

11-D-401

M
SOZIALIS
MUS

ALBERT KRANOLD

DIE
PERSONLICHKEIT
IM
SOZIALISMUS

11-D-401

41

DIE PERSONLICHKEIT IM SOZIALISMUS

★
BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHISCHEN
BEGRÜNDUNG DES SOZIALISMUS

★
VON
ALBERT KRANOLD



1923

VERLAG: THÜRINGER VERLAGSANSALT
UND DRUCKEREI G. M. B. H., JENA

Dr. LUDWIG CZECH
ADVOKAT.
Průmysl. Řeznická 2

VORWORT

Ich lege hier den Sozialisten wie ihren Gegnern einige Beiträge zur Erörterung der philosophischen Grundlagen des Sozialismus vor. Ich gehe dabei von der Ueberzeugung aus, daß der Sozialismus nicht nur ein bestimmtes Wirtschaftssystem ist, das lediglich bisher nicht genügend berücksichtigte Interessen bestimmter Volkskreise zur besseren Geltung bringen soll, sondern daß er eine bestimmte sittliche Lebensauffassung, ein neues (d. h. im letzten Jahrhundert neu zum Leben erwachtes, sonst aber schon sehr altes) Kulturideal, eine Kulturphilosophie, ein Wertsystem ist, das dem Ganzen des gesellschaftlichen (und damit ist zugleich gesagt: auch des individuellen) Lebens einen „neuen“ Sinn gibt. In den letzten Jahren wirtschaftlicher Not und heißen politischen Kampfes ist diese Tatsache in den Gedanken sowohl der Anhänger wie der Gegner dieses Kulturideals stark zurückgetreten, eine nur zu erklärliche Erscheinung, da eine solche Zeit nicht die Muße gibt, welche Bedingung derjenigen Besinnung auf die Grundlagen unseres Lebens ist, die die Augen für diese Probleme öffnet. Andererseits aber ist, da die Möglichkeit, daß diese Lebensauffassung zu einer wirksamen Kraft im gesellschaftlichen Leben werde, in größere Nähe gerückt zu sein schien (es muß sich erst zeigen, ob dieser Schein nicht trügt, sondern den Widerschein eines wirklich aufsteigenden Gestirns darstellt), damit sichtbar geworden, daß das Bild jenes Kulturideals noch tote Stellen, leere Flächen gleichsam, zeigt, die mit Leben erfüllt werden müssen, soll das nun dem Gesicht näher gerückte Bild nicht als leere Dekoration sich erweisen, die in der Nähe ihre Bildkraft einbüßt. Deshalb ist es gerade jetzt notwendig, die sichtbarere gewordenen Problematik dieses Kulturideals genauer zu prüfen, wie auch den Marschbataillonen, die, von langem Kampf ermüdet, oft verdrossen dahinstolpern, das hohe Ziel, dessen Erringung der Kampf gilt, aufs neue vor Augen zu führen, damit das Bewußtsein von dem hohen Sinn ihrer Opfer und ihrer Anstrengungen ihnen neuen Kampfesmut verleihe. So ist die Absicht dieser Schrift

die philosophisch-systematische Erörterung der Grundprobleme der sozialistischen Lebensauffassung.

Aber der Gegner des Sozialismus richtet seine Angriffe auch gegen das Zentrum der sozialistischen Stellung, er begnügt sich nicht damit, die Außenposten, die vorgeschobenen Redouten zu berennen. Das heißt: im Kampf der Geister, und nur in ihm will diese Schrift wirken, begnügen sich die Andersgläubigen (ich brauche dies Wort „Gläubigen“ mit voller Absicht, weil es hier letzten Endes nur um einen Glauben geht) nicht damit, die Zweckmäßigkeit der Mittel zu verneinen, sondern auch das Endziel, das im Geistig-Sittlichen liegt, zu untergraben, viel intensiver, als die Verteidiger, deren Blick durch den Tageskampf vielfach abgelenkt ist, oft ahnen. Deshalb mußte diese Schrift zum Teil antikritisch sein, deshalb wurde ihr ein rein kritischer Abschnitt, der sich mit dem zwar sachlich im Grunde nicht gefährlichen, aber psychologisch sehr verwirrenden Angreifer Oswald Spengler auseinandersetzt, eingefügt. Deshalb ist vor allem aber die sachlich-systematische Erörterung der Probleme in ein geistesgeschichtliches Gewand gekleidet, deshalb wird gezeigt, einmal wie eng der Sozialismus mit der klassischen deutschen Philosophie innerlich verwoben ist, und wie falsch, schief, ja leichtfertig vielfach die Kritik ist, die an einem der größten Denker des deutschen Sozialismus, an Marx nämlich, geübt zu werden pflegt.

Nun sind in der Philosophie des Sozialismus zwei Hauptproblemkomplexe zu unterscheiden: ein ethisch-sozialphilosophischer und ein wissenschaftstheoretischer. In welchem sachlichen Verhältnis sie zueinander stehen, kann hier nicht erörtert werden, im Text selbst wird einiges darüber zu sagen sein. Jedenfalls gliedert sich das Buch danach in zwei Hauptteile: einen ethisch-sozialphilosophischen ersten und einen wissenschaftstheoretischen zweiten. Ihnen angegliedert ist ein kurzer dritter, der lediglich den Zweck hat, einer Verwirrung in der philosophischen Terminologie ein Ende zu bereiten und dadurch vielen, sich immer wiederholenden, wenn auch noch so platten Vorurteilen, die dem Sozialismus entgegengebracht werden, den Boden zu entziehen. Der erste Teil will vor allem das Verhältnis zwischen Zwang und Freiheit in der sozialistischen Lebensordnung klarstellen, oder man kann auch sagen, das Verhältnis zwischen Einzelwesen und Gemeinschaft. Denn das Recht der Einzelpersonlichkeit als solcher innerhalb der sozialistischen Lebensordnung ist gegenwärtig noch sehr umstritten und problematisch. Er knüpft dabei an Fichte an, der nach meiner Meinung derjenige deutsche sozialistische Denker war, der in diese wirklichen Probleme des Sozialismus am tiefsten eingedrungen ist. Verbunden damit ist der Ver-

such der endlichen Richtigstellung der Auffassungen über den wahren Sinn der Lehre dieses Denkers und die Aufhebung einer schier unbegreiflichen Verkennung seiner Lehre durch die zünftige Wissenschaft. Der zweite Teil will sachlich zeigen, daß die Geschichtsauffassung des Marxismus die konsequente Anwendung der Wissenschaftslehre Kants auf die Geschichte ist, um dadurch Marx als den Begründer einer wissenschaftlichen Geschichte im Sinne von Kants Erkenntniskritik zu erweisen. Gleichzeitig soll er natürlich auch die unendlich zahlreichen Mißdeutungen von Marx' Geschichtstheorie bekämpfen helfen.

Es bleibt noch übrig, ein paar Worte über die äußere Gestalt der Schrift zu sagen. Besonders im zweiten Teil ist die äußere Aufmachung zum Teil eine zufällige, dieser Teil ist nicht systematisch aus den Grundgedanken heraus aufgebaut, sondern entwickelt diese mehr gelegentlich im Laufe der Erörterung. Das liegt daran, daß die ganze Schrift eine Sammlung älterer, sämtlich in kürzerer Gestalt bereits vor mehreren Jahren veröffentlichter Abhandlungen ist, die hier freilich zum Teil in sehr stark ergänzter und überarbeiteter Form erscheinen. So ward der I. Teil über Fichte bereits im Mai, Juni und Juli 1922 in der Bildungsbeilage der „Volksstimme“ in Duisburg gedruckt, ebenso der III. Teil an derselben Stelle im Dezember 1920. Die drei Abschnitte des II. Teils erschienen im Winter 1920 und 1921 in der Wochenschrift „Die neue Zeit“. Besonders bezüglich der Spenglerkritik, die im November 1920 zuerst gedruckt wurde, wie der beiden Aufsätze über das Verhältnis von Kant und Marx möchte ich das ausdrücklich hier hervorheben, weil manches, was dort gesagt wird und das damals völlig neu war, heute auch zum Teil von anderen Denkern vertreten wird. Doch sind alle drei Abschnitte stark vermehrt und vertieft worden, so daß sie dennoch hier fast neue Arbeiten darstellen. Das gilt besonders auch von der Spenglerkritik, da ich das Bestreben hatte, über die bloße Negation hinauszukommen und auch hier positive Einsichten zu gewinnen: es gilt ebenso von dem Kapitel II des zweiten Teiles über „Marxismus und Kritizismus“, dessen 3. und 4. Abschnitt ganz neu geschrieben wurden. Nirgends habe ich dagegen etwas an der Anordnung geändert, wie ich mich auch sachlich, von einer Kleinigkeit abgesehen, nicht zu korrigieren brauchte. Das möchte ich vor allem deshalb hier erwähnen, weil der erste Aufsatz des II. Teils seinerzeit sofort zwei Entgegnungen, eine Prof. Vorländer und eine mehr als Ergänzung gedachte des inzwischen leider verstorbenen Prof. Staudinger, hervorrief. Gerade diese beiden Entgegnungen haben mich nicht zu der geringsten Aenderung veranlaßt. Im Gegenteil kann ich feststellen, daß seit dem

ersten Erscheinen dieser Abhandlungen andere Denker meine damaligen Aufstellungen inzwischen bestätigt haben. Ich habe gelegentlich darauf hingewiesen.

In der sozialistischen Bewegung macht sich immer wieder die Neigung geltend, die philosophischen Probleme nur allzu leicht zu nehmen. Nicht zuletzt dieser Umstand macht es möglich, daß die Kritik des Sozialismus oft so leichtes Spiel hat. (Freilich wird dadurch die Gewissenlosigkeit der Kritiker, die fast stets nur gegen die platte Popularisierungsliteratur ankämpfen, nicht entschuldigt.) Meine Schrift ist gewiß nicht leicht zu lesen. Manchmal sind die Darlegungen ziemlich verwickelt. Auch kommt sie besonders im II. Teil in der schweren Rüstung der Wissenschaft daher. Aber davon sollte sich kein Sozialist abschrecken lassen. Die Besinnung auf die geistigen Grundlagen einer so großen geistigen Bewegung ist stets eine harte Arbeit. Das menschliche Leben ist voller Abgründe, auf eine höhere Stufe gehoben werden kann es nur, wenn man diese Schwierigkeiten nicht vertuscht, sondern sie in ihrer ganzen Größe ins Auge faßt. Deshalb ziemt gerade dem Sozialisten Gründlichkeit des Denkens, unermüdlich muß er sich hineinbohren in die oft verwickelten Gedankengänge der philosophischen Grundlegung seiner Idee. Nur wenn wir das Leben tiefer erfassen als unsere Gegner, werden wir es besser meistern, werden wir die Menschen zu strahlenden Höhen führen können.

Jena 1923.

Albert Kranold.

I. TEIL

FICHTE, EIN PHILOSOPH DES SOZIALISMUS

„Der Einzelne ist sich nicht hinreichend. Gesellschaft bleibt eines wahren Mannes nächstes Bedürfnis.“ *Goethe*



„Denn eine Analyse der menschlichen Persönlichkeit beweist, daß sie kein Subjekt, sondern eine Funktion ist.“
Gustav Wyneken: Schule und Jugendkultur



„Wer als ein tätiges Glied in ein sinnvolles Gemeinschaftsleben eingeordnet ist, wird nicht in die Versuchung kommen, am Sinn und Wert seines Daseins zu verzweifeln.“
Gustav Wyneken: Der Wert des Lebens für die Jugend

E R S T E R A B S C H N I T T

Wenn man ein älteres Lehrbuch der Geschichte der Philosophie aufschlägt, ja auch nur eines der noch heute an den Universitäten am meisten benutzten Handbücher dieser Art, ferner wenn man die außerordentlich umfangreiche Spezialliteratur über Fichte und seine Lehre betrachtet, so tritt einem immer wieder die Tatsache entgegen, daß Fichte im allgemeinen als ein Individualist im sozialphilosophischen und ethischen Sinne gilt. Dies trifft auch heute noch in hervorragendem Maße zu, obwohl sich gerade in den letzten Jahren in dieser Beziehung ein starker Umschwung in den Ansichten der Fichteforscher geltend zu machen begann. Selbst diejenigen Forscher, die zum ersten Male auf einen sozialistischen Einschlag in Fichtes Lehre, insbesondere seiner Eigentums- und Staatslehre, sowie in seiner Ethik und Pädagogik hinwiesen, blieben in dieser Beziehung auf halbem Wege stehen. Sie beschränkten sich vielfach bei ihrer Untersuchung überhaupt auf seine Hauptschriften auf dem Gebiete der Rechts- und Soziallehre, besonders auf seine Schrift „Der geschlossene Handelsstaat“ aus dem Jahre 1800 und seine in diesem Werke ausgeführte, zuerst in seinem „Naturrecht“ aus dem Jahre 1796 und 1797 entwickelte und philosophisch begründete Eigentumslehre, während sie z. B. seine Naturrechtslehre selbst als eine durchaus individualistische Lehre im Sinne der dogmatischen Naturrechtslehre des Mittelalters (während es z. B. schon für Rousseau nicht mehr zutrifft, dieser vielmehr bereits dem Standpunkt der kritischen Naturrechtslehre nahekommt) betrachteten, auch sonst noch überall einen starken individualistischen Einschlag feststellen zu müssen glaubten. Das gilt insbesondere von den älteren Schriften dieser Art, so von Wilhelm Windelbands Straßburger Rektorats-Rede: „Fichtes Idee des deutschen Staates“ von 1890 (und dessen merkwürdigem Vorläufer Eduard Zellers 1859 gehaltenen Vortrag: „Fichte als Politiker“), ferner von Marianne Webers: „Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin“, 1900. Aber auch von Wilhelm Metzgers eindringlicher Studie: „Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus“, Heidelberg 1917, und schließlich sogar von Othmar Spann's in manchen Punkten verdienstvollem Werk: „Kurz gefaßtes System der Gesellschaftslehre“. Die Folge davon war, daß die streng sozialistischen Abschnitte aus Fichtes Lebenswerk, so gewisse Partien aus den „Reden an die deutsche Nation“, aber vor allem seine Schrift: „Der geschlossene Handelsstaat“ vielfach als Fremdkörper in seinem Lebenswerk empfunden wurden, daß man diese Schriften oder

Teile von solchen mit seinen sogenannten Hauptwerken, zumal mit seiner nach allgemeiner Meinung radikal individualistischen Wissenschaftslehre, die man allgemein als wichtigste Leistung Fichtes betrachtete, nicht recht in Einklang zu bringen vermochte, so daß hier eine dauernde Verlegenheit bestand, weil man in seinem System so große Widersprüche feststellen zu müssen vermeinte, daß sein Ruf als Denker darunter zu leiden drohte. Wohl kannte man Fichte als einen radikal fortschrittlichen Politiker. Auch Lassalle faßt ihn in seinem Fichtevortrage aus dem Jahre 1862 und seinem Brief an Ludwig Walesrode über „Fichtes politisches Vermächtnis und die neueste Gegenwart“ aus dem Jahre 1860 so, d. h. als Demokraten und Republikaner auf. Aber das war auch alles. Und dieses beides kann man allenfalls auch als Individualist sein, zum wenigsten das letztere, während nach sozialistischer Anschauung allerdings wahre Demokratie nur auf dem Boden einer sozialistischen Wirtschaftsverfassung erwachsen kann. Vor allem aber liegt die Sache geschichtlich so, daß zu Fichtes Zeiten ein radikaler Revolutionär aus der damaligen geschichtlichen, insbesondere gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Situation heraus notwendig ein Individualist sein mußte, war diese geschichtliche Situation doch beherrscht von dem Aufstieg des Bürgertums zur politischen Macht, von der Auflösung veralteter gesellschaftlicher Bindungen, nämlich der des Feudalismus, zugunsten individueller wirtschaftlicher Freiheit. Diese Bewegung aber war notwendigerweise durchaus individualistisch gesinnt. Wäre also Fichte nur der Apostel, oder da es sich bereits um die Vollendung des Vorausgesagten und Erstrebten handelt, besser das Sprachrohr des Geistes seiner Zeit gewesen, so hätte er gerade Individualist sein müssen. In Wirklichkeit ist er ganz etwas anderes gewesen: er stand im Tiefsten gegen seine Zeit, er war der Prophet einer dieser Zeit folgenden, sich bereits von ferne ankündigenden, wiederum „neuen“ Zeit, er blickte hinweg über die Gegenwart in die Zukunft. Und nur ganz äußerlich gesehen ging er mit seiner Zeit, nämlich weil und soweit sie die notwendige Vorstufe für die Zeit ist, die er mit Seherblick erspähte. Das zeigt sich besonders deutlich in seiner Zeitkritik, die in den Vorlesungen über „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ aus dem Jahre 1805 enthalten ist. Hier lehnte er den Geist seiner Zeit völlig und entschieden ab, kritisierte ihn mit aller nur denkbaren Schärfe und stellte ihm ein ganz anderes Lebensideal gegenüber.

Im einzelnen ist noch zu sagen, daß man vor allem seine Freiheitslehre und seine Eigentumslehre ganz individualistisch auffaßte. Auch von seiner Eigentumslehre hat die ältere und zum großen Teil auch noch die neuere Fichteforschung eine ganz un-

zutreffende Vorstellung. Man glaubte, sie sei auf dem Prinzip der Gleichheit aufgebaut, während sie in Wirklichkeit auf dem Prinzip der Gerechtigkeit (Billigkeit, Angemessenheit) aufgebaut ist. Das Prinzip der Gleichheit ist aber ein individualistisches Prinzip (oder besser, um mit Othmar Spann zu reden, die universalistische Konstruktion eines individualistischen Gedankens [wobei Spann das Wort universalistisch für das anwendet, was wir sozialistisch nennen], nämlich das Ergebnis der Beschränkung der Autarkie der Einzelnen aus Klugheitsgründen. Selbstverständlich ist damit der reine Individualismus verlassen und bereits der Uebergang zum gesellschaftlichen Leben als Wert gewonnen, aber dieser Wert des gesellschaftlichen Lebens ist doch nur ein abgeleiteter, nicht höchster Wert, ein Mittel im letzten Sinne, und zwar ein Mittel im Dienste des Einzelnen). Ihm entspricht in der sozialistischen Lebensauffassung das Prinzip der Gerechtigkeit. Abgeleitet wurde diese individualistische Auffassung aus der individualistischen Ausdeutung seiner Wissenschaftslehre. In Wirklichkeit steht diese ebenso wie die Erkenntnislehre Kants als eine transzendente, d. h. im philosophischen Sinne logisch-formale Untersuchung jenseits des Gegensatzes zwischen Individualismus und Sozialismus, welcher ein Gegensatz zwischen zwei konkreten, inhaltlich erfüllten Lebensauffassungen ist. Der Gegensatz zwischen Sozialismus und Individualismus ist kein logisch-erkenntnistheoretischer, sondern ein ethischer und sozialphilosophischer und als letzterer allenfalls auch ein psychologischer. So war denn diese Verkennung auch nur möglich, weil man auch Fichtes Wissenschaftslehre, ebenso wie bis zum Auftreten Hermann Cohens Kants Vernunftskritik, völlig psychologisch, nicht transzendentallogisch auffaßte und Fichtes Wissenschaftslehre zu einem Gegenstück von Schopenhauers Metaphysik machte, die die Welt als Wille und Vorstellung des realen Einzelich betrachtete, indem man Fichte die Wissenschaft, überhaupt alle menschliche Erkenntnis, psychologisch als die Tat eines realen Einzelich auffassen ließ. Fichtes reines Ich wurde zu einem realen Einzelmenschen, während es doch in Wirklichkeit, genau wie Kants „Ding an sich“ nur ein Grenzbegriff ist, der die Grenze aufzeigt für die transzendentallogische Betrachtung des Erkenntnisinhaltes bezüglich seiner formalen Struktur. Während sich aber bezüglich Kants im Anschluß an das Wirken der Marburger Philosophenschule und in dieser Beziehung ihr gleichgerichteter Richtungen der modernen Philosophie, wie der badischen Philosophenschule, die sich an die Denker Windelband und Rickert knüpft, und der Richtung Husserls ein Wandel zur richtigen transzendentallogischen Auffassung vollzogen hat, faßt man

Fichtes Wissenschaftslehre, obwohl sie nach Fichtes ausdrücklichem Zeugnis nur eine klarere Fassung des Kant'schen Systems geben will, auch heute noch ganz allgemein psychologisch auf, wobei allerdings zugegeben ist, daß auch Fichte, ebenso wie Kant, dieser Mißdeutung seiner Lehre durch eine stark psychologisch gefärbte Ausdrucksweise, ja durch Einschlebung unmittelbar psychologisch gemeinter Ausführungen in starkem Maße Vorschub geleistet hat.

(Ich lasse dabei unberücksichtigt, daß gerade in der neuesten Fichteforschung ein großer Streit darüber herrscht, ob Fichtes Standpunkt auf dem Gebiet der Wissenschaftslehre sich mit der Zeit gewandelt hat oder nicht, wobei die einen diesen Umschwung in das Jahr 1800, die andern in und kurz vor das Jahr 1797 legen. Wie dem auch sei. Ist ein solcher „Umschwung“ wirklich vorhanden gewesen, so ist jedenfalls zu sagen, daß Fichte seit diesem Umschwung den transzendentallogischen Standpunkt Kants streng einnahm. Das zeigt besonders gut Emil Lask: „Fichtes Idealismus und die Geschichte“, Tübingen 1914. Er weist dort mit Recht darauf hin, daß Fichtes reines Ich nicht, wie z. B. noch Hermann Cohen meinte, die Quelle allen Inhalts der Erfahrung sei, sondern ein inhaltsleerer Formbegriff. Und er zeigt, daß dies reine Ich im Grunde nur die Aufgabe hat, oberstes logisches Prinzip zu sein, aus dem die konstitutiven Kategorien abzuleiten sind. Fichte habe hier Kant, der selbst noch die Kategorien empirisch aufsuchen wollte, was ihrem a priori-Charakter nicht entspreche, und was zur Folge hatte, daß sein System dogmatisch-skeptisch (vgl. Maimon) aufgefaßt wurde, da die Kategorientafel selbst hier ja entweder aus Induktion (eine offenbare Unmöglichkeit) oder aus einem Glauben entsprungen zu sein schien, gewisse seiner Lehre immanente Tendenzen weiterbildend dahin ergänzt, daß er das aprioristische Ableitungsprinzip für die Kategorien aufsuchte, das diese selbst wieder zu einem festen und einheitlichen Gefüge zusammenschloß, in dem es den immanenten Zusammenhang zwischen ihnen aufzeige. Lask, der selbst auch jenen Umschwung in Fichtes Wissenschaftslehre feststellen zu müssen glaubt, zeigt überdies, wie auch in der Wissenschaftslehre von 1794 zunächst das reine Ich diesen rein formalen, inhaltsleeren transzendentallogischen Charakter hat, bis in § 4 plötzlich aus diesem Formprinzip ein inhaltsfülltes und damit mehr oder weniger scharf real vorgestelltes Etwas wird, das nun die Welt gleichsam aus sich absondert. Da ergibt sich, daß Fichtes Grundeinstellung von je die rein transzendentallogische Kants war, daß er nur zeitweise sie nicht konsequent festgehalten hat.)

Ja, sogar die Fichteforscher, die ihn nun in neuester Zeit ganz

allgemein für den Sozialismus in Anspruch nehmen, fassen Fichte noch ganz psychologisch auf.

Inzwischen hat sich nämlich in bezug auf seine Ethik und Sozialphilosophie bei namhaften Forschern ein grundlegender Wandel in der Auffassung Fichtes geltend gemacht. Das Verdienst, Fichte zum ersten Male in vollem Umfang seines Werkes als Sozialisten aufgefaßt zu haben, gebührt dem bekannten Wiener Jungmarxisten Dr. Max Adler mit seiner Studie über Fichte in seinem Buch: „Wegweiser, Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus“ (Stuttgart 1914). Seit dieser Schrift ist es, besonders in den Kreisen der Sozialisten selbst, Mode geworden, Fichte für den Sozialismus in Anspruch zu nehmen. Am umfassendsten geschah das in der letzten Zeit von Karl Vorländer in seiner Schrift: „Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus“ (Berlin 1920). Aber auch diese beiden Schriften lösen die Frage, ob Fichte in ethischer und sozialphilosophischer (soziologischer) Hinsicht ein Sozialist war oder nicht, keineswegs. Der erstere deshalb nicht, weil er, obwohl er diese Auffassung sogar auf Fichtes Erkenntnislehre ausdehnt, noch in der psychologischen Auffassung dieser letzteren befangen ist, weil er viel zu sehr sich auf das Referieren beschränkt und im Grunde an die Frage herangeht, ohne vorher das systematische Verhältnis vom Individualismus und Sozialismus sowohl in ethischer wie sozialphilosophischer Hinsicht geklärt, insbesondere untersucht zu haben, in welcher Beziehung und in welchem Maße sie Gegensätze sind. Das ist aber durchaus nötig. Vor allem muß zunächst festgestellt werden, ob sie einander völlig ausschließen, oder ob sie nur relative Gegensätze sind, so daß sie sich in gewisser Beziehung einander ergänzen. Für diesen Fall wären auch die Zwischenstufen zwischen ihnen festzustellen.

Dasselbe gilt von Karl Vorländers Schrift, die auch in erster Linie referiert, wie übrigens fast alle Schriften dieses zwar sehr fleißigen und anregenden, aber begrifflich niemals sehr klaren und scharfen Forschers tun, der eben deshalb eigentlich niemals in die wirklichen Abgründe der Probleme hineinführt. Auch litten alle diese Untersuchungen daran, daß sie das Verhältnis zwischen der Wissenschaftslehre, also Erkenntniskritik Fichtes auf der einen Seite und seiner „praktischen“ Philosophie, als da sind Ethik, Geschichts- und Sozialphilosophie auf der anderen Seite, ebenfalls niemals vorher klärten.

Wir haben schon betont, daß ein Streit über die Frage, ob Fichte Individualist oder Sozialist ist, in bezug auf seine Erkenntnislehre überhaupt nur Sinn hat, wenn man sie psychologisch mißdeutet. Ein noch verhängnisvollerer Fehler fast aller dieser Fichteforscher liegt darin, daß sie auch die grundlegenden Dar-

legungen seiner Geschichts- und Sozialphilosophie in ähnlicher Weise falsch aufgefaßt haben, indem sie in ihr eine dogmatische Naturrechtslehre erblickten, nicht aber eine kritische, welche sie in Wirklichkeit darstellt. Mit anderen Worten: sie faßten Fichtes Naturrechtslehre als eine Lehre auf, die von einem realen Naturzustand der Menschen in rechtlicher oder sozialer Beziehung, von einem Naturzustand, der einmal in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick wirklich existierte, ausgeht und nun das damals wirklich herrschende Recht und die damals wirklich bestehenden sozialen Zustände als Norm für die tatsächliche geschichtliche Entwicklung der Gesellschafts- und Rechtsverhältnisse hinstellt. Während tatsächlich Fichte in dem natürlichen Recht ein von außen an die wirkliche historische Rechtsentwicklung herangetragenem Ideal sieht, das bisher niemals wirklich war, und zur logisch-systematischen Begründung dieses Ideals von der Fiktion eines Ur-Rechts, eines Ur-Zustandes, also von der wesentlich falschen Annahme eines solchen ausgeht. Das Naturrecht ist bei Fichte also keine vergangene und wieder herzustellende Realität, sondern eine Idee. Das ältere Naturrecht ist beides, rechtliche Begründung, systematische Rechtfertigung des Staates und außerdem eine Erklärung der Entstehung des Staates. Die Naturrechtstheorien des Mittelalters haben somit freilich einen dogmatischen Charakter. Sie ermangeln noch völlig der kritischen Unterscheidung zwischen der Begründung, systematischen Rechtfertigung einer Sache einer, ihrer Erklärung, historisch-genetischen Ableitung andererseits. Infolgedessen soll bei dem älteren Naturrecht durch die Theorie vom Staats- und Bürgervertrag der Staat bzw. eine bestimmte Staatsform, z. B. die Volkssouveränität, aber auch in anderen Fällen die absolute Monarchie nicht nur gerechtfertigt, sondern auch in ihrer Entstehung erklärt werden. Aus dem Staatsvertrag ist hier der Staat angeblich wirklich entstanden. Denn für dies ältere Naturrecht ist, was besteht, eben deshalb auch vernünftig, freilich in einem ganz anderen Sinne, als Hegel mit diesem Satze verband. (Heißt bei Hegel in diesem Zusammenhange „vernünftig“ doch nichts anderes als „geschichtlich notwendig“.) Aber auf diesem Standpunkt des älteren Naturrechts stand schon Spinoza nur noch zum Teil, indem er im wesentlichen (unter gelegentlichen Abweichungen) einen idealen Zustand im Gegensatz zum „natürlichen“ rechtfertigen will. Er unterscheidet schon klar zwischen „Naturzustand“ und natürlichem, d. h. vernünftigem Recht. Ähnliches gilt von Christian Thomasius, Rousseau und vor allem auch Kant, während Fichte, wie oben dargetan, einen dem älteren Naturrecht geradezu entgegengesetzten Standpunkt einnimmt. Diesen

Standpunkt des kritischen Naturrechts kann man folgendermaßen umschreiben: es zielt auf eine moralisch-rechtliche, jedenfalls aber systematische Begründung und Rechtfertigung des Staates, entweder des konkreten bestehenden oder später auch eines abstrakten idealen Staates. Ueber die Entstehung des Staates will dies Naturrecht in seiner ausgebildeten Gestalt dagegen gar nichts aussagen. Im Gegenteil, sehr oft, und zwar um so mehr, je klarer die Einsicht in den systematisch-moralischen Charakter seiner selbst wird, sind die Vertreter dieser Art des Naturrechts, was die Entstehung des Staates angeht, Anhänger der entwicklungsgeschichtlichen Entstehungstheorie des Staates; sehr oft interessiert sie diese Frage aber überhaupt nicht und sie behandeln sie daher auch gar nicht. Letzteres gilt bis zu einem gewissen Grade z. B. von Kant.

Die ältere Naturrechtslehre mußte indessen notwendig individualistischen Charakter tragen und trug ihn auch. Denn der Ansicht, daß der Staat aus einem Staats- und Bürgervertrag tatsächlich entstanden sei, liegt notwendig die Annahme zu Grunde, die Menschen hätten ursprünglich tatsächlich isoliert gelebt und hätten sich erst nachträglich durch einen solchen Vertrag miteinander verbunden. Dementsprechend beruhten für diese älteren Naturrechtslehrer die sozialen Gegensätze lediglich auf den individuellen Verschiedenheiten der einzelnen, waren sie ein Ausfluß des gegensätzlichen natürlichen Trieblebens der Menschen. Die natürliche Veranlagung des Einzelnen galt als etwas Feststehendes, während sie, sobald man weiß, daß der Mensch von je in der Gesellschaft gelebt hat und Mensch geworden ist nur durch die Gesellschaft, eine durchaus veränderliche Größe, nämlich ein Produkt der Milieuwirkung, und zwar des natürlichen wie des gesellschaftlichen Milieus wird, der Begriff der natürlichen Anlage selbst dadurch schließlich in Frage gestellt wird. So gehören also älteres dogmatisches Naturrecht und soziologischer Individualismus zusammen, wird eins von beiden aufgehoben, wird auch dem anderen der Boden entzogen, so daß dem kritischen Naturrecht, wie wir noch sehen werden, ein soziologischer Sozialismus und — letzten Endes die Klassenkampftheorie zugehört.

Diese Mißdeutung der Naturrechtslehre Fichtes beruht nun auf derselben Verkennung wie die Mißdeutung seiner Wissenschaftslehre: Sie faßt etwas als Seinserkenntnis auf, was gedankliche, ideelle Kritik, Beurteilung ist. Und zwar folgt diese zweite Verkennung wiederum unmittelbar aus der ersteren. Denn Fichte leitet seine Grundannahmen unmittelbar aus den logischen Grundpositionen seiner Wissenschaftslehre, aus dem reinen Ich ab. Wurde dies nun psychologisch als ein Seiendes, ja mehr noch, etwas Wirkliches aufgefaßt, so mußte sich selbstverständlich auch die

Meinung festsetzen, daß es sich in der Naturrechtslehre, wie auch angeblich in der Wissenschaftslehre, um eine Seinserkenntnis handele. Damit wurde das Naturrecht zu dem historischen Recht eines realen (wenn auch gewesenen) Naturzustandes. Die ganze Naturrechtslehre Fichtes wurde zu einer historisch-genetischen Untersuchung. Anders ist die merkwürdige Verkennung von Fichtes Naturrechtslehre gar nicht zu erklären. Betont Fichte doch wiederholt ausdrücklich den fiktiven Charakter seiner Grundpositionen, insbesondere den fiktiven Charakter des isolierten Menschen, den es nach seiner ausdrücklichen Feststellung in Wirklichkeit nicht gibt und niemals gegeben hat. So hat denn auch die Erörterung des natürlichen Rechts des isolierten Menschen und damit des Einzelmenschen überhaupt nur den Sinn einer systematischen Erörterung eines denkbaren Grenzfalles. Der isolierte Mensch und sein Recht, das absolute Recht der Einzelpersonlichkeit spielt also in seiner Sozial- und Rechtslehre dieselbe Rolle wie das Ding an sich in Kants Vernunftkritik oder das reine Ich in Fichtes Wissenschaftslehre: es ist ein Grenzbegriff, der der logischen Abgrenzung des Ganzen dient. Praktisch liegt in ihm eine wichtige Bedingung für das rechte Verständnis von Fichtes Sozialismus, ja darüber hinaus für die rechte Auffassung der Idee des Sozialismus überhaupt, die einen gewissen, später noch näher zu umschreibenden Individualismus zur Voraussetzung hat, zu ihrer Erfüllung eines solchen bedarf. Wir werden das später noch im einzelnen sehen. Hier sei nur voraus bemerkt, daß hier derselbe Gedanke zugrunde liegt, den auch Natorp seiner Idee der Sozialpädagogik, der neuesten und klarsten Fassung von Fichtes Idee des Sozialismus, zugrunde gelegt hat, der Gedanke nämlich: daß Individuum und Gemeinschaft untrennbare Korrelativbegriffe sind, die durcheinander wechselseitig erst einen Sinn erhalten, daß ein Individuum erst in der und durch die Gemeinschaft ist und wird, wie die Gemeinschaft nur als Gemeinschaft von eigenartigen Individuen bestehen kann. Jedenfalls erhellt auch hier wieder, daß alle diese ideen- und geistesgeschichtlichen Untersuchungen erst dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn zugleich das systematische Verhältnis zwischen den Lebensauffassungen und den Soziallehren des Individualismus und Sozialismus klargestellt wird.

So können wir als das Ergebnis unserer Vorbetrachtung feststellen, daß unsere nun folgende Untersuchung, um über alle die hier gestreiften Abhandlungen über Fichtes Sozialismus hinauskommen und die Frage, ob und inwieweit Fichte ein Sozialist war, wirklich beantworten zu können, auch eine systematische Darlegung des sachlichen Verhältnisses zwischen dem Individualismus und dem Sozialismus in sozialphilosophischer und ethischer Beziehung

enthalten muß. Dann gilt es, in eingehender Analyse den wirklichen Charakter von Fichtes Naturrechtslehre herauszuarbeiten, dazu auch das Hinauswachsen von Fichtes praktischer Philosophie im Sinne Kants aus seiner Wissenschaftslehre klarzustellen. Wir werden dann zu der Erkenntnis kommen, daß von Fichtes Wissenschaftslehre in ihren frühesten Fassungen bis zum „Geschlossenen Handelsstaat“ mit seiner sozialistischen Wirtschaftsverfassung und den „Reden an die deutsche Nation“ mit seinem radikal sozialistischen Erziehungsprogramm ein gerader logischer Weg geht, daß diese Werke alle Glieder ein und derselben logisch in sich geschlossenen Gedankenkette sind, so gegensätzlich auch auf den ersten Blick diese Werke zum Teil aussehen mögen. Auf diesem Hintergrund werden wir dann leicht die Einzel Lehren von Fichtes Sozialismus, seine Freiheitslehre, seine Sittenlehre, seine Staats- und Rechtslehre und seine Erziehungslehre in ihrem wahren Charakter erkennen können.

Z W E I T E R A B S C H N I T T

Zunächst müssen wir nun feststellen, daß Fichtes Ethik, obwohl auch sie, wie sein ganzes philosophisches System, seiner Absicht nach wenigstens, nur eine neue Darstellung der Lehre, also hier der Ethik, Kants sein sollte, zumindest soweit nicht die Fragen der Anwendung der ethischen Grundanschauungen in der Staats-, Rechts- und Wirtschaftslehre, sondern die philosophischen Grundideen in Frage kommen, doch im Grunde einen wesentlich anderen Charakter als die Ethik Kants hat. Vom Standpunkt der Ethik Kants aus gesehen, bedeutet nämlich die Ethik Fichtes wiederum den „Rückfall“ in die vorkritische Ethik, er hat die spezifische Fragestellung Kants in der Ethik stillschweigend wieder aufgegeben, er stellt nicht mehr die Frage nach dem formalen Grundprinzip der Ethik, sondern er will eine inhaltliche (materiale im Sinne Kants) oberste ethische Norm aufstellen. Seine ethischen Grundsätze sind also im Sinne Kants nicht kategorische, sondern nur hypothetische Imperative. Man kann indessen diese Veränderung des Standpunktes kaum ohne weiteres als einen Rückschritt bezeichnen. Denn neben dem von Kant in den Vordergrund des Interesses geschobenen Problem der Logik der Ethik, das ist der Formen der ethischen Erkenntnis, bleibt ja das im vorkantischen Sinne eigentlich ethische Problem, das Problem, was denn eigentlich, inhaltlich gesehen, gut ist, bestehen. Kant freilich hatte die Prädikate gut und böse auf die Form der ethischen Erkenntnis bezogen, aber er hatte dadurch natürlich die Frage nach dem „Was“ des Wollens nicht aus der Welt geschafft oder gelöst, daß

er nachwies, daß diese Frage einer allgemeingültigen Lösung überhaupt nicht fähig ist, sondern daß es historisch-soziologisch relativ ist, „was“ gut ist, daß vielmehr eine allgemeingültige Antwort nur auf die Frage nach dem „Wie“ des Wollens, nach der Art des Wollens möglich ist, und darüber hinaus, daß das ethische Problem mit der Frage nach dem „Was“ des Wollens überhaupt nicht erschöpft ist, sondern daß es auch auf das „Wie“ des Wollens ankommt, daß bei aller ethischen Beurteilung nicht allein darauf zu sehen ist, oder genauer unter ethischen Gesichtspunkten überhaupt nicht darauf, „was“ jemand „will“, sondern aus welcher Gesinnung heraus er es will, und daß sich hierauf recht eigentlich die Prädikate „gut“ und „böse“ beziehen. Es ist die bekannte Lehre Kants vom guten Willen, von der rechten inneren Einstellung, der Bereitschaft, Gesinnung. Doch wenn Kant auch die ethische Frage allein auf diese Frage nach der Gesinnung beschränkt (übrigens darf nicht vergessen werden, daß Kant in seinem Alterswerk der „Metaphysik der Sitten“ selbst auch ein inhaltliches System der Ethik, einen Kanon von moralischen Regeln aufstellte), so bleibt damit das andere Problem des „Was“ doch bestehen, ist es nun auch kein eigentlich ethisches Problem mehr, so ist es doch nach wie vor ein sehr dringliches gesellschaftliches Problem. Dadurch, daß Kant ein tiefes, neues Problem entdeckte, das ethische Denken vertiefte und verinnerlichte, indem er auf das verschwiegene Wollen des Menschen horchen lehrte, und zeigte, wie sehr Absicht und Handeln zu unterscheiden sind, kurz, indem er die Menschen lehrte, nicht nach Aeußerlichkeiten zu urteilen, sondern das Innere der Menschen zu erschauen, löste er nicht das bereits vorhandene. Fichte wendet sich nun wieder diesem Problem zu und bezieht es wiederum in die Ethik ein.

Darin liegt in gewissem Sinne eine Berichtigung Kants, wenigstens aber eine notwendige Ergänzung¹⁾. Die Frage nach dem

¹⁾ In dieser Beziehung treffe ich mich in gewisser Weise mit Max Scheler, der in seinem interessanten Buch „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ in der formalistischen Ethik Kants eine abzulehnende Einengung, eine Verarmung der Ethik erblickt. Der Wille sei notwendig material, d. h. inhaltlich bestimmt. Vgl. den I. Teil der genannten Schrift im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ I, 1913, S. 462. Wenn dann allerdings Scheler eine materiale Ethik als allgemeingültig, weil a priori erweisen zu können glaubt, so kann ich ihm dabei nicht folgen, ebensowenig wie Windelband, der als Kantianer und trotz dieser Eigenschaft ebenfalls allgemeingültige Werte voraussetzt. Solche materiale Werte sind, wie m. E. Kant abschließend bewiesen hat, durchaus empirisch, d. h. historisch relativ. Ihrer logischen Art nach sind sie Axiome, oberste unbeweisbare Voraussetzungen, sie sind wie das Materiale der Anschauung irgendwie als gegeben hinzunehmen. Wenn freilich dann Scheler im Anschluß an Husserls Phänomenologie die Sphäre des Gegebenseins erweitert, indem er

„Wie“ des Wollens berührt allein die persönliche Seite der Ethik, die nach dem „Was“ die soziale. Das bestätigt der durchaus soziale Inhalt von Kants kategorischem Imperativ selbst, der ja entgegen der Absicht Kants tatsächlich eine inhaltliche moralische Vorschrift ist. Vor Kant hatte man immer mehr oder weniger nur diese letztere gesehen. Es war ein großer Fortschritt, der durchaus in der Linie der Befreiung des Individuums aus den heteronomen Bindungen älterer Zeiten lag, wenn Kant auf diese persönliche Seite des Problems der Sittlichkeit hinwies. Und dieser Fortschritt, diese neue Einsicht ist ein unverlierbarer geistiger Besitz, der auch fortbesteht, wenn der Blick seitdem in erster Linie wieder auf die soziale Seite gerichtet ist und bleiben sollte. Wie denn auch in Christi Lehre neben dem sozialistischen Postulat der Nächstenliebe ruhig und unzerstörbar das persönliche Postulat der Reinheit des Herzens steht. Ja, dadurch, daß Kant diese persönliche Seite des ethischen Problems aufzeigte, stellte er auch die soziale Seite erst in das rechte Licht. Denn ein sozialer Wert wird das „Was“ eben erst dadurch, daß es in dem „Wie“ der Pflichtidee persönliches Eigentum des Einzelnen wird. Kant ist also in neuerer Zeit der Entdecker der individuellen Ethik, und unter diesem Aspekt mag man ihn einen ethischen Individualisten nennen, wenn man will. Aber überdies ist er auch ethischer Sozialist, nicht nur weil er dem „Was“ einen sozialen Inhalt gab, son-

einen neuen Begriff des Gegebenseins bildet, so wird die ganze Frage auf ein neues Geleis geschoben. Sie bedarf dann einer erneuten Prüfung, die hier natürlich nicht möglich ist, weil dazu eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Phänomenologie insgesamt gehört. Sie ist hier aber auch gar nicht nötig, weil wir hier unter „gegeben“ etwas anderes verstehen als die Phänomenologen und die alte Kantsche Auffassung des „Gegeben“ zugrundegelegt haben. Immerhin darf ich hier vielleicht bemerken, daß dies a priori der Werte nach Scheler auf einer ganz anderen Erfahrungsart, besser Erfahrungsart beruht, keine Verstandeserfahrung, sondern eine Herzenerfahrung a priori ist, und daß, wenn er dann sagt: „Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem „Verstande“ völlig verschlossen sind; für die dieser so blind ist, wie Ohr und Hören für die Farbe, eine Erfahrungsart aber, die uns echte objektive Gegenstände und eine ewige Ordnung zwischen ihnen zuführt, eben die Werte; und eine Rangordnung zwischen ihnen. Und die Ordnung und die Gesetze dieses Erfahrens sind so bestimmt, genau und einsichtig, wie jene der Logik und Mathematik...“ (a. a. O. II. Teil „Jahrbuch“ II. S. 120), so ist damit m. E. nichts anderes gesagt als, das Werten ist eine Sache des Wollens und Fühlens. Das ist aber keine logische Behauptung, sondern eine psychologische. Das hat mit der logischen Frage des a priori nichts mehr zu tun. A priori im Sinne der Logik und Kants heißt: Bedingung aller Erkenntnis, Form aller Erkenntnis zu sein. Von einer a priori rationalen oder irrationalen Erfassung kann man in der Logik gar nicht reden.

Im übrigen muß noch betont werden, daß Fichte ja auch an der Allgemeingültigkeit der materialen Werte festhält. Es entsteht dabei das Problem, wie seine Lehre sich zur Phänomenologie verhält.

dem dies „Was“ in die Seelen der Einzelnen einsenkte und dadurch die Idee der Gemeinschaft erst begründete. (Was freilich nichts daran ändert, daß die Frage nach dem „Wie“ für sich allein, ohne Bezugnahme auf ein soziales „Was“ jenseits des Gegensatzes vom Individualismus und Sozialismus steht, da sie an sich selbst nur die Formfrage der Ethik berührt.) So ist schon hier bei Kant die Wurzel der Synthese vom Sozialismus und einem bestimmten Individualismus gepflanzt.

Für Kant war das „Was“ des Wollens und Sollens einfach gegeben, es spielte in seiner Logik der Ethik dieselbe Rolle wie die „Materie“, das in den Wahrnehmungen „Gegebene“ in seiner Logik der Erkenntnis. Aber ebensowenig wie er hier in der Erkenntnis-kritik die Frage nach dem Inhalt des Gegebenen stellt und zu lösen versucht, hat er auch in der Ethik die Frage nach dem „Was“ des Wollens und Sollens gestellt (wenigstens nicht in seinen grundlegenden kritischen Schriften zur Ethik). In dieser Frage nach dem „Was“ des Wollens und Sollens, d. h. also nach den Willensinhalten und dementsprechend auch den Sollensinhalten, steckt aber ebenfalls eine tiefe Problematik, die ganze Problematik des gesellschaftlichen Lebens. Dies Problem wird auch gerade bei Kant in seiner ganzen Größe sichtbar, denn wenn er seine Ethik so streng auf das „Wie“ des Sollens und Wollens beschränkt, muß, da doch jede Form einen Inhalt haben muß, da zur Form stets etwas gehört, das geformt wird, dies Problem des „Was“ sich aufdrängen. Diese Frage nach dem „Was“ ist es nun aber gerade, in der sich die Geister scheiden: ob sie Sozialisten oder Individualisten sind. Eben deshalb steht Kant dadurch, daß er diese Frage nicht behandelt¹⁾, grundsätzlich jenseits des Gegensatzes zwischen Individualismus und Sozialismus, während Fichte, der gerade auch diese Frage nach dem „Was“ des Wollens, dem „Materiale“ der Ethik behandelt, eben dadurch sich notwendig auf eine der beiden Seiten stellen muß. Wir werden sehen, daß er sich für den Sozialismus entschied. Damit ist aber die Frage nach

¹⁾ Das ist freilich nicht ganz richtig. Sondern Kant hatte doch auch das Bedürfnis, dies „Was“ des Sollens abzuleiten, eine spezielle Pflichten- oder Tugendlehre zu begründen. Und dies Streben äußert sich nicht allein in seiner „Metaphysik der Sitten“, sondern auch schon in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, wo er dann nachträglich doch aus dem formalen Prinzip des „Wie“ des Wollens, nämlich der Pflichtidee, „materiale“ Moralvorschriften ableiten möchte, ohngeachtet er sonst grundsätzlich lehrt, daß diese aus dem jeweiligen Interesse, ihren subjektiven „Triebfedern“, wie er sich ausdrückt, fließen. Das hat neuerdings wieder sehr gut gezeigt Georg Andersen in seinem Aufsatz: „Die „Materie“ in Kants Tugendlehre und der Formalismus in der kritischen Ethik.“ Kantstudien XXVI, Heft 3—4. Vgl. hierzu übrigens das Kapitel dieses Buches: „Marx und Engels als Philosophen“, S. 127—128 und 131—133.

dem „Was“ des Sollens und Wollens noch nicht erledigt. Sondern hier taucht ein neues Problem auf. Man kann einen Gedanken oder Etwas in doppelter Weise als einfach gegeben hinnehmen:

1. in seinem So—sein, also seinem Inhalt selbst nach,
2. in seinem Da—sein, die Tatsache also, daß es da ist.

Dementsprechend kann man hier aber auch eine doppelte Frage gegenüber dem „Was“, sei es der Erkenntnis, sei es des Wollens oder Sollens stellen: man kann zuerst fragen: was ist denn nun eigentlich „gegeben“, wie ist das Gegebene inhaltlich denn nun eigentlich beschaffen, und: woher kommt das Gegebene, wodurch ist es (uns oder überhaupt) gegeben? Diese Frage hat freilich mit der Frage nach dem „Wie“ der Erkenntnis wie des Wollens und Sollens nichts mehr zu tun. Und es ist deshalb ein Fehler, sie in der Erkenntniskritik aufnehmen zu wollen, sie ist ein Problem der Psychologie und Gesellschaftslehre. Aber das Problem besteht und ist sogar ein sehr brennendes (weshalb ja auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie die Problemstellung immer wieder dahin abgeleitet), besonders auf dem Gebiete des Wollens und Sollens. Kant nimmt zu dieser Frage nach dem „Woher“ ebenso Stellung wie Fichte. Wir wollen uns dabei auf das Gebiet des Wollens und Sollens beschränken. (Obwohl ja Kant nicht selten und gelegentlich auch Fichte diese Frage für die Erkenntnis ebenfalls stellen.) Da besteht nun ein großer Unterschied zwischen Kant und Fichte. Kant ist, wie an anderer Stelle näher ausgeführt (vgl. das Kapitel dieses Buches: „Marx und Engels als Philosophen“, S. 128), Anhänger eines historisch-sozialen Relativismus, wenigstens grundsätzlich und in seinen kritischen Hauptwerken (in seinem Alterswerk, der „Metaphysik der Sitten“, freilich hält er diese Konsequenz seiner kritischen Grundeinstellung nicht mehr ganz fest und biegt zum Teil ins Metaphysische ab). Anders Fichte: er ist in dieser Beziehung grundsätzlich Metaphysiker: der Inhalt des Guten fließt ihm aus der göttlichen Vernunft. Er begründet den Inhalt des sittlichen Ideals, der selbst sozialistischer Art ist, religiös-metaphysisch. Für ihn gibt es auch inhaltlich etwas absolut Gutes, für Kant nur etwas relativ Gutes. Erst später wird er gelegentlich geschichtlich realistischer und damit auch relativistischer. Aber grundsätzlich war ihm das Material der Ethik stets Glaubenssache, der Inhalt des sittlichen Ideals religiös-mystisch fundiert. Hier ist der logische Ort innerhalb seines Systems für seine religiösen Werke: wie „Anweisung zum seligen Leben“ vom Jahre 1806 und „Die Bestimmung des Menschen“ vom Jahre 1800. Und letzthin muß man Fichtes Sozialismus deshalb durchaus als einen religiösen Sozialismus bezeichnen. Vom Marxismus trennt ihn in dieser

Beziehung eine Kluft: die grundsätzliche Verschiedenheit von Erkenntnis und Religion oder von Wissen und Glauben.

(Daß dieser Gegensatz zwischen den beiden Denkern menschlich nicht bestand, sehen wir daraus, daß auch Marx im Kommunistischen Manifest ein rechtes Glaubensbekenntnis des Sozialismus abgegeben hat; aber wissenschaftstheoretisch tritt uns hier der Gegensatz zwischen diesem Teil der Ethik Fichtes und der marxistischen Soziologie, dem historischen Materialismus um so schärfer entgegen.)

Infolge dieser anderen Einstellung hat Fichte die ganzen Untersuchungen Kants über die Theorie der Sittlichkeit, die Struktur des sittlichen Urteils unberücksichtigt gelassen, den Unterschied zwischen kategorischen und hypothetischen Imperativen im Sinne Kants kennt er nicht, ebensowenig kennt er den Unterschied zwischen der logischen Allgemeingültigkeit des Formprinzips und der relativen Geltung der konkreten Vorschrift. Darin braucht ohne weiteres noch kein Rückschritt in der Erkenntnis zu liegen, während allerdings andererseits dadurch das neue von Kant aufgedeckte Problem natürlich ebenfalls nicht aus der Welt geschafft wird. Ein Rückschritt liegt erst deshalb vor, weil Fichte die Antwort Kants auf die alte Frage nach dem „Was“ — und Kant gibt in seiner Ethik mittelbar ja auch auf sie eine Antwort, freilich nur in der Weise, daß er etwas über den Geltungswert inhaltlich bestimmter ethischen Vorschriften aussagt, nicht aber über den Inhalt dieser Vorschriften selbst — eine Antwort, die als ein Fortschritt auch auf diesem Gebiete gelten muß, wieder fallen läßt. Kant hat nämlich in seiner Ethik — nicht zum ersten Male freilich, aber zum ersten Male mit zureichender philosophischer Begründung — von der Frage nach dem „Was“ des Wollens festgestellt, daß diese Frage nicht in allgemeingültiger Weise beantwortet werden kann, sondern daß alle inhaltlichen moralischen Vorschriften und damit eben die Beantwortung dieser Fragen historisch-relativ seien. Fichte dagegen sucht trotzdem wiederum nach einem ewig gültigen inhaltlichen moralischen Gesetz. Trotz dieses unleugbaren Rückschrittes bleibt Fichtes Ableitung dieses angeblich allgemeingültigen ethischen Ideals von entscheidender Bedeutung. Denn wenn auch diese Frage jeweils zu den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Menschengruppen, seien es nun Völker oder Rassen oder kleinere soziale Gruppen, wie Klassen, Stände usw. verschieden und stets aufs neue gelöst werden muß, für die verschiedenen Zeitspannen, für die verschiedenen Menschengruppen muß sie doch eben immer wieder beantwortet werden. Die Erkenntnis der historischen und gesellschaftlichen Relativität aller Moralanschauungen der

Menschen befreit die Menschen und die Menschengruppen als Wollende und Handelnde nicht davon, sich solche zu bilden und sie für sich als unbedingt gültig anzuerkennen. So relativ gültig alle Moralanschauungen, alle positiven ethischen Ideale auch sind, so unbedingt besteht doch der Anspruch des jeweiligen Ideals auf unbedingte Gültigkeit für die zugehörigen Menschengruppen und Zeiten.

Der historische Relativismus der Moralanschauungen, überhaupt aller unserer Wertungen, widerspricht der Unbedingtheit der Geltung für den Wertenden auch gar nicht. Die Feststellung der Relativität ist eine unter der Idee der Wahrheit stehende wissenschaftlich objektive Erkenntnis, das Werten selbst gehört einem ganz anderen Gebiet des geistigen Lebens an und steht unter einem ganz anderen obersten Prinzip. Deshalb vermag der historische Relativismus auch nichts gegen die Unbedingtheit unserer Werte zu sagen. Es ist eine völlige Verkennung dieses Sachverhalts, des Sinnes der Wissenschaft, wenn man das Gegenteil angenommen hat. Die Verwesung unseres Wertgefühls ist denn auch psychologisch gar nicht die Wirkung dieser wissenschaftlichen Erkenntnis (so wenig sie logisch daraus folgt), sondern trifft zeitlich nur zufällig mit ihr zusammen. Weil in unserem Wertbewußtsein selbst in den letzten Jahrzehnten eine Revolution vor sich ging, wurde unsere Werte setzende Kraft gelähmt. Das aber ist eine Folge der grundlegenden Änderungen der gesamten Lebensbedingungen, insbesondere gesellschaftlicher Art, nicht die Wirkung der fortschreitenden Geschichtserkenntnis mit ihrer Relativierung alles Seienden.

Der Wertnihilismus unserer Tage, die Krise unseres Wertgefühls ist kein Ausfluß einer Krise der Wissenschaft, sondern einer psychischen Krise in uns und der Bedingungen, unter denen psychisches Leben abläuft. So ist es denn auch charakteristisch, daß Marx, der mit besonderer Schärfe die Relativität aller Moralanschauungen, ja der ganzen Ideologie, wir würden heute sagen, der ganzen Lebensauffassung einer Zeit und einer Menschengruppe immer und immer wieder betonte, trotzdem ein völlig ungebrochenes Wertbewußtsein besaß und mit klassischer Naivität wertete.

In anderer Beziehung freilich hat Fichte Kants neue Problemstellung und seine Lösung beibehalten. Er ist ebenso wie dieser Anhänger der Gesinnungsethik und Feind der bloßen Erfolgsethik, freilich nicht ganz rein, denn, indem er die Frage nach dem

„Was“ des Wollens wieder hervorsucht, erkennt er stillschweigend an, daß es auch auf den Erfolg ankommt — nicht zwar unter ethischen, wohl aber unter anderen gesellschaftlichen Gesichtspunkten; indessen ist das für die praktische Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens bis zu einem gewissen Grade gleichgültig. Fichte aber war seiner ganzen Art nach vorwiegend praktisch, nicht wissenschaftlich-theoretisch eingestellt. Jedenfalls bezieht auch Fichte die Prädikate „gut“ und „böse“ wie Kant auf das Wollen des Menschen, nicht auf sein Handeln und dessen Wirkungen, aber es kommt ihm nun doch auch auf das „Was“, nicht nur auf das „Wie“ dieses Wollens an.

Auch in bezug auf die philosophische Freiheitslehre bleibt Fichte hinter Kant zurück. Er hat zwar Kants Freiheitslehre in ihren Resultaten ziemlich unverändert übernommen, Kants Ideen der sittlichen Freiheit als der Freiheit von den augenblicklichen Stimmungen und die Gebundenheit durch die eigenen moralischen Grundsätze, der Autonomie des Willens und der Wahlfreiheit finden wir auch bei ihm. Aber die transzendentallogische Untersuchung des Freiheitsproblems, die Bestimmung des Verhältnisses der transzendentalen Idee der Freiheit, von der die sittliche Freiheit nur eine Abart ist, zur naturgesetzlichen, kausalen Bestimmtheit und psychologischen Bedingtheit des realen menschlichen Wollens unterläßt er. So erkennt er zwar ebenso wie Kant gleichzeitig die sittliche Freiheit des Willens als möglich an und fordert sie, und lehrt andererseits die Determination des Willens, das Verhältnis zwischen diesen beiden Gedanken, Erkenntnissen aber und naturgemäß der verschiedene nämlich eben transzendentallogische Charakter der ersten Idee und psychologische der zweiten Erkenntnis bleibt bei ihm unklar. Die Klarheit dieser Unterscheidung, die mit der zwischen der zeitlichen Entstehung des Wollens und der Geltung seines Inhalts zusammenfällt, also nichts anderes besagt, als daß das Wollen als reale Tatsache kausal bedingt ist, während sein Inhalt in sich und an sich gilt, wird bei Fichte dadurch verwischt, daß er für die beiden völlig voneinander unabhängigen Probleme des Seins und des Geltens nur einen einzigen Freiheitsbegriff bildet, so z. B. wenn er in der 7. „Rede an die deutsche Nation“ „als die einzig mögliche verständige Bedeutung“ des Wortes Freiheit „festsetzt“, daß ein Willensentschluß „schlechthin durch sich daseiend, und so daseiend, wie er ist“, ist. Daß Fichte aber tatsächlich doch auf dem gleichen Standpunkt steht, wie Kant, geht dann aus den folgenden Sätzen klar hervor. Da heißt es nämlich: „Aber es sind, in Absicht auf den inneren Gehalt eines solchen Willensentschlusses, zwei Fälle möglich: entweder erscheint in ihm nur die Erscheinung abgetrennt vom Wesen, und ohne daß das

Wesen auf irgend eine Weise in ihrem Erscheinen eintrete, oder das Wesen tritt selbst erscheinend ein in dieser Erscheinung eines Willensentschlusses; und zwar ist hierbei sogleich mitanzumerken, daß das Wesen nur in einem Willensentschlusse, und durchaus in nichts anderem, zur Erscheinung werden kann, wiewohl umgekehrt es Willensentschlüsse geben kann, in denen keineswegs das Wesen, sondern nur die bloße Erscheinung heraustritt.“ Aber, wenn Fichte diese beiden Fälle dann nacheinander ins Auge faßt, so zeigt sich diese Verwirrung zwischen Sein und Gelten wiederum klar. Nachdem er zunächst gezeigt hat, daß der Willensentschluß als bloße Erscheinung „unabänderlich bestimmt“ sei und „insofern in der Tat nicht frei“, sondern notwendig „und ein zweites, aus einem höheren Ersten, dem Gesetze der Erscheinung überhaupt, also wie es ist, hervorgehendes Glied“, „obwohl es auf den ersten Blick, da er ja ein Willensentschluß ist, als frei erscheint“, fährt er fort: „Wo dagegen das Wesen selber unmittelbar und gleichsam in eigener Person, keineswegs durch einen Stellvertreter, eintritt in die Erscheinung eines Willensentschlusses, da ist zwar alles das oben erwähnte, aus der Erscheinung, als einem geschlossenen Ganzen Erfolgende, gleichfalls vorhanden, denn die Erscheinung erscheint ja auch hier; aber eine solche Erscheinung geht in diesem Bestandteil nicht auf und ist durch denselben nicht erschöpft, sondern es findet sich in ihr noch ein Mehreres, ein anderes, aus jenem Zusammenhang nicht zu erklärender, sondern nach Abzug des Erklärbaren übrigbleibender Bestandteil.“ „Wo nun dieses Mehr wirklich als ein solches ersichtliches Mehr eintritt, aber es vermag nur in einem Wollen einzutreten, da tritt das Wesen selbst, das allein ist und allein zu sein vermag, und das da ist von sich und durch sich, das göttliche Wesen, ein in die Erscheinung, und macht sich selbst unmittelbar sichtbar; und daselbst ist eben darum wahre Ursprünglichkeit und Freiheit . . .“ Das Ergebnis ist das: „Wer in der Tat nicht mehr ist als ein Glied in der Kette der Erscheinungen, der kann wohl einen Augenblick sich frei wähnen, aber seinem strengeren Denken hält dieser Wahn nicht stand. . . . Wessen Leben dagegen ergriffen ist von dem Wahrhaftigen, und Leben unmittelbar aus Gott geworden ist, der ist frei. . . .“

Man spürt hier deutlich, wie Fichte auf dem Boden Kants und dessen Unterscheidung zwischen ontologischer Determiniertheit und transzendentaler Freiheit steht, aber man sieht auch, wie der grundlegende Unterschied zwischen dem Transzendentalen und Ontologischen, dem Sein und dem Gelten, verwischt wird, indem das Transzendente zum Transzendenten gemacht und dadurch ontologisiert wird, wie das Gelten zu einer Art höherem Sein umgedeu-

tet wird. Die intelligible Welt des Sinnes wird zur metaphysischen Welt des Seins in Gott. Trotzdem darf man sagen, denn das ist der verborgene Sinn dieser Lehre, daß auch Fichtes Lehre von der Originalität, der Selbständigkeit und Eigenheit des Wollens nichts anderes ist, als die Lehre, daß der Inhalt des Gewollten, Gedachten in sich gilt, Sinn hat, unabhängig von seinem Entstehen in der Zeit, daß er original ist im Vergleich zu anderen Denk- und Willensinhalten. Wenn wir von ursprünglichem Denken, von schöpferischer Eigenart reden und sie einem Menschen beilegen, so meinen wir auch niemals Ursachlosigkeit im Werden dieses Menschen, sondern Andersartigkeit. Es werden dann immer nur Denkinhalte miteinander verglichen, aber nicht die zeitliche Entstehung dieser Inhalte betrachtet. Der rechte Begriff der Originalität, des Schöpferischen, der Spontaneität ist kein Seinsbegriff, sondern ein Wertbegriff, er enthält eine Wertung oder wenigstens einen Vergleich eines Inhalts.

In bezug auf das reale Wollen aber war Fichte stets strenger Determinist. Als solcher zeigt er sich sowohl in den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ aus dem Jahre 1794 wie in dem „System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ von 1798.

Schließlich hat nun diese Veränderung, die Fichte mit der Ethik Kants vorgenommen hat, noch zur Folge, daß er allerdings ein ethischer Rigorist ist, was man Kant vielfach mit Unrecht vorgeworfen hat. Fichte wird zu einem Fanatiker der Pflicht und lehnt die Berücksichtigung der menschlichen Neigungen überhaupt ab (wir werden später sehen, wie dadurch eine tiefe Antinomie in seine Lehre kommt), wenn er auch in seiner Pädagogik notgedrungen und dann freilich sehr energisch Berücksichtigung der Neigungen fordert und an sie anknüpft, wie ja alle wahrhaftige Erziehung notwendig tun muß, wenn sie einen „freien“ sittlichen, einen autonomen Willen im Menschen erzeugen will. Dazu gelangt Fichte auf folgende Weise: Kant hatte die Berücksichtigung der Neigungen nicht überhaupt verneint, er hatte nur gelehrt, in einem sittlichen Wollen werde die Frage nach dem „Wie“ des Wollens ohne Rücksicht auf die Neigungen beantwortet, hatte aber gleichzeitig gezeigt, daß die Antwort auf die Frage nach dem „Was“ des Wollens gerade in vollem Umfange von den menschlichen Neigungen abhängt. Indem nun Fichte sich der ersteren Ansicht Kants anschloß, gleichzeitig aber den Unterschied zwischen den Fragen nach dem „Wie“ und dem „Was“ des Wollens außer acht ließ, wurde ihm diese Pflichtlehre unversehens zum absoluten Dogma in jeder Beziehung, auch für die

Frage nach dem „Was“, die ja seine Hauptfrage war. Und so bekämpfte er die Neigungen der Menschen mit aller Kraft zugunsten seines ethischen Ideals, ohne zu sehen, daß dieses selbst psychologisch gesehen, also kausal-genetisch aus den Neigungen der Menschen entspringt.

Fichtes geistige Einstellung war wesentlich praktisch. Er wollte nicht bloß forschen, sondern wirken, lehren, belehren, ja bis zu einem gewissen Grade eingreifen in das Staats- und Rechtsleben seiner Zeit. So zerfiel seine Gedankenarbeit auf dem Gebiete der praktischen Philosophie im Sinne Kants in zwei Hauptteile, in die Aufstellung und Begründung eines Zieles für das menschliche Leben, eines Ideals einer Lebensordnung und in die Untersuchung der Frage nach den Mitteln zur Umgestaltung des menschlichen Lebens im Hinblick auf dies Ideal.

Dabei erkannte er, daß zu dieser Umgestaltung vorzüglich zwei Bedingungen erfüllt sein müßten. Einmal müßten die Menschen andere werden, innerlich, geistig umgebildet werden, und sodann müßten die gesellschaftlichen Verhältnisse andere werden. Beide Umgestaltungen hängen eng und unauflöslich miteinander zusammen und bedingen einander wechselseitig. Fichtes praktische Philosophie mündet daher aus einmal in eine Erziehungslehre und sodann in einen Plan für die Umorganisation der Gesellschaft. Die erstere hat er in seinen „Reden an die deutsche Nation“ entwickelt. Zu dem letzteren gehören seine Staats- und Rechtslehre, insbesondere seine Lehre vom Eigentum und sein Wirtschaftsplan. Auch diese beiden hat Fichte ausführlich dargelegt, die Staats- und Rechtslehre, einschließlich seiner Lehre vom Eigentum in seiner „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ von 1796 und 1797, in seiner „Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche“ aus dem Jahre 1813 und in seiner „Rechtslehre“ aus dem Jahre 1812, außerdem in einer Reihe kleinerer politischer Gelegenheitsschriften (das „Naturrecht“ ist von diesen Schriften die wichtigste, weil grundlegendste, insbesondere die „Rechtslehre“ aus dem Jahre 1812 ist im großen und ganzen nur eine Neubearbeitung von ihm). Seinen Wirtschaftsplan, ein völlig in sich geschlossenes System einer sozialistischen Planwirtschaft, aber legte er im Jahre 1800 in seiner Schrift: „Der geschlossene Handelsstaat“ dar. Zumal diese letzte Tatsache ist für uns von besonderem Interesse. Denn der Umstand, daß er sich nicht, wie die meisten Sozialphilosophen seiner Zeit, mit der Entwicklung einer Staats- und Rechtslehre im engeren Sinne begnügt, sondern auch diesen für seine Zeit unerhört kühnen Plan zu einer neuen Wirtschaftsordnung aufstellt, beweist, daß er bereits der Ansicht war, daß die Rechtsord-

nung und die Staatsverfassung in entscheidendem Maße von der Wirtschaftsweise, von der Wirtschaftsordnung abhängig ist. Fichte nahm somit bereits eine der Grundlehren von Karl Marx, nämlich den Grundgedanken des historischen Materialismus vorweg.

Noch in anderer Beziehung nimmt Fichte einen Grundgedanken des Marxismus vorweg. Er legt auf die Fragen der gesellschaftlichen Organisation, auch der Wirtschaft, deshalb so großen Wert, weil er weiß, daß gegenwärtig die Menschen vielfach noch von antisozialen Trieben beherrscht werden. Eben deshalb muß, so lange die Erziehung des Menschengeschlechts zu wirklichem Gemeinschaftsgeist, also zu einer sozialistisch denkenden und fühlenden Menschheit noch nicht vollendet ist, Vorsorge getroffen werden, um die Menschen an der Auswirkung ihrer antisozialen Triebe zu verhindern. Deshalb stellt sein geschlossener Handelsstaat in gewisser Beziehung eine Zwangsorganisation zur Unterdrückung des wirtschaftlichen Egoismus des Einzelnen dar. Aehnlich will ja auch der Marxismus durch Ueberführung der Produktionsmittel in das Eigentum der Gesamtheit die Einzelnen einfach hindern, andere Einzelne auszubeuten und zu unterdrücken. Aehnliche Motive leiten Fichte bis zu einem gewissen Grade bei der Ausarbeitung seiner Erziehungslehre, obwohl Fichte sehr wohl einsieht, und es sogar immer und immer wieder gegenüber der bisher üblichen Erziehung mit aller Schärfe betont, daß Erziehung an sich allen Zwang vermeiden muß, will sie wirklich die Seelen ergreifen, zumal das Wesen der Sittlichkeit ja auch nach seiner Ueberzeugung Autonomie ist, und wahrhafte innere Freiheit nur auf dem Boden äußerer Freiheit erwachsen kann. Fichte gerät dadurch in eine merkwürdige Antinomie, Zwiespältigkeit, eine Antinomie, die nicht nur seiner Erziehungslehre oder überhaupt der sozialistischen Erziehungslehre anhaftet, die vielmehr, sowohl bei ihm, wie ebenfalls überhaupt, auch gesellschaftlich-politisch besteht, ja die vielleicht (wir werden weiter unten prüfen, inwiefern und inwieweit) dem Sozialismus als Lebensordnung bis zu einem gewissen Grade überhaupt notwendig anhaftet. Diese Antinomie sieht bei Fichte, kurz gesagt, so aus: auf der einen Seite kämpft er für politische Freiheit in der Erkenntnis, daß die Menschenwürde sie verlangt, daß wirkliche innere seelische menschliche Gemeinschaft nur auf dem Boden solcher Freiheit und aus ihm entsprossener Freiwilligkeit möglich ist. Andererseits sieht er sich aber, um der Entwicklung zum sozialistisch denkenden und fühlenden Menschen freie Bahn zu schaffen, genötigt, dennoch zu einer Art Zwangssystem zu greifen. Daß dies Problem aber nicht für Fichte allein besteht, sondern ein Problem des Sozialismus

überhaupt ist, sei an dieser Stelle wenigstens schon angedeutet. (Wir werden dies Problem später ausführlich erörtern.)

Sozialismus bedeutet bis zu einem gewissen Grade sicherlich Gebundenheit, Einschränkung der persönlichen (äußeren) Freiheit des Einzelnen, Unterdrückung der eigenen Wünsche und Begierden, Unterordnung des Einzelnen, nicht freilich unter andere Einzelne, wohl aber unter die Allgemeinheit und unter Einzelne, soweit sie Vertreter der Allgemeinheit sind (und nur, soweit sie es sind). Diese Gebundenheit, Unterordnung im Sozialismus ist aber eine durchaus freiwillige, verliert sie diesen Charakter der Freiwilligkeit, so wird sie sofort unsozialistisch, ja etwas, das der Sozialismus grundsätzlich und mit aller Energie bekämpft und bekämpfen muß. Dem Ideal des Sozialismus ist daher aller Zwang an sich völlig fremd, ja feindlich. Denn Gemeinschaft ist freie Beschränkung, Unterordnung, Gebundenheit, nicht erzwungenes Zusammenwirken, das innere seelische Verflochtensein der Seelen ist nur möglich bei absoluter Freiheit im Sinne absoluter Freiwilligkeit. Solange diese nicht besteht, gibt es noch keine Gemeinschaft im Sinne des sozialistischen Ideals. Denn so lange wird die Menschenwürde mißachtet, weil aller Zwang den Menschen als Sache behandelt. Achtung der Menschenwürde und innere Gemeinschaft gehören aber unauflöslich zusammen. Andererseits jedoch wird das sozialistische Werden praktisch niemals völlig ohne Zwang sich vollziehen. Die Erziehungsarbeit im umfassendsten Sinne, nicht im engeren Sinne der Fachpädagogik, muß an die nun einmal lebende und nun einmal so beschaffene Menschheit anknüpfen, und da geht es ohne einen gewissen Zwang nicht ab. Das muß man einräumen, auch wenn man überzeugt ist, daß mit der Durchführung dieses gesellschaftlichen Organisationszwanges die eigentliche Arbeit noch nicht einmal begonnen ist. Aber nur ein solcher Zwang ist in der Lage, die Vorbedingungen für die umfassende Erziehungsarbeit zu leisten. Um das an einem Beispiel zu zeigen, das nicht einmal nur auf den Sozialismus beschränkt ist: auch der radikalste Pädagoge, der jeglichen Zwang in der eigentlichen Erziehungsarbeit verwirft, der mit Fichte nur mit Liebe erziehen will, wird zugeben müssen, daß diese Arbeit im großen Maßstabe gar nicht beginnen kann ohne den staatlichen Schulzwang.

So bedeutet gerade die Hervorhebung des sozialorganisatorischen Moments durch den Marxismus einen bedeutenden Fortschritt, indem die praktische sozialistische Arbeit hierdurch auf einen festen Boden gestellt wurde. Andererseits jedoch ist klar, daß das

Fichtesche System des Sozialismus, das wir nun im einzelnen kennen lernen wollen, vom Standpunkt des sozialistischen Ideals aus eben wegen seiner stärkeren Herausarbeitung der Erziehungsaufgabe und der Festlegung dieser Erziehung als ein seelisches Werden in äußerer Freiheit durch solche zur inneren Freiheit hoch über dem in dieser Hinsicht etwas einseitigen Marxismus steht.

Fichte legte daher entscheidenden Wert auf die Erziehung, da es sich hier um unmittelbar psychische Umgestaltung, um ethische Ausbildung handelt. Selbstverständlich müssen deshalb auch alle rein ethischen Fragen für die Erziehung von besonderer Bedeutung sein, und in der Erziehungslehre besonders rein zur Darstellung gelangen. Kann man doch nur dann erziehen, wenn man weiß, wozu man erziehen will, und ist doch das Erziehungsziel, eben weil Erziehung sittliche Ausbildung bedeutet, unmittelbar identisch mit dem sittlichen Ideal, das man im Herzen trägt.

Wir wollen deshalb Fichtes sittliches Ideal zunächst im Anschluß an seine Erziehungslehre kennen lernen.

Fichtes Erziehungslehre ist, wie bereits erwähnt, enthalten in den „Reden an die deutsche Nation“, die er im Winter 1807/08 in Berlin hielt, und zwar unter den Augen der französischen Besatzung. Von diesen „Reden“ haben die meisten Menschen eine ganz falsche Vorstellung.

Ich darf deshalb hier vielleicht ein paar Sätze über den allgemeinen Charakter dieser „Reden“ einflechten.

Man hat oft den Mut gerühmt, mit dem Fichte in diesen Reden für eine Erneuerung des Vaterlandes eintrat, während die Franzosen durch die Straßen Berlins patrouillierten. Man begründete diese Bewunderung mit dem vermeintlichen Inhalt dieser Reden, über den man gemeinhin ganz unzulängliche, ja falsche Vorstellungen hat. Die meisten Menschen glauben nämlich, der Hauptinhalt dieser Reden sei ein Aufruf zur nationalen Erneuerung mit einer deutlichen Spitze gegen die damaligen Unterdrücker, die Franzosen.

Das ist aber ganz falsch. Gewiß, ein solcher Aufruf findet sich auch in diesen Reden. Vor allem in der ersten und letzten Rede kommt Fichte auf die politischen Zeitverhältnisse in einer jedermann deutlichen Art zu sprechen, und der Mut, mit dem er das tut, ist gewiß aller Achtung wert. Aber das ist doch nur, ich möchte sagen, die Einkleidung, dazu bestimmt, die Sache, die ihm eigentlich am Herzen liegt, die aber damals sehr wenig populär war und die Denkfähigkeit und das Abstraktionsvermögen seiner Hörer nicht unbeträchtlich anstrenge, dem großen Publikum mundgerecht zu machen. Worauf es Fichte ankam, war vielmehr eine innere Erneuerung, die er auch unabhängig von den

politischen Zeitverhältnissen für dringend notwendig hielt, wie er sie denn auch schon in den bereits genannten früheren Vorlesungen aus dem Jahre 1804 auf 1805 forderte, zu einer Zeit also, zu der die Franzosen noch nicht im Lande (Preußen) waren. Denn Fichte war tief davon überzeugt, daß die Menschheit dieses Zeitalters sittlich vollständig verkommen war, und er meinte daher, es gelte erst einmal, sie aus dem sittlichen Sumpf, in dem sie dahinglebte, herauszubringen. Während er in den erstgenannten Vorlesungen diese Kritik seiner Zeit begründete, während er dort seinen Mitmenschen ihre Mängel vors Gesicht hielt und ihnen ihr wahres Bild zeigte, will er in den „Reden“ das Mittel angeben, das die Menschheit wieder aus diesem Sumpfe herauszubringen geeignet ist.

Dieses Mittel besteht in einer völlig neuen Art der Erziehung, neu jedenfalls im Vergleich zu den zu seiner Zeit allgemein üblichen Erziehungsmethoden. Und so enthalten die „Reden“ als wichtigstes Gedankengut eine Erziehungsreform, den Plan zu einem völligen Umsturz des Erziehungswesens, der zum Teil so kühn ist, daß er selbst heute noch, nach mehr als hundert Jahren, sogar den radikalsten Erziehungsreformern, mit Ausnahme vielleicht von Gustav Wyneken, allzu radikal erscheint. Und zwar ist es ein Erziehungssystem, daß man in einem tieferen und weiteren Sinne als sozialistisch bezeichnen muß. Nicht im parteipolitischen Sinne, vielmehr könnten sämtliche sozialistischen Parteien ruhig etwas mehr von Fichtes Geist in ihrer Kulturpolitik vertragen.

Außerdem pflegt man nun, wenn man auf die „Reden an die deutsche Nation“ zu sprechen kommt, sich vorzustellen — denn genaues weiß man gewöhnlich nicht, da die Reden zu den Büchern gehören, die stets in aller Leute Mund sind, die jedoch fast niemand wirklich gelesen hat —, daß die Reden eine Verherrlichung des Deutschtums darstellen und das deutsche Volk als das ausgewählte Volk bezeichnen. Auch das stimmt nicht. Die erste Behauptung ist ganz falsch, die zweite zum mindesten schief, nur halb wahr. Wenn nämlich Fichte in den „Reden“ von Deutschen und vom Deutschtum spricht, so meint er damit nicht das wirkliche deutsche Volk, wie es zu jener Zeit tatsächlich vorhanden war und wie es sich geschichtlich entwickelt hatte (die Deutschen bildeten damals ja überhaupt nur zum Teil eine wirkliche Nation), sondern er versteht darunter stets ein ideales, nur vorgestelltes Deutschtum, ein Ideal, das er sich gemacht hat, so ist nicht das deutsche Volk nach ihm, so soll es erst werden. Fichte nennt z. B. an einer Stelle „deutsch“ folgendes:

„Und so trete denn endlich in seiner vollendeten Klarheit heraus, was wir in unserer bisherigen Schilderung unter Deutschen verstanden haben. Der eigentliche Unterscheidungsgrund liegt

darin, ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesslichkeit, an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts glaube, oder ob man an alles dieses nicht glaube, ja wohl deutlich einzusehen und zu begreifen vermeine, daß das Gegenteil von diesem allen stattfindet. Alle, die entweder selbst, schöpferisch und hervorbringend das Neue, leben, oder die, falls ihnen dies nicht zuteil geworden wäre, das Nichtigste wenigstens entschieden fallen lassen und aufmerksam dastehen, ob irgendwo der Fluß ursprünglichen Lebens sie ergreifen werde, oder die, falls sie auch nicht so weit wären, die Freiheit wenigstens ahnen, und sie nicht hassen, oder vor ihr erschrecken, sondern sie lieben: alle diese sind ursprüngliche Menschen, sie sind, wie sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche. Alle, die sich darein ergeben, ein Zweites zu sein und Abgestammtes, und die deutlich sich also kennen und begreifen, sind es in der Tat, und werden es immer mehr durch diesen ihren Glauben: sie sind ein Anhang zum Leben, das vor ihnen oder neben ihnen, aus eigenem Triebe sich regte, ein vom Felsen zurücktönender Nachhall einer schon verstummtten Stimme; sie sind, als Volk betrachtet, außerhalb des Urvolks, und für dasselbe Fremde und Ausländer. In der Nation, die bis auf diesen Tag sich das Volk schlechtweg oder Deutsche nennt, ist in der neuen Zeit wenigstens bis jetzt Ursprüngliches an den Tag hervorgebrochen, und Schöpferkraft des Neuen hat sich gezeigt; jetzt wird endlich dieser Nation durch eine in sich selbst klargewordene Philosophie der Spiegel vorgehalten, in welchem sie mit klarem Begriffe erkenne, was sie bisher ohne deutliches Bewußtsein durch die Natur ward, und wozu sie von derselben bestimmt ist; und es wird ihr der Antrag gemacht, nach diesem klaren Begriffe und mit besonnener und freier Kunst, vollendet und ganz, sich selbst zu dem zu machen, was sie sein soll, den Bund zu erneuern und ihren Kreis zu schließen. Der Grundsatz, nach dem sie diesen zu schließen hat, ist ihr vorgelegt; was an Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auch geboren sei und in welcher Sprache es rede, ist unsers Geschlechts, es gehört uns an und es wird sich zu uns tun. Was an Stillstand, Rückgang und Zirkeltanz glaubt, oder gar eine tote Natur an das Ruder der Weltregierung setzt, dieses, wo auch es geboren sei und welche Sprache es rede, ist undeutsch und fremd für uns, und es ist zu wünschen, daß es je eher je lieber sich gänzlich von uns abtrenne.“

Fichte nennt also irgendeine bestimmte Eigenschaft deutsch ohne Bezugnahme auf irgendwelche Menschen oder Völker, die

sie besitzen oder nicht besitzen, wie man die eine Eigenschaft gut, die andere böse nennt. Und er sagt nun weiter: es ist die geschichtliche Aufgabe des wirklichen deutschen Volkes, ich fordere von den Deutschen, daß sie diese Eigenschaft in sich entwickeln und ihr weiterhin zum Durchbruch in der Welt verhelfen. Wenn er also das Deutschtum verherrlicht, so verherrlicht er nicht unser Volk, von dem er im Gegenteil, wenigstens was das seiner Zeit angeht, wie ja auch die früheren Vorlesungen zeigen, eine sehr geringe Meinung hatte, sondern er verherrlicht ganz einfach bestimmte menschliche Tugenden überhaupt, ohne Rücksicht darauf, wer sie besitzt.

Eins ist allerdings zuzugeben: in einer ziemlich langen und eingehenden historischen Betrachtung, die jedoch mit den Tatsachen der Geschichte nur in recht losem Zusammenhang steht, vielmehr eine ganz subjektive Geschichtskonstruktion und Deutung der deutschen Geschichte darstellt, lehrt er, die Deutschen seien das Volk, das am meisten geeignet sei, die von ihm aufgestellte, so hohe und schwere Aufgabe zu erfüllen: das Salz der Erde in sittlicher Hinsicht zu werden. Diese Darlegung füllt räumlich einen ziemlich großen Teil der „Reden“ aus, nämlich von insgesamt vierzehn Reden fünf, und zwar die vierte bis achte Rede. Sie erscheint, so wie sie da mitten in die Erziehungslehre hineingezwängt ist, ein wenig als ein Fremdkörper im Gesamtplan der Reden, so daß die ganzen Reden in zwei voneinander völlig verschiedene Teile zu zerfallen scheinen, die nur wenig miteinander zu tun haben. Doch das scheint nur so, innerlich hängen sie doch eng miteinander zusammen, wie denn überhaupt jede Erziehungslehre letzten Endes auf eine ihr zugehörige Geschichtsphilosophie angewiesen ist und ohne Bezug auf sie keinen eigentlichen inneren Sinn hat. Denn jede Erziehungsarbeit muß, wie sie auf der einen Seite von den gegebenen psychischen und gesellschaftlichen Tatsachen ausgeht, auf ein geistiges und sittliches Ziel hinstreben, das in der Verlebendigung irgendeines obersten Sittengesetzes in einer menschlichen Seele besteht. Dieses Sittengesetz jedoch erhält wiederum seinen Sinn nur dadurch, daß es als der mögliche Endpunkt einer menschlich-geschichtlichen Entwicklungsreihe aufgewiesen wird, und die Erziehungsarbeit als solche tritt nun als bewegender Faktor in diese Entwicklungsreihe ein. In Fichtes „Reden“ wird der Zusammenhang zwischen Erziehungslehre und Geschichtsphilosophie dadurch gewonnen, daß Fichte am Ende der dritten Rede die Frage stellt: Wie komme ich dazu, gerade den Deutschen eine solche Erziehungsreform vorzuschlagen? und daß er darauf antwortet: Ich tue das, weil der Deutsche einerseits eine solche dringend braucht, andererseits

auch fähig erscheint, sie durchzuführen. Er begründet also mit seiner Geschichtsphilosophie, die in die „Reden“ eingeschoben ist und die auch Grundzüge einer Staatsphilosophie enthalten, lediglich die geschichtliche Notwendigkeit und Möglichkeit der vorgeschlagenen Erziehungsreform gerade zu jener Zeit und in seinem Vaterlande. Letzteres auch insofern, als er mit ihrer Hilfe zeigen will, daß seine Erziehungsreform, wenn sie auch einen völligen Neubau der Erziehungsarbeit vorsieht, doch nicht etwa völlig in die Luft bauen würde, sondern daß sie an bereits vorhandene psychische Faktoren anknüpfen kann.

Jedenfalls ist daran festzuhalten, daß die „Reden an die deutsche Nation“ ihren historischen Wert durch die sozialistische Erziehungslehre Fichtes erhalten und daß es daher ganz verfehlt ist, in diesen „Reden“ ein Dokument praktischer Politik oder gar des parteipolitisch eingeengten Patriotismus zu sehen. Das hat seinerzeit die französische Besatzung in Berlin sofort erkannt, und die „Reden“ fungieren in den Bücherlisten der französischen Zensurbehörde aus dem Jahre 1808 als eine Vortragsfolge über Erziehung.

D R I T T E R A B S C H N I T T

Welches ist nun das Erziehungsziel Fichtes?

Darauf gibt zunächst die dritte Rede an die deutsche Nation Antwort. Es heißt dort, er wolle den Menschen zu reiner Sittlichkeit erziehen. Um das verstehen zu können, müssen wir prüfen, was Fichte mit Sittlichkeit meint. Er begreift darunter ein Wollen, das vom Sittengesetz geleitet wird. Dies Sittengesetz aber ist für Fichte etwas Objektives, Absolutes, das seine eigene Gesetzmäßigkeit hat. Es hat nach Fichte, der zunächst nach seinem Inhalt fragt, einen sozialen Inhalt: Selbstüberwindung, Unterordnung unter das Ganze ist sein Prinzip. So sagt er in der 10. Rede: „Aber die Wurzel aller Sittlichkeit ist die Selbstbeherrschung, die Selbstüberwindung, die Unterordnung seiner selbstsüchtigen Triebe unter den Begriff des Ganzen.“ Das ist das Erziehungsziel nach der inhaltlichen Seite. Aber neben dieser inhaltlichen Seite kommt es Fichte ebenso wie Kant doch auch auf die formale Seite der Sache an, d. h., es kommt ihm auch, wenngleich nicht allein, darauf an, wie etwas gewollt wird. Nach der formalen Seite hin ist Fichtes Begriff der Sittlichkeit, und damit sein Erziehungsziel, dadurch charakterisiert, daß er Charaktere erziehen will, Menschen mit beharrlichem, zähen Willen, die sich von festen Grundsätzen bei ihren Entschlüssen leiten lassen. So sagt er zu Anfang der dritten Rede von der rechten

Erziehung: „Ihr Zögling geht zur rechten Zeit als ein festes und unwandelbares Kunstwerk dieser ihrer Kunst hervor, das nicht etwa auch anders gehen könne, denn also, wie es durch sie gestellt wurde.“ Und in der zweiten Rede heißt es: „Alle Bildung strebt an die Hervorbringung eines festen, bestimmten und beharrlichen Seins, das nun nicht mehr wird, sondern ist, und nicht anders sein kann, denn so, wie es ist. . . . Wer sich noch ermahnen und ermahnt werden muß, das Gute zu wollen, der hat noch kein bestimmtes und stets bereitstehendes Wollen, sondern er will sich dieses erst jedesmal im Falle des Gebrauchs machen; wer ein solches festes Wollen hat, der will, was er will, für alle Ewigkeit, und er kann in keinem möglichen Falle anders wollen, denn also, wie er eben immer will.“ Kurz gesagt: Fichte will also durch die Erziehung in sich geschlossene Persönlichkeiten hervorbringen.

Wiederum aber faßt Fichte den Begriff der Persönlichkeit seinem Inhalt nach ganz sozialistisch. Ebenso wie die modernen sozialistischen Sozialphilosophen und Pädagogen, wie etwa Paul Natorp und Gustav Wyneken, sieht er in dem Begriff der Persönlichkeit lediglich eine „Grenze“ und „Negation“. Die Persönlichkeit besteht und ist nicht absolut für sich, sie ist nur eine Erscheinungsform des sozialen Bewußtseins. Fichte vertritt diesen Gedanken besonders in seiner „Sittenlehre“ aus dem Jahre 1812, jedoch auch schon in den Vorlesungen über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ aus dem Jahre 1804, ja, in fast allen seinen Schriften, angefangen mit den ersten Vorlesungen über die „Bestimmung des Gelehrten“ aus dem Jahre 1794 bis zu seinen letzten Vorlesungen im Winter 1813 auf 1814. Wir werden das noch im einzelnen sehen.

Die Form, die Fichte dieser Erkenntnis gibt, erinnert dabei außerordentlich an Paul Natorps Grundgedanken der „Sozialpädagogik“, dieses tiefstinnigsten und glänzendsten aller pädagogischen Bücher der Gegenwart. Fichte meint, das Individuum sei nur eine Erscheinungsform etwas schlechtweg Existierenden, es sei nur „das eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft, welches in der irdischen Ansicht sich spaltet in verschiedene Individuen und dann im ganzen als Leben der Gattung erscheint“, wie es in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ einmal heißt.

Daraus folgt für ihn nicht etwa die Irrealität des Individuellen überhaupt, es folgt aber allerdings daraus eine notwendige Korrelativität der Begriffe Individuum und Gemeinschaft. Das heißt, Individuum und Gemeinschaft erhalten ihren vollen Sinn, ihren eigentlichen Inhalt, erhalten Leben jeweils erst durch die Be-

ziehungen auf das andere Glied des Begriffspaares. Etwas absolut Vereinzelt gibt es nicht, es besteht lediglich als Glied einer Gemeinschaft. Die Individualität, Einzigartigkeit des Individuums besteht nur in der Gegenüberstellung zu anderen Einzelwesen, sein individueller Charakter wird nur gebildet durch den besonderen Anteil, den das Individuum am Leben der Gattung nimmt. Das natürliche Individuum hat geistig an sich keinen individuellen Charakter, alle natürlichen Individuen sind geistig einander gleich. „Denn“, so sagt er, „sie sind Natur, alle haben den einzigen Zweck der Selbsterhaltung, fliehen den Schmerz, wollen sinnliches Wohlsein.“ Der individuelle Charakter, der nach Fichte „notwendig ein geistiger“ ist, wird den Menschen nicht angeboren, sondern anerzogen, also durch die Gesellschaft und das Leben in der Gemeinschaft dem einzelnen erst geschenkt. Er entwickelt sich erst im Laufe der menschlichen Entwicklung: „das Beste dabei tut die menschliche Gesellschaft“, wie er in der „Vorlesung über das Wesen des Gelehrten“ aus dem Jahre 1805 versichert. Und in der „Sittenlehre“ von 1812 betont Fichte: „Das einzige Kriterium darum, an welchem die Erhebung eines Individuums zum realen Bewußtsein klar wird, (ist): wenn es sich als Glied der Gemeinde, Glied eines Ganzen, dessen integrierender Teil erscheint.“ Und er fährt fort: „Etwas an sich ist das Ich nur als Teil des Ganzen und in der Ordnung des Ganzen; denn nur das Ganze ist an sich. Was darum die Begriffe anlangt, so legt sich das Ich als reales dar in solchen, die sich schlechthin an die Gemeinde als eine Einheit richten, und welche es denken kann, nur inwiefern es sich als Glied des Ganzen faßt.“ Und er fügt schließlich noch hinzu: „Jede wissenschaftliche Einsicht, indem sie sich als allgemeingültig ausspricht, setzt die Vernunft als ein Allgemeines, sich selbst Gleiches, und keiner sieht einen solchen Wissenschaftssatz, der nicht diese Gleichheit der Vernunft in sich schon hergestellt und alle Individualität abgeworfen hat.“

Wir haben hier Ausführungen aus allen Perioden seines Lebens angeführt. Sowohl aus der Zeit seines ersten wissenschaftlichen Auftretens im Jahre 1793/94 bis zur Neige seines Lebens im Jahre 1812/13. Daraus ergibt sich bereits, daß es gänzlich falsch ist, wenn viele Fichteforscher, die sich von dem alten, tief eingefressenen Vorurteil, daß Fichte ein Individualist sei, nicht freimachen können, angesichts solch überwältigender Zeugnisse für Fichtes Sozialismus, wie sie seine ganz in sich abgeschlossenen sozialistischen Pläne, nämlich der Entwurf des „Geschlossenen Handelsstaates“ auf dem Gebiete der Wirtschaft und der Erziehungsplan in den „Reden an die deutsche Nation“ auf dem Ge-

bierte der Erziehung darstellen, um noch zu retten, was zu retten ist, behaupten, dieser Sozialismus sei nur eine vorübergehende Erscheinung in Fichtes Denken, im Grunde sei er doch ein Individualist gewesen. Aber wir wollen die ganze Nichtigkeit dieser Behauptung noch genauer belegen, indem wir jetzt der Reihe nach seine Werke auf dem Gebiete der praktischen Philosophie durchgehen, mit Ausnahme der „Grundlage des Naturrechts“ aus dem Jahre 1796 und dessen weiterer Ausarbeitung, des „Geschlossenen Handelsstaates“ aus dem Jahre 1800 (wir besprechen diese beiden Werke gesondert), und später im Anschluß an diese beiden letztgenannten Werke zeigen, wie diese sozialistischen Anschauungen ganz konsequent aus den obersten Grundsätzen von Fichtes gesamter Philosophie überhaupt notwendig folgen.

Wir beginnen mit den Vorlesungen über die „Bestimmung des Gelehrten“ aus dem Jahre 1794, denn sie sind sein erstes, ganz eigenes Werk auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, während noch die „Kritik aller Offenbarung“ eine Schülerarbeit ist, so sehr auch sie bereits die Tatze des Löwen zeigt. Außerdem eröffnete er mit diesen Vorlesungen seine Tätigkeit als akademischer Lehrer. Man hat diese Vorlesungen wohl als die erste neuzeitliche Predigt der sozialen Gesinnung und der sozialen Tat bezeichnet. Diese Schrift ist die erste ethische Schrift Fichtes.

Sie will die Berufsethik des Forscher- und Gelehrtenberufs den Studenten, die sich zu diesem Beruf heranbilden wollen, auseinandersetzen, ähnlich jener Schrift Schillers, „Weshalb und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte“, in der der berühmte Unterschied zwischen dem Brotstudenten und dem Studenten aus Liebe zur Sache, zur Wahrheit festgestellt wird. Zu diesem Zwecke entwickelt Fichte zunächst seine ethischen Grundanschauungen überhaupt. Wir finden hier bereits die sozialistische Persönlichkeitsauffassung voll ausgeprägt. Zwar wird zunächst als die Bestimmung des Menschen die eigene Vollkommenheit, das ist „die vollkommene Uebereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst“ hingestellt. Fichte hat eben niemals vergessen, daß Gemeinschaft unbedingt vollständige, freie, in sich selbst fest ruhende Einzelpersönlichkeiten voraussetzt. Aber dies ist die Bestimmung der Menschen nur, „insofern er isoliert, d. h. außer Beziehung auf vernünftige Wesen seinesgleichen betrachtet wird“. Fichte stellt aber dann sofort fest, daß der Mensch in Wirklichkeit eben nicht isoliert lebt, sondern in der Gesellschaft der Menschen, daß diese Gesellschaft und sein Eingefügtsein in die Gesellschaft von Anfang an mit ihm zusammen da ist und daß es daher notue, „die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft“ festzustellen. Dieser Aufgabe ist die ganze zweite Vorlesung gewidmet.

Aber die Gesellschaft ist nicht nur eine Urtatsache, sie ist auch das Ziel, der Sinn des menschlichen Lebens von Anbeginn, d. h., der Mensch lebt nicht allein von jeher in der Gesellschaft, nein, „der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganz vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt“. Das Gemeinschaftsleben ist also der eigentliche Sinn des menschlichen Lebens, und wenn der Mensch noch nicht in Gesellschaft lebte, so müßte er sie suchen, um seinem Leben erst einen Sinn zu geben. Der Sinn auch des Einzellebens liegt also nach Fichte nicht in der Glückseligkeit oder Vollkommenheit des Einzelmenschen, sondern dieser Sinn liegt außerhalb, jenseits des Einzelmenschen in der Gemeinschaft der Menschen.

Freilich wird dieser Erörterung des Sinns des Lebens und der Bestimmung des Menschen nicht die reale Gesellschaft zugrunde gelegt, wie sie in neuerer Zeit besonders, wenn auch bei weitem nicht ausschließlich, im Staat Wirklichkeit geworden ist, denn Fichte sagt: „Der Begriff des Menschen ist ein idealischer Begriff“, also, nach unserer modernen Ausdrucksweise ein Wertbegriff, kein Seinsbegriff. Infolgedessen wird auch unter Gesellschaft etwas Ideales verstanden, nämlich „Wechselwirkung durch Freiheit“, d. h. nicht nur eine mehr oder weniger nur äußerlich zusammengehaltene Gesellschaft, wie sie die bürgerliche Gesellschaft, ein modernes Staatswesen oder etwa z. B. die Bürgerschaft einer Stadt ist, sondern eine innere, seelische Gemeinschaft von Brüdern. So faßt Fichte das Resultat seiner ganzen Betrachtung in den Satz zusammen: „Der Mensch ist für das Leben in einer freien Gemeinschaft bestimmt“ oder an anderer Stelle: „Wir können demnach ebensogut sagen: gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns; und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen, ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft.“ Dabei wird von Fichte der „gesellschaftliche Trieb“ ausdrücklich als nicht auf Subordination, sondern auf Koordination gehend festgestellt und als Trieb, mit „freien, vernünftigen Wesen außer uns“ „in Gemeinschaft zu treten“, von der Beherrschung anderer streng unterschieden.

Das „Naturrecht“ von 1796 entwickelt dann diese Auffassung systematisch aus dem Persönlichkeitsbegriff, dem Begriff „des endlichen Vernunftwesens“, wie Fichte sagt, das, indem es sich selbst setzt, zugleich Wesen außer sich setzt, im Verhältnis zu denen es erst als endlich und als individuell bestimmt gedacht werden kann bis herab zu den praktischen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Forderungen. Unmittelbar aus jenem Grund-

satz ergibt sich Fichte der Rechtsbegriff und der Rechtssatz, die somit beide ebenfalls von Anfang an sozialistisch eingestellt sind. Wir werden das weiter unten näher kennen lernen.

Den gleichen Gedanken hatte Fichte übrigens in klassisch präziser Formulierung in ähnlichem Zusammenhange schon im Jahre vorher, also 1795, in einem Briefe an den Philosophen Jacobi, Goethes Jugendfreund, in dem er das „Naturrecht“ ankündigt, ausgesprochen. In diesem Briefe schreibt er u. a.: „Mein absolutes Ich ist offenbar nicht das Individuum..., aber das Individuum muß aus dem absoluten Ich deduziert werden. Dazu wird die Sittenlehre im Naturrecht ungesäumt schreiten. Ein endliches Wesen... kann sich nur als Sinnenwesen in einer Sphäre von Sinnenwesen denken, auf deren einen Teil es Kausalität hat, mit deren anderem Teil es in Wechselwirkung steht, und insofern heißt es Individuum (die Bedingungen der Individualität heißen Rechte).“ Ins Konkrete gewendet lautet dieser Grundsatz: „der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch“, „der Begriff eines Menschen ist sonach gar nicht der Begriff eines Einzelnen..., sondern der einer Gattung“, wie es einmal im „Naturrecht“ heißt. Und Fichte meint dann weiter, das Individuum als einzelnes sei nur eine Ausdrucksform, ein Teil eines ihm übergeordneten Ganzen: „Die Vernunft ist Eine, und ihre Darstellung in der Sinnenwelt ist auch nur Eine; die Menschheit ist ein einziges, organisiertes und organisierendes Ganzes der Vernunft. Sie wurde getrennt in mehrere voneinander unabhängige Glieder“, die aber, zuerst äußerlich durch den Staat und sodann auch innerlich durch die Sittlichkeit, wiederum zu einem Ganzen „umgeschaffen“ werden. Das Mittel hierzu ist die Erziehung. „Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen.“

Seine philosophische Begründung findet diese Auffassung Fichtes nicht nur in seiner theoretischen Sozialphilosophie, wie sie am klarsten und knappsten die ersten Abschnitte der „Grundlage des Naturrechts“ entwickeln (nämlich die §§ 1—4), in denen Fichte den Begriff des Rechts zu allererst deduziert, nein, sie wird noch tiefer begründet in seiner Erkenntnistheorie, seiner Wissenschaftslehre. Man muß bis zu den obersten Grundsätzen der ganzen Philosophie Fichtes zurückgehen, um die gedankliche Wurzel dieser sozialistischen Auffassung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft zu finden. Wir werden das im einzelnen ebenfalls weiter unten betrachten. Nur sei schon hier der entscheidenden Bedeutung dieser Feststellung wegen kurz darauf hingewiesen, daß Fichte einen großen Unterschied zwischen seinem reinen Ich (dem bloßen Ichbegriff also) und dem wirklichen Individuum macht, so daß also seine Lehre, daß das Ich die Außenwelt um

das Ich herum erst schaffe, oder wie er sagt, setze, nur für das reine Ich, nicht für das reale menschliche Individuum gilt. Auf die Behauptung, Fichte habe gelehrt, das Individuum schaffe ja erst die Außenwelt in seinem Geiste, haben sich aber stets die Forscher, die Fichte zum radikalen Individualisten nach der Art Stirners oder in anderer Hinsicht Schopenhauers stempeln möchten, stets gestützt. Dieser Ansicht wird durch diese Feststellung völlig der Boden entzogen.

In der „Sittenlehre“ von 1798 zieht Fichte sodann aus dieser Grundauffassung die notwendigen Folgerungen für unser Handeln und das Sittengesetz, unter dem all unser Handeln stehen soll. Aus seinen früheren Untersuchungen zieht hier Fichte den Schluß, daß „sich . . . streng a priori erweisen“ lasse, „daß ein vernünftiges Wesen nicht im isolierten Zustand vernünftig wird, sondern daß wenigstens ein Individuum außer ihm angenommen werden muß, welches dasselbe zur Freiheit erhebe“. Zwar darf nicht nur, sondern soll sogar der Mensch seine Privatüberzeugung haben und er ist „im Gewissen verbunden“, „sie so selbständig und so weit auszubilden“, wie er immer kann; aber in der Ausbildung der Überzeugung ist er doch von anderen abhängig, sie ist „nur durch wechselseitige Mitteilung mit anderen möglich“. Denn „für die objektive Wahrheit meiner sinnlichen Wahrnehmung (so sagt er) gibt es schlechthin kein anderes Kriterium, als die Uebereinstimmung meiner Erfahrung mit der Erfahrung anderer“. Und Fichte schildert dann eingehend, daß alles Erkennen gemeinsame Sache des Menschen ist.

Es ergibt sich ihm daher immer wieder aufs neue: „Also — zuvörderst soll jeder in der Gesellschaft leben und in ihr bleiben . . . Wer sich absondert, der gibt seinen Zweck auf, und die Verbreitung der Moralität ist ihm ganz gleichgültig . . . Wer nur für sich selbst sorgen will, in moralischer Rücksicht, der sorgt auch nicht einmal für sich, denn es soll sein Endzweck sein, für das ganze Menschengeschlecht zu sorgen. Seine Tugend ist keine Tugend, sondern etwa ein knechtischer, lohnsüchtiger Egoismus . . . Aber jeder, der mit uns nur bekannt wird, wird durch diese bloße Bekanntschaft unserer Sorge mit aufgetragen, er wird unser Nächster . . . Nur durch Handeln in und für die Gesellschaft tut man ihr (d. h. seiner Pflicht) Genüge.“ Denn „ . . . nicht wir selbst sind unser Endzweck, wir alle sind es.“ Das aber bringt wiederum negativ eine Beschränkung seiner freien Tätigkeit mit sich. Denn „jener Zweck (ist) gar nicht ausschließlich dem oder jenem Individuum eigen, sondern er ist ein gemeinschaftlicher Zweck. Jeder soll ihn haben“. Andererseits macht das, wenn das Ideal, das hier geschildert wird, erreicht ist, den Staat als gesetzgebende und

zwingende Macht überflüssig, „der Wille eines jeden ist“ (dann „wirklich allgemeines Gesetz, weil alle anderen dasselbe wollen, und es bedarf keines Zwanges, weil jeder schon von selbst will, was er soll“.

V I E R T E R A B S C H N I T T

Die hier geschilderten Gedankengänge ziehen sich in derselben Klarheit nun auch durch alle seine späteren Schriften. Angefangen vom „Geschlossenen Handelsstaat“ aus dem Jahre 1800, der ja nichts anderes darstellt als die Durchführung dieser Grundgedanken. So wird z. B. im „Fragment über die Errichtung des Vernunftreiches“ aus den „Exkursen zur Staatslehre“ aus dem Jahre 1813 gesagt: „Des Menschen Leben ist Gesellschaft und sein Recht die vollkommenste Gesellschaft, die er denken kann“, oder er lehrt in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ aus den Jahren 1804/05: „Es ist der größte Irrtum, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber da sei und leben und denken und wirken könne, und wenn einer glaubt, er selbst, diese bestimmte Person, sei der Denkende zu seinem Denken“, und weiter: „wer auch nur überhaupt von sich als Person denkt und irgend ein Leben und Sein und irgend einen Selbstgenuß begehrt außer in der Gattung und für die Gattung, der ist in Grund und Boden . . . dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch“. Im Gegenteil, sagt er: „Alles Große und Gute, worauf unsere gegenwärtige Existenz sich stützt und davon ausgeht, . . . ist lediglich dadurch wirklich geworden, daß edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuß für Ideen aufgeopfert haben“. Gerade aus diesem Werke könnte man die Belege hierfür unendlich vermehren. Das ganze Werk ist eine beißende Kritik am egoistischen, unsozialen Menschen der Zeit, eine niederschmetternde Zerpflückung des radikalen Individualismus. Insbesondere die dritte Vorlesung, der die soeben wiedergegebenen Stellen entnommen sind, will, wie ihre Ueberschrift in der dem Buche vorangestellten „Inhaltsanzeige“ selbst schon besagt, beweisen, daß „im Gegensatz mit dem Leben eines solchen (nämlich des gegenwärtigen) Zeitalters bestehe das vernunftmäßige Leben darin, daß das Individuum sein Leben an den Zweck der Gattung oder an die Idee setze“. Wir wissen ja bereits, daß Fichte in diesen Vorlesungen eine schonungslose Kritik an seiner Zeit übte in der Form einer Geschichtsphilosophie, d. h. Sinngebung der Geschichte oder Beurteilung des wirklichen Geschichtsverlaufs an der Hand seines sittlichen Ideals, wobei er gleich zu Anfang in der ersten Vorlesung seinen Hörern genau einprägt, daß er in

seiner Geschichtsphilosophie überhaupt „nur von Fortschritten des Lebens der Gattung, keineswegs dem der Individuen“ rede, weil ihm nur jenes wichtig erscheint. In dieser Vorlesung nun begründet er den Maßstab, an dem er die bisherige Geschichte der Völker messen will, und dieser Maßstab besteht in dem Ideal einer sozialistischen Gemeinschaft, das wir soeben kennen lernten. Das Ideal, das Fichte der bisherigen Geschichte und darunter auch seinem Zeitalter gegenüberstellt, ist das einer Gesellschaft sich aufopfernder, sozialdenkender und fühlender Menschen, die nur dem Ganzen leben. In der vierten Vorlesung malt er dies Ideal weiter aus: „... es ist nur ein schwerer Fiebertraum, der die Stirn des Egoisten umzieht, wenn er glaubt, daß er für sich allein zu leben vermöge.“ Denn „nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt in dem Ganzen...“ Oder in der dritten Vorlesung heißt es: „Sonach besteht das vernünftige Leben darin, daß die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere“; „so gibt es nur eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen“. „Darin also, daß das persönliche Leben gesetzt werde an das der Gattung, oder daß man sich selbst vergesse in anderen, haben wir das rechte und vernünftige Leben gesetzt, sich vergessen in anderen — es versteht sich, diese anderen gleichfalls nicht als Person..., sondern als Gattung genommen“, „daß, wenn man die Sache nach der Wahrheit und, wie sie an sich ist, ansehe, das Individuum gar nicht existiere, indem sie (d. h. die Gattung) allein als existent betrachtet werden solle.“ Denn gerade umgekehrt, die Gattung ist „das einzige, was da wahrhaft existiert“. Und Fichte bezeichnet es als den „ersten stillen und geheimen Zug des Vernunftinstinkts“, den „Schmerz anderer zu lindern und ihre Freude zu ... erhöhen“. „Alles dieses ja ist mit beträchtlichen Aufopferungen an eigener Bequemlichkeit und an eigenem Vergnügen“ verknüpft. In der zweiten Vorlesung aber begründet er das folgendermaßen: „es ist nur ein Leben, auch in Absicht des Subjekts, das da lebt, d. h. es ist überall nur ein lebendiges, wie eine lebende Vernunft; ... also, daß die Vernunft sei das einzig mögliche, auf sich selber beruhende, in sich selber tragende Dasein und Leben, wovon alles, was daseiend und lebendig erscheint, nur die weitere Modifikation, Bestimmung, Abänderung und eigene Gestaltung ist“. „Dieser Vernunftinstinkt aber geht ... durchaus nur auf die Verhältnisse und das Leben der Gattung als solche, keineswegs auf das Leben des bloßen Individuums.“ Schließlich sagt er noch einmal abschließend in der 15. Vorlesung: „Darin besteht eines Jeglichen Bestimmung und Wert, daß er mit allem, was er ist, hat und vermag, sich an den Dienst der Gattung ..., an den Dienst des

Staates setze.“ Dagegen kommt es „überhaupt in der Welt gar nicht darauf an, und macht gar keine Begebenheit in der Zeit, was der Einzelne denkt oder nicht denkt“. Anzumerken ist hier freilich — und das ist, wie wir noch sehen werden, sehr wichtig —, daß Fichte hier überall unter Staat nicht den jeweils bestehenden Staat meint, in dem der Betreffende lebt, sondern die Idee des Staates, den Idealstaat. Man kann hieraus also niemals ein Prinzip der „Staatserhaltung“ im politischen Sinne, etwa wie das Wort im Ausdruck: „staatserhaltende Parteien“ gemeint ist, herauslesen. Fichte sagt an einer Stelle selbst ausdrücklich: „So sind ... keineswegs die Regierenden der Staat, sondern sie sind Mitbürger desselben wie alle übrigen.“ Von diesem Standpunkt aus kritisiert er nun auch seine (und man kann ruhig sagen) auch unsere Zeit und kommt dabei selbstverständlich zu einer völligen Verwerfung unserer Zeit. Das gegenwärtige Zeitalter ist absolut von krassem Egoismus der Einzelnen beherrscht und ist deshalb, wie er sich ausdrückt, das „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit“.

Aus dem allgemeinen Zweck des Menschendaseins ergibt sich ihm wiederum der besondere Zweck der Bildung, auch der Bildung des Gelehrten. „Bilde alle deine Anlagen vollständig und gleichmäßig aus, soweit du nur kannst ... um der Gesellschaft das, was sie für dich getan, wiedergeben zu können.“ „Keiner hat das Recht, nur für den eigenen Selbstgenuß zu arbeiten, sich vor seinen Mitmenschen zu verschließen und seine Bildung ihnen unnütz zu machen“, heißt es in den „Grundzügen“. Andererseits gibt es „keine Bildung, die nicht von der Gesellschaft ... ausgehe und die nicht wieder in dieselbe zurückzulaufen streben müsse“. Es ist daher eine besondere Pflicht des Gelehrten, sagt Fichte, sie in den Dienst des letzten Zwecks der Gesellschaft zu stellen: „das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln“. Und noch fast gegen Ende seines Lebens, in den spätesten seiner „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ aus dem Jahre 1811 lehrt er: „Der Einzelne ist nur im Ganzen und hat eine Bedeutung nur in Beziehung auf das Ganze“ ... oder er meint in der „Sittenlehre“ von 1812: „Darin besteht eines jeglichen Bestimmung und Wert ..., daß er mit allem, was er ist, hat und vermag, sich an den Dienst der Gattung ... an den Dienst des Staates setze“, und in seiner wahrscheinlich letzten Vorlesung, die er überhaupt gehalten hat, in den „Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre“ aus dem Jahre 1813 heißt es: „Je mehr jemand seine Person vorbringt und sie zum Mittelpunkt des Alls macht, desto dummer, plumper, unedler ist er. Je mehr er vergeht im Gesetze, desto edler.“

Kurz, welche Zeit seines Lebens wir auch ins Auge fassen, überall tritt uns die gleiche, durchaus sozialistische Grundeinstellung entgegen.

Wie wenig individualistisch dies alles gemeint ist, ergibt sich auch aus folgendem. Wie wir später sehen werden, folgt aus diesen Voraussetzungen, daß alle Menschen vor dem Gesetz gleich sind. Das gilt aber nicht allein von dem Rechtsgesetz, wie seine Rechtslehre feststellt, sondern auch von dem Sittengesetze. Auch vor dem Sittengesetze sind die Menschen gleich, d. h. sie werden nicht nur nach dem gleichen Maßstabe gemessen, sie haben alle nicht nur die gleichen Pflichten, sondern die verschiedenen Menschen gelten auch dem Sittengesetz gleichviel: Kein Einzelner ist z. B. weniger gebunden durch das Sittengesetz, weil er etwa an sich selbst mehr wert sei, z. B. ein Genie.

Unter sittlichem Gesichtspunkte haben die Menschen alle, sowohl nach Fichtes Lehre wie nach der Auffassung des Sozialismus, den gleichen Wert. Niemand, auch ein Genie nicht, darf sich z. B. damit entschuldigen, daß er einen in Gefahr befindlichen nicht rette, weil er die höhere Pflicht der Selbsterhaltung habe, sei er doch mehr wert als der in Gefahr befindliche. Fichte sagt da mit Recht: „Man darf gar nicht ‚kalkulieren‘, welches Menschenleben mehr Wert habe, ‚vor dem Sittengesetze ist jedes Menschenleben überhaupt von gleichem Werte.“ „Aus wessen Erhaltung mehr oder weniger Gutes erfolgen werde, läßt sich schlechthin nicht beurteilen... darüber hat der endliche Verstand gar keine Stimme, und alles Raisonnement dieser Art ist vorwitzig und vermessen“, heißt es in der „Sittenlehre“ von 1798. Man könnte hinzufügen: dies Problem ist überhaupt kein ethisches Problem, weil es bei der Sittlichkeit nicht auf den Erfolg der Handlung, sondern auf die Gesinnung des Menschen ankommt, wenigstens vom Standpunkt der Ethik Kants aus, der auch Fichtes Standpunkt ist. Da kann auch das Genie als sittliche Persönlichkeit eine Null sein. Ja, mehr noch, eine solche verschiedenartige Bewertung der Menschen, die ja stets nur nach der Leistung erfolgen kann, also nach dem Erfolg seines Handelns, widerspricht unmittelbar dem Prinzip der Menschenwürde, sie erniedrigt den Menschen zur Sache, letzten Endes zum Gut in wirtschaftlichem Sinne, d. h. im Hinblick auf die Bedürfnisbefriedigung der Menschen. (Der Begriff der Wirtschaft hier in seinem weitesten Sinne genommen, in dem z. B. auch die künstlerische Tat eine wirtschaftliche Handlung ist, weil sie ein Bedürfnis der Menschen, wenn auch nur ein seelisches, befriedigt.)

Durch alle diese Ansprüche wird das einzelne reale Individuum als Zentrum der Welt entthront. Denn das Individuelle ist ja nach Fichte nur noch eine Erscheinungsweise der absoluten Vernunft. Dies ist recht eigentlich der Angelpunkt seiner Sittlichkeit, sie ruht letzten Endes schon in seiner Erkenntnislehre. „Der Be-

griff der Individualität ist aufgezeigtermaßen ein Wechselbegriff, d. h. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann... Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als ein anderes vollendet gesetzt wird... Ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewußtsein vereinigt werden in eins. Durch den gegebenen Begriff ist eine Gemeinschaft bestimmt... wir sind beide durch unsere Existenz aneinander gebunden und einander verbunden...“, heißt es in der „Grundlage des Naturrechts“.

Nach dem Gesagten ist es kaum noch verständlich, wie man von einem Dualismus in der Ethik Fichtes sprechen konnte. Darin spukt m. E. noch das Vorurteil, daß der Sozialismus und der Individualismus in jeder Form notwendig Gegensätze sein müßten. Fichtes Ethik wird nicht etwa, wie man behauptet hat, „zwischen reinem Individualismus, Individual-Sozialismus und ganz ausgeprägtem Sozialismus hin- und hergezogen“, sondern hat den ersten aufgegeben, die beiden letzteren aber zu einer Einheit verschmolzen. Denn Fichte hat bereits, wie wir sahen, in der „Bestimmung des Gelehrten“ von 1794, einem Werk also aus seiner noch angeblich individualistischen Periode, das Ziel der absoluten Vervollkommnung des Einzel-Ich als auf einer Fiktion aufgebaut erwiesen, also auf einer falschen Voraussetzung. Und er hat infolgedessen auch sofort dies Ziel als durchaus bedingt hingestellt und es einem unbedingten Ziel, der Selbstaufopferung für die Gemeinschaft, untergeordnet. Das Ich soll sich der Gesellschaft opfern, damit aber das Opfer Wert habe, soll es sich zuvor zu vervollkommen streben. Damit ist aber das logische Verhältnis zwischen diesen beiden Zielen durchaus klargestellt. Ein bestimmter Individualismus ist die Bedingung des Sozialismus, aber er ist nicht letztes Ziel. Wir haben als einen Ausfluß des sozialistischen Gemeinschaftsideals die Achtung der Freiheit anderer, die Achtung fremder Freiheit erkannt. Vielfach wird die Achtung nun als etwas bloß Negatives hingestellt, und sie deshalb als aus individualistischer Grundauffassung entspringend behauptet. Die daraus sich ergebende Einschränkung der eigenen Willkür wird als ein bloßes Klugheitsopfer erachtet, das dazu dient, dem Einzelnen einen möglichst großen Teil dieser Willkür zu erhalten. Demgegenüber ist festzustellen, daß die „bloß negative Achtung fremder Freiheit“ unmöglich ist ohne ihre positive Ergänzung, den Zusammenschluß zu gemeinsamen Zwecken. Wie sie deren Bedingung ist, so bildet letztere erst ihre Vollendung. Sie stehen in einer unauflösliehen Wechselwirkung. Wirkliche Achtung fremder Freiheit ist nur möglich, wenn man den Fremden als gleichberechtigt anerkennt.

Man hat nun gegen diese Aufstellungen eingewendet: Der Individualismus und der Sozialismus seien gar kein vollständiges, einander ausschließendes Gegensatzpaar. Man müsse in bezug auf das Problem der zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen mehreren als nur diesen beiden Denkweisen unterscheiden. Das gelte zumal für die Seite, die mit dem Ausdruck „Individualismus“ bezeichnet werde. Unter „Individualismus“ werde von den verschiedenen Denkern etwas ganz Verschiedenes verstanden. So habe der Individualismus Nietzsches und Max Stirners nichts zu tun mit dem Kants. Man könne überhaupt naturgemäß in jeweils verschiedenem Grade in jeder Lebensauffassung nebeneinander individualistische und sozialistische Motive aufweisen.

Daran ist manches richtig: Man muß tatsächlich verschiedene Arten des Individualismus unterscheiden und tatsächlich sind Individualismus und Sozialismus nur unter der Voraussetzung einer bestimmten Art des Individualismus, der nämlich, welchen man am besten den positiven Individualismus nennt, Gegensätze, während im anderen Falle, d. h. unter Zugrundelegung eines bloß negativen Individualismus, wie man ihn am besten nennt, der Individualismus die notwendige Ergänzung des Sozialismus ist.

Es ist deshalb notwendig, hervorzuheben, daß der Ausdruck Individualismus in dem Gegensatzpaar „Individualismus—Sozialismus“ und damit überhaupt auf dem Gebiete der Sozialphilosophie nur in dem Sinne des „positiven“ „absoluten“ Individualismus gebraucht werden sollte, für den das Individuum der zentrale Begriff ist, in dem es allein Realität besitzt, und deshalb alles Tun und Leiden unter dem Gesichtspunkt eines einzelnen, bestimmten Individuums steht. Für diesen positiven Individualismus ist das Individuum etwas ganz für sich Bestehendes, auf sich selbst Beruhendes, aus sich selbst Erwachsenes, in sich selbst Vollendetes. Es ist autark, das heißt, selbständig und selbstherrlich nach allen Richtungen hin und ohne jede Einschränkung. Für ihn ist das Sozialverhältnis überhaupt kein Grundverhältnis, sondern ein abgeleitetes Verhältnis, das einseitig unter dem Gesichtspunkt jeweils eines der Glieder dieses Verhältnisses, d. h. des einzelnen Individuums, dem es gleichsam von außen angeheftet ist, betrachtet wird und betrachtet werden muß. Von dieser Art ist jedenfalls der Individualismus Kants sowohl wie auch der Fichtes nicht, und wir haben deshalb ein Recht, beide hinsichtlich ihrer Sozialtheorie — wie auch ihrer Ethik — als Nichtindividualisten in diesem positiven Sinne, d. h. aber notwendig als Sozialisten zu bezeichnen.

Der „negative“ oder „relative“ Individualismus dagegen ist wesentlich anderer Art. Für ihn ist das einzelne Individuum nicht

autark und soll es auch nicht sein, d. h. absolut selbstherrlich, sondern es soll nur autonom sein, d. h. alles, was es selbst will, soll Ausfluß seines eigenen Charakters, seiner eigenen inneren Natur sein. Hier wird in der Autonomie der Persönlichkeit nichts anderes gefordert als lediglich, daß das Individuum nach seiner eigenen inneren Ueberzeugung handelt (wie diese selbst auch entstanden sein, ob sie auf angeborenen oder anerzogenen, erworbenen Eigenschaften beruhen mag) und daß das Individuum darauf ein Recht habe, das unbedingt zu achten sei. Aber das Individuum ist hier doch in seiner Freiheit, Willkür von vornherein notwendig beschränkt, denn so sehr dieser Individualismus das Recht des Individuums auch verteidigt, so sehr erkennt er doch von vornherein das gleiche Recht der anderen Individuen an. Eben deshalb ist dieser lediglich negative oder relative Individualismus, der zwar den Grundsatz gleicher Freiheit der Einzelnen, aber aller Einzelnen lehrt, weswegen ja eben diese Freiheit auch nur noch relativ ist und sein kann, gar keine vom Sozialismus verschiedene, von ihm unabhängige und ihm selbständig auf gleicher Stufe gegenüberstehende Lebensauffassung, sondern er ist dem Sozialismus immanent, ist seine Voraussetzung, seine Bedingung. Denn Sozialismus ist freiwillige, innere Gemeinschaft selbstständiger, autonomer Persönlichkeiten. Für ihn ist wie für diesen das Sozialverhältnis, d. h. das Vorhandensein mehrerer Individuen der Ausgangspunkt, der Urgrund, die Uratsache. Mit dem Einzel-Ich ist sogleich die Gesellschaft, in der es lebt, notwendig gegeben. Aber dies Verhältnis strahlt doch aus in die Individuen, es ist eben ein Verhältnis von Individuen zueinander. Der Begriff des Sozialverhältnisses bliebe inhaltsleer ohne die sich zueinander verhaltenden selbständigen Individuen, andererseits sind diese nichts für sich allein, sondern sie stehen von vornherein zueinander in Beziehungen dergestalt, daß diese Beziehungen in ihrem Begriff selbst bereits enthalten sind. Darum lassen sich die Individuen stets nur unter Berücksichtigung dieser Beziehung betrachten. Ohne diese Beziehung sind die Individuen gleichfalls inhaltsleer.

Mir scheint übrigens, daß auch für die sozialphilosophisch-systematische Erörterung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft die Idee der Dialektik, die ja Hegel nicht nur auf die Geschichte anwenden wollte, sondern die nach ihm oberstes Formprinzip aller Erkenntnis war, sich als ungeheuer fruchtbar erweisen wird. Im Grunde ist sie es ja, die uns in den vorstehenden Betrachtungen stets bereits geleitet hat; das Prinzip der Korrelativität ist ja nur eine andere Form dieser Idee, gleichsam die Gestalt, die sie in der Statik annimmt. Und zwar halte

ich die Art, in der Fichte, bereits bei der Errichtung des untersten Fundamentes seiner Wissenschaftslehre, dies Prinzip verwendete, für die besonders für die Sozialphilosophie fruchtbringendste. Das Ich setzt durch Antithese das Nicht-Ich, und zwar in der heterothetischen Antithese, die Negation des Ich ergibt das Du, während die Negation des Du zur Aufhebung des Gegensatzes zwischen Ich und Du in einer höheren Einheit: der Gemeinschaft führt. Diese Grundposition Fichtes, die ebensoviele, wie wir noch sehen werden, die Grundposition seiner Wissenschaftslehre wie seiner Rechtslehre und Sozialphilosophie darstellt, ist durchaus dialektischen Charakters. Der Einzelmensch erscheint hier von Anfang an aus seiner Abgeschlossenheit erlöst, lediglich als Funktion anderer begriffen und als Glied einer höheren Einheit eingeordnet und verstanden.

Fichtes Wissenschaftslehre und Sozialphilosophie ist daher in seinen Grundlagen der Hegels viel näher verwandt, als man bisher angenommen hat, der Grundgedanke der Dialektik, den Fichte freilich mehr unbewußt anwendet, während er sachlich den Charakter seiner ganzen Lehre bestimmt, eint sie. (Und verbindet auch aufs neue Fichte mit dem Junghegelianer Marx, denn das blieb Marx trotz aller Abweichungen im Grunde doch stets.)

Hier hat auch Natorps Grundlegung der Erziehungslehre seine Wurzel. Seine Pädagogik ist unmittelbar abgeleitet aus diesem Satz der Korrelativität von Individuum und Gemeinschaft. Die neueste Formulierung, die Natorp dieser Grundeinsicht gegeben hat, lautet folgendermaßen:

„Individualität und Gemeinschaft bedeuten nicht einen ausschließenden Gegensatz, auch nicht zwei stets zwar miteinander wirkende, aber in dieser Wirkung sich gegenseitig beschränkende Komponenten menschlicher Lebensgestaltung, sondern sie wollen in genauer Wechselbeziehung zueinander so in eins gedacht sein, daß vertiefte Gemeinschaft zugleich vertiefte Individualität bedeutet und umgekehrt.“ (Vgl. „Individuum und Gemeinschaft“, Jena 1921, S. 5.)

Ich wähle hier gerade diese Formulierung, nicht die aus Natorps älteren Schriften, der „Sozialpädagogik“ und besonders die in seiner Abhandlung „Individualität und Gemeinschaft“ aus der Sammlung: „Philosophie und Pädagogik“ (Marburg 1900), weil sie weniger abstrakt ist als die dortigen, ohne indessen an begrifflicher Schärfe verloren zu haben. Ueberdies wird hier die ganze Schwierigkeit des Problems deutlicher, wie folgende Sätze aus den weiteren Festsetzungen dieser jüngsten Formulierung zeigen: „Das Eine wie das Andere ist hierbei zu denken nicht als bloße tatsächliche Begebenheit, sondern als „Idee“; nicht einmal fertig seiend, sondern ewig werdend; nicht ruhend, sondern unendlich

sich entwickelnd; möglich, beide miteinander voll und ernst zu bejahen, indem nicht mehr der Bejahung des Einen immer wieder etwas abgezogen wird durch die gleichzeitige, ebenso brüchige Anerkennung des vermeintlich zu ihm gegensätzlichen, mit ihm konkurrierenden Andern. Wirklich besteht Gemeinschaft nur im Bewußtsein der vergemeinschafteten Individuen . . . Und es weiß sich das Individuum . . . als . . . Schöpfer der Gemeinschaft, während es zugleich sich beständig von ihr nährt, sich in sich selbst steigert, indem es sich in der Gemeinschaft, die Gemeinschaft in sich befestigt und vertieft. — So allein sind zugleich beide vollinhaltlich, konkret, substantiell, nicht abstrakt, bloß formalakzidentiell. . . . Echte Individualität bedeutet ganz etwas anderes als Abschließung in sich, Eigensinn der Sonderheit, Eigenzucht des Sonderwollens Echte Gemeinschaft will ganz etwas anderes besagen, als bloß gesellschaftliches Sichvertragen in ihr (der Gemeinschaft) ist nichts von Opferung, die stets Mangel an Gemeinschaft beweist; aber auch keine Absonderung von der gemeinsamen Welt . . . usw.“

Hier ist natürlich die Gemeinschaft als realisiert vorgestellt, dann muß also das Opfer verschwinden! Zwang, oder auch nur eine Nötigung gibt es da nicht mehr: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron; des Gesetzes strenge Fessel bindet nur den Sklavensinn, der es verschmäht“, wußte schon Schiller.

(Es tut hier übrigens nichts zur Sache, daß Natorp in vorstehenden Sätzen seine bisherige Denkweise zusammenfassen will und neuerdings über sie hinausgekommen sein will. Denn uns interessiert hier weniger Natorp, als der von ihm grundlegend formulierte Gedanke.)

So komme ich zu dem Ergebnis, daß es im Grunde nur zwei verschiedene Lebensauffassungen, zwei sozialphilosophische Grundansichten gibt: den absoluten und positiven Individualismus und den Sozialismus.

(Die drei verschiedenen Bedeutungen des Terminus Individualismus, die Emil Lask [a. a. O. S. 16—17] auseinanderhalten zu müssen glaubt, widerstreiten dem keineswegs. Denn in diesen drei Individualismusbegriffen sind nur zwei sozialphilosophisch verschiedene, d. h. nach Lasks Terminologie solche, die eine verschiedene Beziehung des Individuums zum Wertganzen, zur Werttotalität ins Auge fassen. Die Beziehung des Individuums zum Allgemeinen als dem Gattungsbegriff, also das Verhältnis der Gattung zum Einzelexemplar, und zwar das logische, nicht das reale Verhältnis geht uns hier nichts an, die dritte Unterscheid-

ding in den Individualismusbegriffen Lasks bezieht sich allein hierauf. So haben wir es hier nur mit seinen Individualismusbegriffen Nr. 2 [dem sozialistischen] und 3 zu tun [dem individualistischen]. Nr. 1 ist unter sozialphilosophischem Aspekt, d. h. in bezug auf das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen nur eine Abart von 3. Ebenso haben wir bei Lask nur einen sozialphilosophischen Universalismusbegriff [Nr. 2], er ist nach Lask selbst nur eine Spielart des Individualismusbegriffes Nr. 2 [also des von uns als relativen, negativen bezeichneten Individualismus]. Nr. 3 des Universalismusbegriffes ist nur eine Verballhornung von Nr. 2, soweit seine sozialphilosophische Seite in Frage kommt und keine eigene Auffassung neben jener. Nr. 1 geht uns aber überhaupt hier nichts an, da es sich allein auf das logische Verhältnis vom Gattungsbegriff zum Exemplarbegriff der Gattung bezieht. Wenn Lask seinen Universalismusbegriff Nr. 3 durch den Sozialismus vertreten sein läßt, so verfälscht er diesen völlig.)

Von diesem Standpunkt aus sind m. E. die verschiedenen Denker einzuordnen. Und es wird nun vor allem unsere Aufgabe sein, zu zeigen, wie Fichte gerade auch in seiner Eigentums- und Staats- und Rechtslehre jenen relativen Individualismus mit seinem Sozialismus verschwistert.

Nur unter dieser Voraussetzung, daß der Sozialismus notwendig einen relativen und negativen Individualismus einschließt, besteht übrigens jene Antinomie im Sozialismus, wenigstens im werdenden, zwischen Zwang und Freiheit, auf die wir oben hingewiesen haben, jene Antinomie zwischen der Autonomie der Persönlichkeit sowie der Idee der Menschenwürde und dem Zwangscharakter, den jede gebundene Wirtschaft, z. B. aber auch jede straffe staatliche oder gesellschaftliche Organisation so lange aufweist, als die Menschen, mit denen sie zu tun haben, noch nicht innerlich Sozialisten sind, so lange jene auf freiwilligem Sicheinfügen beruhende Gemeinschaft noch nicht besteht, bei der eigentlich erst von Sozialismus die Rede sein kann.

Daß der Sozialismus diesen relativen Individualismus einschließt, ergibt sich auch sofort, sobald man das oberste sittliche Ideal des Sozialismus, das Ideal der Gerechtigkeit und der Menschenwürde näher ins Auge faßt. Jene Gerechtigkeit bedeutet, jedem Individuum sein Recht zu geben, und die Achtung der Menschenwürde, ja dieser Begriff der Menschenwürde selbst umschließt ebenfalls ein Eigenrecht des Einzelnen, in dem sie jeden Einzelnen als Selbstzweck zu behandeln heißt¹⁾.

¹⁾ Erwähnt sei wenigstens, daß Johann Plenge ähnliche Gedanken über die innere Zusammengehörigkeit von negativem Individualismus und Sozialis-

mus schon im Jahre 1916 in seiner bekannten, seinerzeit in Schmollers Jahrbuch im Zusammenhang abgedruckten Auseinandersetzung mit dem Herausgeber der „Deutschen Volkswirtschaftlichen Correspondenz“, Dr. Arthur Strecker (neuerdings abgedruckt in Plenges zwar teilweise interessanter, aber z. T. auch höchst ungerechter Schrift: „Zur Vertiefung des Sozialismus“, Leipzig 1919, die für ihren nicht unbeträchtlichen Umfang eine ziemlich geringe Ausbeute an Gedanken darbietet) geäußert hat. Die Ausführungen haben auch das Verdienst, gewisse noch in vielen Köpfen Verwirrung stiftende Vorurteile über den Sozialismus und die Rechtlosigkeit des Einzelnen in der sozialistischen Gesellschaft besonnen und klug widerlegt zu haben. Dasselbe ist zu sagen von Plenges Auseinandersetzung mit Hermann Bahr, der selbst in seinen Anfangszeiten Sozialist war, über die „Ideen von 1914“ (a. a. O. S. 38—88). Nur scheint mir, daß sein Gegner Bahr den inneren Zusammenhang zwischen negativem Individualismus und Sozialismus (oder sagen wir hier lieber zwischen der Persönlichkeitsidee und der Gemeinschaftsidee) wesentlich tiefer erfaßt hat als Plenge selbst. (Daß hier in Bahrs Ausführungen die Gemeinschaft in erster Linie als Volk auftritt, tut dem keinen Abbruch.) Sehr fein ist dort der Hinweis Bahrs auf Goethe (a. a. O. S. 49/50), der dies ineinander von Persönlichkeit und Gemeinschaft mit prophetischem Blick ebenfalls bereits sah.

(Die besten Stellen dieser Art finden sich a. a. O. S. 50, 54, 56, 58, 59; an der letzteren Stelle sagt Bahr: „Und wenn sich heute jeder zum Sozialismus in irgend einer Form bekennt, so widerspricht er damit dem Individualismus gar nicht, Individualismus und Sozialismus haben einander durchdrungen, in unserem Sozialismus lebt ein unentbehrlicher Individualismus fort...“ oder S. 77: „Was wir Sozialismus nennen, hebt den Sinn des Individualismus gar nicht auf, es deutet ihn nur anders und deutet ihn besser, unser Sozialismus ist nur ein wohlverstandener Individualismus, der sich auf das Wesen des Individuums besonnen und erkannt hat, daß es, in sich eingeschlossen, austrocknet und versiegt, aber, liebend ausgedehnt, dienend dargebracht, teilnehmend in ein Ganzes eingereicht, erst ergiebig wird und seine Frucht bringt. Dieser Sozialismus mutet also dem Individuum keineswegs Entsagung zu, er meint vielmehr, es erst zu seiner Erfüllung zu bringen.“)

Hermann Bahr sieht aber auch bereits das von uns weiter unten ausführlich behandelte Problem, daß im Werden des Sozialismus der Zusammenstoß zwischen sittlicher Autonomie und Zwang der Gesellschaft wenigstens bis zu einem gewissen Grade unvermeidlich ist. Er weiß für diese Antinomie aber auch keine Lösung, denn wenn er ausführt, daß dadurch, daß das Individuum mehreren gesellschaftlichen Ordnungen gleichzeitig angehöre, es sicher sei, daß es nun von keiner Ordnung ganz verschluckt werde, so kann ich darin keine wirkliche Lösung dieser Antinomie erblicken.

Übrigens muß an dieser Stelle nun vor allem auch einmal darauf hingewiesen werden, daß dieses Ineinander von freier, autonomer Persönlichkeit und Gemeinschaft bereits im „Kommunistischen Manifest“ selbst programmatisch mit aller Energie verkündet wird, heißt es doch dort: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, *worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.*“ Wenn Anhänger und Gegner des Sozialismus dies grundlegende Dokument des Sozialismus wirklich genau gelesen hätten, so würde diese Einsicht niemals so völlig aus dem Gesichtskreis des Ideenkampfes um den Sozialismus verschwunden sein!

F U N F T E R A B S C H N I T T

Es sei noch darauf hingewiesen, daß diese Unterscheidung zwischen positivem Individualismus und dem Sozialismus, die hier zugrunde gelegt wurde, auch bei einem anderen modernen Soziologen, nämlich Othmar Spann, in seinem „Kurzgefaßten System der Gesellschaftslehre“ sich in klassischer Klarheit findet. Nur bezeichnet Spann den sozialphilosophischen Sozialismus als Universalismus, was aber nur ein anderer Name ist und gar nichts an der Sache ändert. Als den Grundgedanken des Individualismus bezeichnet Spann: „daß das Primäre und Ursprüngliche in der menschlichen Gesellschaft allein das Individuum sei, nicht dessen Zusammenhang im Ganzen; daß der alleinige Grund für die Gesellschaft und deren eigentliches Wesen im Individuum liege, nicht im Ganzen selber; daß daher endlich die menschliche Gesellschaft auch nur aus Individuen bestehe, und daß darüber hinaus nichts Eigenes, Selbständiges im gesellschaftlichen Ganzen vorhanden sei“. Demgegenüber bezeichnet Spann es als den Hauptgedanken des Universalismus (oder Sozialismus, wie wir sagen), daß er „in dem geistigen Zusammenhang der Einzelnen den Quellpunkt und das Wesen der Gesellschaft erkennt“, so zwar, daß „das Wesentliche an dem gesellschaftlichen Verhältnis der Menschen zueinander ist, daß es ein geistiges Verhältnis sei, das schöpferischer Art ist“. Diese verschiedenen Vorstellungen von dem Wesen der Gesellschaft beruhen nun auf völlig verschiedenen Begriffen des Individuums. Der Individualismus denke „das Individuum in seinem Wesen schon vor Eingehen einer bestimmten gesellschaftlichen Verbindung in sich fertig und vollständig“, der Universalismus oder Sozialismus dagegen meine, „daß das Individuum die geistige Verbindung mit anderen nicht als Fertiges eingetret, nicht schon vor Eingehen der Verbindung geistig fertig ist..., sondern erst innerhalb der Verbindung sich gestaltet“. Der Begriff der Individualität bleibe für ihn nur bestehen als Anlage oder Vermögen..., „welche in geistiger Verbindung (Gesellschaft) erst entwickelt wird“. Hiernach ist also für den Sozialismus das Individuum erst etwas in und mit der Gemeinschaft Gewordenes.

Der Individualismus kann die Gesellschaft nur als eine mechanische Zusammensetzung mehrerer Einzelner zu bestimmten Zwecken betrachten, als eine Summe ohne Realität, während der Sozialismus (Universalismus) in ihr notwendig „eine eigene Wesenheit“ erblicken muß, die über dem Einzelnen steht, ein „echtes Ganzes“, „das mehr ist als die Summe der einzelnen Teile, daher auch logisch vor den Teilen ist, demgegenüber die Teile aber „nicht dinglich-selbständige Wesen, sondern bloß Anlagen, Mög-

lichkeiten“ sind. Wie das Wesen dieses Ganzen dann wieder vorzustellen ist, ob es Dinglichkeit besitzt, ob es eine Substanz oder etwas Geistiges ist, bleibt hier vorerst ohne Belang, das ist erst für eine spezielle Theorie der Gesellschaft von Bedeutung, auf die es uns hier nicht ankommt. Nach Fichte ist dies Ganze jedenfalls etwas Geistiges, nichts Substantielles. Hier kommt es lediglich darauf an, daß es „ein gegenständliches Ganzes“ ist (wobei zu beachten ist, daß der philosophische Gegenstandsbegriff sich ja nicht auf die dingliche Welt beschränkt), eine „Lebensform des Ich“, eine „Bedingung des Daseins“ des Ich. Andererseits kann der Individualismus das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft nur so auffassen, daß er sagt, das Individuum ist autark, die Gesellschaft dagegen eine nothafte Schöpfung, die Aufgabe eines möglichst kleinen Teils der Autarkie des Individuums zu bestimmten Zwecken, nämlich zur Sicherung des weit überwiegenden Teils der Autarkie: die Gesellschaft ist eine nachträgliche Schöpfung des Individuums. Wiederum umgekehrt muß der Universalismus oder Sozialismus „das Verhältnis des Ich zum Ganzen“ als „konstruktiv für das Ich“ ansehen.

Indessen: selbst Spann erblickt in Fichte, in gewissen Grenzen wenigstens, noch einen Individualisten, nämlich so weit er Anhänger des Naturrechts sei. (Ebenso bezeichnet er Kant als reinen Naturrechtslehrer als einen reinen Individualisten.) Er scheint sich also ebenfalls auf die Seite derer zu stellen, die in Fichtes Sozialphilosophie einen gewissen Bruch zu finden glauben. Aber er sieht doch das Verhältnis beider Anschauungsweisen wesentlich anders an, als das z. B. der bereits erwähnte Metzger tut. Er meint nämlich, der Blickpunkt und das Ziel der Fichteschen Lehre sei universalistisch (also sozialistisch), er arbeite nur noch mit einzelnen individualistischen Hilfsmitteln. Wenn er mithin nun auch dem Individualismus in Fichtes Lehre nur noch eine untergeordnete Rolle zugesteht, so gibt er damit doch immer noch zu, daß Fichtes Lehre nicht ganz folgerichtig sei. Denn von individualistischen Prämissen läßt sich niemals zu sozialistischen (universalistischen) Folgerungen gelangen. (Umgekehrt ist es etwas anderes, wie sich aus der Grundeinsicht, daß jeder Sozialismus notwendig einen relativen Individualismus einschließt, ohne weiteres ergibt. Aber darum handelt es sich hier nicht.) Ganz abgesehen davon, daß er m. E. den methodisch besonderen Charakter von Fichtes Naturrechtslehre übersieht, der, wie wir sehen werden, darin besteht, daß Fichte die naturrechtliche Grundanschauung, die Gesellschaft sei aus einem Vertrag aller mit allen entstanden, als eine Hilfsfiktion ansieht, also als eine bewußt falsche Annahme, die lediglich methodologisches, logisch-technisches Hilfsmittel des Den-

kens ist, aber auf Verifikation keinen Anspruch macht und hat, weil gerade, ihre Falschheit schon vorausgesetzt, bewußt in Rechnung gestellt wird, welch besonderer Charakter Fichtes Naturrechtslehre wesentlich und grundsätzlich von der bis dahin fast allgemein geltenden historisch-genetischen und eben deshalb dogmatischen Naturrechtslehre unterscheidet, also abgesehen hiervon, kann man m. E. noch sehr wohl darüber streiten, ob das Naturrecht wirklich individualistischen Charakter trägt oder nicht, vielmehr seinem innersten Wesen nach sozialistischer (universalistischer) Natur ist. Spann bezeichnet die naturrechtliche Staats- und Gesellschaftsauffassung als eine Unterart der individualistischen. Er muß aber an anderer Stelle (S. 309 seines Buches) einräumen, daß im Grunde die Vertragstheorie der Gesellschaft bereits einen universalistischen (sozialistischen) Gedanken in sich enthält, daß die Vertragstheorie bereits eine universalistische Verfälschung der individualistischen Gesellschaftsauffassung darstellt. Denn der individualistischen Gesellschaftsauffassung und dem individualistischen Begriff des Individuums sei wesentlich, daß das Individuum als absolut autark betrachtet werde. „Vertrag hingegen — das heißt schon eine innere Preisgabe eines Stückes von Autarkie, das heißt schon einen Schritt weit universalistisch denken (nämlich die Gemeinschaft als kräftebildend), dabei aber doch den autarken Begriff des Individuums noch aufrecht erhalten.“

Man könnte hinzusetzen, und das scheint mir ein entscheidender Hinweis zu sein: letzteres nur dann, wenn der Vertrag rein aus Nützlichkeits erwägungen der einzelnen Individuen heraus abgeschlossen wäre. Dieses Motiv ist aber der Vertragstheorie keineswegs wesentlich, nicht mit ihr notwendig verbunden, der Vertragsabschluß kann aus ihm heraus erfolgen, muß es aber keineswegs, wenn es der Fall ist, so ist das vielmehr ein neuer Umstand, der zum bloßen Vertragsschluß hinzukommt. Seiner Auffassung entsprechend erklärt Spann denn auch den Machiavellismus, der „der Selbstherrlichkeit des Individuums keinerlei Abbruch tut“, und (so könnte, ja muß man wiederum hinzufügen) eben nur eine Art des Vertragsschlusses in sich schließt, aber nicht mit der Vertragstheorie als solcher überhaupt zusammenfällt, als allein konsequente individualistische Staatstheorie, ist doch „die Autarkie des Einzelnen das Fundament jedes Individualismus“. Wie gerade Fichte den Uebergang vom Individualismus zum Universalismus (Sozialismus) bereits in seinem „Naturrecht“ vollzogen hat, zeigt überdies noch der Umstand, daß er den Begriff der Gleichheit, wie wir weiter unten in der Betrachtung seiner Naturrechts- bzw. Eigentumslehre noch sehen werden, gar nicht in dem individualistischen Sinne der absoluten, ich möchte sagen, rein quantitativen rechtlichen Gleich-

heit aller auffaßt, sondern gerade umgekehrt in universalistischem Sinne gleichsam als quantitative Ungleichheit auf Grund gleicher Berücksichtigung der Qualität, also als „Angemessenheit im Hinblick auf Fähigkeit und Leistung“, als Gerechtigkeit. Denn die Zuteilung der Wirkungssphären, die, wie wir noch sehen werden, nach Fichte die Grundlage des Eigentums ist, soll nach ihm entsprechend der Leistung erfolgen. So hat es nichts zu bedeuten, wenn nach Spann der Begriff der bloßen Gleichheit nun zwar an sich schon „ein grundsätzlich universalistisches Element im staats-theoretischen Denken“ darstellt, aber „auf individualistischer Grundlage“ aufgebaut ist, da er zwar den universalistischen Gedanken der Beschränkung der Autarkie enthält, aber gerade in der Gleichheit der Beschränkung eine Forderung des individuellen Denkens erfüllt. Denn der Begriff der Gerechtigkeit ist im Gegensatz hierzu, ebenfalls nach Spanns eigener Meinung, ein universalistischer, da er eine Anwendung des universalistischen (sozialistischen) Freiheitsbegriffs ist und infolgedessen den Wert des Einzelnen für die Gemeinschaft ausdrückt, ein Wert, der keineswegs mathematisch gleich ist, sondern auf einen in jedem Fall verschiedenen Verhältnis eines Einzelnen zur Gemeinschaft, sei es des einzelnen Individuums oder der verschiedenen Fähigkeiten eines solchen, beruht. Hiermit hat nichts der Umstand zu tun, daß Fichte freilich allen Menschen das „gleiche“ Ziel setzt, nämlich die Vollkommenheit (z. B. in den ersten „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ von 1794). Denn die Gleichheit dieses Ziels bedeutet keineswegs absolute schematische Gleichmachung. Vollkommenheit ist in dieser Beziehung (nicht in anderen Beziehungen) ein durchaus relativer Begriff. Er ist immer abhängig von dem, was als vollkommen gedacht wird, enthält also alle individuellen Verschiedenheiten der einzelnen Menschen in sich. (Noch weniger hat alles dies mit der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz, sei es dem Rechtsgesetz, sei es dem moralischen Gesetz, zu tun, oder mit der Idee der Menschenwürde, also damit, daß der Maßstab für das sittliche Urteil für alle Menschen der gleiche ist, wobei die Beurteilung ja auch dadurch auf die Individualität Rücksicht nimmt, daß sie den Willen, die Gesinnung prüft, und damit, daß jeder Mensch unbedingten und daher gleichen Anspruch hat, als Mensch geachtet zu werden. Denn das bedeutet nur eine Artgleichheit.) Vollkommenheit ist stets nur die Vollkommenheit von etwas Bestimmten (seien es einzelne Fähigkeiten, Eigenschaften des Menschen oder sei es der eigentliche Eigenschaftsakkord, den wir Persönlichkeit, oder, ohne Werturteil, Individuum nennen). Dieses Bestimmte ist aber stets individuell verschieden, und so ist es auch die Vollkommenheit. Ferner hat Fichte

niemals die faktische Gleichheit der Menschen gelehrt. Im Gegenteil! Fichte drückt sich in jener älteren Schrift allerdings so aus, als sei jenes Ziel, das er dem Menschen stellt, völlige Gleichförmigkeit, und er verlangt deshalb dort auch für die Erziehung völlige Gleichförmigkeit. Er schließt dort daraus, daß in jedem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt werden sollen, es sei auch zu fordern, „daß alle die verschiedenen vernünftigen Wesen auch unter sich gleichförmig gebildet werden sollen“ und er bezeichnet „völlige Gleichheit aller ihrer Mitglieder“ als letzten Zweck der Gesellschaft. Da indessen diese Gleichförmigkeit in der Ausbildung dann näher als gleiche Behandlung der Zöglinge geschildert wird, so folgt daraus lediglich, daß hier nur eine Artgleichheit in sittlicher Beziehung gemeint sein kann. Alle Menschen sollen sittlich gut, vernünftig usw. werden. Darin liegt aber keineswegs die Aufhebung der individuellen Eigenart. Das Ideal der Sittlichkeit hat eben, sobald es verwirklicht worden, selbst individuelle Gestalt angenommen, jede Idee wird dadurch, daß sie verwirklicht wird, individualisiert.

Endlich zeigt sich auch der sozialistische (universalistische) Charakter von Fichtes Denken in seinem Freiheitsbegriff. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß der Freiheitsbegriff, rein für sich, nur eine Negation ist, daß er ganz inhaltlos ist ohne die nähere Bestimmung, wovon jemand frei gedacht wird, wenn von seiner Freiheit die Rede ist, und daß man nun je nach der Beschaffenheit dieser näheren Bestimmung der Freiheit vor allem zwei grundlegend verschiedene Freiheitsbegriffe auseinanderhalten muß: einen individualistischen und einen sozialistischen. Freiheit im individualistischen Sinne (wohlgemerkt im Sinne des absoluten Individualismus, der relative Individualismus als Selbstzweck ist ja nur ein Teil des Sozialismus, wie wir sahen) ist, wie aus dem bereits Gesagten sich ohne weiteres ergibt, die „rein autarke Betätigung des Einzelnen schlechthin“, wie Spann das sehr gut ausdrückt. Damit ist nun nicht etwa volle Willkür im Sinne der Ursachlosigkeit des Wollens gemeint, schon deshalb nicht, weil auch der autarke, d. i. der gesellschaftlich absolut, nach allen Richtungen hin freie Mensch notwendig immer aus dem Gesetz seines Wesens heraus handelt. Es bedeutet andererseits auch nicht absolute Freiheit von der naturgegebenen, dinglichen Umwelt, es handelt sich hier um gesellschaftliche absolute Freiheit, nicht um naturgesetzliche Ursachlosigkeit. Es ist hiermit also nicht das metaphysische Problem der Willensfreiheit berührt. Das liegt auf einem ganz anderen Problemgebiete. Ebensovienig ist gemeint, die volle Unabhängigkeit von den Beschränkungen, denen die Ausführung des Wollens durch irgend-

welche Natur — nicht durch gesellschaftliche — Tatsachen unterliegt. Gemeint ist hier gesellschaftlich absolute Willkür, d. i. das Fehlen jeder (sei es freiwilligen, sei es abgenötigten) Rücksichtnahme im Wollen des Einzelnen auf das Wollen irgend eines Anderen. Ihren logisch konsequenten Ausdruck findet diese Freiheit im Anarchismus, der dadurch als absoluter Gegenpol des Sozialismus festgestellt wird, nicht wie manche glauben, als ein Verwandter des Sozialismus.

Hier ist vielleicht eine kleine Abschweifung erlaubt: Auch beim Anarchismus müssen außerordentlich scharfe Unterschiede gemacht werden. Es ist streng zu trennen zwischen dem absoluten Anarchismus z. B. eines Stirner, und dem Anarcho-Sozialismus z. B. eines Kropotkin. Ersterer ist eine Abart des Individualismus, und zwar seine konsequenteste Form: Stirner geht nur von einem Einzigen aus und bezieht alles auf diesen Einzigen. Alle anderen Menschen sind ebenso wie die dingliche Welt nur Mittel für die Zwecke dieses Einzigen. Dieser Anarchismus ist egozentrisch. Er läuft in seinen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Konsequenzen auf den Absolutismus hinaus. Dieser Anarchismus bedeutet stets letzten Endes absolute und unumschränkte Einzelherrschaft und Unterdrückung aller anderen. Denn er ist ein rücksichts- und hemmungsloser „Kampf aller gegen alle“, der, wenn auch im Ablaufe der Geschichte wechselnd, jeweils stets in irgend einer Form entschieden werden muß und damit auch irgend eine Herrschaft einzelner über andere nach sich zieht. Seine Konsequenz ist die Ethik des Willens zur Macht, des Herrenmenschen. Die Unfreiheit der Vielzuvielen zugunsten der (absoluten) Freiheit eines Einzelnen. Sein spätestes Nachfahren ist Nietzsche, freilich ein Nachfahre, der im Grunde selbst schon sozialistisch angekränkt war (daher auch seine schroffen Formulierungen gegen den Sozialismus, die nichts als Abwehr sind). Und zwar geschieht das bei ihm völlig unbeachtet in der Form, daß er seinen Begriff des Herrenmenschentums ins Geistige, sittlich Hochwertige hinaufhebt, während aller konsequente Individualismus, alles Machtstreben, alle Egozentrik letzten Endes irgendwie im Bereich des Animalischen verbleibt. So ist das Bild Nietzsches so, daß er zwar in der schroffsten Weise den Individualismus lehrt (übrigens ausgehend von einer ganz simplen darwinistischen, jedenfalls biologischen Sozialphilosophie), daß er aber den Herrenmenschen dann doch (freilich nicht immer, aber in seinen tiefsten Werken wie dem „Zarathustra“) als einen geistig-sittlich hochwertigen Menschen schildert, daß er unter Herrenmenschen ein Ideal versteht, nicht etwa eine Realität, nicht die Realität der genialen Bestie eines Cesare Borgia usw.

Der Anarcho-Sozialismus eines Peter Kropotkin ist dagegen ein sozialistisches System, das nur den, von uns selbst ja sehr eingehend nachgewiesenen, im Sozialismus eingeschlossenen relativen Individualismus besonders stark betont, das das dem politischen und wirtschaftlichen Sozialismus wie eben allen sozialorganisatorischen Maßnahmen, wenigstens solange, als die innere Gemeinschaft der Seelen mit ihrer Freiwilligkeit noch nicht Tatsache ist, notwendig anhaftende Momente des Zwangs (wir werden dieses Problem ja noch erörtern) ablehnt. Diese Gesellschaftsauffassung ist der staatenlose Sozialismus. Er verwirft jeglichen Staatszwang; jede rechtliche Bindung des einzelnen. Hierbei ist, gerade was Kropotkin angeht, scharf zu unterscheiden zwischen Staat und Gesellschaft. Was Kropotkin ablehnt ist nicht jede Ordnung und jeder Zwang (denn eine Ordnung ohne Zwang gibt es nicht, solange der Idealzustand noch nicht besteht), sondern nur die Staatsordnung, den Staat also und den staatlichen Zwang. Im Staat sieht Kropotkin eine Herrschaftsorganisation einer Klasse der Gesellschaft über die anderen Klassen, und lediglich diese Herrschaftsorganisation und der Zwang, der von ihr und in ihrem Namen ausgeübt wird, verwirft und bekämpft diese Richtung des Sozial-Anarchismus! Weil der Staat eine von der Gesellschaft verschiedene, aus ihr zwar erwachsene, sie jetzt aber knebelnde Herrschaftsorganisation nur einer Klasse darstellt, deshalb ist der von ihm ausgeübte Zwang Unterdrückung der anderen durch die Herrschenden. Eine Ordnung dagegen, die auf der solidarischen Zusammenarbeit aller Gesellschaftsglieder ruht, erkennt er sehr wohl an und will sie auch durch Machtmittel schützen. Ähnliches gilt von Bakunin. Diese Auffassung ist eine Konsequenz jener soziologischen Lehre, der auch Marx nahestand, nach der Staat und Gesellschaft zwei verschiedene soziale Gebilde sind, die nebeneinander bestehen, zwei gleichzeitige, begrifflich koordinierte, nicht subordinierte soziale Organisationsformen, die sich wechselseitig beeinflussen. Hier liegt ein neues sehr schwieriges Problem, über das noch viel Unklarheit herrscht und das m. E. nur zu lösen ist, wenn man einmal die verschiedenen Begriffe der Gesellschaft, die zumeist durcheinander geworfen werden, klar gegeneinander abgrenzt und ebenso erst einmal zu einem eindeutigen festumrissenen soziologischen Begriff des Staates gelangt ist. Marx' Lehre bietet dazu einen guten Anknüpfungspunkt, hat doch er die Probleme, die hier liegen, ebenfalls zum ersten Male in seiner ganzen Bedeutung erkannt und deshalb neue Unterscheidungen vorgenommen, an die dann auch dieser Sozial-Anarchismus angeknüpft hat, vor allem auch zuerst die bisherigen realen Staaten als solche Herrschaftsorganisationen

erwiesen. Aber von restloser Klarheit ist auch seine Lehre in dieser Beziehung noch weit entfernt; wie denn auch dadurch erst möglich wird, daß verschiedene, in ihren praktischen Resultaten einander so entgegengesetzte Lehren wie die politische Theorie des Marxistischen Sozialismus einer-, des Sozial-Anarchismus eines Kropotkin, Bakunin, Landauer andererseits sich in ihren theoretischen Grundlagen so nahe berühren. (Denn gerade Marx wollte ja letzten Endes ebenfalls den Klassenstaat überwinden, negiert ihn [wie auch Fichte]¹⁾, der Unterschied zwischen Marx und dem Anarcho-Sozialismus scheint mir nur darin zu liegen, daß letzterer die Lehre Marx', daß alle bisherigen Staaten Herrschaftsorganisationen einer Klasse gewesen seien, dahin verallgemeinerte, daß der Staat überhaupt, an sich eine solche Herrschaftsorganisation sei, seinem Wesen nach, daß der Anarchosozialismus also eine geschichtlich-tatsächliche Feststellung Marxens zu einem soziologischen Grundsatz, einem dogmatischen Prinzip umdeutete.) Doch können diese Probleme hier nur angedeutet werden, weil sie zu weit von unserem Thema abführen. Hier kam es nur auf die allgemeine Schilderung dieses Sozial-Anarchismus an. Er zielt auf reine Freiwilligkeit, rechnet auf eine erträumte „Gegenseitige Hilfe in Natur- und Menschenleben“. (Dies ist zugleich der Titel der grundlegenden sozialphilosophischen Schrift von Peter Kropotkin.) Mir scheint, daß er, soweit er nicht einfach ein Widerspruch in sich ist, indem er gleichzeitig absolute Freiheit der Einzelnen, und zwar der Einzelnen in gleicher Weise, fordert, sich dadurch in nichts von anderen Systemen des Sozialismus sowohl von dem Fichtes wie auch dem von Karl Marx unterscheidet. Im Ziel wollen diese vielmehr genau dasselbe. Nur scheint mir bei der Beurteilung der praktischen politischen Fragen dieser Anarcho-Sozialismus das Ziel mit dem Weg zum Ziele, mit den Mitteln des Kampfes, den Faktoren des sozialistischen Werdens zu verwechseln. Sein modernster Vertreter war Gustav Landauer, und dessen berühmter „Aufruf zum Sozialismus“ war ja nichts weiter als eine Philippika gegen das Zwangssystem des Marxismus.

Dem individualistischen Freiheitsbegriff steht dann der sozialistische (universalistische) gegenüber. Nach Spann besteht Freiheit in diesem Sinne „im Gewährenlassen der Kräfte in gemeinschaftsmäßiger Selbsterziehung“ als die Möglichkeit für den Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft, in der und durch die er wird,

¹⁾ Auch Heinrich Cunows Buch: „Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie, Grundzüge der Marxschen Soziologie“, I. Bd., Berlin 1920, führt eine solche Klärung im Grunde nicht herbei, wenn es auch die Untersuchung dieser Fragen beträchtlich fördert.

seine in ihm liegenden Möglichkeiten und Fähigkeiten zu entwickeln. Freiheit ist also hier freiwillige Selbstbeschränkung aller, um die Selbständigkeit, die Autonomie aller in gleicher Weise zur Geltung kommen zu lassen. Freilich zur Entwicklung der Fähigkeiten: jedoch nicht aller im Menschen überhaupt liegenden Kräfte, sondern nur solcher, die ihrer Art nach in der Idee des Menschen wie in der Idee der Gemeinschaft ihren Sinn finden. Freiheit ist hier unmittelbar identisch mit der sittlichen Idee der Autonomie im Sinne Kants: Selbstbestimmung nach den eigenen sittlichen Grundsätzen.

So ist denn dieser Freiheitsbegriff ein Wertbegriff, ein ethischer Begriff (ebenso wie übrigens rein formal auch der individualistische es ist, denn auch dieser ist auf ein Ziel ausgerichtet.)

SECHSTER ABSCHNITT

Wenn wir nun Fichtes Freiheitsbegriff mit den hier entwickelten Freiheitsbegriffen vergleichen, so sehen wir auch dadurch sofort bestätigt, daß Fichte ein Sozialist war.

Wir müssen dabei freilich bei Fichte zwischen mehreren Freiheitsbegriffen unterscheiden (wir sehen auch hier dabei ab von seiner Stellung zum Problem der Willensfreiheit im philosophischen Sinne), vor allem zwischen zwei Freiheitsbegriffen, nämlich der inneren sittlichen Freiheit und der äußeren politischen Freiheit. Indessen hängen ja beide miteinander zusammen.

Letzten Endes versteht Fichte unter Freiheit stets nur die innere Freiheit. Sie allein ist ihm Selbstzweck, die äußere ist für ihn nur ein Mittel, eine Bedingung für diesen Zweck, freilich eine notwendige.

Unter innerer Freiheit versteht Fichte Unabhängigkeit unseres Willens von den Trieben unserer Sinnlichkeit und Bestimmtheit des Willens durch die Grundsätze unseres Geistes, der Vernunft. Als Vernunftwesen aber ist der Mensch, wie wir sahen, bedingt durch andere Vernunftwesen, die Vernunft ist ein soziales Gut, und in der Vernunft ist im einzelnen zugleich die Gesellschaft mitgesetzt. So ist denn auch jene innere Freiheit nichts weiter als innere, seelische Verflechtung des Einzelnen in die Gemeinschaft der Vernunftwesen. Innere Freiheit ist das Leben in der Gemeinschaft, das Leben der Vernunft.

Nun darf man aber keineswegs übersehen, daß Fichte, obwohl er sozialistisch das individuelle reale Ich als überindividuell und sozial sowohl bedingt als auch gerichtet erwiesen hat, dennoch ebensosehr die Notwendigkeit der individuellen Eigenart des Einzelnen als vorhanden und berechtigt dargethat. Dafür noch einige Belege.

Zuerst stellt Fichte fest, daß das empirische Individuum einzig in seiner Art ist. Das tat er schon ganz früh in den ersten „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ aus dem Jahre 1794. Die Natur sei mannigfaltig, kein Teil von ihr sei dem anderen gleich. Daraus folgt: „daß sie auch auf den menschlichen Geist sehr verschieden einwirke, die Fähigkeiten und Anlagen desselben nirgends auf die gleiche Art entwickle. Durch diese verschiedene Handlungsart der Natur werden die Individuen, und das, was man ihre besondere empirische individuelle Natur nennt, bestimmt; . . . kein Individuum ist dem anderen in Absicht seiner erwachten und entwickelten Fähigkeiten vollkommen gleich“. Diesem Naturbegriff des Individuums stellt Fichte dann den Idealbegriff des Individuums gegenüber, d. h. er stellt es als die Pflicht des Individuums hin, daß es sich seine persönliche Eigenart erhalte und immer weiter ausgestalte. „Und so ist es denn der allererste Akt der höheren Moralität . . ., daß der Mensch seine ihm eigentümliche Bestimmung ergreife“, sagt er in der „Anweisung zum seligen Leben“ aus dem Jahre 1806. Denn, so sagt er in der „Staatslehre“ von 1813, „in jedem Individuum erscheint das unveränderliche göttliche Wesen in einer anderen und in ihm allein eigentümlichen Gestalt“, und „jedem unter den freien Individuen“ ist „im göttlichen Weltplane angewiesen . . . seine bestimmte Stelle, die nicht sei eine Stelle irgendeines anderen zu derselben Zeit in demselben ganzen Leben. . . . Diese seine Stelle soll eben jeder klar erkennen.“ Hierin liegt schon die Begründung für den Eigenwert des Individuums ausgedrückt. Sie besteht ohne jede religiöse Verbrämung, die wir eben kennen lernten, rein auf dem Boden von Fichtes Sozialphilosophie darin, daß „kein Handeln“ möglich ist „außer in der individuellen Form“, wie er sich ausdrückt. Und daher kann die eine absolute Vernunft, die Gattung, oder wie man das sonst nennen mag, nur in Erscheinung treten, indem sie sich individualisiert. Das eine Leben nimmt nach Fichte Individualität an, „weil es nur in dieser Form als praktisches Vermögen erscheinen kann“, wie es in einer: „Tatsachen des Bewußtseins“ betitelten Schrift aus dem Jahre 1810/11 heißt. So stellt Fichte denn auch in der fünften Vorlesung über „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ ausdrücklich fest, daß er, so sehr er „unter Individualität lediglich die persönlich-sinnliche Existenz des Individuums“ verstehe, dennoch keineswegs leugne, „sondern vielmehr ausdrücklich erinnere und einschränke, daß die eine ewige Idee in jedem besonderen Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige“. Freilich setzt er hinzu, daß die

sinnliche Individualität darauf keinen Einfluß habe, sondern daß die Idee diese ideale Individualität von sich aus bestimme. Diese ideale Individualität nennt er auch Originalität.

Einen negativen bzw. relativen Individualismus lehrt Fichte also innerhalb seines Sozialismus. Hier dürfen wir wohl abermals eine kleine Abschweifung machen, nämlich in den Bereich von Fichtes Geschichtsphilosophie, die sich ja, wie wir sahen, als eine Geschichtsdeutung, eine Wertung des geschichtlichen Ablaufs vom Standpunkt eines bestimmten Ideals aus darstellt (also mit der Geschichtsphilosophie im modernen Sinne, einer Geschichtslogik, Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaft im Sinne Heinrich Rickerts etwa, oder einer allgemeinsten Theorie des Geschichtsverlaufs, einer Feststellung der Gesetzmäßigkeit des Geschichtsverlaufs im Sinne August Comtes oder Karl Marx' nicht das geringste zu tun hat, sich eher noch mit gewissen modernen „Sinnegebungen“ des historischen Geschehens, wie etwa Oswald Spenglers, an sich selbst freilich ganz verschwommener und unklarer Theorie vom Untergang des Abendlandes vergleichen läßt) und daher in einem anderen Sinne freilich als der Titel von Albert Görlands bekanntem Werk als angewandte Ethik, als „Ethik als Kritik der Weltgeschichte“ bezeichnet werden könnte, so daß die Geschichtsphilosophie Fichtes unmittelbar als Ausdruck seiner ethischen Ueberzeugung gelten, daß man aus seiner Geschichtsphilosophie seine Gesinnung ablesen kann. Auch auf diesem Gebiete der Geschichtsphilosophie geht nämlich Fichte ganz ähnlich wie in seiner Sozialphilosophie vor. Er bezeichnet als letztes Ziel der geschichtlichen Entwicklung die Menschheit als Ganzes. Sie ist ihm der Sinn alles geschichtlichen Werdens. Aber auch hier gibt er sehr wohl zu, daß dieses Eingerichtetsein auf die Menschheit nicht eine Gleichförmigkeit der realen Menschheit und der geschichtlichen Entwicklung ihrer verschiedenen Teile, Gruppen usw. bedeutet. Sondern die Menschheit, die nur eine Idee ist, realisiert sich in den verschiedensten individuellen Formen. In der Realität individualisiert sie sich. Und diese individuellen Erscheinungsweisen sind die Nationen. So ist bei Fichte zwar der Begriff der Nation dem der Menschheit durchaus untergeordnet, sind die Nationen nur verschiedene Ausdrucksformen der Menschheit und müssen daher, wie die einzelnen Individuen in der Gemeinschaft, untereinander in einer ursprünglichen, tief inneren Beziehung stehen, werden sie mithin nur Glieder eines übergeordneten, umfassenden Ganzen, eben der Menschheit, sind sie letzten Endes auch nicht Selbstzweck, höchstes, letztes Ziel des geschichtlichen Werdens, indessen hat doch auch ihre besondere Eigenart einen tiefen Sinn und besonderen Wert und haben sie

selbst doch auch in den Grenzen, die die Idee der Menschheit ihnen zieht, und andererseits nur innerhalb dieser Grenzen, ein Eigenrecht, ein Recht auf ein Eigenleben. So schränkt zwar Fichte das Recht der Nationen ein und zeigt diese als nur abgeleitete Werte auf, aber er begründet doch auch andererseits das Eigenrecht der Nationen, er begründet recht eigentlich erst die Idee der Nation, indem er sie beschränkt und einer höheren Idee unterordnet.

Wir kommen nun zur äußeren Freiheit, die Fichte fordert. Daß sie nur eine beschränkte sein kann, eine relative, eben eine Freiheit im sozialistischen Verstande, ist von vornherein klar. Er entwickelt diese relative und negative Freiheit aus jenem negativen und relativen Individualismus, den sein Sozialismus, wie wir sahen, einschließt. Und zwar nach zwei Richtungen hin, die einander ergänzen und bedingen. Einmal fordert er die persönliche und rechtliche Freiheit aller einzelnen Individuen als die Voraussetzung jeglicher Gemeinschaft. Denn „Wechselwirkung durch Freiheit ist der positive Charakter der Gesellschaft“, sagt er in den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ von 1794. Andererseits verbietet er dem einzelnen Individuum, andere als Mittel zu benutzen und zu diesem Zweck ihre Freiheit zu beeinträchtigen. Niemand soll Unterdrückung leiden, aber niemand darf auch Unterdrückung üben. (Man sieht, wie unmittelbar die Idee der Freiheit ihre besondere Färbung von dem obersten sittlichen Ideal des Sozialismus, der Idee der Gerechtigkeit, der Menschenwürde aus erhält.) Darin liegt jedoch zugleich auch wieder eine gewisse Bindung, Beschränkung der Freiheit des Individuums; die Freiheit des Individuums, zu tun, was ihm beliebt, wird eingeschränkt, um der Freiheit der anderen willen. So ist die äußere Freiheit, die Fichte dem Individuum gewährt, keine absolute, sie muß stets in einem bestimmten Verhältnis zur Freiheit der anderen stehen. Diese Einschränkung der äußeren Freiheit liegt aber in der Natur der Freiheit selbst. Soll sie negativ unbeschränkt sein, so kann sie nicht positiv unbegrenzt sein, d. h., soll niemand unterdrückt werden, so muß sich jeder selbst beschränken. Gerade dadurch also, daß Fichte die positive Freiheit beschränkt, ermöglicht er erst eine wirklich negative Freiheit. „Wir wollen freilich Freiheit und sollen sie wollen, aber wahre Freiheit entsteht nur vermitteltst des Durchgangs durch die höchste Gesetzmäßigkeit“, sagt er in der 14. Vorlesung der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“. Dieser Gedanke ist auch der Grundgedanke aller sozialen Gesetzgebung. Mit ihm ist der Schritt vom Individualismus zum Sozialismus vollendet.

Auf das wirtschaftliche Gebiet angewendet ist das zugleich der Hauptgedanke, der allen Schriften von Karl Marx, insbesondere

dem „Kapital“, zugrunde liegt. Marx zeigt dort gerade, wie der absolute, schrankenlose, wirtschaftliche Individualismus zu einer unerträglichen Unterdrückung führt, der der größte Teil der Volksgenossen, allgemeiner: aller Gesellschaftsglieder, nämlich die Arbeiterschaft, unterworfen ist, und die in der kapitalistischen Ausbeutung der Arbeiter durch die Kapitalisten sich auswirkt. Die sogenannte freie Konkurrenz führt in Wirklichkeit zur Unfreiheit, zur Sklaverei. Freilich macht Marx noch eine zweite Voraussetzung: die ungleiche Besitzverteilung, aber letzten Endes ist diese, wie Marx in dem Abschnitt über die „ursprüngliche Akkumulation des Kapitals“ zeigt, selbst nur eine Folge jener schrankenlosen Freiheit. Absolute Freiheit bedeutet eben immer Kampf aller gegen alle und als Folge davon entweder Anarchie oder besser eben deswegen Unterjochung der einen durch die anderen, also Unfreiheit.

Dieser Gedanke ist es zugleich, der den politischen Sozialismus vom politischen Liberalismus unterscheidet, wenigstens von dem modernen, der nicht mehr rein individualistisch eingestellt ist. Letzterer nimmt ja auch vielfach den Gedanken für sich in Anspruch, die Ungleichheit im Besitz dürfe lediglich durch die Ungleichheit der Leistungen bedingt sein, alle Menschen hätten das Recht, unter gleichen äußeren, insbesondere gesellschaftlichen Bedingungen zu arbeiten, zumal unter denselben Anfangsbedingungen, eine Abstufung der Einkommen dürfe nur durch die verschiedene Tüchtigkeit entstehen (z. B. Friedrich Naumann). Der Grundsatz des laissez aller aber, den dieser Liberalismus hiermit verbindet und der den individualistischen Grundgedanken enthält, hebt in Wirklichkeit diese Voraussetzung wieder auf, seine Anwendung schafft von vornherein gänzlich verschiedene Existenz- und Arbeitsbedingungen, stellt dem einen reiche Mittel zur Verfügung, während sie den anderen gänzlich mittellos macht, ihm sogar die Möglichkeit raubt, sich die nötige Bildung anzueignen.

Beide Richtungen dieses negativen Individualismus zielen nun aber auch, wenigstens letzten Endes, dahin, außer der Unterdrückung der Menschen durch andere Menschen auch jeglichen Zwang durch das Ganze auszuschalten. Denn wahre Gemeinschaft beruht nicht auf Zwang, sondern auf Freiheit, Freiwilligkeit. Die Zwangsorganisation der Gesellschaft aber ist der Staat. Daher ist es denn nur folgerichtig, wenn Fichte, wie das auch der marxistische Sozialismus letzten Endes tut, den Staat nicht als Selbstzweck, sondern nur als ein Mittel für einen höheren Zweck, nämlich die wahre menschliche Gemeinschaft, betrachtet. So gelangte Fichte bereits in den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ aus dem Jahre 1794 zu dem Satz: „Das Leben im Staate

gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen..., sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft. Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institutionen, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: Es ist der Zweck aller Regierungen, die Regierung überflüssig zu machen.“ (Man sieht, wie nahe Fichte im Endziel dem staatenlosen Sozialismus der Anarchosozialisten Peter Kropotkin oder Gustav Landauer kommt.) Und auch in der achten „Rede an die deutsche Nation“ hebt er hervor, daß „der Staat, als bloßes Regiment des im gewöhnlichen, friedlichen Gange fortschreitenden menschlichen Lebens, nichts Erstes und für sich selbst Seiendes, sondern daß er bloß das Mittel ist für den höheren Zweck der ewig gleichmäßig fortgehenden Ausbildung des rein Menschlichen in der Nation“.

Wir stoßen hier abermals auf die Antinomie, von der ich bereits sprach, zwischen Zwang und Freiheit im Gedankengebäude des Sozialismus. Denn der Staat ist eine Zwangsorganisation, bis zu einem gewissen Grade auch der demokratische, also möglichst freiheitliche Staat. Andererseits geht der Sozialismus ja gerade praktisch-politisch darauf aus, unter die Verfügungsgewalt des Staates, wenn nun auch nicht notwendig in seiner gegenwärtigen mehr oder weniger zentralistischen und bürokratischen Form, zu bringen, was er der Verfügung der Einzelnen entzieht. Und auch Fichtes praktisches sozialistisches Programm ist ja ein Programm der mit starker Zwangsgewalt ausgestatteten Staatsomnipotenz („Geschlossener Handelsstaat“). Andererseits zeigt sich hier, daß Verstaatlichung, z. B. der Produktionsmittel, noch nicht wahren Sozialismus schafft, sondern daß sie nur ein Mittel zur Wegbereitung des Sozialismus darstellt. Vielleicht wird die Wirtschaftsweise des vollendeten Sozialismus eine viel lockere sein, etwa eine Art Vergenossenschaftlichung, vorausgesetzt, daß sie die Gesamtheit des Volkes, ja, der Menschheit umfaßt.

In jener Lehre Fichtes liegt nun aber auch, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, die Lösung dieser Antinomie beschlossen: Denn es folgt aus ihr, daß der Zwang des Staates nichts Endgültiges ist, weil der Staat selbst nichts Letztes ist. Beides sind vielmehr nur Mittel zur Herbeiführung des erstrebten Ideals, des „Vernunftreiches“, des „vollkommenen Staates“, der „wahrhaften Gesellschaft“, oder wie man die ideale Gemeinschaft sonst nennen will. Freilich, ob dies Mittel zu dem Zweck geeignet ist, ist eine Frage für sich. Auch in dieser Beziehung besteht ja bezüglich des Zwanges, wie wir sahen, eine Antinomie, da der Zwang gerade aller wirklichen Erziehung entgegen ist und die werdende sittliche Autonomie nur zu gefährden vermag.

Darauf soll sogleich noch eingegangen werden. Hier ist das wichtigste, „die Gesellschaft überhaupt nicht mit der besonderen, empirisch bedingten Art von Gesellschaft, die man den Staat nennt, zu verwechseln“, wie Fichte in den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ von 1794 sagt.

Die „wahrhafte Gesellschaft“ oder der „absolute“ oder „vollkommene“ Staat ist ein Ideal; er ist von den einzelnen realen Staaten streng zu unterscheiden. Er hat mit realem Zwang nichts zu tun. Diesen gibt es nur in einem konkreten realen Staatswesen, während die Idee des vollkommenen Staates den Zwang bereits ihrem Begriff nach ausschließt.

Indessen diese Lösung ist nicht vollständig, weil die andere Antinomie zwischen Erziehung und dem Zwang als Erziehungsmittel dadurch nicht aufgelöst wird.

Diese Frage hat Fichte ebenfalls behandelt und dabei seine Freiheitslehre noch vertieft. Er tat es hauptsächlich in seiner erst nach seinem Tode gedruckten „Staatslehre“ aus dem Jahre 1813, und zwar im dritten Teil dieses Werkes, der „von der Errichtung des Vernunftreiches“ handelt. Auch hier unterscheidet Fichte wieder zwischen äußerer, politischer und innerer, sittlicher Freiheit. Freiheit bedeutet ihm zunächst Unabhängigkeit von den natürlichen Antrieben der menschlichen Natur und Bindung des Willens durch das sittliche Gesetz, das er dort in der Einleitung als das „Bild eines Uebersinnlichen, rein Geistigen, also eines solchen, das nicht ist, sondern... werden soll“, definiert. Hierin sieht er die wahrhafte Freiheit. Sie hat mit unserer Frage hier aber nur mittelbar etwas zu tun. Denn es handelt sich in der staatlichen Organisation unmittelbar nur um die Beschränkung der äußeren Freiheit. Die innere Freiheit ist für uns hier nur insofern von Belang, als sie das Ziel ist, um dessentwillen die Frage nach der Beschränkung der äußeren Freiheit auftaucht, und als sie, wenn sie Wirklichkeit ist, eine Beschränkung der äußeren Freiheit unnötig, ja schädlich machen würde, als sie schließlich unter einer gewisse Grenzen überschreitenden Beschränkung ebenfalls leicht leidet, wenigstens bei Menschen in dem seelisch-sittlichen Zustande, in dem sich die Menschheit noch befindet.

Die Frage nach der äußeren Freiheit ist nur zu lösen, wenn man unterscheidet zwischen den verschiedenen äußeren Mächten, von denen das Individuum jeweils als frei zu denken ist. Da wird man zwei Arten dieser äußeren Freiheit auseinanderhalten müssen, nämlich Freiheit vom Zwange durch andere einzelne Menschen und Freiheit vom Zwange der Rechtsordnung, vom Zwange des Staates. Das Problem ist für beide Arten der äußeren Freiheit verschieden. Das Problem besteht allgemein überhaupt nur in der ersten Form,

nämlich bezüglich der Freiheit vom Zwange durch einzelne Menschen. Das zweite Problem dagegen ist nur ein vorläufiges. Es setzt nämlich voraus, daß der Mensch noch nicht innerlich frei ist. Nur für innerlich Unfreie besteht überhaupt ein Zwang der Rechtsordnung des Staates. Zum mindesten gilt das für die ideale, erstrebte Rechtsordnung, die durch die Rechtsidee bestimmt wird, nicht aber nur Niederschlag gegenwärtiger Machtverhältnisse ist, wie die gegenwärtige, alle vergangenen und auch noch viele zukünftige konkrete, reale Rechtsordnungen. Da hier aber das Problem darin besteht, ob eine sozialistische, d. h. also die von der Idee des Rechts beherrschte Rechtsordnung als Zwang wirkt, so darf man von der Diskussion der Frage, wie es bezüglich der bestehenden Rechtsordnung sich verhält, absehen, ist doch für sie von vornherein klar, daß sie für alle Fälle einen Zwang darstellt. Umgekehrt ist gerade für innerlich Freie der Zwang durch andere einzelne Menschen unerträglich, der Zwang wird sich erst dann in seiner vollen Schärfe geltend machen.

Dem vorigen entsprechend ist nun auch die Antwort, die Fichte auf diese Frage gibt, eine doppelte: Er stellt zuerst den Satz auf: Jeder soll frei sein, er soll nur seiner eigenen Einsicht folgen, nicht aber einem fremden Ich. „Keiner soll auf irgendeine Weise durch andere gezwungen werden — Reich der Freiheit schließt aus jeden Zwang. Dies liegt im Rechtsgesetze; der Zwang ist absolut gegen das Recht. Er raubt die innere Freiheit des Individuums.“ Unter diesen Fall fällt ebenso die Freiheit von fremden Regierungen, wie die von einzelnen Menschengruppen im Innern des Staates, seien sie wirtschaftlicher, sozialer oder religiöser Art. Hier ist die politische, wie die religiöse, wie die wirtschaftlich-soziale Freiheit gefordert. Für sie kämpfte Fichte mit leidenschaftlicher Inbrunst, sie war ihm das Gute schlechtweg. Und den Zwang und die Gewalt auf diesem Gebiete haßte er mit der ganzen Kraft seiner großen und reichen Natur und seines unbeugsamen Charakters. Hier war ihm der Zwang, die entwürdigende und entehrende Tyrannis, sowohl die Napoleons wie die der Junker, das Böse schlechthin.

Diesem Satze stellte Fichte den anderen gegenüber und gab damit die Antwort auf die zweite Unterfrage: „Was im Rechtsbegriffe liegt, soll schlechthin sein... ohne Freiheit ist aber sittlicher Zweck gar nicht ausführbar: Der Rechtsbegriff müßte dann sogar mit Zwang und mit Gewalt durchgesetzt werden.“ Also, der Rechtssatz fordert äußere Freiheit, diese Freiheit muß sogar mit Zwang durchgedrückt werden. Es zeigt Fichtes ganzen sittlichen Ernst, daß er seine Ansicht so zugespitzt äußert, daß die bereits erwähnte Antinomie aus ihr selbst klar und scharf hervortritt.

Die Antwort sagt also: Unter dem Rechtsgesetz ist Zwang berechtigt. Hier darf (man merkt den Widerspruch!) (äußere) Freiheit durch (ebenfalls äußere) Unfreiheit erwirkt werden. Und er begründete diese Antwort damit, daß „die Einführung des Rechtsbegriffs wenigstens der äußeren Freiheit keines Menschen Abbruch“ tue, „denn“, so fährt er fort, „was durch diese ihr entzogen wird, ist gar nicht seine Freiheit als sittliches Wesen und Mitglied der Gemeinde, in welcher Rücksicht allein er Freiheit hat und ein Recht auf dieselbe“, und „für das Recht ist also der Zwang sogar geboten, wie vielmehr also erlaubt“, sagt er an anderer Stelle. Aehnlich heißt es im „Exkurse zur Staatslehre“ im 1. Abschnitt „über die Errichtung des Vernunftreiches“: „Was durch das Recht unterdrückt wird, ist gar nicht seine wahre Freiheit, sondern eine Naturgewalt.“ Mit anderen Worten: Zugunsten des (idealen äußeren) Rechts und durch es, sowie durch den Staat, der es verkörpert, darf freilich die äußere Freiheit des Einzelnen beschränkt werden, auch durch Zwang, denn die innere Freiheit leidet darunter ja nicht, und die äußere ist nur um der inneren willen da, sofern und soweit sie dieser den Weg bereitet und sie schützt. Da nach Fichtes eigener Meinung das erstere, d. h. daß die innere Freiheit nicht unter äußerer Unfreiheit leidet, nicht richtig ist, so bleibt die Antinomie noch ungelöst!

Also auch das nur äußere Recht soll erzwungen werden, d. h. aber, die äußere Freiheit soll eingeschränkt werden zugunsten der Allgemeinheit. Von Zwang kann dabei freilich nur die Rede sein bei Menschen, die sittlich unfrei sind. Nur der natürlichen Freiheit, jedem augenblicklichen Antrieb zu folgen, geschieht wirklich ein Zwang. Denn „dem Rechtsgesetze unterworfen sein, heißt: unterworfen sein der eigenen Einsicht“, heißt es in den „Exkursen zur Staatslehre“.

In dieser Richtung liegt nun auch die Forderung des Zwanges bei der Einführung der neuen Nationalerziehung, die Fichte in der II. „Rede an die deutsche Nation“ erhebt. Es handelt sich dort der Sache nach ebenfalls nur um Durchführung des Gesetzes gegen Widerstrebende, um eine sozial-organisatorische Maßnahme, nicht aber um eine pädagogische im eigentlichen Sinne. Die äußere Freiheit, sich der neuen Erziehung zu entziehen, wird genommen, um die innere Freiheit dann gestalten zu können. Doch damit ist nach Fichte die Arbeit nicht getan. Sie soll vielmehr dann erst eigentlich beginnen. Der Zwang soll nur den Weg für sie freimachen, neben ihm und über ihm bleibt die Aufgabe der Erziehung bestehen. Der Zwang ist nur eine Maßregel der Not, die selbst unfähig ist, die sittliche Freiheit zu schaffen. Sie ist daher nur vorläufig, sie muß ersetzt werden durch Erziehung, welche

allein fähig ist, die sittliche Freiheit zu bilden, indem sie vor allem erst einmal die Einsicht in die Richtigkeit und Notwendigkeit des Gesetzes schafft. Denn innere Freiheit erwächst nur aus eigener Einsicht.

Hier gibt nun Fichte auch eine Art Lösung dieser Antinomie, die freilich nur eine Teillösung ist. Er lehrt in den „Exkursen zur Staatslehre“ von 1813: Dadurch, daß jeder für das Recht, das eigene und das allgemeine... „zwingen“ darf „und es auf sein Gewissen nehmen, ob die anderen es erkennen oder nicht“ und durch das entgegenstehende „Recht eines jeglichen, nur seiner eigenen Einsicht“ zu folgen, entstehe ein Widerspruch, als dessen Folge das letztgenannte Recht notwendig „durch den Zwang in der Form“ verletzt wird. Diesen Widerspruch muß „der wahre (rechtmäßige) Staat“ lösen. „Das vermittelnde Glied“ ist hier „die Erziehung aller zur Einsicht vom Rechte“. Nur wenn der Zwangstaat diese Bedingung erfüllt, hat er selbst das Recht, zu existieren, denn in ihr „bereitet er seine eigene Aufhebung vor“. Auf diese Weise wird die Erziehung bereits als notwendige Aufgabe des Gegenwartsstaates erwiesen, ihre Erfüllung rechtfertigt erst ihr Dasein. Denn „jeder Zwang wird durch nachmalige Einsicht rechtmäßig“. Also, ein Zwang, der an sich unsittlich ist, kann nach Fichte nachträglich gerechtfertigt werden.

Fichte meint also: „Zwang wird nur gerechtfertigt durch die Erziehung zur künftigen Einsicht; nur so kann ihn der Zwinger auf sein eigenes Gewissen nehmen.“ Wird dadurch also die Erziehung zu einer unerläßlichen Aufgabe des Staates, so gehört sie nach Fichte andererseits auch zu den Urrechten des Menschen. Denn „die Menschen müssen dem Rechte folgen: dies wollen alle. Aber zugleich können sie als Freie“ (nämlich sittlich Freie) „nur ihrer Einsicht folgen wollen“. Folglich muß ihre Einsicht zur Einsicht des Rechtes werden, das wird aber nur erreicht durch die Erziehung. So, wie daher die Menschen ein Recht auf diese sittliche Freiheit haben, so haben sie auch ein Recht auf Erziehung. So stellt sich bei Fichte der Zwang keineswegs als eine Erziehungsmaßnahme dar, sondern als ein Mittel der Not, das, selbst unfähig zu erzieherischer Wirkung, nur vorläufig ist, und der Ergänzung durch Erziehung auf Grund Schaffung eigener Einsicht bedarf, ohne sie aber durchaus nutzlos und verwerflich ist. Nur im Zusammenhang mit der Erziehungsarbeit, die sich anderer Mittel bedient, ist, zum Zwecke des Schutzes der inneren Freiheit anderer, der Zwang gestattet. Andernfalls ist er, wie Fichte sagt, „abscheulich“, „teuflich“, „rechtswidrig“ usw. Gegen jeden anderen Zwang sträubt Fichte sich mit aller Gewalt und stets neuen

Argumenten. Das eigentliche Ziel bleibt ihm, „eine den Willen bewegende Einsicht aller, „hervorzubringen, daß es das Recht sei“.

Dabei macht Fichte noch eine andere Voraussetzung. Das Recht müsse „ein schlechthin in der Vernunft liegender, rein apriorischer Begriff sein — nicht etwas, worüber sich alle erst willkürlich verständigen, indem jeder schon vor dem Rechte vorausbesitzt und davon aufgibt...“ Denn in diesem Falle würde ja der persönlichen Willkür der weiteste Spielraum gelassen, d. h. es würde jene aktivistische, egoistische Freiheit Platz greifen, die Fichte grundsätzlich ablehnt.

Andererseits ist jedoch der Zwang, wenn auch nicht selbst ein Mittel der Erziehung, eine notwendige Vorbedingung äußerer Art für sie. Denn ohne eine gewisse Beschränkung der äußeren natürlichen Freiheit gelangt man mit seiner erzieherischen Tätigkeit gar nicht an das einzelne Individuum heran. So ist der gesetzliche Schulzwang unserer Zeit gewiß keine Maßnahme der Nationalerziehung selbst als seelenbildender Arbeit, dennoch wäre eine solche ohne sie gar nicht möglich, weil ein großer Teil der jungen Menschen ohne diesen Zwang gar nicht in die Erziehung einträte. Daraus ergibt sich der weitere Schluß, daß, wenn in der Erziehung selbst Zwang angewendet wird, dies nicht zur Erziehung beiträgt — vielmehr sehr oft nur die Erziehungsarbeit schädigt. Zwang in der Erziehung selbst ist dort allenfalls zu rechtfertigen, wo er als letztes Mittel, die äußeren Bedingungen der Erziehung aufrechtzuerhalten, auftritt. Denn Erziehung ist Arbeit an den Seelen der Kinder, sie ist ein Pflegen und Helfen; sie bedarf der größten Zartheit, der innigsten Liebe, des tiefsten Verständnisses. Zwang dagegen tötet, er erdrückt die zarten Keime, er macht innerlich unfrei, wie er äußerlich unfrei macht. Denn innere Freiheit kann nur in äußerer erblühen. Das hob Fichte schon im „Naturrecht“ hervor, daß sich Moralität aus dem Menschen selbst entwickle, nicht aber „sich durch Zwang oder künstliche Anstalten hervorbringen“ lasse.

Daraus aber folgt mit zwingender Folgerichtigkeit, daß alles das, was wir hier im Anschluß an Fichte über die erwähnte Antinomie sagten, diese endgültig nicht zu lösen vermag. Sollte sie ideell überhaupt unauflösbar sein? Sollte sie eine notwendige Eigenschaft, wenn nicht des vollendeten Sozialismus, des sozialistischen Ideals, so doch des sozialistischen Werdens, des Ringens der Menschen um die Erreichung jenes hohen sittlichen Ideals des Sozialismus sein? Sollte hier eine unvermeidbare Tragik der sozialistischen Bewegung liegen? Jedenfalls erkennen wir bereits hier, wie tief Fichtes bohrendes Denken in die Problematik des Sozialismus hineinführt, wie fruchtbar seine sozialistische Philosophie auch für uns heute noch zu werden vermag.

Dies Problem ist die eigentliche Ursache, die Denker wie Stirner, der nicht etwa ein kalter Egoist war, zu ihrer radikalen Verneinung jeder gesellschaftlichen Organisation treibt, wenigstens im Prinzip, denn in der Praxis sehen ja auch sie sich gezwungen, von diesem Prinzip dann doch abzuweichen, wie denn auch Stirners freier Verein der Egoisten grundsätzlich eine Aufhebung dieses absoluten Individualismus einschließt. Dieses innere Motiv Stirners tritt deutlich an folgender Stelle aus seinem Werk „Der Einzige und sein Eigentum“ hervor: „Jeder Staat ist eine Despotie, seien nun Einer oder Viele der Despot, oder seien, wie man sich wohl von einer Republik vorstellt, Alle die Herren, d. h. despotisiere Einer den Andern. Es ist dies nämlich der Fall, wenn das jedesmal gegebene Gesetz, die ausgesprochene Willensmeinung etwa einer Volksversammlung fortan für den Einzelnen Gesetz sein soll, dem er Gehorsam schuldig ist, oder gegen welches er die Pflicht des Gehorsams hat. Dächte man sich auch selbst den Fall, daß jeder Einzelne im Volk den gleichen Willen ausgesprochen hätte und hierdurch ein vollkommener „Gesamtwille“ zustande gekommen wäre: die Sache bleibt dennoch dieselbe. Wäre Ich nicht an meinen gestrigen Willen heute und ferner gebunden? (von mir gesperrt). Mein Wille in diesem Falle wäre erstarrt. Die leidige Stabilität! Mein Geschöpf, nämlich ein bestimmter Willensausdruck, wäre mein Gebieter geworden. Ich aber in meinem Willen, Ich, der Schöpfer, wäre in meinem Flusse und meiner Auflösung gehemmt. Weil ich gestern ein Narr war, müßte ichs zeitlebens bleiben. So bin ich im Staatsleben besten Falls — ich könnte ebensogut sagen: schlimmsten Falls — ein Knecht meiner selbst. Weil ich gestern ein Wollender war, bin ich heute ein Willenloser, gestern freiwillig, heute unfreiwillig“¹⁾. Hier wird also behauptet, daß auch eine Demokratie, selbst in ihrer extremsten Form, also die unmittelbare, sei dem Einzelnen gegenüber stets eine Herrschaft, nicht nur bei bloßen Mehrheitsbeschlüssen, wo es ja selbstverständlich ist, sondern auch bei Einstimmigkeit, obwohl die Willensbildung in ihr grundsätzlich unter Teilnahme aller zustande kommt. Stirner meint auch, selbst die Möglichkeit, einen Beschluß nachträglich umzustößen, wenn die Meinung des Einzelnen sich geändert habe, hebe dies Herrschaftsverhältnis nicht auf, da man dazu ja auf den guten Willen der anderen angewiesen sei. Dazu ist zu sagen: dies Problem besteht natürlich nur, solange die Gesellschaft noch keine innere Gemeinschaft darstellt, aber das ist nicht nur solange

¹⁾ „Der Einzige und sein Eigentum“, 2. Aufl., Leipzig 1882, S. 200.

der Fall, als der Sozialismus noch wird, sondern auch wenn er besteht, denn diese innere Gemeinschaft ist eben ein Ideal, also letztlich in seiner Gestalt unerreichbar. Bis dahin hat aber Stirner vollkommen recht. Und hier liegt eben ein Problem, das wohl überhaupt keiner Lösung fähig ist, wenigstens nicht praktisch-psychologisch, nur grundsätzlich. In Wirklichkeit ist dies Problem sogar noch dringlicher, weil die Annahme der Einstimmigkeit aller, die er hier zugrunde legt, bereits ein ganz seltener Ausnahmefall ist, so daß tatsächlich auch jede Demokratie eine Herrschaftsform, nämlich die Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit, darstellt. Dies Problem wird auch dadurch nicht aus der Welt geschafft, daß man die Begründung Stirners als eine merkwürdige Zerreißung des Ich, als eine unzulässige metaphysische Konstruktion ablehnt. Ich meine den Satz, daß das Ich Knecht seiner Schöpfung, seines Willensentschlusses wird. Ich und Willensentscheid des Ich sind nämlich identisch, das Ich wird zu einer realen Tatsache nur durch kategoriale Zusammenfassung der einzelnen Willensentschlüsse, ist aber keine jenseits ihrer und unabhängig von ihnen bestehende metaphysische Wesenheit. Das Problem bleibt, und es besteht, das ist besonders schwerwiegend, zumal in der Erziehung, also in dem Mittel, das innere Gemeinschaft doch gerade schaffen soll. Denn radikal denkende Erzieher, wie z. B. Gustav Wyneken, haben grundsätzlich jede Erziehung als eine Vergewaltigung des unerzogenen Einzelnen bezeichnet, auch wenn die Erziehung nur in liebevoller Beeinflussung der Seele besteht; etwas Fremdes, auch wenn es etwas Geistiges ist, greift hier in die Seele des Einzelnen ein. So sagt Wyneken einmal: „daß die Jugend einerseits ihr eigenes Recht, ein Recht auf ein eigenes Leben besitzt, andererseits aber diesem eigenen Leben entrissen, in die Denk- und Lebensweise der Erwachsenen eingeführt und mit Kenntnissen ausgerüstet und in Betätigungen ausgebildet werden soll, die ihrer eigenen naturgegebenen Beschaffenheit fremd sind“ (vgl. „Schule und Jugendkultur“, Jena 1914, S. 40). Auch das hilft nicht, daß wir sagen, wer die Gemeinschaft als höheren Wert anerkenne, der werde eben grundsätzlich das Ich zurückstellen und auch bei einer Meinungsverschiedenheit mit der Mehrheit oder gar nur einem Meinungswandel in sich selbst einen anderen Entscheid freiwillig hinnehmen und sich unterwerfen. Das setzt eben doch wieder voraus, daß die Menschen schon Sozialisten sind und die Ueberzeugung vom höheren Wert der Gemeinschaft ihnen bereits in Fleisch und Blut übergegangen ist, ihr unverlierbarer innerer Besitz wurde. Bis dahin besteht dies Problem in aller Schärfe, zwar nicht deshalb, weil die Autarkie des Einzelnen dadurch gemindert wird (die Autarkie

wird ja von Sozialisten nicht anerkannt), wohl aber deshalb, weil durch den inneren Zwang die Menschenwürde verletzt wird. Allerdings ist wohl ein Unterschied vorhanden zwischen dieser Einstellung und der Rousseaus, der dieselbe Meinung folgendermaßen formuliert: „Was soll man also von der jetzigen barbarischen Erziehungsweise denken, welche die Gegenwart einer ungewissen Zukunft zum Opfer bringt, welche ein Kind mit allen möglichen Fesseln belastet und es von allem Anfang an elend macht, um ihm in der Ferne, ich weiß nicht, was für eine, Glückseligkeit zu bereiten.“ „Die Menschheit hat ihren Platz in der Ordnung der Natur, die Kindheit den ihren in der Ordnung des Menschenlebens. In dem Manne muß man den Mann, im Kinde das Kind betrachten, einem jeden seinen Platz anweisen und ihn da selbständig machen.“ (Rousseau „Emile“, II. Buch.) Denn Rousseau ist ethischer Individualist, er läßt das Wohl des Einzelnen als höchsten inhaltlichen Wert des Lebens gelten.

Man kann auch nicht sagen, daß es sich hier um eine Ueberspitzung der Argumentation oder des Prinzips handelt (abgesehen davon, daß durch eine solche Argumentation in Wirklichkeit jene Argumente nicht entkräftet werden), denn auch ältere, viel weniger radikale Pädagogen haben dies Problem sehr lebhaft empfunden, z. B. Schleiermacher. Ueberdies ist diese Antinomie eines der heute im Seelenleben unserer Zeit mit am stärksten empfundenen, eines der „brennendsten“ Probleme: der Gegensatz der Generationen, der heute so stark erlebt wird¹⁾, ist nur ein Sonderfall dieser Antinomie. Und dies Erlebnis ist das beherrschende Erlebnis desjenigen Teils der Jugendbewegung, der den Namen wirklich verdient. Und jener Stirnerische Empfindungskomplex, den wir als eine der mächtigsten Triebkräfte seines Anarchismus erkannten, ist auch die Haupttriebkraft aller jener, die nach einer eigenen „Jugendkultur“ rufen. (Und auch in dieser Bewegung vermengen sich und ringen, was sehr bezeichnend ist, solche anarchistischen Tendenzen mit dem lebendigen Gemeinschaftsgefühl, das diese Bewegung andererseits charakterisiert.)

Das Problem ist: Ist jede, auch eine noch so zartsinnige, Erziehung Vorwegnahme eines freien Willensentschlusses eines Menschen in späterer Zeit, und, wenn ja, auf welchem sittlichen Recht beruht diese Vorwegnahme?

¹⁾ Auch in der Dichtung unserer Zeit spielt es ja eine große Rolle; es ist wohl am eindringlichsten gestaltet in Werfels: „Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig!“, in v. d. Goltz: „Vater und Sohn“, Hasenclevers: „Der Sohn“ und Bronnens „Vatermord“, auch Wildgans' „Dies irae“ gehört hierher, wenn auch mit Abstand.

Schleiermacher hat ihm, soweit ich es übersehe, zuerst und auch noch bis heute in der präzisesten Form, folgende Gestalt gegeben: Er stellte in seiner Pädagogik die grundlegende Frage: „darf man einen Moment einem anderen aufopfern?“ (vgl. „Zur Pädagogik“ 1813, IX. Vorstunde, a. a. O. S. 492 ff., ferner: „Vorlesungen über Erziehungslehre“ 1826, Einleitung, a. a. O. S. 58 ff., „Vorlesungen“ 1820—1821, Einleitung, a. a. O. S. 602—608; alles Bibl.-Pädagog. Klassiker, Bd. V, Langensalza 1871). Und er antwortete darauf verneinend, da der Mensch Selbstzweck sei und „der Mensch des künftigen Moments nicht mehr der des vorigen“. „Weil die Idee des Lebens in dem einen (nämlich: dem Menschen des einen Augenblicks) ebenso gut ist, als in dem anderen (nämlich: dem Menschen des anderen Augenblicks)..., so darf auch nicht der eine des anderen wegen vernichtet werden“ (a. a. O. S. 492). Daraus aber folge, daß alles, was Vorbereitung für später sei, zugleich unmittelbare Befriedigung gewähren müsse. Das sei indessen nicht ohne weiteres möglich, denn die regelte, absichtliche Erziehung opfere die Gegenwart der Zukunft auf. Man habe deshalb gemeint: „alle strenge Erziehung“ sei aufzugeben und man habe „alles auf die momentane Befriedigung des Daseins ankommen (zu) lassen“ (a. a. O. S. 603), während andere das Gegenteil für richtig erklärt hätten. Beide Einseitigkeiten seien falsch. Insbesondere dürfe das Kind nicht um zukünftiger Vorteile willen auf die Freude des gegenwärtigen Moments verzichten müssen. Die Lösung dieses Zwiespaltes findet Schleiermacher in einer solchen Gestaltung der Erziehung, die nur helfend und pflegend in das Wesen des Zöglings eingreift und die in der Hauptsache den Zögling den Weg zu dem Ziel langsam und allmählich selbst finden läßt.

Auch Fichte sah dies Problem bereits und gab ihm einen sehr klaren Ausdruck, nur daß er selbst nicht ausdrücklich die Lösung dieses Problems untersucht, während, wie wir sehen werden, seine Erziehungslehre allerdings dennoch die Elemente dieser Lösung unmittelbar bereitstellt. Er scheint hier der gleichen Meinung wie (wenigstens gelegentlich) Wyneken gehuldigt zu haben, daß die Theorie eine Lösung dieses Problems überhaupt nicht zu zeigen vermöge, daß das vielmehr nur die schöpferische Tat könne (vgl. hierzu den Aufsatz Wynekens: „Schöpferische Erziehung“ im II. Zieljahrbuch, S. 126), ein Zug, der an dem tatkräftigen Reformator ebensowenig überrascht, wie an dem auch psychologisch sich eng mit ihm berührenden Wyneken, aber freilich keine eigentliche Lösung darstellt, da jetzt ja wieder die Frage entsteht, wie denn die schöpferische Tat dabei verfährt.

Fichtes Antwort auf jene Grundfrage lautete übrigens ebenfalls

verneinend. Er meint in den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ aus dem Jahre 1794: „Der Mensch darf vernunftlose Wesen als Mittel für seine Zwecke gebrauchen, nicht aber vernünftige Wesen: er darf dieselben nicht einmal als Mittel für ihre eigenen Zwecke brauchen. Er darf nicht auf sie wirken, wie auf tote Materie oder das Tier, so daß er bloß seinen Zweck mit ihnen durchsetze, ohne auf ihre Freiheit gerechnet zu haben. — Er darf kein vernünftiges Wesen wider seinen Willen tugendhaft oder weise oder glücklich machen“ (a. a. O. S. 21).

Wo ist denn aber der Weg, der aus dieser Sackgasse herausführt? Ist es tatsächlich so, daß hier ein tragischer Konflikt der Idee der Menschenwürde und der Gemeinschaft mit sich selbst vorliegt, der unlösbar ist?

Gustav Wyneken, der unter den modernen Pädagogen dies Problem am glühendsten erlebt hat, glaubt eine Lösung zu sehen und — verwendet dabei lauter Fichtesches Gedankengut. Denn auch er betrachtet den Menschen in einem gewissen sehr hohen Sinne als Mittel zum Zweck, indem er ihn zum Dienst am objektiven Geist bestimmt, und fordert demgegenüber doch auch, und zwar mit ganz besonderer Entschiedenheit, für die Jugend ein Recht auf ein eigenes Leben. Bei ihm tritt indessen diese Antinomie in doppelter Gestalt auf: einmal auf sittlichem Gebiet und sodann auf intellektuellem Gebiet. Auf letzterem wird diese Antinomie nach seiner Meinung sogar dauernd größer, weil das Wissen der Menschheit dauernd anwächst, wie auch das übrige überlieferte Kulturgut, und weil im Zusammenhang damit eine immer größere Arbeitsleistung von der jungen Generation erfordert wird, um in diese überlieferte Kultur hineinzuwachsen. Und gerade dadurch, daß das kulturelle Niveau der Menschheit dauernd steige, und je mehr es das tue, um so mehr müsse die Antinomie sich verschärfen, um so mehr müsse „gerade alle Kraft der Jugend angespannt werden, um die vorausseilende Kultur einzuholen“, und es würde „ein Stagnieren der Kulturentwicklung bedeuten, wenn man der Jugend ein Recht auf ein eigenes Leben einräumen würde“. Aber diese intellektuelle Antinomie geht uns hier eigentlich nichts an, sondern nur jene sittliche. Denn die erstere ist, worauf Wyneken hinzuweisen unterläßt, nur ein Ausfluß jener sittlichen. Wenn der Mensch sittlich bereits so weit ist, daß er den hohen Wert dieser Kultur für sich wie für das Gemeinschaftsleben anerkennt, so wird seine Willensrichtung an sich schon in die Richtung auf das Hineinwachsen in diese überlieferte Kultur gehen. Trotzdem bleibt hier ein schweres Problem bestehen, dessen Lösung wir wenigstens ein paar Worte widmen müssen. Ein Problem bleibt einmal insofern, als



überhaupt kulturelle Tradition und eigene Schöpferkraft leicht in Widerspruch miteinander geraten, einander leicht beeinträchtigen können (dies Problem hat besonders Nietzsche empfunden, man vgl. z. B. seine Schrift: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“). Dann aber auch in der Form, in der wir es eben kennen lernten. Wyneken löst diese Antinomie nun auf folgende Weise: er glaubt, der materielle und technische Fortschritt werde in nicht allzuferner Zeit notwendig eingeschränkt werden, sobald nämlich eine andere sozialwirtschaftliche Ordnung es ermögliche, daß alle Menschen ihr materielles Auskommen haben. Sobald eine gerechte soziale Ordnung der Wirtschaft besteht, werde die Menschheit nicht mehr vom „Dämon des Hungers“ bedroht sein, dann könnte „der Druck der wirtschaftlichen Angst von der Erziehung genommen“ werden und man könne sich nunmehr mit viel größerer Kraft kulturellen Problemen zuwenden, ein großer Teil der Kraft, der bisher durch wirtschaftliche und politische Kämpfe und durch technische Untersuchungen absorbiert werde, sei dann für sie frei. Hier werden also sittliche Werte und Kräfte in den Dienst der Geistesbildung gestellt, da Gerechtigkeit in der Regelung der Sozialwirtschaft nur auf dem Boden einer bestimmten Sittlichkeit erwachsen kann. Die Antinomie wird gelöst, indem die materiell-technischen Werte der gegenwärtigen Kultur Menschheit verneint und nur die geistig-kulturellen anerkannt werden und der den erstgenannten Werten zugrundeliegende Wille der Menschheit revolutioniert wird. Die Lösung ist ganz analog der Gesinnungsrevolution, die Fichte hervorrufen wollte, und dem Wege, den er zu diesem Ziele einschlug. An die Stelle der Zivilisation soll die Kultur treten. Freilich vollständig wird hierdurch auch diese Antinomie nicht gelöst, wenn nicht die sittliche zuvor gelöst ist, denn der kulturelle intellektuelle Gegensatz zwischen alter und junger Generation besteht auch dann ja noch, wenn er nun auch nicht mehr anwächst.

Diese Lösung trägt aber in sich bereits, wenigstens zum Teil, die Lösung der sittlichen Antinomie. Denn wenn die eben genannten Voraussetzungen: gerechte sozial-wirtschaftliche Ordnung und das daraus sich ergebende Schwenden der wirtschaftlichen Angst, gegeben seien, werde das Menschengeschlecht ohne weiteres den krassen Nützlichkeitsstandpunkt der Einzelnen, der diese Antinomie erst hervorrufe, aufgeben, da keine Notwendigkeit mehr für die Festhaltung dieses Standpunktes bestehe. So wird also auch bei Wyneken der wirtschaftliche Sozialismus Voraussetzung für die Lösung dieser Antinomie, die Bedingung für die Entstehung wirklichen Gemeinsinns. Dieser Anschauung war ja auch

Fichte, wie wir bereits mehrfach gesehen haben und wie Fichte in seiner Erziehungslehre selbst ebenfalls noch öfter hervorhebt. Daß auch Karl Marx dieser Meinung war, braucht nicht besonders erhärtet zu werden, denn er war es ja gerade, der die geistige Höherbildung der Gesamtmenschheit für erst möglich erklärte, wenn zuvor eine gerechte sozialwirtschaftliche Ordnung eingeführt sei. Es sei deshalb von ihm hier nur eine Stelle aus dem nachgelassenen dritten Bande des „Kapitals“ angeführt (II. Teil, S. 355), die zeigt, wie gerade Marx alle seine wirtschaftlichen Pläne nur entwickelte um der höheren geistigen Kultur willen. Er sagt dort: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es unter allen Gesellschaftsformen und unter allen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Notwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht behandelt zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.“ Freilich: da die „gerechte“ Ordnung der Sozialwirtschaft ihrerseits wiederum bestimmte sittliche Kräfte voraussetzt, so liegt hier so lange ein unvermeidlicher Zirkel vor, als es nicht gelingt, die sittliche Erziehung des Menschengeschlechts und die Neuordnung der Sozialwirtschaft zu einer höheren Einheit zu verbinden.

Wiederum aber ist die bisher gefundene Lösung der sittlichen Antinomie noch nicht vollständig. Denn der Satz, daß, wenn der Druck der wirtschaftlichen Angst einmal von den Menschen genommen sei, diese dann den Nützlichkeitsstandpunkt verlassen würden, macht offenbar stillschweigend noch eine weitere Voraussetzung, die entscheidend ist, nämlich die, daß der Mensch „von Natur aus“ gut sei, d. h. von Gemeingeist beseelt. Und diese Voraussetzung machen denn auch Wyneken und Fichte beide in

gleicher Weise (wie vor ihnen Rousseau, nur daß Rousseau etwas anderes unter „gut“ verstand und dadurch letzten Endes doch eine andere Grundvoraussetzung machte). Wyneken und Fichte lehren beide, daß die noch unverdorbene Jugend einen tiefen inneren Trieb zur Gemeinschaft, einen Trieb der Hingabe, Selbstaufopferung in sich trage, und daß dieser Trieb erst später durch das Leben unter den vom Nützlichkeitsstandpunkt angefressenen Erwachsenen verkümmere. Die Unterdrückung der bisherigen Erziehung habe eben darin bestanden, daß die Jugend entgegen ihrem eigenen inneren Empfinden anstatt zur Sittlichkeit im höchsten Sinn zu praktischer Verwendbarkeit erzogen wurde. Wenn das aber nicht mehr der Fall sei, sondern wenn das Erziehungsziel die Erweckung des Menschen zum sozialistisch gesinnten Menschen sei, so bestehe ja von vornherein zwischen der Natur der Jugend und dem Ziel der Erziehung eine Gleichheit der Richtung; eine Antinomie zwischen dem Eigenrecht der Jugend, ihrem Recht auf ein eigenes Leben und der Aufgabe der Erziehung bestehe in sittlicher Hinsicht dann, aber auch nur dann nicht mehr, wenn man nicht nur „Verständnis“ für die Jugend habe (dabei doch aber grundsätzlich noch auf dem Standpunkt der reifen Manneszeit steht), sondern sich auch völlig auf ihren Standpunkt stelle und deren eigentümliche Gefühlsweise zum Leitstern der Erziehung mache. Nach Wyneken sowohl wie Fichte besteht eben in diesem Falle zwischen dem eigenen Wollen der Jugend in ihrem natürlichen Werden und dem erzieherischen Plan, der an diese natürliche Entwicklung von außen herangetragen wird, eine Uebereinstimmung in der Richtungsbestimmtheit (während diese Uebereinstimmung auf intellektuellem Gebiet nicht besteht). Freilich versteht Wyneken dabei unter Jugend nicht etwa ein bestimmtes Lebensalter, sondern einen bestimmten Zustand der menschlichen Seele, der freilich im allgemeinen und normalerweise in einem bestimmten Lebensalter aufzutreten pflegt. Und pflegt es nicht etwa der Seelenzustand der frühen Kindheit zu sein, sondern etwa der der Zeit der Pubertät, der werdenden Mannbarkeit, also etwa das Jünglingsalter? Das Kindheitsalter schildert Wyneken ganz anders: „Der Mensch wird geboren als individuelles Tier, regiert von dem, was rein subjektiv ist, den Gefühlen von Lust und Unlust. Diese Stufe, die eigentliche Kindheit, repräsentiert die Vergangenheit des Menschen, seine biologische Vorgeschichte.“ („Schul- und Jugendkultus“, S. 5, vgl. auch S. 13.) Doch dauere dieser Zustand nicht lange an. Jedoch mit der Erlernung der Sprache finde sie ihr Ende, denn in ihr nehme das Kind die ersten überindividuellen, sozialen Elemente in sich auf. Der Begriff der „Jugend“ ist ihm also zuerst ein Wertbegriff, dann aber auch ein

Seinsbegriff. Hier sind noch gewisse Schwierigkeiten vorhanden. Denn man muß jetzt fragen, wie diese „Jugend“ entstehe, die doch „von Natur aus“, wie eben gezeigt, streng genommen nicht vorhanden ist, sondern selbst bereits Ergebnis einer vorangegangenen Erziehung. Diese Schwierigkeit hat Wyneken m. E. nicht überwunden. Denn wenn er vom Beginn des Jünglingsalters an eine neue Periode, die eigentliche, der Erziehung rechnet, weil nun das bis dahin so oberflächliche Kindergemüt „die Dimension der Tiefe“ gewinne, es „sittliches Gedächtnis und die Fähigkeit zu Liebe und Begeisterung¹⁾ erwerbe, so daß jetzt mit bloßer Disziplinierung und Gewöhnung nichts mehr auszurichten sei, so müssen doch diese Eigenschaften erst erworben werden. Wyneken läßt also doch noch einen Rest jener Antinomie bestehen. Will man sie ganz auflösen, so muß man annehmen, daß auch im psychologisch-biologischen Kinde der Keim zum „Guten“, ein Trieb dazu neben anderen Trieben bereits vorhanden ist. Mehr ist freilich nicht notwendig, denn das angeborene menschliche Triebleben, in seiner wirklich noch naturhaften Gestalt, bedeutet nicht allzuviel. Denn fast alles, was der Mensch später ist, verdankt er seiner Erziehung im weitesten Sinne, der Einwirkung des natürlichen und gesellschaftlichen Milieus, in dem er lebt, kurz, hat er erworben. Streng genommen können wir uns von den angeborenen Eigenschaften eines Menschen überhaupt keine irgendwie klar abgegrenzte Vorstellung machen, sie sind eigentlich nur eine logische Forderung nach dem Satze: aus nichts kann nichts werden. Wir sind auch heute noch keinen Schritt der Frage näher gekommen, inwieweit die Vererbung auf geistig-sittlichem Gebiet eine Rolle spielt, da die wissenschaftliche Vererbungslehre hierüber gar nichts besagt, sondern sich ganz auf das Biologisch-Physiologische beschränkt. Was die Inhalte unseres geistig-sittlichen Lebens angeht, so sind sie wohl ausschließlich Wirkung des sozialen Milieus, in dem wir leben; trotzdem müssen wir eine geistig-sittliche Disposition des Menschen annehmen, eine natürliche Disposition für einen bestimmten sittlichen Charakter, besonders was die Intensität unseres Fühlens und Wollens angeht, eine psychische Qualität, die vor allem für den formalen Charakter des Menschen von Bedeutung ist, seine Beharrlichkeit und Treue, Standhaftigkeit und Ausdauer. Fichte geht denn auch einen Schritt über Wyneken hinaus und tut damit den wirklich entscheidenden Schritt zur Auflösung dieser Antinomie, indem er sagt,

¹⁾ Vgl. a. a. O. S. 19—20: „Jetzt erst ist es dem Menschen möglich, seinen Schwerpunkt aus dem Empirischen, Individuellen, aus dem Triebleben hinaus zu verlegen in das Gebiet des Seinsollenden“, „Das Ergebnis der großen Verwandlung, die der Mensch in dieser Zeit erlebt, ist die Fähigkeit zur Hingebung“.

der Mensch trage den Keim zum Guten tatsächlich von Geburt an in sich, daß er schlecht werde, sei eine Folge der Einwirkung der Umstände, der Erziehung, des sozialen Milieus, in dem er bisher lebte. So sagt er, daß „aus nichts sich nicht etwas machen läßt, die noch so weit fortgesetzte Entwicklung eines Grundtriebes aber ihn doch niemals zu dem Gegenteile von sich selbst machen kann“ (10. Rede). Hier ist auch eine Bemerkung Sigwarts von Bedeutung, die im Grunde dasselbe sagt. Er meint: „Wenn gesagt wird, daß die Natur dem Menschen den nackten Egoismus eingepflanzt habe und die Geschichte allein die sittliche Gesinnung hervorbringe, so ist damit ein Gegensatz zwischen Natur und Geschichte aufgestellt, der die Geschichte selbst unerklärlich zu machen droht. Die Geschichte des Menschen kann doch nur die Entwicklung seiner Natur sein; wären in dieser nur selbstsüchtige Naturen angelegt, so könnte auch die Geschichte keine andere zeigen: kann man Trauben lesen von den Dornen?“ („Vorfragen der Ethik“, S. 44.) Allerdings hat Fichte nirgends gelehrt, daß im Kinde nur gute Triebe lebten. Dann wäre ja auch eine eigentliche Erziehung gar nicht nötig, da ja auch das verderbende Milieu, um wirksam werden zu können, an irgend welche schlechten Triebe anknüpfen muß. Fichtes Meinung hierüber ist vielleicht am besten so zu formulieren: Der Mensch ist zwar nicht von Natur gut, wie Rousseau lehrte, aber in ihm lebt doch ein Trieb zur Ueberwindung des Naturzustandes, der also selbst nicht gut, d. h. unsozial ist, der vielmehr überwunden werden müsse, aber, weil eben dieser Trieb zu seiner Ueberwindung in dem Kinde ebenfalls bereits lebe, auch überwunden werden könne. Es ist ein Trieb zur Bändigung der eigenen Tierheit durch die Vernunft, der den natürlichen Menschen über sich hinaustreibt. (Uebrigens muß hier angemerkt werden, daß bei dieser ganzen Lehre stets ein ganz bestimmter inhaltlicher Begriff des Guten vorausgesetzt wird, dies Urteil also eben wie dieser Begriff des Guten selbst durchaus historisch und subjektiv bedingt und relativ ist, von einem anderen Standpunkt in der Frage, was gut ist, aus also dies Urteil ungültig wäre. Aber das ist für unseren Zusammenhang völlig gleichgültig, weil die Antinomie, nach deren Lösung wir suchen, ja eine Antinomie innerhalb eines bestimmten Lebensideals ist, also nur unter dessen Voraussetzung besteht.)

Bisher konnte dieser Trieb in der Umwelt, in der der Mensch lebte, nicht erstarken, ihn soll erst die Erziehung entwickeln. Dem entspricht auch Fichtes Geschichtsphilosophie. Er lehrt nicht einfach die Rückkehr zum Naturzustande (wodurch er sich grundlegend von Rousseau unterscheidet), sondern das Fortschreiten zu einer höheren Kultur, die freilich wieder gewisse, inzwischen

verloren gegangene Eigenschaften des Naturzustandes in sich enthält, sich jedoch andererseits wesentlich von ihm unterscheidet. So will er denn auch im Gegensatz zu Rousseau das Gute durch Kulturarbeit erreichen. Nur darin stimmt er mit Rousseau überein, daß die bisherige Kultur das nicht vermochte, vielmehr das Gegenteil bewirkte.

Freilich haben sich Fichtes Ansichten über diese Frage im Laufe seiner geistigen Entwicklung etwas geändert. So nahm er in jüngeren Jahren, insbesondere in der „Sittenlehre“ von 1798, mit Kant ein radikales Böses in der menschlichen Natur an. Er fand es in einer „Kraft der Trägheit“, die seiner „Natur, als solcher... zuzuschreiben“ ist. Die Trägheit „ist das wahre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende, radikale Uebel“. Sie ist das Grundlaster, aus dem die anderen der Feigheit und der Falschheit erwachsen. Jedoch macht er schon dort eine Einschränkung. Denn, wenn er dort auch die Lehre, daß, wie die Erfahrung zeige, die menschliche Natur ursprünglich gut sei, kategorisch für falsch erklärt und meint, daß die menschliche Natur ursprünglich weder gut noch böse sei, da sie eines von beiden erst „durch Freiheit“ werde (hier legt er stillschweigend einen anderen Begriff von „gut“ zugrunde als später, nämlich noch Kants Formbegriff des Guten, nicht aber einen inhaltlichen Begriff des Guten; so daß die Differenz in den Anschauungen in den verschiedenen Lebensaltern eigentlich nur die Folge einer anderen Einstellung des Blickes ist und sich dieser also nur scheinbare Wandel aus seinem langsamen Abgehen von Kants Problemstellung in der Ethik im Laufe seiner Geistesentwicklung erklärt), so erkennt er doch an anderer Stelle bereits an, daß im Menschen von Natur aus ein gewisser Trieb zum Guten in dem Trieb nach Achtung vorhanden sei. (Man sieht den Wechsel des Gesichtspunktes!): „Das gute Prinzip, welches in allen Menschen vorhanden ist, und in keinem ausgetilgt werden kann, ist eben die Möglichkeit, irgend etwas uneigennützig... achten zu können; ferner den Trieb, sich selbst achten zu wollen, und die Unmöglichkeit, sich selbst kalt und ruhig zu verachten.“ Freilich bedeutet dieser Trieb nach Achtung in dieser Schrift vorerst nicht mehr als eine Möglichkeit, durch andere gebessert zu werden, indem der Trieb erst seiner Erweckung bedarf, um aus sich selbst heraus weiter wirken zu können. Wird dieser Trieb nicht erweckt, so findet eine Entwicklung zum Guten von selbst nicht statt. Zuerst muß ein Anstoß von außen kommen, dann freilich, sobald der „erste Druck“ auf ihn stattgefunden hat, hat der Mensch die Kraft in sich, „durch einen Druck auf sich selbst, durch den bloßen Willen“ „ins Unendliche sich soviel Gewicht zu geben, als nötig ist, um seine Tätigkeit

zu überwiegen“. Ohne diesen ersten Anstoß von außen jedoch „ist es schlechthin unmöglich, daß der Mensch sich selbst helfe: so kann er gar nicht besser werden“. Dieser Anstoß aber geht von der Gemeinschaft aus und die Erziehung durch die Gemeinschaft ist daher der eigentliche Antrieb der sittlichen Erweckung und Entwicklung des Menschengeschlechts. (Der eigentliche Unterschied zwischen dieser früheren Anschauung und der späteren liegt also lediglich darin, daß Fichte später glaubte, daß diese Erweckung des sozialen Triebes nicht nötig sei, sondern daß er aus sich heraus von Natur aus wirke.)

Für „der Moralität fähig“ wird das Kind übrigens auch schon im „Naturrecht“ von 1796 erklärt, ja, dort behauptet Fichte sogar, der bloße Naturtrieb sei gar nicht eigennützig und hebt damit eigentlich Kants Unterscheidung zwischen natürlichem und intelligiblem Charakter des Menschen bereits auf. Freilich gibt Fichte der menschlichen Trägheit dort noch eine solche Kraft, daß sie imstande scheint, wirklich jeden Fortschritt zu verhindern. Ähnliches äußerte Fichte auch später noch. So zumal in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“. Indessen ist es völlig falsch, wie Meinecke („Weltbürgertum und Nationalstaat“) aus der Verwerfung der gegenwärtigen Menschengeneration als „vollendet sündhaft“ durch Fichte den Schluß zu ziehen, auch Fichte habe einer pessimistischen Grundauffassung in bezug auf den Menschen gehuldigt. Denn diese zeitgenössische Verderbtheit läßt sich, damals wie heute, ganz zwanglos aus dem verderbten Milieu erblicken, in dem die Kinder aufwachsen. Und gerade das tut Fichte, wie er sich denn in den „Reden“ zu einer optimistischen Auffassung der Menschennatur bekennt, obwohl er auch dort die gegenwärtige Menschheit für verderbt erklärt. Wie sehr das der Fall ist, geht schon daraus hervor, daß er seine Zöglinge gerade vor dem Leben in diesem verderbten Milieu bewahren will, weil er glaubt, daß sie dann gut werden.

So muß denn auch ganz allgemein festgestellt werden: Der Sozialist im geistigen, sittlichen Sinne muß den Glauben (und es ist tatsächlich nur ein Glaube, bestenfalls eine logische Forderung, Notwendigkeit, das logisch erforderte Unbedingte zum Bedingten, eine Idee) an die Güte der Menschennatur in sich tragen. Nur dieser Glaube vermag den tragischen Konflikt im Werden des Sozialismus zu lösen. Nur auf dem Boden dieses Glaubens ist es möglich, hat es überhaupt Sinn, für den menschlichen, den gesellschaftlichen Fortschritt, an einer Besserung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu arbeiten. Nur auf Grund dieses Glaubens kann man auch die Erziehung lediglich als eine Pflege und Wartung der Seele auffassen, ja, nur auf

seinem Boden kann man Erziehung der Menschen überhaupt für möglich halten. Dann allerdings ist jener Konflikt gelöst, dann muß gerade eine sozialistische Erziehung ihn lösen, weil sie aus dem Geiste der Jugend selbst erwachsen ist, weil sie nur die Selbstentfaltung der Jugend darstellt.

Freilich, der reale Gegensatz der Generationen ist damit nicht aus der Welt geschafft. Aber dieser Gegensatz ist nunmehr ein völlig anderer geworden. Nicht mehr besteht er darin, daß die junge Generation mit Zwangsmitteln auf die sittliche Höhe der alten gebracht werden muß, sondern umgekehrt, die Jugend muß sich dagegen wehren, auf das niedrige sittliche Niveau der alten Generation herabzusinken, sie muß ihre Gläubigkeit, Unmittelbarkeit, Reinheit gegen den zersetzenden Einfluß der Alten verteidigen, sie kämpft in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation um ihre innere Freiheit, die Selbstbehauptung ihrer Seele, sie kämpft, wenn man will, gegen Tod und Verderben. So wird der Gegensatz der Generationen in der heutigen Jugend denn auch empfunden, so spiegelt sich dieser furchtbare Kampf in der Dichtung unserer Zeit, so empfindet ihn Wyneken, der Mann, der der Jugendbewegung erst ihr Selbst gezeigt hat, so hat diesen Gegensatz auch schon Fichte empfunden. Darum wollte Fichte die Jugend völlig aus ihrer alten Umwelt herauslösen, deshalb wollte er sie vollkommen auf sich selbst stellen, sie von der alten Generation, die er für tief verderbt hielt (wie Wyneken heute) trennen, darum sind die „Reden an die deutsche Nation“ und die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“; wenn man nur ihren Sinn recht versteht, die großen Lebensbücher der heutigen Jugendbewegung.

So muß sich gerade aus dem Geist des Sozialismus heraus die Jugend ihr eigenes Leben und ihre eigene Kultur schaffen. Wer überhaupt eine kulturelle Höherentwicklung der Menschheit, wer das Erwachen jenes Gemeinschaftsgeistes will, in dem und durch den die Idee der sozialen Gerechtigkeit und der Menschenwürde erst zum Leben erstet, muß daher eine Jugend wollen, deren natürliches, freies Wachstum ungehemmt und unverkümmert bleibt.

Im Sozialismus aber lebt der unbesiegbare Glaube an die Güte der Menschennatur, ohne diesen Glauben verliert der ganze Sozialismus seinen Sinn. (Nicht zuletzt hierin liegt, trotz der engen Verwandtschaft zwischen christlicher und Gemeinschaftsethik, der tiefste Unterschied zwischen Sozialismus und dem durch und durch pessimistischen Christentum, nicht dagegen in der Verschiedenheit der sittlichen Grundeinstellungen.)

Wer an den sittlichen Fortschritt glaubt und ihn will, muß an die Möglichkeit des Fortschritts glauben, und diese Möglichkeit

steht und fällt letzten Endes mit der natürlichen Güte des Menschen. Ist nicht die Tatsache, daß dieser Glaube und diese Sehnsucht ununterdrückbar durch die Jahrtausende in den Menschen lebt, Beweis genug, daß dieser Glaube berechtigt ist? Wie sagt Nietzsche?: Die Sehnsucht sei der Pfeil, den der Mensch über sich hinaus in die Zukunft schleudere!

S I E B E N T E R A B S C H N I T T

Wir gehen nun zur Betrachtung von Fichtes Rechtslehre, wie er sie vor allem in den „Grundlagen des Naturrechts“ aus dem Jahre 1796/97 dargelegt hat, über. (Die nachgelassene „Rechtslehre“ aus dem Jahre 1812, übrigens ein textlich sehr lückenhaftes und von dem ersten Herausgeber, dem Sohn Fichtes, stark verstümmeltes, weil „überarbeitetes“ Werk, ist nur eine Wiederholung dieses „Naturrechts“, enthält wesentliche neue Gedanken nicht.) Wir knüpfen bei unserer Untersuchung an den Eigentumsbegriff Fichtes an, der von ganz besonderer Art ist. Um diesen Begriff nun festzustellen, müssen wir zunächst die Frage untersuchen, was den Inhalt des Eigentums ausmacht, d. h. worin denn das Eigentum an sich eigentlich besteht, was gemeint ist, wenn man sagt, jemand hat Eigentum.

Da ist nun Fichtes Einstellung von vornherein ganz eigenartig charakterisiert dadurch, daß er die landläufige Meinung über das, was Eigentum ist, nämlich die Auffassung, Eigentum sei der „ausschließende Besitz einer Sache“, mit aller Deutlichkeit ablehnt. Für ihn ist dieser ausschließende Besitz einer Sache vielmehr erst eine Folge, eine Auswirkung des eigentlichen Eigentumsrechtes. Das eigentliche Eigentumsrecht besteht für Fichte dagegen in dem „ausschließenden Recht auf eine bestimmte freie Tätigkeit“ des Individuums. Das Eigentum ist also bei Fichte ein Sonderfall der äußeren Freiheit und der Umfang des Eigentumsrechtes ist dadurch von Anfang an abhängig von dem Umfang der äußeren Freiheit, die er dem Einzelnen zu gewähren denkt, abhängig von der Freiheitsidee, die er vertritt. Das Eigentum an einer Sache ist also für Fichte erst etwas Abgeleitetes, nichts für sich Berechtigtes. „Ein Eigentum an dem Gegenstand der freien Handlung“, so sagt er, „fließt erst und ist abgeleitet aus dem ausschließenden Rechte auf die freie Handlung.“ Und soweit dieses bedingt ist, ist auch das Verfügungsrecht über die Sache bedingt und begrenzt.

Aus den verschiedenen Arten, nach denen die freie Handlung bestimmt, begrenzt ist, ergeben sich die verschiedenen Arten von Eigentum. Die freie Handlung (äußere Freiheit) kann nun aber

durch die verschiedensten Arten von Faktoren begrenzt sein. Es sind daher auch verschiedene Arten von Eigentum zu denken möglich. Ist die freie Handlung (äußere Freiheit) nur begrenzt oder, wie Fichte sagt, bestimmt durch die Natur des Objekts, also durch Naturtatsachen, so entsteht ein unbegrenztes Eigentumsrecht, d. h. ein gesellschaftlich unbeschränktes, nur durch die Naturbedingungen eingeschränktes Verfügungsrecht über eine Sache. Ein solches habe es aber bisher niemals wirklich gegeben. Die freie Handlung kann aber auch außer durch Naturtatsachen durch gesellschaftliche Bedingungen beschränkt sein, nämlich durch den Sinn und Zweck der Handlung im gesellschaftlichen Leben. Fichte drückt das so aus: die freie Handlung könne bestimmt sein „durch ihre eigene Form (ihre Art und Weise, ihren Zweck usw.), und zwar entweder unter gleichzeitiger Bestimmung der freien Tätigkeit durch das Objekt (welche die Verfügungsgewalt des Menschen von Natur aus einschränkt)“ oder allein, d. h. „ohne alle Rücksicht auf das Objekt, auf das sie geht“. Letzterer Fall ist jedoch natürlich nur ein konstruierter, gedachter Fall, um die verschiedenen denkbaren Möglichkeiten zu erschöpfen. Denn eine gewisse natürliche Beschränkung der Verfügungsgewalt in irgendeiner Hinsicht besteht tatsächlich stets. Der Normalfall ist die gesellschaftliche und gleichzeitig natürliche Beschränkung der freien Tätigkeit des Individuums.

Diese Art der Bestimmung des Eigentumsrechtes als eines Rechts des Individuums auf die freie Tätigkeit ist nun nicht etwa nur eine Spielerei, wie es auf den ersten Blick vielleicht scheinen könnte, sondern hat eine weitreichende Bedeutung. Diese Darlegung Fichtes zeigt nämlich, daß es im Eigentum nicht in erster Linie auf die rein natürliche, physische Verfügungsgewalt ankommt, sondern daß das Eigentum eine Rechtsidee ist, daß in ihm sich die Stellung des Einzelnen in und zu der Gemeinschaft unmittelbar spiegelt. In der Frage nach dem Eigentumsrecht ist die Frage nach dem Recht des einzelnen Individuums nach freier Betätigung innerhalb der Gemeinschaft (oder Gesellschaft) verborgen.

Es sei außerdem schon hier darauf hingewiesen, daß in dieser Bestimmung des Eigentumsbegriffes durch Fichte noch eine andere wichtige Voraussetzung für das Eigentum, die erst später deutlich hervortreten wird, verkörpert ist, die nämlich, daß nur der ein Recht auf Eigentum hat, und nur soweit hat, der arbeitet, tätig ist, und soweit er es tut. Nur als Bedingung oder Hilfsmittel für seine Arbeit innerhalb der Gesellschaft hat der Einzelne Eigentum in dem abgeleiteten Sinne, d. h. ausschließende Verfügungsgewalt über eine Sache. Eigentum besteht nach Fichte dort, wo es besteht, und soweit wie es besteht, niemals um seiner selbst

willen. Die Einsetzung in das Eigentum ist nur eine Folgerung aus der Arbeitsverteilung innerhalb einer Gesellschaft und wechselt notwendig mit dieser, ist von ihr abhängig; es ist nur ein Anhängsel der von einem einzelnen Gesellschaftsglied im gemeinsamen Arbeitsplan der Gesellschaft übernommenen Arbeit. So ist Eigentum nichts, was dem Individuum an sich zukommt, sondern es ist eine Funktion der Gesellschaft.

Ist aber die Frage nach dem Umfang und dem Sinn des Eigentums nach Fichte zugleich die Frage nach der Stellung des Einzelnen in der und zur Gesellschaft, ist es nur eine Widerspiegelung der Art und des Grades von äußerer Freiheit, die ein Individuum innerhalb einer Gesellschaft hat, so ist damit auch ohne weiteres eine starke Bedingtheit, Relativität der Art und des Umfangs des Eigentums für Fichte gegeben, da das Einzel-Ich, wie wir sahen, ja nach Fichte von vornherein an die Gemeinschaft gebunden, durch sie bedingt und begrenzt ist. Wie das Einzel-Ich nach Fichte seinen Sinn erst im Leben in der und für die Gemeinschaft erhielt und wie die äußere Freiheit nach Fichte stets nur beschränkt, nur relativ sein kann, so auch das Eigentum.

Für Fichte gibt es daher und kann es nur geben eine gesellschaftlich beschränkte, relative physische Verfügungsgewalt über Sachgüter (Eigentum im objektiven Sinne), ebenso eine nur begrenzt freie Tätigkeit (also Eigentum im subjektiven Sinne) innerhalb der Gesellschaft.

Zu demselben Ergebnis gelangt Fichte, wenn er nach dem Rechtsgrund des Eigentums fragt. Seine Antwort auf diese Frage lautet, daß das Eigentumsrecht nur ein Anwendungsfall des allgemeinen Rechtsgesetzes ist.

Zunächst erklärt Fichte als den Rechtsgrund des Eigentums den „Vertrag aller mit allen“. Von dem Eigentum eines isoliert lebenden Menschen läßt sich mit Sinn überhaupt nicht reden. Eigentum hat nur Sinn im Verhältnis mehrerer Menschen zueinander, denn es besteht ja in der Ausschließung aller anderen Menschen als allein des Eigentümers. Diese Ausschließung oder Beschränkung des Rechts der Einzelnen ist aber wechselseitig. Denn wie ich von dem Eigentum anderer ausgeschlossen bin, so sind die anderen von meinem Eigentum ausgeschlossen. Der Grund dafür aber liegt nach Fichte darin, daß „ursprünglich... alle auf alles dasselbe Recht“ haben. Ein Eigentum, d. h. ein ausschließendes Recht an einer Sache (oder ursprünglich Wirkungssphäre) entsteht erst durch Verzichtleistung aller übrigen, und sie findet nur statt, wenn ich dafür auf andere Sachen (bzw. Wirkungssphären) verzichte, genauer: auf das Verfügungsrecht über sie. Daraus ergibt sich eine wichtige Folge: wer kein Eigentum hat, braucht auch nicht fremdes Eigentum zu achten.

Diese Folgerungen begründet Fichte folgendermaßen. Er meint, alles Eigentum sei ein solches an einem bestimmten Gegenstande. Daraus folge, daß, wenn ich etwas „als mein Eigentum“ denke, ich etwas anderes „zugleich als das Eigentum eines anderen“ denken müsse. Denn „dadurch, daß der eine sagt: nur dies soll mein sein, sagt er, vermittelt der Beschränkung durch Gegensatz zugleich: das Ausgeschlossene mag da sein“. Mithin: „Alles Eigentum (als etwas Individuelles) gründet sich auf wechselseitige Anerkennung“ oder „auf die Vereinigung des Willens mehrerer zu einem Willen“. Daraus aber ergibt sich wiederum, daß ein Eigentumsrecht nur für diejenigen gilt, die es „unter sich anerkannt haben“. „Es gibt daher kein sicheres und... durchaus beständiges Eigentum“, sagt Fichte, „als dasjenige, was von dem ganzen menschlichen Geschlechte anerkannt ist.“

Eigentum entsteht (dies ist nicht historisch, sondern systematisch gemeint) also dadurch, daß „die Sphäre der freien Handlungen“ überhaupt geteilt wird unter die verschiedenen Individuen. Und diese Teilung muß als auf Grund eines Vertrages aller mit allen erfolgt gedacht werden. Wohl gemerkt: gedacht werden. Denn es handelt sich hier bei Fichte nicht um eine Schilderung, wie das Eigentum geschichtlich wirklich entstanden ist, sondern um eine rechtliche Begründung des Eigentumsbegriffs, um eine Rechtfertigung des Eigentums. Fichte gehört nicht etwa zu denen, die lehrten, geschichtlich sei das Eigentum wirklich aus einem einmal vollzogenen Vertrage aller mit allen entstanden, wie das ältere Naturrecht behauptete, von ihm ist vielmehr das Fichtes grundlegend verschieden, sondern Fichte lehrte, das Eigentum eines Einzelnen sei rechtlich begründet in der Idee der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, man müsse das Eigentum betrachten, als ob es entstanden sei aus einem Vertrag aller mit allen. Zur rechtlichen Begründung, zur Rechtfertigung des Eigentums bedient sich Fichte einer geschichtlichen Fiktion. Für ihn ist dieser Vertrag aller mit allen keine historische Tatsache, sondern nur eine geschichtliche Fiktion, also eine bewußt falsche Annahme, die untergeschoben wird. Die Fiktion entsteht dadurch, daß die rechtliche Begründung die Form der Erklärung, d. h. geschichtlichen Ableitung annimmt, und daß die Idee, aus dem das Eigentum systematisch abgeleitet, gerechtfertigt wird, die Rechtsidee also, zu einem angenommenen, bloß gedachten historischen Erklärungsgrund, einer Endursache also, gemacht wird. Dies sei vorerst festgestellt, die Konsequenzen daraus werden wir noch kennen lernen.

Grundlegend ist nun für Fichte bei dieser Rechtfertigung des Eigentums, daß es für alle an sich gleich ist. Jeder erhält gleich

viel. Auch das liegt im Vertragsgedanken begründet: Denn alle haben gleiche Rechte, diese Gleichheit der Beschränkung „liegt im Rechtsgesetz“, ist also „der Willkür“ entzogen. Diese Gleichheit ist freilich nicht als mechanische, absolute, quantitative Gleichheit aufzufassen, sondern als relative Gleichheit, wobei die Quantität nicht nur von der Qualität des Eigentums abhängig ist, sondern auch von der Quantität und Qualität seines Rechtsgrundes, nämlich der Tätigkeit des Einzelnen im Dienste der Gesellschaft, sie ist also Angemessenheit. Relative Freiheit und relative Gleichheit (Angemessenheit) stehen überhaupt in einem notwendigen Abhängigkeitsverhältnis voneinander. Wie der Sozialismus nur eine relative äußere Freiheit kennt, so kennt er naturnotwendig auch nur eine relative Gleichheit. Und während in der Relativität der Freiheit die sozialistische Färbung der Freiheit, die sozialistische Beschränkung des Individuums liegt, liegt umgekehrt in der Relativität der Gleichheit jene individualistische Auflockerung des Sozialismus, die das relative Eigenrecht des Individuums sichert und so erst wahren Sozialismus schafft.

Fichte leitet also den Eigentumsbegriff ab aus dem Rechtsgesetz, der Rechtsidee. Damit wird das Eigentum nicht nur zu einer unmittelbaren Funktion der Gesellschaft, sondern auch zum unmittelbaren Ausdruck der Rechtsidee. Fichte bezeichnet denn auch diese Aufstellungen über das Eigentum lediglich als eine Anwendung des Rechtsbegriffs. Seine Eigentumslehre ist ein Teil seiner Rechtstheorie überhaupt.

Diese Rechtslehre, wie sie insbesondere das „Naturrecht“ von 1796 entwickelt, besagt, daß „von Rechten ... geredet werden“ kann, „nur unter der Bedingung, daß eine Person als Individuum gedacht, demnach auf andere Individuen bezogen werde, daß zwischen ihr und jenen, wenn auch nicht eine wirkliche Gesellschaft gesetzt, dennoch eine mögliche eingebildet werde“. Hierbei werden die Individuen aufgefaßt als endliche, freiwirkende Vernunftwesen. Denn „ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben“. Dieser Satz ist aber wiederum eine Anwendung des allgemeinen Satzes Fichtes, daß das vernünftige Wesen nur insofern ist, „lediglich inwiefern es sich als seiend setzt, d. h. inwiefern es seiner selbst sich bewußt wird“, und des weiteren grundlegenden Satzes, „daß ein vernünftiges Wesen sich nicht als ein solches im Selbstbewußtsein setzen kann, ohne sich als Individuum, als eines unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen, welche es außer sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt“. Der Begriff des vernünftigen, selbstbewußten Ichs schließt also bereits die Beziehung auf andere ebensolche Ichs ein. Im Urakt des Selbstbewußtseins setzt das Ich,

indem es sich setzt, seiner selbst bewußt wird, zugleich das Nicht-Ich, denn es kann sich als Ich nur bestimmen, indem es sich das Nicht-Ich gegenüberstellt. Von einem Individuum, einer Person, wie Fichte von da ab sagt, kann man nur reden in bezug auf und im Zusammenhang mit anderen Individuen. Im Begriff des Individuums ist eine Vielheit von aufeinander bezogenen Einzelwesen mitgesetzt. Der Begriff des Individuums ist also ein gesellschaftlicher Begriff, er entsteht erst in der Sphäre des gesellschaftlichen Seins.

Damit sind wir wieder bei dem Grundgedanken von Fichtes Sozialphilosophie angelangt, den wir bereits kennen lernten. Seine Rechtslehre erweist sich in dieser Beziehung lediglich als eine Anwendung seiner Sozialphilosophie. Diese wiederum ist in den Grundgedanken seiner Wissenschaftslehre verankert, wie denn auch Fichte an sie im „Naturrecht“ ausdrücklich anknüpft. Nach der Wissenschaftslehre sind Ich und Nicht-Ich in gleicher Weise Produkte des Selbstbewußtseins. Ich und Nicht-Ich sind die beiden notwendigen Urgegensätze, welche im Akte des Bewußtseins enthalten sind und welche nur in Beziehung aufeinander gedacht werden können. Ein Subjekt kann nicht ohne ein Objekt, ein Objekt nicht ohne ein Subjekt gedacht werden, beide bedingen einander wechselseitig. Das Sozialverhältnis ist also nach Fichte eine Urthat.

Andererseits ist ein solches Vernunftwesen jedoch nur denkbar, wenn es als freiwirkend gedacht wird, und da es auch als solches freiwirkendes nur im Wechselverhältnis mit anderen freiwirkenden Vernunftwesen gedacht werden kann, so werden alle anderen Vernunftwesen damit zugleich ebenfalls als freiwirkend gedacht. Es kann sich aber selbst nicht als freiwirkend ansehen, wenn es sich nicht eine bestimmte, nur ihm zugängliche Wirkungssphäre setzt. Denn frei ist die Wirkungssphäre nur, wenn ihm niemand in sie hineinredet. Eine solche Sphäre der freien Wirksamkeit kann es sich indessen nur zuschreiben, wenn es andere freie Vernunftwesen (Individuen) neben sich anerkennt und jedem von ihnen ebenfalls eine solche eigene Sphäre der Wirksamkeit zuschreibt.

Das bedeutet nichts anderes, als daß das Individuum zu anderen Individuen von vornherein in einem Rechtsverhältnis stehen muß.

Denn jeder Wirksamkeit muß eine bestimmte Sphäre des Wirkens entsprechen. Somit sind mit der Setzung mehrerer Individuen notwendig auch mehrere Wirkungs- und Rechtssphären gesetzt. Der Grund für die Wirksamkeit einer Person und den Umfang ihres Wirkens liegt aber einmal in ihr selbst, und soweit ist sie frei, andererseits jedoch außer ihr und ist durch die Wesen außer ihr bedingt. Daraus folgt zweierlei: einmal sind alle Wesen

als freihandelnde in gleicher Weise anzuerkennen, andererseits ist der Umfang der Wirkungssphären der einzelnen Individuen durch die Wirkungssphären der anderen nach Zahl und Umfang beschränkt: „Das Verhältnis freier Wesen zueinander ist daher das Verhältnis einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen, und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.“ Daraus folgt dann unmittelbar: „ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken“. Und an anderer Stelle sagt Fichte: „Nun können freie Wesen gar nicht zusammen gedacht werden, ohne daß ihre Rechte einander gegenseitig einschränken.“ Dies ist der Rechtssatz, und das ihm zugrunde liegende Verhältnis das Rechtsverhältnis. Dieser Satz gilt aber nicht nur zwischen zwei einzelnen Individuen, sondern zwischen jedem Einzelnen und allen, mit denen es in Berührung kommt. Durch die Anwendung dieses Rechtssatzes aber entsteht aus einer bloßen Vielheit von Menschen eine Einheit, eine Gemeinschaft freier Wesen, andererseits ist nur auf Grund der Geltung dieses Rechtssatzes eine solche möglich. Der Rechtssatz, das Rechtsgesetz ist also die Grundlage des Gemeinschaftslebens: „Jeder beschränke seine Freiheit, den Umfang seiner freien Handlungen durch den Begriff der Freiheit des anderen ... ist (also) der Grundsatz aller Rechtsbeurteilung.“

So findet der Grundsatz der Eigentumslehre Fichtes, daß das Eigentum etwas Relatives ist, etwas durch das Leben in der Gemeinschaft Bedingtes, und daß jeder ein Recht auf den gleichen Anteil an dem Eigentum des Ganzen hat, je nach seiner Fähigkeit, in seiner sozialistischen Rechtslehre seine Begründung.

A C H T E R A B S C H N I T T

Indessen dies ist nur erst die eine Seite von Fichtes Eigentumsbegriff und Eigentumslehre. Aus der grundlegenden Beziehung des Individuums auf das soziale Ganze ergibt sich noch etwas anderes. Dieses andere gewinnt Fichte dadurch, daß er das Recht des Individuums in einer Gemeinschaft dem sogenannten Urrechte des Individuums gegenüberstellt. Hiermit führt Fichte einen neuen fiktiven Begriff in seine Erörterung ein, mit dessen Hilfe er zu wichtigen Aufstellungen gelangt, nämlich dadurch, daß er die fiktive Natur dieses Begriffs feststellt (zeigt, daß er

auf einer falschen Annahme beruht), um dann durch Feststellung des Gegensatzes die richtige Erkenntnis zu erlangen. Dies Urrecht ist nach Fichte das Recht des Individuums „ohne Rücksicht auf die durch die Rechte anderer nötigen Beschränkungen“. Mit anderen Worten: Das Urrecht ist das Recht des Einzelmenschen, das ihm zustehen würde, wenn er nicht in einer Gesellschaft lebte, und ohne Rücksicht auf diese. Dieses Urrecht war der alten dogmatischen Naturrechtsschule ein wirkliches, reales Recht gewesen, wenn auch nur das Recht eines Urzustandes, denn für die lebte das Individuum ja ursprünglich, wie sie sich ausdrückte, im Urzustande, für sich allein. Für sie war ein gesellschaftsloser Zustand ein tatsächlich gewesener geschichtlicher Zustand. Für sie war das Individuum erst nachträglich in die bürgerliche Gesellschaft durch den Gesellschaftsvertrag eingetreten. Sie stellte sich den Abschluß dieses Gesellschaftsvertrages als ein wirkliches geschichtliches Ereignis vor. (Was aller geschichtlichen Erfahrung und Forschung widerspricht.) Vor dieser dogmatischen Auffassung der Naturrechtslehre aber warnt Fichte gerade mit aller Schärfe. Das Urrecht ist nach ihm nicht eine reale geschichtliche, wenn auch vielleicht vergangene Tatsache, so wenig wie der gesellschaftliche Urzustand, sondern es ist nach ihm nur eine gedankliche Hilfskonstruktion, ein Begriff, der „zwar ideale Möglichkeit (für das Denken) aber keine reelle Bedeutung hat“. Vielmehr ist nach seiner Meinung gerade das Gegenteil der Fall. Denn, wie wir schon sahen, heißt ein Individuum nur annehmen, nach Fichte ja schon eine Gesellschaft annehmen. Das isolierte Individuum ist nach Fichte ja selbst nur eine Fiktion. Fichte betont denn auch ausdrücklich: „es gibt keinen Stand der Urrechte und keine Urrechte der Menschen. Wirklich hat er nur in der Gemeinschaft mit anderen Rechte, wie er denn ... überhaupt nur in Gemeinschaft mit anderen gedacht werden kann“. Und es bleibt daher „der Grundsatz aller Rechtsbeurteilung“, „jeder beschränke seine Freiheit, den Umfang seiner freien Handlungen durch den Begriff der Freiheit des anderen“. („Grundlage des Naturrechts“, 1. Teil, 3. Hauptstück, 1. Kapitel, § 10.) Mit dieser Umdeutung des Urrechts aus einer realen Tatsache zu einer Fiktion hat Fichte die ganze Naturrechtslehre entscheidend verändert, sie ist aus einer entwicklungsgeschichtlichen Theorie des Rechts zu einer Rechtfertigung eines bestimmten Rechtsstandpunktes gemacht. Gleichzeitig hat er damit bereits den Individualismus auch in der Rechtsphilosophie grundsätzlich überwunden, indem er die Realität des für sich allein existierenden Individuums leugnete.

Jenes Unrecht besteht nun „der Qualität nach“, wie Fichte sagt, wir würden etwa sagen, seinem Inhalt nach, in dem Rechte, „absolut erste Ursache zu sein“. Es ist an sich quantitativ unbegrenzt und gilt absolut. Es lautet kurz: „Jede Person soll schlechthin frei sein.“ Man sieht: wird dies real gesetzt, so ergibt sich sofort ein absoluter Individualismus.

An diese Lehre vom Unrecht knüpft Fichte auch seine Eigentumslehre an und bildet dementsprechend einen unrechtlichen Eigentumsbegriff, der indessen ebenfalls nur fiktiver Art ist und zu dem das wirkliche Eigentumsrecht im Gegensatz steht. Das unrechtliche Eigentumsrecht besteht in dem Recht, ein Objekt meinen Zwecken zu unterwerfen. Als Unrecht ist dies Recht absolut, in Wirklichkeit ist es beschränkt. Denn dies Unrecht steht an sich jedem Menschen in gleicher Weise auf Grund des Rechtsgesetzes zu. Der Rechtssatz aber ist das Uebergeordnete. Daraus folgt, daß im Staatsvertrag eine Teilung des Gesamtbesitzes an Sachgütern nicht nur in dem Sinne erfolgt, daß jedem Individuum eine Anzahl solcher zugewiesen wird, sondern auch in dem Sinne, daß jedem Individuum die betreffenden Sachgüter nur zu einem oder mehreren bestimmten Zwecken zugewiesen werden. Nur zur Erreichung dieser Zwecke hat das Individuum ein ausschließendes Recht zu Handlungen an den Sachgütern. Hier tritt abermals klar hervor, daß nach Fichte alles Eigentum nur dem Einzelnen von der Gesellschaft anvertrautes Gut ist, damit er mit seiner Hilfe etwas für die Gesellschaft leiste. Hier erinnern wir uns daran, daß Fichte die freie Tätigkeit, welche nach ihm den Inhalt des Eigentums bildet, auf doppelte Weise für bestimmt erklärte, einmal „durch das Objekt, auf das sie geht“, und sodann durch ihren Zweck. Also auch in dieser zweiten Hinsicht ist das Eigentum beschränkt und der gemeinsamen Verfügung des Ganzen unterworfen. „Nur dieser erklärte und anerkannte Zweck in den Sachen wird garantiert und weiter nichts, und das Eigentum der Objekte erstreckt sich nur auf die Erreichung dieses Zwecks.“

Daraus ergeben sich für Fichte nun mehrere praktische Folgerungen, die auch in dem speziellen wirtschaftlichen Sinne als sozialistisch gelten können. Zunächst hat jeder nur Eigentum als Beauftragter der Allgemeinheit und er muß mit ihm für die Allgemeinheit nützliche Arbeit leisten. Wie aus dem Rechtssatze folgte, daß jeder gleich viel erhalte, so ergibt sich ferner daraus, daß jeder Mensch so viel erhalten müsse, als er zur Erreichung der allgemein anerkannten Zwecke braucht. Der wichtigste Zweck des Gütergebrauchs ist aber für jeden der, leben zu können. Es ist daher „Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung:

Jedermann soll von seiner Arbeit leben können“. Denn „der höchste und allgemeinste Zweck aller freien Tätigkeit ist ... der, leben zu können. Diesen Zweck hat jeder, und wie daher die Freiheit überhaupt garantiert wird, wird er garantiert“. Hier ist also die Begründung der alten sozialistischen Forderung nach dem Recht auf Arbeit und auf die Erhaltung eines menschenwürdigen Lebens. Außerdem schließt dies Recht das Recht auf den vollen Arbeitsvertrag ein. Gleichzeitig wird hier bereits dem Staat eine positive Aufgabe, die über den bloßen Rechtsschutz hinausgeht, in der Fürsorge für seine Glieder gestellt und insbesondere ein Recht auf Unterstützung statuiert, das die Idee der freiwilligen Armenpflege, der Wohltätigkeit, die eine individualistische ist, ersetzt. Auch dies Recht folgt unmittelbar aus dem Rechtssatz. (Sehr interessant ist im einzelnen noch, wie Fichte aus ihm auch eine Beschränkung des Bodenbesitzes sowohl der Qualität wie auch der Quantität nach, sowie das allgemeine Jagdrecht ableitet.) Aber damit nicht genug! Denn hat jeder in gleicher Weise das Recht, von seiner Arbeit leben zu können, so muß auch dafür gesorgt werden, daß er es vermag. Daraus folgt, daß, wenn jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ihm mithin das Seinige vorenthalten wird, er weiterhin nicht gebunden ist, fremdes Eigentum zu respektieren. „Er ist von diesem Augenblick an nicht mehr rechtlich verbunden, irgendeines Menschen Eigentum anzuerkennen.“ Soll das vermieden werden, so „müssen alle von Rechts wegen und zufolge des Bürgervertrags, abgeben von dem ihrigen, bis er leben kann. — Von dem Augenblick an, da jemand Not leidet, gehört keinem derjenige Teil seines Eigentums mehr, der als Beitrag erfordert wird, um einen aus der Not zu reißen, sondern er gehört rechtlich dem Notleidenden an“. „Jeder besitzt“ (also) „sein Bürgereigentum nur insofern und auf die Bedingung, daß alle Staatsbürger von dem ihrigen leben können.“ Was diese Erkenntnis für die praktische Politik, soweit sie die Besitzverteilung in unserer heutigen Gesellschaft, wo wenige Reiche vielen Millionen gegenüberstehen, die Not leiden, für eine ungeheuere Bedeutung hat, dürfte ohne weiteres klar sein. Radikaler kann ein wirtschaftlicher Sozialismus wohl kaum gedacht werden. Selbstverständlich steht dem anderen, die ja das gleiche Recht besitzen, das Recht zu, darüber zu wachen, daß auch jener arbeitet, um seinen Lebensunterhalt zu erwerben. Daher hat der Staat ein Aufsichtsrecht über jeden seiner Angehörigen. Daß sich daraus auch die allgemeine Arbeitspflicht und die Verwerfung jedes arbeitslosen Einkommens ergibt, sei nur erwähnt. Schließlich aber folgt daraus, daß das Eigentum seinem Umfang wie seiner Art nach nicht Sache der Einzelnen ist. Ueber die

Besitzverteilung hat allein die Gesellschaft zu entscheiden, sie hat das oberste Verfügungsrecht über alles Eigentum.

Die Krönung im sozialistischen Sinne erhält aber Fichtes Rechts- und Eigentumslehre dadurch, daß er, wie er das isolierte Individuum lediglich als eine Fiktion nachweist, so umgekehrt dem Ganzen Realität zuschreibt, während gerade der Individualist das Ganze nur als eine Abstraktion bezeichnet. Fichte geht noch über den Begriff „aller“, den man ja wiederum individualistisch als einen Begriff „aller Einzelnen“ auffassen könnte und tatsächlich auch aufgefaßt hat (z. B. Spann), hinaus und bildet den Begriff „eines nicht bloß eingebildeten Ganzen“, sondern den eines „reellen Ganzen“, das nicht „lediglich durch unser Denken erzeugt“, sondern „durch die Sache selbst vereinigt wird“, also keine bloße Abstraktion ist, mithin den Begriff „nicht bloß aller, sondern einer Allheit“. Dieser Begriff der „Allheit“ bezeichne aber nicht das Zusammenfließen „in einem abstrakten Begriffe“ (ein „compositum“), sondern eine Vereinigung „in der Tat“ (ein „totum“), es sei ein Begriff „eines organisierten Naturprodukts“. Noch klarer wird dann der Begriff herausgearbeitet in einer polemischen Bemerkung: „Man hat... bis jetzt den Begriff des Staatsganzen“, sagt Fichte, „nur durch ideale Zusammenfassung der Einzelnen zustandegebracht und dadurch die wahre Einsicht in die Natur dieses Verhältnisses sich verschlossen. Dies Vereinigungsband ist dann lediglich unser Denken.“ Auf diese Weise werde aber die Isolation des Einzelnen gar nicht wirklich aufgehoben, das sei erst der Fall, wenn man ein „Vereinigungsband außer dem Begriffe“ aufzeige. Und das tut Fichte, indem er einen Schutzvertrag als im Gesellschaftsvertrag eingeschlossen erweist. Im Schutze des Eigentums trete das Ganze als eine reale Macht auf.

(Dies erkennt Emil Lask [a. a. O. S. 249] richtig, wenn er auch gleichfalls noch in dem Irrtum befangen ist, daß im „Naturrecht“ von 1796 Fichte im Gegensatz zu später noch im letzten Individualist sei. Viel interessanter aber ist noch, daß Lask dort [a. a. O. S. 241—48] auch für Kant nachweist, daß dieser die „Gattung“ bereits nicht nur logisch als das Allgemeine gegenüber dem Einzelnen auffaßte, sondern auch sozialphilosophisch oder, wie Lask sagt, kulturwissenschaftlich, als das „Ganze einer ins Unendliche... gehenden Reihe von Zeugungen“, und dies Ganze auch bereits als ein Totum auffaßt, das durch eine gemeinsame Vernunftaufgabe zusammengehalten wird, nicht nur als ein Compositum. Freilich sei Kant in dieser Gedankenentwicklung, die sich besonders in seinen Spätwerken finde, stecken geblieben, und habe letzten Endes doch immer wieder

alles auf den Einzelnen bezogen, „er konstituiere in letzter Linie alles aus den Zwecken des Individuums“. Die Gemeinschaft habe deshalb bei ihm noch „keinen eigenen Kulturinhalt“.) (Vgl. hierzu übrigens S. 47/48 dieses Buches.)

Hier nähert sich Fichtes Gesellschaftsauffassung übrigens sehr der sogenannten organischen, die die Gesellschaft als einen Organismus betrachtet. Er selbst führt den Vergleich mit einem organischen Wesen im „Naturrecht“ durch. Hiermit ist aber bereits im „Naturrecht“ auch der Individualismus der Aufklärung in bezug auf die Staatsauffassung völlig überwunden. Hier liegt übrigens auch einer der wenigen wirklichen Berührungspunkte von Fichtes Philosophie mit der „romantischen“ Philosophie eines Schelling und in anderer Weise Hegel, eine Berührung, die darin eine Parallele findet, daß es gerade die „romantische“ Gesellschafts- und Staatslehre eines Adam Müller war, die die organische Staatstheorie ausbaute. (Wie man denn überhaupt niemals vergessen darf, daß in dieser Beziehung gewisse Berührungspunkte zwischen der mittelalterlichen feudalen Staats- und Wirtschaftslehre und dem Sozialismus bestehen, die beide, wenn auch zum Teil aus den entgegengesetztesten Motiven heraus, im Vergleich zum Liberalismus und Kapitalismus das Prinzip der gebundenen Wirtschaft in gleicher oder doch ähnlicher Weise vertreten.) Zu dieser „Idee des Ganzen“ als etwas dem Einzelnen Uebergeordnetes, das jedoch neben dem Einzelnen gleichfalls Realität besitzt, gelangte übrigens auch schon Kant in der „Kritik der Urteilskraft“. Auch bei ihm ist es der Begriff der „Organisation“, an den er dabei anknüpft.

Die Idee des übergeordneten Ganzen kehrt bei Fichte wieder in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“. Dort heißt es vom absoluten Staate, also von der Idee des Staates: „man hüte sich nur, den Staat nicht zu denken, als ob er in diesen oder jenen Individuen, oder als ob er überhaupt auf Individuen beruhe und aus ihnen zusammengesetzt sei. Er ist ein an sich unsichtbarer Begriff;... er ist nicht die Einzelnen, sondern ein fortdauerndes Verhältnis zueinander, dessen immer fortlebender und wandelnder Hervorbringer die Arbeit der Einzelnen ist...“ Der Staat ist, wie die Gattung, kein Sammelbegriff vieler Einzelner, nicht ihre Summe, sondern etwas Selbständiges, wenn auch Ideelles über ihnen. Der Staat ist äußere Realisation der Idee der Gattung an den Individuen. Den Gattungsbegriff nimmt Fichte ebenfalls ganz sozialistisch. Er streitet heftig gegen die Auffassung, die „die Gattung, gerade das Einzige, was da wahrhaft existiert“, in eine bloße, leere Abstraktion, „die da nicht existiert“, verwandelt, und „gar kein anderes Ganzes“ kennt „außer ein aus Teilen zu-

sammengestückeltes, keineswegs aber in sich gerundetes organisches Ganzes“.

Schließlich sei noch an eine Bemerkung Fichtes über den Eigentumsbegriff erinnert, die er in einem ganz anderen Zusammenhange tat, und die beweist, wie wenig individualistisch Fichte seinen Begriff des Eigentums dachte. Im „Exkurse zur Staatslehre“ aus dem Jahre 1813 bezeichnet er es als den Inhalt seiner Eigentumsidee, daß jeder Mensch nicht nur ein Recht „auf freie Tätigkeit überhaupt“ habe, „sondern auf die kräftigste und erfolgreichste Tätigkeit in der Gesellschaft, die der Gebildetste sich denken kann, in der ihn der andere auch bloß durch Unterlassung zu stören vermag“. Und dann heißt es weiter: „stören heißt aber nicht bloß durch positive Tat in seine Tätigkeit eingreifen, sondern auch durch Nachbleiben und Unterlassen in dem allgemeinen Kulturgange die höchstmögliche Herrschaft über die Eine gemeinschaftliche Natur hindern“. Dadurch wird also das Recht auf an sich freie und gegen Eingriffe von anderer Seite geschützte Tätigkeit jedes Einzelnen, als welches Fichte das Eigentum definiert, wiederum zu dem gleichen Recht der übrigen in Beziehung gesetzt und von ihm für abhängig erklärt. „Die äußere Freiheit ist daher insofern bedingt durch die Tätigkeit anderer an ihrer eigenen Stelle.“ Auch das individuelle Recht des Einzelnen noch innerhalb des ihm wie jedem anderen in gleicher Weise jeweils zugewiesenen Kreises ist durch andere Rechte beschränkt. Niemand darf mit seinem Eigentum nur machen, was er will.

Damit ist der zentrale Begriff der kapitalistischen Wirtschaftsweise, der des Privateigentums, ebenso entscheidend verändert, wie der Begriff des Individuums in der sozialistischen Sozialphilosophie überhaupt.

NEUNTER ABSCHNITT

Zum Schluß wollen wir uns die Bedeutung dieser sozialistischen Rechtsauffassung auch für die neueste Rechtsentwicklung an der Betrachtung eines Rechtslehrers unserer Zeit klar machen, der auf diese Fichteschen Ideen im Grunde ein ganzes System des öffentlichen und privaten Rechts gegründet und daraus die Idee des Sozialrechts, wie sie bei uns heute langsam die Wirklichkeit zu gestalten beginnt, abgeleitet hat.

Unter den Vertretern der organischen Staatsauffassung ist aus der neueren Zeit in erster Linie zu nennen der berühmte, heute noch lebende Rechtslehrer Otto v. Gierke. Seine Rechtsauffassung deckt sich fast vollkommen mit der Rechtslehre Fichtes, wenigstens soweit das hier behandelte Problem in Frage kommt.

Und zwar ist Gierke in dieser Beziehung wohl als Schüler Fichtes anzusehen, wenn er auch ebenfalls zu denen gehört, die zu Unrecht den Fichte zum mindesten der „ersten Periode“ bezüglich seiner Rechtslehre zu denen rechnet, die die Gesellschaft individualistisch aus den Einzelindividuen zusammensetzen, also in dieser Beziehung Fichtes Naturrechtslehre völlig verkennt, indem von ihm gesagt wird, auch er habe den Individualismus des dogmatischen Naturrechts noch nicht überwunden, sondern ihn gleichsam nur nachträglich abgeschwächt. Was Fichtes spätere „Rechtslehre“ aus dem Jahre 1812 und seine „Staatslehre“ aus dem Jahre 1813 angeht, so erklärt sich Gierke mit ihnen implicite in viel höherem Maße einverstanden (vgl. „Das Wesen der menschlichen Verbände“, 1902, S. 11), dadurch entsteht aber der Eindruck, als habe sich Fichtes Standpunkt in diesem Punkte gewandelt. Demgegenüber sei noch einmal darauf hingewiesen, daß, wie ich oben gezeigt habe, Fichte bereits im „Naturrecht“ von 1796/97 diesen Standpunkt einnahm. Es ist daher falsch, wenn Gierke von Fichte behauptet, Fichte habe in seiner Sozial- und Rechtslehre „den Uebergang“ „vom rein naturrechtlichen Individualismus zu der Ansicht von der Wirklichkeit und dem Eigenwert der Gemeinschaft vollzogen“.

Vgl. hierzu ferner: „Johann Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien“, 1880, S. 119/120. Dort wird gelehrt, daß Fichte „in seiner ursprünglichen Rechts- und Staatsphilosophie“ den „abstrakten Individualismus“ in dem Gedanken des Gesellschaftsvertrages „zum Gipfelpunkt“ geführt habe und daß er „die in jedem Augenblick erneuerte freieste Einwilligung des souveränen (??) Individuums zur Basis der gesamten Rechts- und Staatsordnung machte“. Als Belege hierfür werden besonders Stellen aus den beiden politisch-rechtsphilosophischen Erstlingsschriften Fichtes der „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas...“ aus dem Jahre 1793 und dem „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ aus demselben Jahre angeführt, dann aber auch einzelne Stellen aus dem „Naturrecht“ von 1796/97. Mir scheint indessen, daß auch Gierke bei der Auslegung und zumal Beurteilung dieser Stellen den fiktiven Charakter dieser ganzen Darlegungen Fichtes nicht berücksichtigt hat, völlig vergessen hat, daß es sich bei Fichte nicht um eine Erklärung der wirklichen Entstehung des Staates handelt, sondern um eine Rechtfertigung des Staates, um eine quaestio juris, keine quaestio facti, mehr noch: um die Begründung, Rechtfertigung der Idee des Staates, der menschlichen Gemeinschaft überhaupt, die Ableitung und Begründung des Begriffs eines Idealstaates, des rechten Staates. Ein rechter Staat, d. h. ein solcher, der seinem Gemeinschaftsideal Genüge tut, ist nur der, der auf Grund dieser leitenden Idee das Verhältnis seiner Mitglieder zueinander regelt. Das will Fichte mit alledem sagen. Gerade an der einen Stelle, die auch Gierke anzieht, zu Beginn des I. Buches des „Beitrags“ betont das Fichte selbst ausdrücklich, indem er seine Darlegungen mit folgendem Satz eröffnet: „Es sei seit Rousseau gesagt und wieder gesagt worden, daß alle bürgerlichen Gesellschaften sich der Zeit nach auf einen Vertrag gründeten, meint ein neuerer Naturrechtslehrer: aber ich wünschte zu wissen, gegen welchen Riesen diese

Lanze eingelegt sei. Wenigstens sagt Rousseau das nicht; und hat seit ihm es jemand gesagt, so hat dieser Jemand etwas gesagt, gegen das es sich gar nicht der Mühe lohnt, sich zu ereifern. Man sieht es ja freilich unseren Staatsverfassungen an, . . . daß ihre Bildung nicht das Werk einer verständigen kalten Beratschlagung, sondern ein Wurf des Ohngefähr, oder der gewaltsamen Unterdrückung war. . . . Daß aber rechtmäßigerweise eine bürgerliche Gesellschaft sich auf nichts anderes gründen kann als auf einen Vertrag zwischen ihren Mitgliedern, und daß jeder Staat völlig ungerecht verfähre und gegen das erste Recht der Menschheit, das Recht der Menschheit an sich, sündige, wenn er nicht wenigstens hinterher die Einwilligung jedes einzelnen Mitgliedes zu jedem, was in ihm gesetzlich sein soll, sucht, ist ohne Mühe auch dem schwächsten Kopfe einleuchtend darzutun.“ (W. W. VI. S. 80/81.) [Es sei eingeschaltet, daß also Fichte selbst unsere Behauptung, daß auch Rousseau bereits ein Vertreter des kritischen Naturrechts war, bereits bestätigt.] Von diesem Standpunkt aus haben alle jene angezogenen Stellen keinen individualistischen Charakter mehr, auch nicht Fichtes Forderung, daß die Gemeinschaft ethisch nur gerechtfertigt sei, wenn jeder einzelne Angehörige von ihr sie jederzeit innerlich bejaht, sich freiwillig ein- und unterordnet. Denn sonst liegt eben keine Gemeinschaft mehr vor, sondern eine Herrschaft, ein Zwangsstaat, sonst haben wir nicht mehr Autonomie, sondern Heteronomie. Gerade die sittliche Autonomie ist aber der Kern des sittlichen Sozialismus, während der Individualismus Autarkie des Einzelnen verlangt. In dem eben angeführten Satz wird ja denn auch lediglich diese Autonomie als die Rechtfertigung des Staates bezeichnet. Der Sinn von Fichtes Vertragstheorie liegt also lediglich darin, diese Autonomie als die geistig-sittliche Bedingung echter Gemeinschaft zu erweisen. Das tritt niemals deutlicher hervor, als gerade in dem ersten Abschnitt des „Beitrags zur Berichtigung . . .“ Dort heißt es nämlich dann weiter: „Um den Grund der Verbindlichkeit aller Verträge [nicht also die Ursache ihrer Entstehung!] zu entdecken, muß man sich den Menschen, noch von keinen äußeren Verträgen gebunden, bloß unter dem Gesetz seiner Natur, d. h. unter dem Sittengesetz stehend, denken; und das ist der Naturzustand. — „Ein solcher Naturzustand ist aber in der wirklichen Welt nicht anzutreffen, noch je anzutreffen gewesen.“ — Wenn das auch wahr wäre — wer heißt euch denn unsere Ideen in der wirklichen Welt aufsuchen? . . . Aber leider, daß er nicht da ist! Er sollte da sein.“ (W. W. VI. S. 82.) Und etwas später heißt es: „Bloß dadurch also, daß wir selbst es uns auflagen, wird ein positives Gesetz verbindlich für uns . . .“ Ebenda, S. 84, sagt er folgendes: „Also die Frage war: woher entsteht die Verbindlichkeit der bürgerlichen Gesetze? Ich antworte: aus der freiwilligen Uebnahme derselben durch das Individuum. . .“ Und das alles wird noch bekräftigt dadurch, daß Fichte dort selbst gegen einen Schriftsteller scheidend scharf polemisiert, der „Sein“ und „Sollen“ miteinander verwechselte, der seinerseits die Vertragstheorie bekämpfte, weil er sie für eine Theorie der tatsächlichen Entstehung des Staates hielt und demgegenüber betonte, daß der Mensch von Geburt an an den Staat gebunden sei. Was Fichte ja an anderer Stelle selbst lehrte und hier nur deshalb abweist, weil dies Argument falsch verwendet wird.

Dasselbe gilt von der Verwirklichung der „natürlichen Urrechte“. Auch dieses Urrecht ist, wie ich gezeigt habe, eine Fiktion Fichtes, um die Autonomie zu begründen. Hierzu sei noch auf folgendes hingewiesen: Gierke zeigt einmal („Grundbegriffe des Staatsrechts . . .“ S. 90/91), daß der Individualismus auch eine Gesamtpersönlichkeit des Staates kennt, indem er dem Staat die Eigenschaft einer juristischen Person zulegt. Aber das sei keine wirkliche

Persönlichkeit, sondern nur eine fingierte, „ein bloßer künstlicher Notbehelf, ein Hilfsmittel der Konstruktion, ein abstraktes Gedankending, dem keine Realität entspricht“. Und aus diesem fiktiven Charakter der juristischen Staatsperson schließt er, daß dieser äußerlich sozialistische Begriff innerlich doch individualistischen Charakter habe. Ein sehr berechtigter Schluß. Umgekehrt kennt nun Fichte aber ein isoliertes Individuum nur als Fiktion, als abstraktes Gedankending, dem keine Realität entspricht (real ist bei ihm nur das bereits vorhandene, in der Gemeinschaft geistig verwobene Individuum), eine bloße Hilfskonstruktion, um das relative Eigenrecht des Einzelnen in der Gemeinschaft begründen zu können. Muß man nicht ebenso schließen: dieser äußerlich individualistische Begriff des Individuums und des Urrechts ist, weil es lediglich fiktiver Natur ist, im Innern selbst universalistischer (sozialistischer) Art?

Und wenn die Gemeinschaft (Gesellschaft) ein „reelles Ganzes“ ist, wie Fichte ausdrücklich gerade schon im „Naturrecht“ lehrt, also ein Organismus im Sinne Gierkes, und den höheren Wert besitzt, so kann doch in ihm wahre, auf Autonomie der Glieder beruhende innere seelische Gemeinschaft nur bestehen, wenn der „Eintritt in den Staat für den Einzelnen Sache der Freiheit ist“, d. h. wenn er innerlich die Gemeinschaft bejaht. (Wohl gemerkt: Gierke setzt hier in Anm. 114 auf S. 119 seines Buches in seiner Inhaltsangabe jener Stelle bei Fichte selbst hinzu: „Obwohl der Staat überhaupt durch Natur und Vernunft geboten ist“, er sieht also selbst ein, daß der Staat bei Fichte ein Wert an sich selbst ist.) Dasselbe gilt ferner von den Aussprüchen Fichtes, daß jeder Einzelne das Recht habe, jederzeit aus dem Staat auszutreten; auch das heißt nur: sachlich kann Gemeinschaft nur solange bestehen, als man sich ihr selbst innerlich zurechnet, aus diesem Recht fließe daher erst Gemeinschaft, so sehr diese auch der höhere Wert und eine reale Wesenheit ist. Im Grunde ist das alles ja nur eine analytische Auseinanderlegung des Begriffs Gemeinschaft, die durch alles dies nur in ihrer Eigenart sicher bestimmt wird. Selbstverständlich muß dann auch dies Menschenrecht unveräußerlich und unverzichtbar sein. Gewiß, man kann diese Stellen alle individualistisch auffassen, wenn man die Grundeinstellung Fichtes nicht achtet. Und das geschah ja bei denen, die Fichte für einen Individualisten halten auch stets. Was aber eben eine völlige Verkennung von Fichtes Grundeinstellung ist. Wenn nun Gierke später (Anm. 116 auf S. 120) versucht, die Tatsache, daß Fichte ja im „Naturrecht“ die Idee des „reellen Ganzen“ schon bildet, die er natürlich nicht leugnen kann, dadurch zu entkräften, daß er diesem „reellen Ganzen“ Fichtes den Charakter eines wahren Organismus abstreitet, da möchte ich doch zu bedenken geben, daß Fichte ja in das Einzelindividuum die Beziehung auf die Gesellschaft bereits hineinlegt, daß also diese Einzelindividuen, von deren freier Vertragsschließung hier gesprochen wird, bei ihm ja schon von Haus aus miteinander geistig verbunden sind, wie er gerade auch im „Naturrecht“ schon lehrt. Für Fichte gibt es ja gar keine isolierten Individuen, das Selbstbewußtsein der Individuen entsteht ja erst in der und durch die Gemeinschaft, ist bereits Gemeinschaftsbewußtsein. Ist das aber so, dann ist es natürlich etwas ganz anderes, wenn die Gesellschaft als auf einem Zusammenschluß solcher Individuen beruhend gedacht wird, als wenn sie auf einem Zusammenschluß völlig isolierter, unabhängiger Individuen beruhend gedacht wird. [Abgesehen davon, daß, wenn man Fichte so deuten wollte, er sich ja dauernd in unerträglicher Weise so sehr widerspräche, daß man ihn gar nicht mehr ernst nehmen könnte.]

So ist es einfach falsch, daß Fichte erst in den „Grundzügen“ von 1804/05 gelehrt haben soll, daß das Individuum Diener des Ganzen zu sein habe, er hat

dasselbe, wie gezeigt, schon in den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten von 1794 wie auch in der „Sittenlehre“ von 1798 gelehrt. Und es ist deshalb nicht die Folge der „Dehnbarkeit“ der Lehre Fichtes vom Staatsvertrag, daß er diese Lehre mit den eben genannten streng sozialistischen Ansichten zusammen beibehalten konnte, sondern es ist die Folge der absoluten Verkenning der Lehre Fichtes, wenn man sich darüber wundert.

Übrigens müßte, wenn Gierke recht hätte, dieser ja selbst, wie aus dem Text weiter hervorgehen wird, als Individualist angesprochen werden, lehrt er doch, abgesehen von dieser Vertragslehre, sachlich selbst fast genau das Gleiche wie Fichte. Auch er will Autonomie, nicht Autarkie der Einzelnen trotz des höheren Wertes der Gesamtheit und betont das sehr scharf gegenüber dem von ihm konstruierten absoluten Universalismus. Auch er reserviert, trotz seiner organischen Auffassung von den Verbänden, dem Einzelnen eine besondere Rechtssphäre. Er wirft gerade dem absoluten Universalismus vor, daß er das Recht überhaupt aufgabe, weil er dem Einzelnen gar keine Sphäre innerhalb des Ganzen mehr lasse (vgl. dazu z. B.: „Grundbegriffe des Staatsrechts...“, S. 91, 93, 98/99). Der ganze Irrtum Gierkes rührt daher, daß er nicht zwischen Grund und Ursache unterscheidet, für beides in gleicher Weise das verschwommene Wort „Wurzel“ anwendet. Das gilt besonders auch von der Stelle in „Das deutsche Genossenschaftsrecht“ (Bd. IV, S. 386 bis 387), wo Gierke die eben beschriebenen Irrtümer über Fichte neu aufmarschieren läßt. Dort wird dieser Irrtum besonders deutlich, weil er dort auch die Lehre Fichtes von der Setzung des Nicht-Ich durch das Ich nicht logisch-dialektisch, sondern psychologisch-historisch auffaßt, was eine psychologische Umdeutung Fichtes ist. So sagt Gierke dort wörtlich: „Nach dieser Ansicht entsteht das „Rechtsverhältnis“ unter den Menschen dadurch, daß das sich seiner selbst bewußt werdende Ich, nachdem es sich selbst als alleinige Ursache in die Sinnenwelt gesetzt und sich freie Wirksamkeit... beigelegt hat, nach dem Gesetz des Selbstbewußtseins andere vernünftige Wesen außer sich annimmt und auch ihnen Freiheit zuschreibt.“ Dieser Satz behält zwar Fichtes Ausdrucksweise ziemlich treu bei, verfälscht den Sinn seiner Lehre aber völlig.

Fichte wird also durch diese an sich sachlich durchaus richtige Kritik des dogmatischen Naturrechts nicht getroffen, ebenso wenig übrigens wie auch, wie bereits erwähnt, Rousseau. Vor allem steht bei Fichte auch der Einzelne zur Gesellschaft nicht im Verhältnis des Exemplars zur Gattung, des Besonderen zum Allgemeinen, sondern im Verhältnis eines Teils zu seinem Ganzen.

Wenn also philosophiegeschichtlich Gierke danebenhaut¹⁾, so ist doch die sachliche Übereinstimmung zwischen Fichte und

¹⁾ Das gilt übrigens auch von Emil Lask: z. B. a. a. O. S. 249, Anm. 2 und S. 249/50 im Text. Mir scheint übrigens, daß Lask sich hier z. T. selbst widerspricht. Man vergleiche mit den eben genannten Stellen folgende: a. a. O. S. 205/06: Soweit ich die Sachlage überblicke, scheint mir Gierke übrigens auch Plato ideengeschichtlich in ganz ähnlicher Weise zu verkennen. Von ihm behauptet Gierke, im Gegensatz zu seiner Beurteilung des jüngeren Fichte, daß er den Wert der Gemeinschaft betont habe, aber den Eigenwert der Persönlichkeit dadurch geleugnet habe (z. B. „Genossenschaftsrecht“ III, S. 5—34). Das ist nach der anderen Seite hin ungerecht, wie ein Blick in Natorps schöne Abhandlung: „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik“, Gesammelte Abhandlung zur Sozialpädagogik I, 1907, beweist.

Gierke um so größer, zwischen Fichtes Rechtslehre und Gierkes organischer Staatslehre, Auffassung von der Gesellschaft als einem Organismus. Wesentlich ist hierbei, daß Gierke sich immer wieder dagegen verwahrt, unter diesem Organismusbegriff den naturwissenschaftlichen Organismusbegriff zu verstehen (z. B. „Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien“, Neue Ausgabe 1915, S. 70/71). Er betont ausdrücklich, daß der rechtswissenschaftliche Begriff des „Organismus“ sich von der Basis, auf der er entstanden ist, nämlich der „bildlichen Analogie“ mit dem naturwissenschaftlichen Organismus im Laufe der wissenschaftlichen Entwicklung völlig losgelöst habe. Wie er das meint, sagt wohl am besten der Satz: „Sollen wir Wert und Begriff der ‚Korporation‘ oder ‚Körperschaft‘ streichen, weil die Eigenschaft des ‚Körperlichen‘ sich von einer Korporation im heutigen Sinne kaum aussagen läßt?“ Und er begründet dann ausführlich, wie man zu dem Wort „Organismus“ gekommen und was damit gemeint sei (a. a. O. S. 71/72¹⁾). Was aber damit gemeint ist, das ist ganz dasselbe, was Fichte an der bereits zitierten Stelle des „Naturrechts“ mit dem Wort Organismus verbindet²⁾. So soll bei Gierke der Ausdruck „Organismus“ lediglich bildlich das rein geistig-sittliche Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft darstellen. Auch mit Natorps Grundgedanken der Sozialpädagogik stimmen Gierkes Ausführungen sehr weitgehend überein. (Hier muß jedoch gerechterweise betont werden, daß Gierke nicht etwa nur als Natorp-Schüler, sondern als ganz selbständiger Denker zu betrachten ist. Gierkes Schriften, in denen diese Gedanken niedergelegt sind, sind zumeist viel älter als Natorps hierhergehörige Schriften. Für die neuere Zeit gebührt Gierke, nicht Natorp die Priorität

¹⁾ Am klarsten wird, was er meint, in seiner Rektoratsrede: „Das Wesen der menschlichen Verbände“ (S. 13—15), wo er die falschen Anwendungen des Organismusbegriffes durch Anhänger der organischen Staatslehre schildert und zurückweist. Er wendet sich dort sowohl gegen die mystische Auffassung vom Staatsganzen, wie auch gegen die naturwissenschaftliche, die den Staat wie einen natürlichen Organismus behandelt. Daraus folgt, daß er unter Organismus etwas anderes verstanden wissen will als unter dem natürlichen Organismus. Er sagt ausdrücklich: „Wir vergessen nicht, daß die innere Struktur eines Ganzen, dessen Teile Menschen sind, von einer Beschaffenheit sein muß, für die das Naturganze kein Vorbild bietet; daß hier ein geistiger Zusammenhang stattfindet, der durch psychisch motiviertes Handeln hergestellt und gestaltet, betätigt und gelöst wird; daß hier das Reich der Naturwissenschaft endet und das Reich der Geisteswissenschaft beginnt“ (S. 15/16).

²⁾ Fichte verwendet den Ausdruck „organisch“ noch öfter, z. B. „Rechtslehre“, 1812, Neue Ausgabe von Hans Schulz, 1920, S. 8. Ferner „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, XI. Vorlesung. Gleich zu Anfang wird dort die Menge von Individuen (eines Staates) als ein „unzertrennliches, organisches Ganzes“ bezeichnet. „Sittenlehre“ von 1812. N.-W. I, S. 66 nennt Fichte die „Gemeinde“ ein aus „Individuen zusammengesetztes organisches Ganzes“.

dieser Gedanken. So ist erschienen Gierkes: „Naturrecht und Deutsches Recht“ 1883, „Die Grundbegriffe...“ 1874, „Johann Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien“ 1880, der erste Band von „Das deutsche Genossenschaftsrecht“ sogar schon 1868, der zweite 1873, der dritte 1881. Während Natorps erste Abhandlungen dieser Art erst Mitte der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts erschienen sind, z. B. „Sozialpädagogik“, I. Aufl., 1898, „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ 1894, „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik“ 1895.) Manche Sätze Gierkes über diese Probleme könnten unmittelbar Fichtes Schriften entnommen sein. Die größte Aehnlichkeit besteht zwischen Gierke und Fichtes Rechtslehre von 1812, in der Fichte den Einzelnen als unersetzbares Glied der Gemeinschaft bezeichnet, als dasjenige, auf dem der Eigenwert liegt, aber die Gemeinschaft. Dort wird das Verhältnis zwischen Einzelnen und Gemeinschaft als Korrelation bestimmt, ebenso wie bei Gierke. So sagt z. B. Gierke im „Gemeinschaftsrecht“ (III, S. 109/10), daß „das Verhältnis des Ganzen zu seinen Gliedern und der Glieder zueinander“ „ein Verhältnis voller Gegenseitigkeit“ sei, und „die Prinzipien der Einheit und Vielheit“ „gleich reale und notwendige Elemente“. „Einheit und Vielheit“ sind füreinander da und in ihrer gegenseitigen Bedingtheit Zweck und Mittel zugleich“ (a. a. O. Bd. II, S. 906). Einmal sagt Gierke sogar, „Ohne Du kein Ich, ohne Ich kein Du“, „was der Mensch ist, verdankt er der Vereinigung von Mensch zu Mensch“. Das sind die lapidaren Eröffnungssätze seines großen systematischen Hauptwerkes („Genossenschaftsrecht“ I, 1). An anderer Stelle, in „Die Grundbegriffe des Staatsrechts...“ heißt es: „Der Mensch kann kein Selbstbewußtsein haben, ohne sich gleichzeitig (von Gierke gesperrt) als Besonderheit und als Teil einer Allgemeinheit zu wissen. Sein Wille empfängt Inhalt und Richtung nur zum Teil aus sich selbst, zum anderen Teil wird er durch andere Willen bestimmt. Und sofern wir dem Dasein einen Zweck beilegen, ist uns das menschliche Einzelleben weder schlechthin Selbstzweck noch schlechthin Mittel für die Förderung der Gattung, sondern wir glauben, daß das Individuum und die Allgemeinheit zunächst für sich und doch gleichzeitig füreinander da sind...“ Auch die nachstehenden Sätze könnten unmittelbar Schriften von Fichte entnommen sein: „... daß der Mensch überall und zu allen Zeiten die Doppeleigenschaft an sich trug, ein Individuum für sich und Glied eines Gattungsverbandes zu sein. Keine dieser Eigenschaften ohne die andere hätte den Menschen zum Menschen gemacht; weder die Besonderheit des Einzelnen noch seine Zugehörigkeit zur Allgemeinheit läßt sich fortdenken, ohne das

Wesen des Menschen zu negieren... setzen es als begriffliches Merkmal des Menschen, daß sein Dasein sich zum Teil auf sich selbst und zum Teil auf eine darüberstehende Gemeinschaft bezieht.“ „Von diesem Standpunkt aus müssen wir sowohl dem menschlichen Individuum wie der menschlichen Gemeinschaft volle Realität und einheitliche Wesenheit zusprechen.“ „Ueber dem Einzelgeist, dem Einzelwillen, dem Einzelbewußtsein erkennen wir in tausendfältigen Lebensäußerungen die reale Existenz von Gemeingeist, Gemeinwillen und Gemeinbewußtsein“ (a. a. O. S. 93/94), „daß es der Menschheit angeboren ist, staatlich zu leben, und daß daher der Staat überhaupt gleich alt mit dem Individuum ist.“ „Es gibt eben keine Individuen, die schlechthin Individuen wären, keine freien, ungebundenen, voraussetzungslosen Einzelwillen...“ (a. a. O. S. 97). (Weitere Stellen: „Genossenschaftsrecht“ II, S. 32—39, 42, 129—130, 906; III, S. 109—110, 112) ¹⁾.

Trotzdem kann ich mich nun aber nicht ganz der Lehre Gierkes von den verschiedenen möglichen sozialphilosophischen Grund-

¹⁾ Ja, Gierke geht soweit, dem gesellschaftlichen Ganzen eine sinnlich-wahrnehmbare Realität zuzuschreiben. Daß dabei nicht das Ganze als Ganzes, in seiner Ganzheit sinnlich wahrnehmbar ist, sondern nur Teile von ihm es jeweils sind, hält er mit Recht für kein Manko, da auch viele Körper in ihrer Ganzheit nicht sinnlich wahrnehmbar sind, ohne daß deshalb jemand an ihrer Körperlichkeit zweifelt, z. B. die Erde. Er sagt: „Es ist zunächst unrichtig, daß die sinnliche Wahrnehmung uns nichts über das Dasein von Verbänden sagen soll“ (S. 16). „Denn die Unzulänglichkeit der Sinne für den Totalindruck beweist nichts gegen die äußere Gegenständlichkeit.“ „Auch seine (des einzelnen Menschen) Lebenseinheit entzieht sich schlechthin der sinnlichen Wahrnehmung. Und auch seine Persönlichkeit ist ein dieser unsichtbaren und nur aus ihren Wirkungen erschlossenen Einheit beigelegtes Attribut“ (S. 17). „Wo immer wir die Vorstellung einer im lebendigen Wesen wirkenden, von der Summe der Teile verschiedenen Einheit handhaben, bewegen wir uns in einer unsichtbaren Welt“ (S. 18). „Aber verlassen wir damit den Boden der Wirklichkeit? Deckt sich das Wirkliche mit dem sinnlich Wahrnehmbaren?“ (ebenda). Die Einheit als solche ist eben eine Idee, beim Einzelmenschen wie beim sozialen Ganzen, die viele einzelne Merkmale zusammenfaßt, wie jeder „Gegenstand“ überhaupt eine ideelle Einheit ist. Da besteht hier wie dort keinerlei Unterschied, das Ganze ist genau so und in demselben Sinne „wirklich“ wie der Einzelne, ja der Gegenstand als solcher. Gierke bestimmt dann weiter den Organismus näher als „Lebensträger“ (S. 19). Während wir aber nicht wissen, was Leben ist, obwohl wir es als vorhanden anerkennen müssen, können wir den Träger näher bestimmen. Wenn also der Begriff des Organismus auf das soziale Ganze angewendet wird, so soll damit freilich nichts über das Leben ausgesagt werden, wohl aber ein eigener, von den Einzelmenschen verschiedener Lebensträger bezeichnet werden. Es kommt also alles darauf an, daß in der Tat soziale Lebenseinheiten existieren. Das kann nicht unmittelbar bewiesen werden, ist jedoch auch beim Einzelwesen als Lebenseinheit nicht anders (nämlich, weil die Lebenseinheit als solche,

standpunkten anschließen. Er unterscheidet drei solche Grundstandpunkte: den individualistischen, den universalistisch-organischen und einen dritten, der die Synthese dieser beiden darstellt. (Vgl. „Grundbegriffe...“ S. 88 ff.) Dieser letzte ist der hier als der Gierkes geschilderte, also auch der Fichtes. M. E. macht Gierke hier den entgegengesetzten Fehler als die, die zwei Begriffe des Individualismus in sozialphilosophischer Hinsicht unterscheiden und dem Sozialismus gegenüberstellen (z. B. Spann), indem der sozialistische (universalistische) Standpunkt so ausgelegt wird, als ob er den selbständigen Eigenwert der Persönlichkeit nicht anerkennen wolle. Hier kommt alles darauf an, was unter „selbständig“ verstanden wird: wird darunter „eigenartig“, „besonders“ verstanden, so muß man sagen, daß der Sozialismus, wie wir gesehen haben, diese Selbständigkeit keineswegs ablehnt, soll aber die Unabhängigkeit, auch in seinem Wert, von der Gemeinschaft damit behauptet werden, ja dann sind wir ja bereits beim Individualismus angelangt, nicht mehr beim Sozialismus (Universalismus). Infolgedessen ist diese Synthese Gierkes überflüssig, sein dritter „synthetischer“ Standpunkt ist gleich dem universalistisch-organischen (der Zusatz „organisch“ drückt ja selbst schon aus, daß die Glieder eigenartig, unersetzbar usw. dort gedacht werden), wenn man diesen nur recht versteht¹⁾. Im übrigen schildert Gierke den Unterschied zwischen diesen beiden Grund-

und zwar jede, eine ideelle Einheit ist). Das Dasein der sozialen Einheit kann wie das Dasein der Lebenseinheit Individuum nur mittelbar aus ihren Wirkungen erschlossen werden. Gierke zeigt dann eine Fülle dieser Wirkungen des sozialen Ganzen auf und meint dann: „Nun sind aber die Wirkungen, die wir der Gemeinschaft zuschreiben müssen, so beschaffen, daß sie sich aus bloßer Summierung individueller Kräfte nicht erklären lassen, denn sie können nicht etwa von einem isolierten Menschen teilweise hervorgebracht werden, so daß die Gesamtleistung als eine den Teilleistungen gleichartige und nur quantitativ gesteigerte Größe wäre, sondern sie sind spezifischer Art (S. 20/21). „Somit kann auch die wirkende Gemeinschaft nicht mit der Summe der sie bildenden Individuen zusammenfallen, muß vielmehr ein Ganzes mit überindividueller Lebenseinheit sein“ (S. 21). Ferner bestätigt uns das unsere innere Erfahrung: „Denn wir finden die Realität der Gemeinschaft auch in unserem Bewußtsein“ (S. 21). „Wollten wir unsere Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk und Staat, einer Religionsgemeinschaft und Kirche, einer Berufsgemeinschaft, einer Familie und mancherlei Vereinen und Genossenschaften wegdenken, so würden wir in dem ähnlichen Rest uns selbst nicht wiedererkennen (ebenda).

¹⁾ Wenn Radbruch („Grundzüge der Rechtsphilosophie“, 1914, S. 89 bis 92) die Kluft zwischen den beiden Grundstandpunkten (dem „personalistischen“), wie er den individualistischen nennt, und dem transpersonalistischen, wie er den sozialistischen (universalistischen) bezeichnet, für unüberbrückbar hält, so stimme ich dem zu. Gerade indem ich zeige, daß Gierkes Synthese beider Standpunkte im Grunde nur die richtige Erläuterung des sozialistischen Standpunktes ist, muß ich ja zu diesem Schluß kommen.

standpunkten genau wie Spann, daß es fast aussieht, daß Spann seine Lehre von Gierke bezogen hat und ein Schüler Gierkes ist¹⁾.

In diesem Zusammenhang ist besonders interessant, daß Gierke in Verbindung mit dieser Lehre, auch hier ganz ähnlich wie Fichte in den „Reden“, die Germanen als das Ur-Volk bezeichnet, d. h. als das Volk, das besonders zur Durchführung dieser sozialistischen Auffassung, dieses Gemeinschaftsgedankens geeignet sei. Er lehrt nämlich, daß die Denkweise der Germanen, besonders ihre Rechts- und Staatsauffassung stets universalistisch (sozialistisch) gewesen sei. Der germanische Geist sei für sie besonders geeignet. (Vgl. „Genossenschaftsrecht“, Bd. I, S. 3; Bd. II, S. 30, 38—42, 130, 131, 906; Bd. III, S. 111—128, S. 186—644 an verschiedenen Stellen.) (Außerdem sei diese Denkweise ein Produkt des Christentums, bei den Germanen aber selbständig entwickelt. Die innere Verwandtschaft von Christentum und Sozialismus zumal in ihrer Ethik ist ja bekannt!)

Das zeigt, daß von hier aus, und das möchte ich in Ergänzung Gierkes hier hervorheben, Fichtes „Nationalismus“ eine neue Beleuchtung erhält. Das Verhältnis zwischen Vaterland und Menschheit ist nämlich offensichtlich nur ein Sonderfall des Verhältnisses zwischen Einzelnem und Gemeinschaft. Diese Korrelation: wie der Einzelne sich selbst zu einer eigenartigen Persönlichkeit ausbilden muß, um der Gemeinschaft zu dienen, wie er trotz dieses seines Eigenwertes seinen letzten Sinn von der Gemeinschaft her empfängt, so ist auch das Vaterland ein Eigenwert und die Sonderart des einzelnen Volkes Bedingung des Aufstiegs der Menschheit, obwohl und gerade weil andererseits die

¹⁾ Besonders treffend ist Gierkes Schilderung des Individualismus in seiner Schrift: „Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung“, 1887 (S. 6, 175, 609, 616) und seiner Abhandlung: „Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft (Schmollers Jahrbuch 1883, Heft 4, S. 32), ferner in „Das deutsche Genossenschaftsrecht“, Bd. III, S. 36, IV, S. 393. Den entgegengesetzten, universalistischen Standpunkt schildert er besonders in „Die Grundbegriffe des Staatsrechts...“, S. 80—85, 93, 96, 97, 98/99. Dort geht diese Schilderung aber unmerklich über in die seines eigenen synthetischen Standpunktes, ein Zeichen, wie sehr sie sich decken. Ferner in: „Das Wesen der menschlichen Verbände“, S. 10—12. Dort sagt er z. B. folgendes: „... der mit der individualistischen Gesellschaftsauffassung gebrochen hat und das menschliche Gemeinleben als ein Leben höherer Ordnung betrachtet, dem sich das Einzelleben eingliedert“. „Somit muß er (nämlich der Verband) gleich dem Individuum eine leiblich-geistige Lebenseinheit sein, die Wollen und das Gewollte in Tat umsetzen kann. ... Somit muß er im Gegensatz zum Individuum ein Lebewesen sein, bei dem das Verhältnis der Einheit des Ganzen zur Vielheit der Teile der Regelung durch äußere Normen für menschliche Willen zugänglich ist.“

Menschheit Sinn und Inhalt des menschlichen Gemeinschaftslebens ist und dem Vaterland und dem einzelnen Volke erst ihren tiefsten Sinn gibt. So ist also das eigentümliche Ineinander von Patriotismus und Kosmopolitismus, das wir bei Fichte in den „Reden“ und den Dialogen über den „Patriotismus und sein Gegenteil“ beobachten, nur ein Ausfluß, eine notwendige Konsequenz seiner sozialistischen Grundauffassung. Volk und Menschheit sind ebenso Korrelation, die Menschheit oberstes Ziel, aber sie strahlt aus und gewinnt konkrete Gestalt in den einzelnen eigenartigen, in einer Völkergemeinschaft miteinander verwobenen Völkern, wodurch das Eigenrecht des einzelnen Volkes ebenso begründet wie eingeschränkt und einer höheren Idee — ich möchte nicht sagen untergeordnet aber — eingeordnet wird.

Außerordentlich fruchtbar wird nun Gierkes sozialistische Rechtsauffassung und damit mittelbar auch Fichtes sozialistische Rechtslehre durch die Anwendung dieser Grundgedanken auf die speziell juristischen Grundbegriffe. Zunächst ist da zu nennen Gierkes grundlegende Kritik an dem römisch-rechtlichen Begriff einer juristischen Person. Er zeigt, wie der moderne privatrechtliche Begriff der juristischen Person aus einer völlig individualistischen Rechtsauffassung fließt, und eine wie künstliche Konstruktion er darstellt. So zeigt er mit wundervoller Klarheit überhaupt den individualistischen Charakter des romanistischen Privatrechts auf, das „nur Rechtssubjekte als in sich abgeschlossene und isolierte Willensträger“¹⁾ kenne. Und seine Kritik beruht in erster Linie darin, daß er zeigt, daß alle Rechtssubjekte, auch die sogenannten „natürlichen“ Personen, nur ideelle Bezugseinheiten sind, ideelle Wesenheiten, nicht etwa nur die juristischen Verbandspersonen, also „unsinnliche Einheiten“, wie er sich einmal ausdrückt. („Deutsches Privatrecht“, 1895, Bd. I, S. 871.) Die Frage, ob auch die menschlichen Verbände, juristisch gesehen, „reale“ Wesenheiten seien, hat also nichts mehr mit der Frage zu tun, ob ihnen auch im psycho-physischen Sinne eine sinnliche Realität zukommt, sondern ist unabhängig davon zu beurteilen. So wird der Weg frei für die Behauptung auch der Realität der Verbandspersonen, wobei hier freilich nur eine geistige Realität, also in anderer Hinsicht eine Idealität in Frage steht²⁾. Der individualistischen Auffassung, die Gierke als diejenige charakterisiert, die „vor allem die einzelnen als in sich abgeschlossene Einheiten“ „behandelt“, „aber auch die Verbände“ „ergreift“, „wenn

¹⁾ „Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung“, 1887, S. 642.

²⁾ Vgl. hierzu das 2. Kapitel des II. Teiles dieses Buches S. 172 ff.

und soweit es dieselben als zusammengesetzte Einheiten den Individuen gleichstellt“, und die „auf dem Verhältnis der Nebenordnung“ „beruht“ und von der „Unverbundenheit der Subjekte“ „ausgeht“ (a. a. O. S. 26 ff.), stellt er eine sozialistische gegenüber, welche von dem Begriff der „Gesamtperson“ ausgeht, „in deren Wesen es liegt, daß das Ganze und die Glieder zueinander Rechte und Pflichten haben“. „So erscheint hier als das Wesen der Person statt des Fürsichstehens die Relation, statt der Koordination die Ueber- und Unterordnung, statt der prinzipiellen Gleichheit die prinzipielle Verschiedenheit der Persönlichkeit in ihrer doppelten Erscheinungsform des gemeinheitlichen und des gliedmäßigen Seins. Und so wird es möglich, daß, was dem privatrechtlichen Denken von seiner Auffassung des Personenbegriffs aus völlig unfaßlich sein muß... ein Ganzes und seine Teile im Verhältnis zueinander als Personen Rechte und Pflichten haben („Grundbegriffe des Staatsrechts...“, S. 116). „Das Sozialrecht behandelt die Einzelnen als Glieder eines höheren Ganzen, die menschlichen Verbände als gesellschaftliche Ganze (Gemeinwesen) oder wiederum Glieder von höheren Verbandsganzen“ („Deutsches Privatrecht“, I, S. 26 ff.). Es „kennt keine unverbundenen Einzelwesen, sondern nur Verbände und Verbandsglieder. Statt der Welt koordinierter und in sich abgeschlossener Willenseinheiten statuiert es eine Welt des gemeinheitlichen Daseins, in welcher der Wille (des Einzelnen) von vornherein durch die organischen Beziehungen zu anderen Willen determiniert wird...“ („Grundbegriffe des Staatsrechts...“, S. 110). Hier „waltet daher das Prinzip der Notwendigkeit vor, das subjektive Recht tritt vor dem objektiven zurück...“ (a. a. O. S. 111).

Ist nun diese Lehre nicht die juristisch-grundsätzliche, rechtsphilosophische Begründung für die ganze moderne Rechtsentwicklung in sozialistischer Richtung, die wir in diesen Zeiten mit erleben? Hier findet das ganze Rätewesen, sowohl der Art. 165 der neuen Weimarer Reichsverfassung, wie auch das ganze Betriebsrätegesetz seine Grundlage. Und nicht nur das, das ganze moderne Arbeitsrecht, die Ersetzung des Einzelarbeitsvertrags durch den kollektiven Arbeitsvertrag (Tarifvertrag) usw. ist die Ausstrahlung dieser Grundgedanken auf die moderne, sozialistisch wenigstens ausgerichtete Rechtsentwicklung. Der Auffassungswandel, der sich darin äußert, daß die Arbeiterschaft einer Fabrik nicht mehr nur ein loser Haufe Einzelner ist, der insgesamt keinerlei Rechte, z. B. gegenüber dem Unternehmer hat, sondern nur jeder Einzelne für sich allein, sondern daß die Arbeiterschaft eines Betriebes eine Einheit bildet, die als solche Rechte hat, ist nur ein Ausfluß dieser Grundauffassung. Das läßt sich im modernen Arbeitsrecht

bis in die Einzelheiten verfolgen. Z. B. der Begriff der Gesamtstreitigkeit usw. ist nur so zu erklären.

(Erwähnt sei nur, daß Gierke dies soziale Recht, das bei ihm freilich nur eine Art, ein Teil des Gesamtrechts ist, nicht mit dem herkömmlichen „öffentlichen“ Recht identifiziert. Dies herkömmliche öffentliche Recht setzte den modernen Staat voraus. So ist es für Gierke nur eine geschichtlich-relative Ausdrucksform des sozialen Rechts, wie der Staat selbst eine geschichtlich-relative soziale Erscheinung, auch hierin trifft sich also Gierke mit Fichte und — Marx!).

So sehen wir hier, daß Fichtes sozialistische Rechtsauffassung durch Vermittlung des — übrigens politisch ziemlich weit rechts stehenden — Gierke geradezu grundlegend geworden sind für die neueste sozialistische Rechtsentwicklung, insbesondere für das neue Arbeitsrecht. (Wobei es weniger darauf ankommt, daß geschichtlich hier wohl engere Beziehungen nicht werden festzustellen sein, als darauf, daß eben hier eine Rechtsauffassung vorliegt, in der diese neue Rechtsentwicklung sachlich ihre Begründung findet.)

Z E H N T E R A B S C H N I T T

Hiermit sind wir am Schluß unserer Betrachtung angelangt. Wir verzichten darauf, die einzelnen praktischen politischen und wirtschaftlichen Folgerungen zu schildern, die Fichte aus diesen Grundlehren gezogen hat. Das hat schon Karl Vorländer in der zu Anfang genannten Schrift und auch Marianne Weber hat das schon vor Jahren in ihrer Schrift: „Fichtes Sozialismus und die Marxsche Doktrin“ getan. Was fehlte, war der Nachweis, daß politisch-wirtschaftlich dies demokratisch-sozialistische Programm aus einer sozialistischen Lebensauffassung und Weltanschauung floß. Nach dem Gesagten kann das praktisch politisch-wirtschaftliche Programm in vieler Beziehung nicht mehr zweifelhaft sein. Ueberdies hat es für uns nach mehr als hundert Jahren keine aktuelle Bedeutung, weil die Zeitumstände heute so ganz andere sind, daß es doch nicht mehr ohne weiteres für uns Geltung haben kann. Denn die praktischen politischen Forderungen sind natürlich von den Zeitumständen in hohem Maße abhängig, da alle Anwendung von Grundprinzipien an die gegebene Wirklichkeit anknüpfen muß. Es genügt daher zu sagen, daß Fichtes politischer Radikalismus in vieler Beziehung sehr groß war. Wir wollen auch nicht auf sein sozialistisches Erziehungsprogramm im einzelnen eingehen, das so radikal ist, daß noch keiner der extremsten modernen pädagogischen Reformer, selbst Gustav Wyneken nicht, es erreicht hat. Auch hier genügt es, kurz

darauf hinzuweisen, daß Fichte eine völlige Revolutionierung des gesamten Erziehungswesens erstrebte, alle Erziehung grundsätzlich der Familie fortnehmen und die Kinder in staatlichen Internaten vereinigen wollte, die ganz in sich abgeschlossene Gemeinwesen auf denkbar radikal-demokratischer Grundlage sein sollten, in denen die Lehrer und Schüler miteinander auf gleicher Stufe stehen und miteinander gleichberechtigt arbeiten, in denen die Schüler sich selbst in Zucht halten und Schüler und Lehrer gemeinsam die Leitung ausüben sollten.

Es bleibt uns somit nur noch übrig, noch einmal kurz das zu Anfang Gesagte zu wiederholen und rückschauend festzustellen, daß Fichtes praktische Philosophie in allen ihren Zweigen, von den tiefsten theoretischen Grundgedanken bis zu den letzten praktischen Folgerungen ein imponantes, in sich geschlossenes System des Sozialismus sowohl in ethischer, sozial- und rechtsphilosophischer wie auch in geschichtsphilosophischer Beziehung ist, und daß Fichte diesen Sozialismus von Beginn seines selbständigen Wirkens an bis zu seinem Tode in im wesentlichen unveränderter Gestalt gelehrt hat, so daß wir ihn mit Recht als den ersten großen Philosophen des Sozialismus in Deutschland bezeichnen können. — — —

Erst im letzten Augenblick vor Abgang des Manuskripts an die Druckerei ist mir Heinrich Rickerts Abhandlung: „Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus“ („Logos“, Bd. XI, 1922/23, S. 149—180) bekannt geworden. Wie man sich denken kann, war ich lebhaft interessiert, als ich sah, daß ein so prominenter Gelehrter von Fichtes Sozialismus redete. Aber ich wurde schwer enttäuscht. Denn trotz ihres verheißungsvollen Titels enthält diese Abhandlung nichts, was die Untersuchung der hier besprochenen Fragen fördern könnte. Insbesondere bedeutet sie keine Wandlung in der Auffassung von Fichtes Sozialphilosophie, wie ich sie als die herrschende anfangs geschildert habe. Auch Rickert erkennt Fichtes Sozialphilosophie und Ethik m. E. gründlich. Für ihn ist Fichte sozialphilosophisch und ethisch ein Individualist. Wenn er trotzdem von Fichtes Sozialismus spricht und nach dessen philosophischen Grundlagen forscht, so deshalb, weil er von vornherein den Begriff des Sozialismus auf das Wirtschaftsleben einengt. Nur in diesem speziellen wirtschaftlichen Sinne ist Fichte für ihn ein Sozialist. Auch den Gegensatz von Individualismus und Sozialismus überhaupt beschränkt er auf das wirtschaftliche Gebiet. Infolgedessen gelangt Rickert zu dem merkwürdigen Ergebnis, daß Fichtes wirtschaftlicher Sozialismus sich auf einen sozialphilosophischen und ethischen Individualismus aufbaut. Und er wird dadurch dazu gedrängt, die Frage zu

untersuchen, wie es möglich ist, auf einer individualistischen Gesellschaftsauffassung und Ethik einen wirtschaftlichen Sozialismus aufzubauen und beide miteinander innerlich zu vereinigen. R. unterscheidet sich von seinen Vorgängern in dieser Auffassung nur dadurch, daß er tatsächlich beide Lehren innerlich miteinander für vereinbar hält und deshalb naturgemäß die Auffassung, daß in Fichtes Lehre ein Bruch sei, nicht teilt. Sondern er hält Fichtes Lehre für ein durchaus in sich geschlossenes System, weil der wirtschaftliche Sozialismus nur die notwendige Folge seines ethischen Individualismus sei (während er freilich den Anschein eines solchen Bruches in Fichtes Lehre zugibt für den Fall, daß man den Gegensatz der beiden Grundeinstellungen nicht auf das Wirtschaftsleben beschränkt). Damit das nun aber möglich ist, muß R. zeigen, daß ein wirtschaftlicher Sozialismus die notwendige Konsequenz eines ethischen Individualismus ist. Politisch könnten die Sozialisten damit ja sehr zufrieden sein, denn, wenn sogar ein ethischer Individualismus zu seiner Verwirklichung im Leben eines wirtschaftlichen Sozialismus bedarf, ist ihre Wirtschaftspolitik gewiß in jeder Weise gerechtfertigt, und um wieviel mehr müßte dann ein ethischer Sozialismus einen wirtschaftlichen verlangen. Gelingt R. nun dieser Beweis? Zu seiner Beweisführung knüpft er an Kants Freiheitslehre an, die auch Fichte vertrete. Sowohl Fichtes Eigentumsbegriff, die zentrale Position seines wirtschaftlichen Sozialismus nach R., wie auch sein ethischer Individualismus hingen eng mit dieser Freiheitslehre zusammen. Nun ist gewiß richtig, daß das erste zutrifft und das zweite insoweit stimmt, als Fichtes Ethik mit Kants Freiheitslehre tatsächlich eng zusammenhängt. Aber was lehrt denn Kant in seiner Freiheitslehre? R. faßt sie so zusammen: „Wie es bei Kant Freiheit in doppeltem Sinne gibt, nämlich negativ und positiv, so kann man im doppelten Sinne auch von Individualismus bei Fichte reden. Einmal ist der Mensch als Individuum negativ frei vom allgemeinen Zwang der Natur, und außerdem besitzt er positiv eine individuelle Freiheit, indem er nur sich selbst zum Handeln bestimmt“ (S. 164). Nach dieser Ausschwitzung über Kants Freiheitslehre ist es allerdings kein Wunder, wenn R. Fichte für einen ethischen Individualisten hält. Aus Kants transzendentaler Idee der Freiheit wird lustig eine reale Tatsache gemacht, aus der Idee der Autonomie eine reale Autarkie des Einzelnen! Das ist allerdings ein Meisterstück — der Verkenning des Sinnes von Kants Freiheitslehre, wie sie bei einem Manne wie R. einigermaßen überraschen muß. Er hält Kants Freiheitslehre für einen ontologischen Indeterminismus, während Kant gerade sich bemüht, diesen ontologischen Indeterminis-

mus als einen Denkfehler zu erweisen! Da hört natürlich jede Diskussion auf. Wer heute noch Kants Freiheitslehre folgendermaßen schildert: „der Mensch braucht nicht zu fürchten, von der ihn umgebenden Natur in jeder Hinsicht beherrscht und so als Individuum nichtig zu werden. Er besitzt vielmehr gegenüber dem allgemeinen Kausalzusammenhang der Objekte unbezweifelbare Selbständigkeit als Subjekt oder als Ich“, wie R. es tut, dürfte einfach nicht mehr ernst zu nehmen sein. Wenigstens hat er nie verstanden, was Kant unter einer Kategorie versteht, was die Kategorie der Kausalität bei Kant für einen Sinn hat. Es ist denn auch eine völlige Verkenning von Fichtes Freiheitslehre, wenn man ihn für einen ontologischen (psychologischen) Indeterministen hält, im Gegenteil, auch er ist, wie besonders ein Blick in die „Sittenlehre“ von 1798 zeigt, ein strenger psychologischer Determinist. Daß das Ganze aber ontologisch gemeint ist, bestätigt R. selbst dadurch, daß er den Individualismus, der aus diesem Indeterminismus folgt, als ontologischen Individualismus bezeichnet. Dies ist der wesentliche Irrtum Rickerts. Wenn er Fichte außerdem auch deshalb noch einen Individualisten nennt, weil die Autonomie der Persönlichkeit zum Kriterium der Sittlichkeit macht, so mag er das tun, darüber ist das Nötige bereits im Text gesagt. Das ist dann nur eine andere Ausdrucksweise, besagt aber sachlich nichts anderes, ändert nichts an dem sozialistischen Charakter dieser Lehre.

Am schönsten ist aber dann folgendes: R. warnt davor, diesen autonomen Individualismus, wie er die Idee der Autonomie nennt, mit der antisozialen Herrenmoral zu verwechseln. (E contrario könnte man da schließen: wenn diese Herrenmoral, mit der die Autonomie nicht verwechselt werden soll, antisozial ist, so muß die Autonomie etwas durchaus Soziales sein. Wo bleibt da ihr individualistischer Charakter?) An sich ist das ein sehr berechtigtes Unterfangen. Auch darüber habe ich bereits das Notwendige gesagt. Aber diese Warnung muß bei R. einigermaßen deplaziert wirken, weil ja gerade er zu dieser Verwechslung den meisten Anlaß gibt, indem er bei Fichte neben den autonomen Individualismus einen ontologischen stellt. Denn diese Verquickung ist es gerade, die dazu geführt hat, daß aus der Autonomie eine Autarkie, aus der sittlichen Freiheit eine Herrenmoral wurde.

Die dritte Art von Individualismus, der der geschichtlichen Besonderheit jedes Einzelnen, brauchen wir hier nicht zu berücksichtigen, weil sie nur das soziologische Korrelat zur Idee der Autonomie, also zum autonomen Individualismus R.'s darstellt und ebenso wie dieser im Grunde den Gemeinschaftsgedanken schon in sich enthält, wie R. auch selbst zeigt. Das Geheimnis löst sich nun folgendermaßen: Fichte ist wirtschaftlicher Sozia-

list, um die Autonomie des Einzelnen zu retten (nicht die Autarkie!), also nur, weil der Gemeinschaftsgedanke als solcher Autonomie verlangt, folgt daraus die Notwendigkeit des wirtschaftlichen Sozialismus. Das ist dasselbe, was ich auch lehre. Der ganze Unterschied besteht darin, daß R. den Gedanken der Autonomie, der nur eine andere Wendung der Gemeinschaftsidee ist, einen individualistischen Gedanken nennt. Wir aber können ruhig sagen: R.'s Satz, daß Fichte wirtschaftlicher Sozialist war, weil er ethischer Individualist war, läuft auf den Satz hinaus: Fichte war wirtschaftlicher Sozialist, weil er ethischer Sozialist war, nämlich Vertreter der sittlichen Autonomie.

Dabei bleibt aber ganz unberücksichtigt, daß nach R. Fichte auch ontologischer Individualist gewesen sein soll. Im Grunde wird der Gemeinschaftsgedanke durch diesen ontologischen Individualismus aufgehoben. R. kommt zu seiner Lösung denn auch nur dadurch, daß er diesen angeblich ontologischen Individualismus Fichtes nachträglich stillschweigend fallen läßt, überhaupt nicht mehr von ihm spricht. Wenn man aber ihn in Rechnung setzt, wird seine Lösung unmöglich.

So darf ich mich wohl dahin zusammenfassen, daß diese Abhandlung Rickerts mir keinerlei Anregung in bezug auf die hier behandelten Fragen gegeben, sie insbesondere zu dem eigentlichen Problem des Gegensatzes von ethischem und sozialphilosophischem Sozialismus und Individualismus keinen neuen Gesichtspunkt beigeleitet hat, außer vielleicht den, daß sie einmal (durchaus unfreiwillig) klassisch klar zeigt, zu welcher unmöglichen Konsequenz die Auffassung von Fichtes Lehre als eines ethischen Individualismus notwendig führen muß. Im übrigen aber hat sie nur neue Verwirrung gestiftet.

II. TEIL

ZUR WISSENSCHAFTSLEHRE DES MARXISMUS

E R S T E R A B S C H N I T T

Es kann nicht geleugnet werden, daß in den letzten Jahren, besonders seit der politischen Umwälzung in Deutschland, der Sozialismus auch von seinen Anhängern vielfach lediglich als eine Lehre aufgefaßt wird, die die Mittel angibt, wie die wirtschaftliche Lage der unteren Volksklassen gebessert werden kann. Von gegnerischer Seite wirft man sogar der sozialistischen Arbeiterbewegung vor, sie arte in eine bloße Lohnbewegung aus. Daß diese Meinung in den Kreisen der Gegner des Sozialismus herrscht, ist nicht verwunderlich, da diese sich nur selten die Mühe geben, in die Gedankenwelt des Sozialismus wirklich einzudringen. Um so wichtiger aber ist es, daß in den Kreisen der Sozialisten selbst nicht vergessen wird, daß es sich im Sozialismus letzten Endes nicht bloß um eine Lehre von den Mitteln des gesellschaftlichen Fortschritts, sondern um ein neues Ideal der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens handelt. Der Sozialismus ist ein besonderes Kulturideal, und er stellt daher auch eine besondere Sozialphilosophie und Ethik dar, eine besondere Lebensauffassung. Sozialist im eigentlichen Sinne ist mithin nur derjenige, der in seinem ganzen Denken und Fühlen von einem bestimmten sittlichen Ideal durchdrungen ist, nicht aber schon der, welcher in seinem an sich vollberechtigten Interesse nach Verbesserung seiner Lebenshaltung strebt. Dieses Streben wird vielmehr erst dann sozialistisch, wenn es um eines höheren geistig-sittlichen Ideals willen, nicht nur um des eigenen, sondern auch um aller anderen Menschen Wohles willen, und wiederum nicht nur um des leiblichen, sondern auch um des geistig-sittlichen Wohles willen geübt wird.

Nur unter dieser Voraussetzung vermag der Sozialismus uns einzelne wie die ganze Menschheit aus dem Elend herauszuführen, in dem wir leben, und das nicht bloß eine wirtschaftliche Not, sondern vor allem ein geistig-sittliches Elend ist. Und wenn sich zumal die Völker des abendländischen Kulturkreises in einer besonders schweren Krise befinden, die sie von der immerhin bereits erreichten Höhe menschlicher, geistiger und sittlicher Kultur wieder in die Tierheit hinabzustürzen droht, so vor allem deshalb, weil sie geistig und sittlich schwer erkrankt sind.

Entsprechend der geschilderten Sachlage werden nun zumeist auch die großen Führer und Schöpfer der deutschen sozialistischen

Bewegung, wie Marx und Engels, lediglich als volkswirtschaftliche und politische Denker aufgefaßt und gewertet, nicht aber als Philosophen. Und gewiß, sogenannte Philosophen vom Fach waren sie nicht oder doch höchstens in ihren ersten Studienjahren. Aber man kann auch Philosoph sein, ohne die Philosophie als Sonderfach zu betreiben. Dabei sehe ich ganz davon ab, daß es überhaupt mißlich ist, die einzelnen Fächer so scharf voneinander zu trennen, obwohl das ja leider unsern Denkgewohnheiten nur allzusehr entspricht. Denn diese Abgrenzungen sind, sofern sie nicht nach den obersten logischen Gestaltungsprinzipien und den daraus abgeleiteten Methoden der jeweiligen Forschungen sich richten, durchaus willkürlich, da alle unter den gleichen obersten logischen Grundsätzen stehenden Erkenntnisse eine unteilbare Einheit, einen in sich geschlossenen Gedankenzusammenhang bilden. Und wenn man zwischen der Philosophie als einem besonderen Fach und den übrigen Wissenschaften als solchen unterscheidet, so nur dann mit Grund, wenn man die Philosophie allen andern Betrachtungsweisen gegenüberstellt und überordnet, sie aber nicht als eine weitere Anwendung der gleichen Betrachtungsweise den sogenannten Einzelwissenschaften nebenordnet. Bei der Beurteilung der Frage, ob ein Denker ein Philosoph ist, kommt es nicht darauf an, was für ein Gebiet er bearbeitet, sondern in welchem Geiste er seine Forschungsarbeit leistet. Jeder Forscher, der seine Tätigkeit im Bewußtsein der Abhängigkeit jeder noch so geringfügigen Einzelerkenntnis von den obersten Ordnungsprinzipien nicht nur seiner Wissenschaft, sondern aller Erkenntnis überhaupt treibt und dementsprechend alle Einzelerkenntnisse stets sofort auf alle andern bezieht und sie in den allumfassenden Gedankenzusammenhang der Erkenntnis einordnet, ist in viel höherem Maße ein Philosoph als derjenige Forscher auf dem Gebiete der Philosophie als Einzelfach, der dieses Fach isoliert, das heißt ohne jede Beziehung auf die übrigen Wissenschaften, bearbeitet.

Es ist ganz zweifellos, daß Marx und Engels in diesem Sinne Philosophen waren, denn nicht nur blieben sie in ihrer Forschungsarbeit nicht auf ein Einzelfach beschränkt, sondern sie betrieben diese ihre Arbeit auch stets im Hinblick auf das Ganze der Erkenntnis und unter ständiger Besinnung auf die logischen Grundlagen ihrer Arbeit. Gehörten sie doch zu denjenigen Denkern, die die Wissenschaft vom sozialen Leben der Menschen begründet haben, das heißt: haben sie doch erst die obersten Grundsätze festgelegt, die aus den bis dahin zusammenhanglos nebeneinander bestehenden Einzelerkenntnissen vom sozialen Leben der Menschen einen einheitlichen Gedankengang zusammenfügen¹⁾. Eben dies

¹⁾ Vgl. hierzu Marx' Vorrede zur II. Auflage des I. Bandes des „Kapital“.

leistet aber und soll leisten die materialistische Geschichtsauffassung, deren methodischer Charakter heute wohl als außer Zweifel stehend angesehen werden kann. Es ist sehr erfreulich, daß diese Erkenntnis immer mehr Allgemeingut wird, auch in den Kreisen der sozialistischen Bewegung, die den Versuch einer Synthese von Marx und Kant gern als Rückfall in die „kleinbürgerliche“ Denkweise unserer Durchschnitts-Universitätsprofessoren denunzieren. Als Beweis für diesen erfreulichen Fortschritt der methodischen Besinnung in den genannten Kreisen sei auf Karl Korschs Schrift: „Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung“, Berlin und Leipzig 1922, S. 16, hingewiesen, eine Schrift, die freilich in anderer Hinsicht auch nicht ganz unbedenklich ist¹⁾. Dabei ist für diese Frage gänzlich gleichgültig, ob die materialistische Geschichtsauffassung „richtig“ ist oder nicht, ob sie die an sie gestellten Anforderungen erfüllt oder nicht, das heißt, ob die von ihr festgestellten obersten Ordnungsprinzipien diejenige Ordnung, die sie stiften sollen, tatsächlich stiften. Der philosophische Charakter dieser Arbeit bleibt davon unberührt.

Es ist deshalb außerordentlich verdienstvoll, daß der bekannte philosophische Forscher Karl Vorländer es in einer besonderen Schrift unternommen hat, die genannten sozialistischen Führer gerade als Philosophen zu schildern²⁾. Er nimmt damit die Arbeit wieder auf, die er bereits vor einem Jahrzehnt in seiner ausführlichen Arbeit über „Kant und Marx“³⁾ zu einem vorläufigen Abschluß gebracht hatte. Auch dort hatte er sich schon bemüht, den philosophischen Gehalt, insbesondere der Lehre von Marx darzulegen und so zu zeigen, inwiefern Engels recht hatte, wenn er behauptete, daß die deutschen Sozialisten die geistigen Nachkommen von Kant, Fichte und Hegel seien. In der neuen Schrift erneuert er diesen Versuch im Zusammenhang und dehnt ihn auf Lassalle aus, indem er dabei zugleich alle die reichen Ergebnisse der geistesgeschichtlichen Forschung berücksichtigt, die das letzte Jahrzehnt auf diesem Spezialgebiet in so reichem Maße gezeitigt hat und an deren Gewinnung Vorländer selbst nicht am wenigsten mitbeteiligt ist. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist in gewisser Weise ein Verlassen des Standpunktes, den Vorländer in seiner ersten Schrift einnahm, insofern nämlich, als er offenbar jetzt die sachlichen Beziehungen zwischen der Lehre Kants

¹⁾ Eine andere Schrift aus neuester Zeit, die ebenfalls auf diesem Standpunkt steht, ist Dr. Emil Kraus: „Die geschichtlichen Grundlagen des Sozialismus“, Karlsruhe 1922; vgl. insbes. S. 20 und 28. Hier ist dies allerdings kein Wunder, denn dieser Autor kommt von Kant her.

²⁾ Karl Vorländer: Marx, Engels und Lassalle als Philosophen, Stuttgart 1920, Verlag von J. H. W. Dietz' Nachf. G. m. b. H. Preis broschiert 5 Mk,

³⁾ Tübingen 1911.

und dem Marxismus nicht mehr für so eng hält wie früher. Er sagt das in seiner neuen Schrift zwar nicht ausdrücklich; ein Vergleich der beiden Schriften ergibt das aber sofort.

Für eine solche Untersuchung stehen nun zwei Wege offen. Man kann einmal versuchen, historisch-biographisch die sämtlichen Schriften und Aufsätze der in Frage kommenden Denker der Reihe nach durchzugehen und die fachphilosophischen Bestandteile in ihnen herauszulösen und darzustellen; und man kann sich bemühen, die Lehre der betreffenden Denker in ihrem systematischen Zusammenhang ohne besondere Beziehung auf die einzelnen Schriften des Autors zu schildern und ihren philosophischen Sinn zu erörtern. Eine vollendete Darstellung wird beide Wege bewußt nacheinander einschlagen, wie denn eine vollständige Trennung beider Methoden überhaupt nicht möglich ist, da jede historisch-biographische Darstellung zum mindesten der systematischen Gesichtspunkte nicht völlig entraten kann.

Immerhin wäre es möglich, die ganze Darstellung unter einen dieser Gesichtspunkte zu stellen. Dabei möchte ich aber die systematische Untersuchung für die vorausgehende Fragestellung halten, weil sie offenbar die logisch übergeordnete und daher mit weniger Voraussetzungen belastete ist. Ohne vorhergehende systematische Untersuchung scheint mir die historisch-genetische Darstellung einer Lehre und ihrer Entwicklung nicht unerheblichen Gefahren ausgesetzt, zumal in dem hier in Frage stehenden Falle, wo es sich darum handelt, zu zeigen, inwiefern und inwieweit es sich bei einer Lehre um Philosophie handelt. Denn leicht wird eine solche rein historisch-biographische Darstellung erstens allzu sehr an Einzelheiten der Lehre, an einzelnen Ausführungen der verschiedenen Schriften hängen bleiben und dann zu sehr ihr Augenmerk darauf richten, welche Teile dieser Schriften im fachlichen Sinne der Philosophie zuzurechnen sind, anstatt zu prüfen, ob die ganze Lehre philosophischen Geist atmet. Man kann aber dem Inhalt einer einzelnen Schrift eines Autors immer erst dann voll gerecht werden, wenn man die gesamte Lehre dieses Autors übersieht. Als Glied eines Ganzen erhalten einzelne Schriften ebensowohl wie einzelne Sätze oft einen ganz anderen Sinn, als wenn man sie isoliert betrachtet, gehört der Ort, den ein Gegenstand oder hier besser ein Inhalt in einem Zusammenhang einnimmt, doch unmittelbar zu den Merkmalen dieses Gegenstandes oder Inhaltes. Die Gefahr, einen Satz oder eine einzelne Schrift eines Autors isoliert zu betrachten, ist aber bei einer historisch-biographischen Darstellung ohne vorausgehende systematische sehr groß.

Wenn Vorländer nun auch letztlich nach dem geistigen Charakter der Denker als lebender Personen und nicht unmittelbar nach

der geistesgeschichtlichen Stellung der Lehren fragt, so entscheidet über diesen persönlichen Charakter schließlich doch der Geist ihrer Werke und damit ihrer Lehre. Das Werk läßt sich vom Menschen nicht trennen und der Mensch nicht von seinem Werk. Greift dann noch die historisch-biographische Darstellung über die Schilderung des isolierten Lebensganges der einzelnen Denker hinaus und faßt historische Zusammenhänge ins Auge, führt sie insbesondere geistesgeschichtliche Vergleiche durch, die ohne systematische Klarheit gar nicht möglich sind, so droht die Gefahr, daß solche Betrachtungen verschwommen werden, ja geradezu die sachlichen Beziehungen fälschen.

Vorländer hat sich für die historisch-biographische Darstellung entschieden, die nur gelegentlich mit recht knappen systematischen Erörterungen durchsetzt ist — er ist aber auch allen drei obengenannten Gefahren erlegen. So reiches Material auch diese Schrift Vorländers wieder zur Geistesgeschichte des deutschen Sozialismus beibringt, so sehr leidet sie doch an einer nicht unerheblichen Unschärfe der systematischen Untersuchungen und klebt überdies meinem Gefühl nach zu sehr an einzelnen Sätzen. Sie faßt zu wenig den Geist und Sinn der gesamten Lehre von Marx und Engels ins Auge. Ueberhaupt geht sie viel zu sehr darauf aus, Marx, Engels und Lassalle als Bearbeiter des Fachs Philosophie zu erweisen, anstatt die wahrhaft philosophische Ueberlegenheit ihres Standpunktes und ihrer Denkweise aufzuzeigen. Er sieht dann auch als Folge davon manche historischen Zusammenhänge schief, ja, unterlegt manchen Ausführungen der fraglichen Denker einen Sinn, den sie dem Geist ihrer ganzen Lehre nach nicht haben können. Das trifft besonders auf die Betrachtung der späteren grundsätzlichen Schriften von Engels, des „Anti-Dühring“ und der Schrift über Feuerbach zu.

Denn das ist meines Erachtens der große Irrtum, dem Vorländer zum Opfer gefallen ist, daß er die Ausführungen, die dem ganzen Zusammenhang des Systems von Marx und Engels und seinem Geist nach historisch-psychologisch gemeint ist, philosophisch-erkenntnistheoretisch auffaßt. Es ist ein vergebliches Bemühen, Marx und Engels als Fachphilosophen im Sinne eines Erkenntnistheoretikers erweisen zu wollen. Sie waren fachlich lediglich Vertreter der Sozialwissenschaft und Geschichte, und die Lehre von der Dialektik wie überhaupt die Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung sind methodologische Erörterungen im Bereich der Sozialwissenschaft und der Geschichte. Nur deshalb waren sie Philosophen, weil sie diese ihre einzelwissenschaftlichen, nämlich gesellschaftlichen und historischen Forschungen im philosophischen Geiste durchführten, indem sie sich

auf die logisch-methodologischen Grundlagen dieser Wissenschaften besannen und sich über sie Rechenschaft zu geben suchten. Es ist eine Verkennung des historischen Materialismus, wenn man in ihm eine Erkenntnistheorie sieht. Marx und Engels haben nicht die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt gestellt, sondern lediglich die Frage nach den besonderen Bedingungen der Erkenntnis des sozialen Lebens. Sie wollen unmittelbar das soziale Leben der Menschen erforschen und fragten aus dieser Absicht heraus nur, welche Bedingungen zu erfüllen seien, damit diese Erkenntnis Wissenschaft im Sinne Kants, nämlich ein einheitlicher Systemzusammenhang über die eigentliche einzelne Gegenstandserkenntnis hinaus werde. Hinter ihrer Lehre steht also allerdings eine bestimmte Erkenntnistheorie, aber Marx und Engels haben niemals auf sie Bezug genommen, sondern sie stillschweigend vorausgesetzt. Und zwar ist es der Kritizismus Kants, auf dem die Geschichtsmethodologie von Marx und Engels ruht¹⁾.

¹⁾ Das zu beweisen wird in dem Abschnitt dieses Buches: „Marxismus und Kritizismus“ auf systematischem Wege versucht. (Auch dieser Abschnitt wurde bereits 1920 geschrieben und unmittelbar darauf gedruckt.) Ich freue mich, feststellen zu können, daß jetzt, nach drei Jahren, diese Anschauung von anderer Seite Unterstützung findet. Das ist der Fall in der bereits erwähnten Schrift von Emil Kraus über: „Die geschichtlichen Grundlagen des Sozialismus“ (S. 14). Leider begnügt sich Kraus mit der bloßen Feststellung, ohne sie im einzelnen zu begründen. Ueberhaupt behandelt diese Schrift die Fragen der ökonomischen Geschichtsauffassung allzu sporadisch. Auch Max Adler vertritt im II. Kapitel seiner „Marxistischen Probleme“, das überschrieben ist: „Die Dialektik bei Hegel und Marx“, eine ähnliche Auffassung wie ich. Aber seine Stellung ist dort merkwürdig zwiespältig und unklar. Zunächst betont auch er, daß der historische Materialismus, insbesondere auch Marx' Lehre von der dialektischen Methode keine Erkenntnistheorie sei. Marx stelle sich keineswegs „im besonderen das Problem von der Möglichkeit der Erkenntnis, auch nicht einmal das der sozialen Erkenntnis. Sondern sein Problem ist die Erkenntnis der sozialen Erscheinungen und Vorgänge selbst“. „Und die Dialektik ist nur die spezifische Methode, mit welcher sich die Gesellschaft ihres hier im steten Wechsel seiner Bestimmungen gegebenen Stoffes am sichersten zu bemächtigen weiß“ (a. a. O. S. 37/38). Dann aber bemerkt er plötzlich, daß Marx vom Standpunkt der Identität von Denken und Sein ausging (was, wie wir noch sehen werden, ja auch Vorländer von ihm behauptet), ähnlich wie Hegel, nur unter Umkehrung des Verhältnisses zwischen beiden (a. a. O. S. 38, ebenso S. 39). Ja, dort zieht Adler sogar die angeblichen Konsequenzen aus diesem ihren Standpunkt und meint infolgedessen, daß bei Marx der Dialektik als Methode ein Antagonismus im Sein entspreche (a. a. O. S. 39). Sofort jedoch betont dann Adler wieder, daß tatsächlich dieser sachliche Antagonismus, z. B. des Klassenkampfes, mit der Dialektik als Methode unmittelbar nichts zu tun habe. Dieser sachliche Antagonismus entstamme vielmehr dem Materiale der Erkenntnis, nicht ihrer Form. Sie entstamme der Erfahrung, wie er sagt. Und er vermeint damit Marx' Auffassung vom Standpunkt Kants aus richtig zu stellen. Er mag damit auch etwas ganz Richtiges im Auge haben, nämlich,

Gerade die Eigenschaft des historischen Materialismus als einer bestimmten Methode¹⁾ historischen Denkens, auf die Vorländer selbst zu wiederholten Malen auf das nachdrücklichste hinweist (vgl. z. B. Vorländer S. 61/62), zeigt, daß er nicht in das Gebiet der Erkenntnistheorie gehört. Diese hat in bezug auf die Methoden der einzelnen Wissenschaften lediglich die Aufgabe, den logischen Ort und die logische und erkenntniskritische Funktion und Bedeutung der wissenschaftlichen Methoden überhaupt zu zeigen. Dies geschieht in Kants Ideenlehre und in deren weiteren Ausbau der Kritik der Urteilskraft. Wenn man aber zum historischen Materialismus als solchem Stellung nimmt, handelt es sich nicht mehr um die Frage, ob es sich in ihm um ein regulatives Prinzip systematischer Gesamterkenntnis oder um eine konstitutive Kategorie der einzelnen Gegenstandserkenntnis handelt.

Diese Verkennung des historischen Materialismus durch Vorländer hat erhebliche Widersprüche in dessen Darstellung zur unmittelbaren Folge. Er sieht nämlich in der sozialwissenschaftlich-

daß die Idee der Dialektik als ein Formprinzip der Erkenntnis nur eben die dialektische Form des Geschichtsablaufs statuieren könnte, nicht aber die konkreten Gegensätze, die dieser Form erst Inhalt geben, feststellen. Dann bleibt aber immer seine Ausdrucksweise recht unglücklich, mindestens recht unkantisch. Denn bei Kant gibt es Erfahrung nur in den notwendigen Formen der Erkenntnis, Erfahrung und Form sind bei Kant keine Gegensätze, sondern hängen unauf löslich zusammen. Aber wie dem auch sei, jedenfalls scheint mit dieser Richtigstellung der Lehre Marx' Adler seine eigene Feststellung, daß Marx keine eigene Erkenntnistheorie gebe, Lügen zu strafen. Der historisch-biographischen „Wahrheit“ kommt er dann später (a. a. O. S. 46/47) näher, wenn er meint, es sei nicht so einfach, festzustellen, ob Marx selbst auch diesen Identitätsstandpunkt eingenommen habe, wie Engels. Hier nimmt er dann schließlich praktisch ziemlich den gleichen Standpunkt ein, wie ich oben im Text. Hiermit steht aber wieder nicht recht im Einklang, daß er im IV. Kapitel seines Buches (a. a. O. S. 78) Marx und Engels abermals als Anhänger des genannten umgekehrten Identitätsstandpunktes (der eigentlich mehr eine Abbildtheorie ist) bezeichnet, als Belege dafür freilich wiederum nur gewisse Stellen aus Engels Schrift über Feuerbach und dem Anti-Dühring, nämlich die Stellen, auf die im wesentlichen sich auch Vorländer beruft, anführt. S. 82 dagegen wird der Satz von der Bestimmung des Denkens durch das Sein wieder als Forschungsprinzip verstanden. Kurz, Adler gelangt hier zu keiner klaren Stellungnahme. Schließlich behilft er sich so (S. 85), daß er die Frage aufwirft, wie man den ganzen Sinn von Marx' Lehre aufzufassen habe, und daß es bei der Ausdeutung solcher Einzelstellen auf diesen Gesamtsinn ankomme, nicht aber auf einzelne biographische und persönliche Residuen, wenn ich so sagen darf. Hierbei gelangt er dann zu einer ganz ähnlichen Auslegung wie ich.

¹⁾ Wenn wir so den historischen Materialismus als Methode auffassen, so ist damit nicht die Auffassung dieser Lehre als einer sachlichen Theorie über die wirklichen Zusammenhänge im gesellschaftlich-geschichtlichen Leben abgelehnt. Der Begriff Methode ist hier im erkenntniskritischen Sinne Kants als transzendente Methode aufgefaßt, d. h. Methode ist „nichts anderes als

historischen Feststellung von Marx und Engels, zumal in der Formulierung, die Engels ihr in seiner Schrift über Feuerbach gab, daß die sozialwissenschaftlichen Anschauungen der einzelnen Menschen als reale geschichtliche Tatsache kausalgenealogisch der Ausfluß bestimmter ökonomischer Verhältnisse, sachlicher Begebenheiten sind, die überdies, wie Max Adler in seinen „Marx-

der Sachzusammenhang selbst in seiner formallogischen Struktur“. Vgl. Fritz Münch: „Erlebnis und Geltung“, Berlin 1913, S. 5, Anm. 2.

In einer anderen Form versucht ein Vertreter der Rickertschen Lehre von der historischen Begriffsbildung, Sergius Hessen in seinem Buch: „Individuelle Kausalität“ (Ergänzungshefte zu den „Kantstudien“ Nr. 15, Berlin 1909, S. 49 f.) die materialistische Geschichtsauffassung als eine versteckte Geschichtsphilosophie, nicht nur Geschichtsmethode zu erweisen. Er meint, der Marxismus sei auch eine Fortschrittslehre im geschichts-philosophischen Sinne, d. h. also unter Voraussetzung eines ganz bestimmten, inhaltlich erfüllten Fortschrittsbegriffs und damit eines ganz bestimmten materialen Wertes, der als Maßstab des Fortschritts dient. Nun könnte uns das ja hier ganz gleichgültig sein, weil Hessen ausdrücklich erklärt, er wolle von dieser Seite des Marxismus absehen und nur von der marxistischen Geschichtsauffassung sprechen, von der er anerkennt, daß ihr auch „rein logische Motive“ zugrunde liegen, und er wolle diese voraussetzungsloseste Form des Marxismus, diese seine empirische Theorie betrachten. Das könnte uns um so gleichgültiger sein, als der Marxismus als solcher ja tatsächlich mehr enthält als nur die Lehre von der materialistischen Geschichtsauffassung, insbesondere auch eine bestimmte Prophetie. Aber das geht dann doch nicht, weil H. dann vom historischen Materialismus im besonderen behauptet, daß er „die historische Notwendigkeit der wert anerkannten sozialistischen Wirtschaftsordnung kausal erklären wolle“, indem er die Produktionsverhältnisse „zur einzigen wahren Ursache, ja ... zum einzig realen Fundament alles Seins“ mache. Nun will Marx gewiß auch den Sozialismus, den er als Wert anerkennt, als geschichtlich notwendig erweisen, das hat aber unmittelbar nichts mit der Theorie des historischen Materialismus als solchem zu tun. Sondern das ist eine besondere Lehre, die zu ihm hinzukommt. Das scheint H. bis zu einem gewissen Grade selbst gefühlt zu haben, denn er hütet sich wohl, den sachlichen Zusammenhang zwischen dieser letzten Lehre und jenem als einer Methode der Geschichtserkenntnis nun wirklich aufzuzeigen, vielmehr beschränkt er sich darauf, in einer Anmerkung zu sagen, daß es „noch einer besonderen genaueren Analyse“ bedürfe, „um zu zeigen, wie der Marxismus von der als dem absoluten Wert anerkannten sozialistischen Gesellschaftsordnung zu Produktionsverhältnissen gekommen ist“. Freilich, dieses Beweises bedarf es gar sehr. Es scheint mir nur sehr fraglich zu sein, ob er möglich ist. Denn der Begriff der Produktionsverhältnisse ist ein rein gesellschaftlicher Seinsbegriff, unabhängig von irgend einer Wertauffassung. So ist es denn auch einfach eine Verfälschung des historischen Materialismus durch H., wenn er ihn definiert „als die Lehre, welche alles historische Geschehen auf die ökonomischen Verhältnisse, im letzten Sinne auf die Produktionsverhältnisse, als auf die wahre Ursache jeder historischen Entwicklung zurückführen will“. Es mag sein, daß vielleicht manche Ausdrücke von Marx oder noch mehr Engels eine solche Auffassung nahelegen, wer aber diese Lehre als Ganzes ins Auge faßt, wird sagen müssen, daß davon nicht die Rede sein kann. Marx kennt keine „wahre“ Ursache, es ist auch ganz verfehlt, gegen ihn einzuwenden, daß man überhaupt nie

istischen Problemen“¹⁾ sehr gut gezeigt hat, in sich bereits wiederum menschliches Wollen und Denken einschließen, ein Wiedererleben der von Kant überwundenen Abbildtheorie (Vorländer, S. 52 u. 53/54). Es ist zuzugeben, daß die Ausdrucksweise Engels', der von „Begriffen“ spricht, in denen sich die „Dinge“ „spiegeln“, und der diese Lehre derjenigen Hegels, die umgekehrt die „Dinge“ als die „Abbilder“ der „Begriffe“ hinstelle, einer allerdings philosophisch-erkenntnistheoretisch gemeinten Lehre entgegengesetzt, dazu verführen kann. Indessen, das ist nur dann möglich, wenn man diese Ausführungen ohne Beziehung zum Gesamtsystem des Marxismus, das ein System der Sozialwissenschaft und Geschichte darstellt, betrachtet. Dem Sinne der ganzen Lehre

von einer Ursache einer Sache reden dürfe, denn das weiß Marx selbst gut genug und hat es oft genug hervorgehoben. Der berühmte Ausdruck: „in letzter Instanz“, auf den H. wohl anspielt, kann und soll das nicht bedeuten, sondern kann nur heißen, daß die Produktionsverhältnisse bzw. die gesellschaftlichen Produktivkräfte der Beziehungspunkt sind, auf den eine Geschichtsforschung, die die Geschichte als gesetzmäßigen Prozeß auf faßt, alle Ereignisse bezieht. So ist der Sinn des historischen Materialismus, daß er ein neues Koordinatensystem der Geschichtserkenntnis aufgestellt hat. Die Rechtfertigung dieses Koordinatensystems liegt allein darin, in welchem Maße es in das Chaos unserer Wahrnehmungen Ordnung und Sinn bringt. Man muß die ganze Polemik, die ganze Gegenstellung Marx' gegen Hegel übersehen, wenn man ihm unterscheiden will, er wolle eine „wahre Ursache“ der Dinge feststellen. Gegen diese Metaphysik richtet sich ja gerade seine ganze Hegelkritik. Hessen erkennt dies Streben Marxens auch an und sagt, daß der Marxismus soweit ganz berechtigt sei, nur scheint es mir dann unmöglich, weil widerspruchsvoll, wenn man ihm gleichzeitig das andere unterschieben will. Sehr aufschlußreich scheint mir hier auch die Anmerkung Hessens auf S. 51 seiner Schrift, wo er in einer polemischen Bemerkung gegen Max Adler darauf zu sprechen kommt, daß auch in den Naturwissenschaften der Begriff des Atoms als regulatives Prinzip seinen guten Sinn habe, „ein berechtigtes Motiv“ sei, um „alle komplizierten Erscheinungen der Naturwelt“ „einer einheitlichen Erklärung zu unterwerfen“, dann aber metaphysisch gedeutet und zu einem wahren Fundament alles Seins gemacht worden sei. Ebenso sei zunächst im Marxismus der Begriff der Produktionsverhältnisse das Mittel für das „ganz berechtigte Motiv, alle sozialen Erscheinungen auf ein einfachstes Element zurückzuführen, um durch solche Zurückführung ihre Gesetzmäßigkeit darzutun“. Aber auch hier werde dann dieser Begriff „zu den wahren Ursachen des historischen Seins hypostasiert“. Demgegenüber möchte ich sagen: zunächst in der Naturwissenschaft: ist es Schuld derjenigen, die die Atomlehre in diesem methodischen Sinne zuerst aufgestellt haben, wenn andere diesen Begriff später hypostasierten? Und ist es nicht beim historischen Materialismus genau so? Kann man diese Umbiegung der Lehre der Lehre selbst in die Schuhe schieben, zurechnen? So scheint mir gerade in dieser Kritik Hessens, die sich übrigens in anerkannter Weise bemüht, über das rein Negative hinaus sich zu einer positiven Kritik emporzuarbeiten, die höchste Anerkennung des historischen Materialismus zu stecken.

¹⁾ Stuttgart 1913, Verlag von J. H. W. Dietz Nachf.

nach ist daher mit diesen Ausführungen lediglich eine Darstellung des historisch-genetischen Verhältnisses zweier Teile des sozialen Lebens zueinander, nämlich der wirtschaftlichen Organisation einer Gesellschaft zur philosophischen Denkweise derselben Gesellschaft beabsichtigt, als des Verhältnisses desjenigen Teiles des sozialen Lebens, den Marx und Engels auch den materialen Unterbau nennen, zu dem, den sie als den ideellen Ueberbau bezeichnen, wobei auch der materielle Unterbau selbst bereits so starke psychische Momente einschließt, daß Georg Simmel den historischen Materialismus unmittelbar als eine Theorie bezeichnen konnte, „die die Geschichte im eminenten Sinne psychologisch motiviert¹⁾, weil in ihr damit tatsächlich nur ein Teil des psychischen Lebens der Menschen als von einem andern Teil desselben abhängig bezeichnet wird, nämlich das philosophisch-ethische Wollen und Denken von dem wirtschaftlichen Wollen und Denken. Das um so mehr, als die Wirtschaft als solche nicht etwa nur mit der Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse der Menschen zu tun hat, sondern auch mit der Befriedigung der geistigen und sittlichen Bedürfnisse. Denn Wirtschaft ist die Veranstaltung, die der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse überhaupt dient. Mithin ist jedes geistige Leben und jeder sittliche Fortschritt unmittelbar abhängig von der Wirtschaft.

Außer Max Adler, der in seiner genannten, Kant ganz schief, weil psychologisch auffassenden Schrift „Marxistische Probleme“ hierauf bereits hingewiesen hat, mag hierfür noch die 1920 erschienene, Kant immer noch schief auffassende, aber sonst ausgezeichnete Schrift von Alfred Braunthal über „Marx als Geschichtsphilosoph“ angeführt sein. Aus der Fülle der Belege, die Braunthal beibringt, um zu zeigen, daß der historische Materialismus im Grunde lediglich ein bestimmtes Gebiet der geistigen Betätigung der Menschen von einem anderen als solchen als abhängig bezeichnet, und daß sich darin sein ganzer sogenannter Materialismus auflöst, vor allem auch die Sage, Marx lege das den Geschichtsverlauf bestimmende Moment in die tote Materie, seien nur kurz folgende erwähnt: Braunthal selbst betont wiederholt (z. B. S. 76, 91, 98/99), daß nach dem historischen Materialismus der Mensch selbst zum bewegenden Prinzip „nicht nur der Geschichte, sondern auch allen Seins“ werde. Denn nichts anderes sei gesagt, wenn die Entwicklung der Produktivkräfte als diese Triebkraft bezeichnet wird, da, wie er sich zu zeigen bemüht habe, die Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse für Marx nichts anderes darstellen als Verhältnisse und Kräfte von Menschen (S. 91). Aus den Originalschriften von Marx und Engels vergleiche man hierzu: 1. Marx' Polemik gegen Heinzen, „Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Fr. Engels und Ferdinand Lassalle“, herausgegeben von Mehring, 2. Aufl., Stuttgart 1913, 2. Bd., S. 456: „Die Menschen bauen sich eine neue Welt aus den geschichtlichen Errungenschaften ihrer untergehenden Welt. Sie müssen, im Laufe der Entwicklung die materiellen Bedingungen einer Gesellschaft selbst reduzieren...“ 2. Marx' Thesen über

¹⁾ Vgl. „Probleme der Geschichtsphilosophie“, 3. Auflage, S. 163, Leipzig 1907.

Feuerbach, insbesondere These 8: „Das Gesellschaftliche ist wesentlich praktisch“ und These 3. 3. „Lohnarbeit und Kapital“ aus den Jahren 1847/48: „In der Produktion beziehen sich die Menschen... aufeinander. Sie produzieren nur, indem sie auf eine bestimmte Weise zusammenwirken.... Um zu produzieren treten sie in bestimmte Verhältnisse zueinander, und nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Beziehung zur Natur, findet die Produktion statt.“ (Berlin 1919, S. 25.) 4. „Der 18. Brumaire des Napoleon Bonaparte“, S. 34 f. 5. Einleitung zur Schrift: „Zur Kritik der politischen Oekonomie“, S. LIV ff. 6. „Kapital“, I, S. 461/462, wo genau abgegrenzt wird, was durch die Naturbedingungen bestimmt wird und was nicht. Marx sagt dort negativ ausdrücklich, daß die Produktivität der Arbeit an Naturbedingungen geknüpft bleibt, wenn man von der mehr oder weniger entwickelten Gestalt der gesellschaftlichen Produktion absieht! Ferner „Kapital“, I, S. 317. Selbst wenn man die Technologie als letzte Ursache ansieht, wird der Mensch doch wieder als Agens hingestellt, denn es heißt dort: „Die Technologie enthüllt das aktive Verhältnis der Menschen zur Natur“. 7. Engels „Ludwig Feuerbach“, S. 44: „In der Gesellschaft geschieht nichts ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel“. „Die Menschen machen ihre Geschichte... indem jeder seinen eigenen bewußten gewollten Zweck verfolgt, und die Resultate dieser vielen... Willen und ihrer mannigfachen Einwirkungen auf die Außenwelt ist eben die Geschichte. Es kommt also auch darauf an, was die vielen Einzelnen wollen.“

Auch Emil Kraus (a. a. O. S. 15, 18/19), betont das neuerdings wieder mit erfreulicher Deutlichkeit, indem er sagt: „es wäre durchaus verfehlt, diesen ökonomischen Gesellschaftsbegriff als etwas Starres, Totes und Mechanisches aufzufassen, wie überhaupt die rein naturwissenschaftliche, kausal mechanistische Interpretation der marxistischen Soziologie, also etwa die rein anthropogeographische, wirtschaftsgeographische oder technologische Ausdeutung nur ganz einseitige und darum schiefe und falsche Auffassungen des Marxismus darstellen“. Er ist dabei offensichtlich beeinflusst von Heinrich Cunows neuem großen Werk über „Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie“, II. Bd., Berlin 1921, besonders die ganz ausgezeichneten Kapitel V und VI dieses Buches, die die weitaus beste, umfassende Darstellung des historischen Materialismus enthalten, die ich kenne.

Auch Seite 20 und 25 der Schrift von Kraus kommen hier in Betracht. Kraus zieht denn auch ganz konsequent die nötigen Schlüsse aus seiner Erkenntnis für die Beurteilung der Frage, wie die materialistische Geschichtsauffassung zu den großen Persönlichkeiten steht. Der historische Materialismus bedeute „nicht etwa eine Verkennung und Geringschätzung jener sogenannten Ereignisse oder gar eine Minderbewertung der sogenannten großen Persönlichkeiten... Die materialistische Geschichtstheorie sieht ihre Hauptaufgabe darin, die sozialökonomischen Strukturzusammenhänge aufzuweisen, aus denen heraus geschichtliche Ereignisse und Persönlichkeiten erst erwachsen, an deren Voraussetzung sie gebunden sind, und innerhalb deren sie sich so und nicht anders ausgewirkt haben“. Vgl. hierzu meine Bemerkungen weiter unten im Text über das Verhältnis des historischen Materialismus zum Fatalismus.

Leider wird der Verkennung jener Sätze Marx' über das Verhältnis von Bewußtsein und Sein neuerdings wieder Vorschub geleistet durch die Schrift Karl Korsch's: „Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung“. Dort wird nämlich in dem Hauptteil, welcher „Kernsätze aus den Quellen“ zusammenstellt, im Abschnitt: Ueberbau II, „Der geistige Lebensprozeß“ auf S. 37, der Satz über das Verhältnis von Bewußtsein und Sein aus dem Vorwort von Marx' Schrift: „Zur Kritik der politischen Oekonomie“ völlig aus dem Zusammenhang gerissen, ganz isoliert wiedergegeben. Der Satz erhält da-

durch aber notwendig einen ganz anderen Sinn als er im Zusammenhang des Ganzen hat. Das wird auch nicht dadurch völlig wieder gutgemacht, daß Korsch in seiner Einleitung zu dieser Quellensammlung S. 14/15 die berühmte Stelle über seine Geschichtsauffassung aus diesem Vorwort in extenso abdruckt, zumal Korsch sich auf S. 16 dieser Einleitung im Zusammenhang damit selbst zum mindesten mißverständlich ausdrückt, indem er von der „Philosophie“ und philosophischen „Weltanschauung“ des Marxismus spricht, die hinter dem heuristischen Prinzip des historischen Materialismus stecke, obwohl auch Korsch sachlich auf demselben Standpunkt steht wie ich. Ueberhaupt ist es ein bedenklicher Mangel dieser Quellensammlung Korsch's, daß er um der Gruppierung willen des öfteren wichtige Quellen in mehrere Teile zerlegt und die einzelnen Teile in verschiedenen Abschnitten abdruckt. So sollte man mit Quellen nicht umgehen. (Vgl. hierzu auch meine Anm. auf S. 121—122.)

Uebrigens hat in den letzten Jahren auch Ernst Troeltsch in seinem an sich sehr lesenswerten Aufsatz: „Ueber den Begriff einer historischen Dialektik“ in der „Historischen Zeitschrift“, 3. Folge, Bd. 119/120, Jahrgang 1919, Marx auch wieder als einen Vertreter der Abbildtheorie der Erkenntnis hingestellt. Er weist das aber im einzelnen nach nur für Feuerbach, für Marx macht er dazu nicht einmal den Versuch, er behauptet lediglich, daß Marx diesen Teil der Lehre Feuerbach's übernommen habe. Das mag bis zu einem gewissen Grade auf Engels zutreffen, in bezug auf Marx aber besteht nicht der geringste Anhaltspunkt dafür, zumal Engels Schrift über Feuerbach ein sehr spätes Erzeugnis seiner Feder ist, das erst nach Marx' Tode erschien. Immerhin ist Troeltsch Marx doch soweit gerecht geworden, daß er zugibt, das bedeute noch nicht, daß Marx ein philosophischer Materialist war, und daß er dagegen sogar einzelne Belege beibringt. (Vgl. a. a. O. Bd. 120, S. 401—405.)

Wie gewisse Gelehrte aus bloßer Voreingenommenheit gegen Marx, gegen seine Geschichtsauffassung ankämpfen, zeigt folgendes hübsche Beispiel: In seinem sonst nicht uninteressanten Buche: „Die Geschichtsphilosophie Hegels“, Berlin 1922, sieht sich Kurt Leese auch veranlaßt, anläßlich einer Stelle aus Hegels Geschichtsphilosophie, in der dieser selbst auch eine funktionelle Beziehung zwischen dem Wirtschaftsleben und der Weltanschauung anerkennt, einmal eine allerdings verwerflich flüchtige Parallele zwischen Hegels und Marx' Geschichtsauffassung zu ziehen. Dabei versteigt er sich zu folgendem, in seiner Art geradezu klassischem Satz (vgl. S. 80, Anm. 60): „Gesetzt den Fall, daß Hegel die Theorie Marxens von dem ideologischen Ueberbau der geistigen Kultur bekannt gewesen wäre, so hätte er Marx mit der erstaunten Frage widerlegt, ob denn nicht bereits der angebliche materielle Mechanismus des Wirtschaftslebens einen geistigen Unterbau zur Voraussetzung habe.“ Auf den Gedanken aber kommt dieser Mann nicht, einmal zu prüfen, ob denn überhaupt von Marx jemals behauptet worden ist, daß die Wirtschaft nicht ein geistiges Leben der Menschen einschließe (und somit aber auch nur so, zur Voraussetzung habe). Er betet die popularwissenschaftlichen Schlagworte, die sich an Marx' Ausdrucksweise klammern, einfach nach. Er unterschiebt Marx frisch-fröhlich eine ganz andere Bedeutung des Wortes: „materiell“, als Marx mit diesem Worte verbindet. Gewiß ist es daher sachlich an sich richtig, was Leese hier sagt, nur trifft es Marx nicht, weil er unter materiell eben etwas anderes versteht als was Leese hier voraussetzt. Das zu zeigen habe ich mich ja gerade bemüht, wie es andere schon vor mir getan haben. Es trifft daher nur einen zurechtgemachten Popanz, den Leese zu Unrecht Marx nennt. Da dies Beispiel charakteristisch ist für Dutzende angeblicher Widerlegungen des historischen Materialismus, habe ich es hier angeführt.

In einer Wirtschaftsweise selbst spricht sich unmittelbar eine bestimmte geistige Einstellung aus. Ja, schon die Technik, die eins der wichtigsten Mittel der Wirtschaft ist, ist in hervorragendem Maße ein geistiger Prozeß, nicht ein toter Naturprozeß. Ueberdies aber ist die Wirtschaft mehr als bloße Technik, sie ist soziale Organisation, d. h. ein ganz bestimmtes Sichverhalten der Menschen zueinander und somit eine geistige, ja seelische Beziehung der Menschen zueinander. Dasselbe ergibt sich, wenn wir darauf achten, daß der historische Materialismus eine Milieutheorie des menschlichen Werdens ist. Gerade hier läßt sich seine Eigenart besonders gut zeigen. Denn der historische Materialismus ist gerade die Milieutheorie gewesen, die den Begriff des Milieus entscheidend erweitert, aus dem bloßen Naturmilieu eine Verbindung von natürlichem und gesellschaftlichem Milieu gemacht hat, wobei der entscheidende Ton auf dem gesellschaftlichen Milieu liegt. Ja, der historische Materialismus hat diesen Begriff des gesellschaftlichen Milieus erst recht eigentlich geprägt (nach dem Voraufgang von Saint-Simon). Gesellschaftliche Lebensbedingungen sind stets zugleich gewisse sachliche und gewisse geistige Lebensbedingungen, die eine unauflösliche Verbindung miteinander eingegangen sind. Das gesellschaftliche Milieu ist eben nicht ohne weiteres mit dem dinglichen Naturmilieu, wie Klima, Bodenbeschaffenheit identisch. Es ist gerade der Sinn des historischen Materialismus, daß er in die Milieutheorie ein geistiges Moment eingefügt hat. Diese Feststellung ist auch der Sinn der bekannten Engelsschen Ausdeutung des historischen Materialismus bezüglich der Rückwirkung der gesellschaftlichen Ideologie auf die Wirtschaft, die eben darum keine Abschwächung des historischen Materialismus, sondern nur seine genauere Klärung darstellt.

Die Gegenüberstellung gegen Hegels Lehre vermag daran um so weniger zu ändern, als gerade das Verdienst von Marx und Engels darin bestand, daß sie wichtige philosophische Gedanken Hegels aus der metaphysischen Verkleidung lösten und in das Methodologische wendeten, so unter anderem auch den wichtigen und von Vorländer ebenfalls nicht in seiner Tragweite und seinem eigentlichen Sinn, den er bei Marx und Engels hat, verstandenen Gedanken der Dialektik. Die erwähnte Ausdrucksweise von Marx und Engels und die Gegenüberstellung gegen Hegel sind lediglich historische Reminiszenzen, die in der geistesgeschichtlichen Situation begründet sind, die Marx und Engels vorfanden¹⁾. Systeme

¹⁾ Dasselbe gilt auch von Engels Polemik gegen Kants Begriff des „Ding an sich“ in seiner Schrift über Feuerbach, S. 18 und 19. Diese Polemik ist allerdings unhaltbar und zeugt von einer gänzlichen Verkennung von Kants Lehre. Aber das ändert nichts daran, daß der historische Materialismus

matisch sind sie ohne besondere Bedeutung, von Wichtigkeit sind sie lediglich für eine historisch-biographische Darstellung. Und nur weil Vorländer sie nicht auch genügend systematisch, sondern einseitig historisch-biographisch betrachtet, erscheinen sie ihm so bedeutungsvoll.

selbst keine Erkenntnislehre darstellt. Schon der berühmte Satz aus der Einleitung zu Marx' Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ vom Jahre 1859, der am meisten als Stütze der hier bekämpften Auffassung angeführt wird, zeigt das ganz deutlich. Denn er bezeichnet nicht das „Sein“ überhaupt als dasjenige, was das Bewußtsein der Menschen bestimmt, sondern nur das „gesellschaftliche Sein“. Dieser Satz ist von entscheidender Wichtigkeit. Ueberdies ist dieser ganze Satz nur eine Wiederholung des unmittelbar vorher aufgestellten anderen Satzes, daß „Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt bedinge“ (S. LIV). Dasselbe zeigt sich ganz deutlich in der bereits genannten Darstellung des historischen Materialismus von Alfred Braunthal. Braunthal selbst faßt diese Lehre ebenfalls zu Unrecht erkenntnistheoretisch-philosophisch auf (S. 145/46). Das ist mir um so unverständlicher, weil er an anderer Stelle selbst sehr gut den geschichtlich-wirtschaftswissenschaftlichen Charakter dieser Lehre herausarbeitet, indem er zum Beispiel bei der Besprechung von Marx' Schriften: „Das Elend der Philosophie“ und der darin enthaltenen Behauptung, daß die „Ideen, Kategorien ebensowenig ewig seien als die Verhältnisse, die sie ausdrücken“ („Elend der Philosophie“, S. 101) — eine Behauptung, die an sich ebenso unkantisch klingt, wenn man sie nämlich philosophisch nimmt —, sehr gut zeigt, daß es sich hier nicht um die Kategorien oder Ideen im Sinne Kants handelt, sondern um ökonomische Ideen und Kategorien. Er betont ausdrücklich, daß, wenn Marx die logischen Kategorien gemeint hätte, was nicht der Fall sei, er dann damit seine eigene Lehre hinfällig mache. Denn Erkenntnis sei eben überhaupt nur unter der Voraussetzung der unverbrüchlichen Geltung der Kategorien möglich (Braunthal, S. 70/71). Ebenso betont Braunthal anläßlich einer Stelle aus dem „Anti-Dühring“, an der Engels die historische Feststellung macht, daß „alle Religion... nichts anderes ist, als eine phantastische Widerspiegelung in den Köpfen der Menschen“, daß der historische Materialismus nichts über die Formen der Vorstellung, der Erkenntnis lehre, sondern daß diese Lehre nur den Inhalt der Erkenntnis betreffe. Das heißt: „Was“ der Mensch denke, verändere sich im Laufe der Geschichte, nicht aber „wie“ er es denke. Von den Formen jeder Erkenntnis handle die Philosophie, nicht aber die Geschichtsphilosophie (Braunthal, S. 107—109). Das gilt aber ganz allgemein: wenn in der Lehre des historischen Materialismus die Rede ist vom Verhältnis der „Idee“ und des „Bewußtseins“ zum gesellschaftlichen Dasein der Menschen, handelt es sich weder um logische Ideen noch um das Bewußtsein als Gedankenzusammenhang, also um das logische Bewußtsein, sondern um die Bewußtseinsinhalte realer historischer Menschen, um materiale Inhalte. Das zeigt unter vielen Stellen auch diejenige im zweiten Teil des „Kommunistischen Manifestes“ ganz deutlich (Ausgabe des Verlags „Die Aktion“, Berlin-Wilmersdorf 1919, S. 22/23), an der die Anwürfe gegen die Kommunisten besprochen werden, und zwar besonders die Anwürfe, die „von religiösen, philosophischen und ideologischen Gesichtspunkten überhaupt erhoben werden“. Zum Ueberfluß stellt Braunthal selbst fest (S. 145), daß Marx in der schon mehrfach erwähnten berühmten Einleitung die Abhängigkeit des Bewußtseins vom Sein lediglich für die Sphäre der Gesellschaft feststellt und damit lediglich „gut kantisch-kritisch“ sei, allerdings unter einer psychologischen Auffassung von Kant.

Mit dieser Auffassung Vorländers vom historischen Materialismus als einer philosophisch-erkenntnistheoretischen Lehre paßt aber seine Stellung zu der Frage, in welchem Verhältnis der historische zum philosophischen Materialismus steht, zum Materialismus als Weltanschauung, nicht zusammen. Denn aus dieser Auffassung folgt ohne weiteres, daß der historische Materialismus einen Rückfall in die Metaphysik darstellt, und zwar notwendigerweise in die Metaphysik des Materialismus, was übrigens auch Vorländer betont¹⁾. Demgegenüber hebt Vorländer selbst die Stellen hervor, an denen insbesondere Engels (aber auch Marx z. B. im „Kapital“) entschieden den historischen gegen den philosophischen Materialismus abgrenzt (Vorländer, S. 41 u. 51), und betont auch gelegentlich selbst, daß sie tatsächlich sachlich nichts miteinander zu tun haben, eben weil ja der historische Materialismus auch nach Vorländers Meinung eine Methode der Geschichte ist²⁾.

Diese Verkennung der Lehre von Marx und Engels hat weiterhin zur Folge, daß Vorländer ihr systematisches Verhältnis zu derjenigen Kants ebenfalls falsch beurteilt, wenn auch seine historisch-biographischen Feststellungen über die Beziehungen zwischen Marx und Engels einer, Kants andererseits im allgemeinen zutreffen mögen. Indessen scheint mir Vorländer in dieser Beziehung auch den geschichtlich-kausalen Zusammenhang nicht in jeder Hinsicht ganz richtig zu sehen, wenigstens so weit Marx in Frage

¹⁾ Auch Braunthal (a. a. O. S. 145) weist darauf hin, daß, wenn man in der Lehre von der Bestimmung oder Bedingtheit des Bewußtseins durch das gesellschaftliche Sein, das Sein den ökonomischen Bedingungen und das Bewußtsein dem geistigen Lebensprozeß nicht gleichsetzt, die materialistische Geschichtsauffassung als Konsequenz des philosophischen Materialismus erscheinen muß. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß er schon hier andeutet, innerlich habe er sich bereits vom Idealismus weggewendet.

²⁾ Auch hierzu ist neuerdings Emil Kraus: a. a. O. S. 12 zu vergleichen, ebenso Korsch a. a. O. S. 19 und 20/21. Auf diesem hier abgelehnten Standpunkt stehen übrigens am konsequentesten die Russen G. Plechanow: „Die Grundprobleme des Marxismus“, Stuttgart, J. H. W. Dietz, und Bucharin: „Theorie des historischen Materialismus“, 1922. Gegenüber Plechanow begründet wohl in der ganzen Marx-Literatur unseren Standpunkt am eingehendsten wiederum Max Adler im III. Kapitel seiner schon mehrfach zitierten: „Marxistischen Probleme“ (S. 60—76). Er behandelt dabei abermals die Frage, wie die Dialektik aufzufassen sei. Denn auch er ist, wie ich, der Meinung, daß, wenn Marx bezüglich des Verhältnisses von Denken und Sein jenen Identitätsstandpunkt eingenommen hätte, seine Lehre dann allerdings in ihren Konsequenzen doch zum philosophischen Materialismus führen müsse. Deshalb ist es besonders bedauerlich, daß er, wie oben in Anm. 1 S. 114—115 gezeigt, in dieser Beziehung zu keiner ganz klaren Entscheidung gelangt. (Vgl. hierzu bei Max Adler insbesondere auch das Kapitel IV: „Dialektik und Metaphysik“, a. a. O. S. 81 ff.)

kommt. Die neuere biographische Forschung über Marx' Leben — insbesondere seine ersten Studienjahre in Berlin — hat ergeben, daß Marx, bevor er zu Hegel kam, offenbar bereits eingehende und umfangreiche philosophische Studien hinter sich hatte, über deren Inhalt man allerdings nur Vermutungen hat, da Marx die Arbeiten, die ihm aus diesem Studium erwachsen, vernichtete. Immerhin sind einzelne Aeußerungen von ihm selbst über sie erhalten geblieben, ich erinnere nur an seinen großen Brief an seinen Vater aus dem Jahre 1837, indem er über seine Studien und Anschauungen ausführlich Bericht erstattet. Vorländer übergeht diesen Brief merkwürdig rasch (Vorländer, S. 7). Aus ihm geht aber doch sehr deutlich hervor, daß Marx sich mit Kant und Fichte sehr eingehend beschäftigt hat, überdies zeigt er deutlich, daß seine umfangreichen Arbeiten, die er während dieser Zeit verfaßte, ein System des Idealismus enthielten. Auch im weiteren Verlauf seiner Darstellung scheint mir Vorländer die verschiedenen Aeußerungen von Marx und Engels über Kant aus ihrer späteren Zeit selbst geschichtlich nicht richtig einzuschätzen. So, wenn Vorländer großes Gewicht auf die verschiedenen Aeußerungen legt, in denen an Kant Kritik geübt wurde, oder Kants Lehre geschichtlich als eine Lehre des Liberalismus, als bedingt durch die im Liberalismus und vorher in der französischen Revolution in Erscheinung getretenen geschichtlich-sozialen Verhältnisse (vgl. z. B. Vorländer, S. 12, 27, 49/50, 51) bezeichnet wurde, dagegen alle die Stellen, an denen Marx und Engels, hier kommt vor allem letzterer in Betracht, ausdrücklich Lehren von Kant verteidigen (vgl. z. B. S. 11, 49 u. S. 14 in bezug auf die Ethik), schnell übergeht und sie als nebensächlich ansieht. Unerfindlich ist mir daher auch, wie Vorländer einfach behaupten kann, daß Marx und Engels Kants Geschichtsphilosophie nicht kannten. Daß sie sich nirgends ausdrücklich auf sie bezogen, ist kein Beweis dafür. Hier besteht doch zum mindesten noch ein non liquet. (Vgl. S. 38, vorsichtiger S. 53, Anmerkung.)

Z W E I T E R A B S C H N I T T

Die im ersten Abschnitt dargelegte unrichtige Beurteilung der Marx'schen Lehre, besonders der Geschichtstheorie, ist aber nur die notwendige Folge der Meinung, die Vorländer von dem sachlichen Verhältnis des Marxismus zur Lehre Kants, insbesondere dessen kritischer Philosophie, hat, behauptet Vorländer doch an mehreren Stellen (z. B. S. 12, 49, 54, 55), Marx und Engels seien „nie tiefer in — Kant eingedrungen“, sie hätten die kri-

tische Fragestellung überhaupt nicht verstanden. Der wichtigste Grund Vorländers für diese Behauptung fällt indessen von vornherein in sich zusammen. Denn wenn es falsch ist, in dem Grundsatz des historischen Materialismus, daß die „Begriffe“ nur die „Abbilder“ der „Dinge“ seien, einen erkenntnistheoretischen Satz zu sehen, wenn dieser Satz vielmehr, wie bereits gezeigt, eine historische Feststellung über die Struktur des sozialen Lebens ist, so trifft auch die daraus gezogene Folgerung über den erkenntnistheoretischen Rückschritt von Marx und Engels hinter den Kritizismus nicht zu. Das muß man aber immer im Auge behalten. Man darf nie vergessen, daß es recht eigentlich Marx' und Engels' Lebensaufgabe auf dem Gebiete der Wissenschaft war, die historische Wirklichkeit in die gesetzmäßige Erkenntnis, das heißt in die Wissenschaft, einzugliedern, daß Marx dieses Ziel schon als junger Mensch im Auge hatte und bis an sein Lebensende verfolgte. Auch das ist bereits in dem vorhin erwähnten Briefe an seinen Vater ausgedrückt, wenn er dort davon spricht, er habe die bestimmte Absicht, „die geistige Natur ebenso notwendig zu finden wie die körperliche“. Und so ist denn auch der historische Materialismus in erster Linie eine Uebertragung des Gedankens der kausalen Notwendigkeit, so wie er die „Natur“ konstituiert, auf die Geschichte, die eben dadurch auch zur „Natur“, selbstverständlich im logischen Sinne, wird. Eben das hat man ja in neuester Zeit dem historischen Materialismus vom Standpunkt eines willkürlich gebildeten Idealbegriffs der Geschichte aus vorgeworfen; man denke nur an Rickert und dessen Geschichtslehre¹⁾. Damit fallen die sämtlichen diesbezüglichen Ausführungen Vorländers (S. 49/50 und 54) in sich zusammen. Stutzig hätten Vorländer in dieser Beziehung doch schon die methodischen Ausführungen von Marx zu seiner Schrift „Zur Kritik der politischen Oekonomie“ machen müssen über das Verhältnis des Konkreten zum Abstrakten und die Frage, welche Methode wissenschaftlich vorzuziehen sei, die, welche vom Konkreten zum Abstrakten aufsteigt, oder die, die vom Abstrakten zum Kon-

¹⁾ Emil Kraus weist indessen a. a. O. S. 25 mit Recht darauf hin, daß Marx „in allen möglichen Formulierungen“ „die stets individuelle, historische Bedeutung seiner Rede von Produktion und Produktionsverhältnissen“ hervorhebe und es sich „für die materialistische Geschichtstheorie um individuelle, historische, sozialwirtschaftliche Gebilde“ handle. Bei dieser Gelegenheit sei auch betont, daß eben aus diesem Grunde viele Einwände gegen Marx' Werttheorie hinfällig sind, z. B. der, daß sie nur die auf freiem Wettbewerb beruhenden Tauschvorgänge erkläre, nicht aber z. B. die Monopolpreise. Das soll sie auch gar nicht, denn sie ist nur eine Theorie der individuellen historischen Erscheinung der Tauschwirtschaft mit freier Konkurrenz und gilt nur, solange eine solche besteht.

kreten hinuntergeht. Dort heißt es nämlich auf Seite XXXVI: „Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. Im ersten Wege wird die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein Konkretes geistig zu reproduzieren.“

Gewiß, auch hier muß man von der psychologischen Ausdrucksweise absehen, sie beweist aber nicht einmal besonders viel, weil Marx sich auch hier ganz auf dem Gebiet der einzelwissenschaftlichen Methode hält. Jedenfalls wären diese Darlegungen gewiß nicht möglich ohne eine Ahnung von dem kritischen Begriff des Gegenstandes. Man könnte sogar den Satz, daß das Konkrete konkret sei, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen, also die Einheit des Mannigfaltigen ist, unmittelbar als eine sehr gute Definition des kritischen Gegenstandsbegriffs bezeichnen.

Aber nicht nur dies Negative veranlaßt mich, die erwähnten Behauptungen Vorländers in ihrem vollen Umfang zu bestreiten, es kommt noch etwas Positives hinzu, daß Vorländer überhaupt nicht berührt. Das ist der Umstand, daß der Marxismus ohne den Kritizismus systematisch gar nicht möglich wäre und daß die wichtigsten Gedanken des Marxschen Systems, soweit es eine methodische Theorie der Sozialwissenschaft und Geschichte darstellt, nur eine Ausgestaltung kantischer Gedankengänge, in gewisser Beziehung durch Vermittlung des Hegelschen Systems, insbesondere des Gedankens der Dialektik, bilden. Denn Vorländer tut meines Erachtens auch Hegel Unrecht, indem er ihn ganz einseitig als Metaphysiker betrachtet, aber übersieht, daß seine Lehre doch auch schwerwiegende und folgenreiche logisch-erkenntnistheoretische Gedanken enthält, die es allerdings aus der metaphysischen Umstrickung, in der sie bei Hegel gefangen sind, zu lösen gilt. Dies ist um so erstaunlicher, als Vorländer ein Vertreter der neukantischen Richtung ist, die sich sowohl in der Ausprägung, die ihr die Heidelberger, wie in der, die ihr die Marburger Schule gab, im letzten Jahrzehnt merklich mit ge-

wissen Hegelschen Gedankengängen zu befreunden beginnt¹⁾. Doch das nur nebenbei. Hier kommt es weniger auf Hegelsche Gedanken an sich selbst an, sondern mehr auf das, was Marx und Engels aus ihnen gemacht haben.

Sie haben aber gerade den methodischen Charakter dieser Lehre von der Dialektik herausgearbeitet. Das kann hier jedoch lediglich festgestellt werden. Im einzelnen nachweisen werden wir das in einem späteren Aufsatz²⁾.

Auch auf dem Gebiet der Ethik beurteilt Vorländer aus ähnlichen Gründen das Verhältnis des Marxismus zum Kritizismus falsch. Leider behandelt Vorländer in der vorliegenden Schrift dies Gebiet überhaupt ein wenig stiefmütterlich, wenn er auch die stillschweigend ethische Einstellung des Marxismus gelegentlich hervorhebt, was ich besonders deshalb bedauere, weil es, wie ich bereits in der Einleitung zu dieser Abhandlung betonte, heute wichtiger als je ist, daß den Sozialisten selbst sowohl wie ihren Gegnern die tiefe ethische Bedeutung der sozialistischen Lehre recht deutlich wird. Allerdings enthalten die Schriften von Marx und Engels nur sehr wenige und knappe Ausführungen über ethische Fragen, aber es wäre doch eine sehr dankbare Aufgabe gewesen, zu zeigen, wie der Marxismus als Ganzes nicht nur ein System der Geschichts- und Sozialwissenschaften ist, sondern auch die gewaltigste Prophetie der Neuzeit, eine Heilslehre voll eines überwältigenden Pathos. Das gilt nicht nur für das „Kommunistische Manifest“, dessen Feuerhauch heute leider nicht mehr gefühlt zu werden scheint, sondern auch für das an sich trockenste, gelehrteste und streng systematische Werk von Marx, das „Kapital“. Gewiß, wenn man die ersten Kapitel über die Wertlehre liest, möchte einen fast frieren in der eisigen Luft der Abstraktion, die hier weht; um so wärmer wird einem in den historischen Abschnitten, besonders dem über die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals. Es wäre gut, wenn das Gefühl für die sittliche Größe des sozialistischen Ideals in unserer politischen Bewegung wieder etwas lebendiger würde.

Sachlich ist zu Vorländers diesbezüglichen Ausführungen vor allem zu sagen, daß er auch hier zu unrecht Marx und Engels in einen Gegensatz zu Kant bringt. Und zwar liegt das abermals daran, daß er die Ausführungen von Marx und Engels über ethische Fragen als Teile einer philosophischen Ethik im Sinne Kants nimmt, anstatt lediglich als historische Feststellungen über das

¹⁾ Für die Heidelberger Schule vgl. hierzu Wilhelm Windelbands Heidelberger Akademierede aus dem Jahre 1910: „Die Erneuerung des Hegelianismus“, Präludien, 4. Aufl., I. Bd., Tübingen 1911.

²⁾ Vgl. das nächste Kapitel.

konkrete ethische Denken der wirklichen Menschen. Die Fragestellung ist auch in dieser Beziehung im Marxismus eine ganz andere als die Fragestellung der kritischen Ethik. Die kritische Ethik fragt nach der zeitlosen Geltung des ethischen Grundsatzes, das heißt nach der formalen Struktur der ethischen „Erkenntnis“, Marx und Engels dagegen fragen gerade nach der zeitlichen Gültigkeit konkreter ethischer Vorschriften für bestimmte Menschen, das heißt nach der Dauer der tatsächlichen Anerkennung durch Menschen in der Zeit. Die objektive Richtigkeit, das heißt zeitlose Geltung eines Satzes hat aber gerade nach Kants Lehre mit seiner historischen Anerkennung in der Zeit nichts zu tun. Infolgedessen reden beide Lehren auch von ganz verschiedenen Dingen: Kant spricht vom formalen Grundgesetz der ethischen „Erkenntnis“, Marx und Engels sprechen von materialen, konkreten, einzelnen ethischen Vorschriften. Und da scheint Vorländer ganz zu übersehen, daß Kant für diese letzteren selbst feststellt, daß „alle materialen praktischen Prinzipien... unter dasselbe allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit“ „gehören“ und daß „alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, insgesamt empirisch“ „sind“ und „keine praktischen Gesetze“ „abgeben“ „können“¹⁾.

Damit ist aber die historische Relativität aller konkreten sittlichen Vorschriften festgestellt. Denn „worin... jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an... ist also objektiv ein gar sehr zufälliges praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann“²⁾. Mithin ist Marx' Lehre von der historischen Relativität des ethischen Denkens nur eine Konsequenz und Ausführung der kritischen Ethik Kants. Denn Kant hat diese Lehre zum ersten Male logisch begründet.

Dieselbe Verwechslung zwischen der zeitlosen Geltung einer Wahrheit und der tatsächlichen Anerkennung einer solchen durch konkrete Menschen begeht Vorländer auch in seiner Polemik gegen die Leugnung der Existenz „ewiger“ und „endgültiger“ Wahr-

¹⁾ Vgl. Kant, „Kritik der praktischen Vernunft“, I. Teil, I. Buch, I. Hauptstück § 2 und 3, Ausgabe von K. Vorländer, Philosophische Bibliothek, 38. Bd., S. 26/27.

²⁾ A. a. O. S. 32. Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß Kant in seinem Alterswerk, der „Metaphysik der Sitten“, in dem er selbst dann doch auch noch ein System inhaltlicher, materialer, sittlicher Vorschriften ableiten will, wieder in viel höherem Maße einen metaphysischen Standpunkt einnimmt, und die Allgemeingültigkeit dieses Systems beweisen möchte. Er hat dort seinen eigenen kritischen Standpunkt nicht ganz festgehalten.

heiten durch Engels im „Anti-Dühring“ (Vorländer, S. 50). Denn auch dort hat Engels lediglich Wahrheiten im Auge, die für alle Zeiten gelten. Man darf dabei auch historisch nicht vergessen, gegen wen Engels im „Anti-Dühring“ polemisiert. Dühring war sicherlich kein strenger Kantianer, der „zeitlose“ Geltung und „ewige“ Gültigkeit auseinanderhielt. Das tat zu jener Zeit wohl überhaupt nur Hermann Cohen. Die Stellen, die Engels aus Dührings Schriften anführt, zeigen jedenfalls, daß Dühring unter „ewigen“ Wahrheiten solche verstand, die zu allen Zeiten gelten (vgl. Anti-Dühring, S. 78). Auch geht aus Engels dortigen Ausführungen klar hervor, daß er den Dogmatismus bekämpfen will, und daß er lediglich die historisch-psychologische Entstehung der Erkenntnis im Auge hat (vgl. S. 80 und 81 des „Anti-Dühring“). Mit Recht weist aber Ludwig Woltmann in seinem Buche über den „historischen Materialismus“¹⁾ darauf hin, daß auch in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ neben kritischen Untersuchungen der Erkenntnis eine genetische Erklärung ihrer Entstehung wenigstens in ihren Elementen enthalten ist, daß Kant zwar beide Untersuchungen sehr scharf voneinander trenne (eine Behauptung, die ihm eigentlich schon zuviel Ehre antut) und nur die erste als eigentlichen Zweck seines Buches bezeichnet, daß aber die zweite, soweit sie durchgeführt ist, sich mit der Marxschen Lehre eines historischen Relativismus ziemlich eng berührt. Jedenfalls gibt es geschichtlich auch nach Kant keine ewigen Wahrheiten. Und Woltmann hat mit dieser Behauptung zweifellos nicht unrecht, sind doch in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ so viele genetische und psychologische Aufstellungen enthalten, daß mehrere Jahrzehnte lang fast alle philosophischen Forscher Kants Lehre genetisch aufgefaßt und zum Teil daraus sogar einen ganz extremen erkenntnistheoretischen Relativismus entwickelt haben. Richtig ist allerdings, daß Engels die kritische Seite des Kantschen Hauptwerkes fast völlig beiseite läßt. Daraus darf man aber noch nicht ohne weiteres schließen, daß er sie überhaupt nicht erkannt hätte, zumal er an jenem Ort gar keinen Anlaß hatte, sie zu behandeln, hatte er doch nur die ebenfalls historisch-genetischen Darlegungen Dührings sich gegenüber.

Zugegeben soll dabei werden, daß Engels' Polemik gegen Kants Lehre vom Ding an sich für Vorländers Meinung spricht, ebenso die gegen das Apriori („Anti-Dühring“, I. Abschnitt, III), denn Engels verkennt zweifellos den logischen Charakter des Apriori und faßt es zeitlich. Es war ein Fehler, es überhaupt

¹⁾ Ludwig Woltmann, „Der historische Materialismus“, Düsseldorf 1900.

in der genetischen Untersuchung, die er durchführt, zu behandeln. An sich werden jedoch seine genetischen Darlegungen dadurch nicht falsch. Ja, er kommt sogar selbst, worauf Woltmann (S. 271) ebenfalls aufmerksam macht, in seiner Polemik gegen das zeitliche Apriori unbewußt zum logischen Apriori, indem er sagt, daß die Ableitung der mathematischen Sätze auseinander nicht ihre apriorische Entstehung, wohl aber ihren „rationalen Zusammenhang“ beweise. Und Woltmann sieht in diesem Begriff des „rationalen Zusammenhangs“ mit Recht den Begriff des logischen Apriori. Auch hebt Woltmann hervor (S. 272), daß der historischen Feststellung von Engels, daß „wie alle anderen Wissenschaften... auch die Mathematik aus den Bedürfnissen der Menschen hervorgegangen“ ist, die Erkenntnis-kritik sehr wohl zustimmen könne.

Daß Marx und Engels in dieser Weise als Historiker zu verstehen sind, nicht als philosophische Ethiker und Erkenntnis-kritiker, geht ferner aus ihrer Polemik gegen die utopischen Sozialisten hervor. Ihnen gegenüber erklären sie es als die Aufgabe der Stunde und damit auch als ihre eigene Absicht, die historisch-genetische, kausale Erklärung der kapitalistischen Wirtschaftsweise und im Anschluß daran die der sozialistischen zu geben. Andererseits lehnen Marx und Engels aber eine systematische Rechtfertigung des Sozialismus durchaus nicht ab. Wie Vorländer selbst sehr gut zeigt (Vorländer, S. 15), hat Marx in seinen jüngeren Jahren in der „Kritik der Hegelschen Rechts-philosophie“ den Sozialismus selbst ethisch-systematisch begründet, damals, als er sich selbst erst zum Sozialismus durchrang. Später hielten Marx und Engels eine solche Begründung für überflüssig und die andere Aufgabe für dringlicher. Aber auch dann erkannten sie ausdrücklich an, daß die utopistischen Sozialisten zu ihrer Zeit nichts anderes hätten tun können, daß sie nicht nur dazu berechtigt, sondern auch verpflichtet waren, ihn ethisch zu rechtfertigen¹⁾.

Marx und Engels sind also keineswegs Gegner der systematischen Begründung wie überhaupt der Systematik; sie ergänzen sie nur historisch, weil sie das als die Aufgabe ihrer Zeit erkannten. Ueberdies hat Marx die systematisch-ethische Rechtfertigung des Sozialismus, sofern sie in realen Menschen lebendig war, als ein Element in der Erklärung der historischen Genesis, als eine Bedingung der Entstehung des Sozialismus unter vielen

¹⁾ Vgl. dazu den Brief von Engels an Marx vom 28. Juli 1846, bei Vorländer zitiert S. 28.

anderen Bedingungen mit in Rechnung gestellt. Denn sobald sie in den Köpfen der Menschen leben, oder um Kants Ausdrucksweise anzuwenden, sobald sie zu Maximen des Willens werden, werden sie zu wirklichen Tatsachen. Das gilt schon, sobald sie nur in den Köpfen einzelner Menschen lebendig sind, es gilt um so mehr, sobald sie ein Bestandteil der wirklich herrschenden Klassenmoral werden.

Die kantische Ethik und die sozialistische Ethik stehen sich denn auch inhaltlich sehr viel näher, als man noch vor kurzem, insbesondere in der philosophischen Wissenschaft, die Kant fast immer als ethischen Individualisten auffaßte, wahr haben wollte. Darauf hat vor jetzt fast zwanzig Jahren Vorländer selbst schon hingewiesen¹⁾, und er hat erst in jüngster Zeit in einer anderen verdienstvollen Schrift, in der er die drei großen klassischen deutschen Philosophen Kant, Fichte und Hegel als Sozialisten aufzeigt²⁾, wieder den Finger darauf gelegt.

Man muß in Kants Ethik zwei Teile unterscheiden, erstens die Kritik der ethischen Erkenntnis, das ist die Logik der Ethik, die die logisch-formale Struktur und Möglichkeit eines allgemeingültigen ethischen Grundsatzes darlegt und insbesondere auch zeigt, in welchem Sinne man von einem solchen überhaupt sprechen kann; und zweitens die Ableitung eines konkreten obersten Sittengesetzes als unmittelbarer Vorschrift für das Wollen. Diese beiden Untersuchungen sind tatsächlich bis zu einem gewissen Grade voneinander unabhängig und haben sachlich nichts miteinander zu tun. Der kategorische Imperativ Kants gehört streng genommen in die zweite Untersuchung hinein, da er kein formaler oberster ethischer Grundsatz mehr ist, sondern bereits eine bestimmte oberste inhaltliche Vorschrift enthält. Kant selbst freilich war anderer Meinung und glaubte in ihm lediglich den obersten formalen Grundsatz der Ethik festgestellt zu haben. Jedenfalls war das seine Absicht, und nur auf einen solchen beziehen sich alle Ausführungen über die erkenntniskritische Dignität und den Geltungswert dieses Imperativs. Meiner Ansicht nach hat sich Kant darin geirrt, was allerdings seiner kritischen Ethik sonst keinerlei Abbruch tut, weil es eine besondere Frage ist, ob der Grundsatz, den er herausdestilliert, wirklich den Absichten entspricht, die Kant hatte. An den allgemeinen erkenntniskritischen Ausführungen ändert sich nichts, ob nun der

¹⁾ Vgl. Vorländer, „Kant und der Sozialismus“, Berlin 1900, und derselbe, „Kant und Marx“, Tübingen 1911. Vgl. dazu auch Max Adler, „Wegweiser“.

²⁾ Vgl. Vorländer, „Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus“, Berlin 1920.

bestimmte Satz selbst ein kategorischer Imperativ ist oder nur ein hypothetischer¹⁾.

Der angebliche kategorische Imperativ ist in jeder der drei Formen, die Kant ihm gibt, deshalb nur ein hypothetischer Imperativ, das heißt eine materiale sittliche Vorschrift, weil er nicht nur den formalen Gedanken der Pflichtidee enthält, sondern darüber hinaus noch eine konkrete ethische Vorschrift für das Wollen der Menschen, die ein bestimmtes Ideal des Zusammenlebens der Menschen zur Voraussetzung hat. Dieser Gedanke ist der Gedanke der Menschenwürde, in dem die beiden Ideale der Gerechtigkeit und Freiheit zu einem neuen höheren Ideal verschmolzen sind. Lediglich der Pflichtgedanke, rein als solcher, wäre ein wirklicher im Sinne Kants kategorischer Imperativ. Nun enthält der Satz, den Kant für einen solchen hält und begründet, zwar auch diesen Pflichtgedanken, und das ist selbstverständlich, denn als oberster formaler Grundsatz der ethischen Erkenntnis steht auch diese konkrete ethische Erkenntnis unter diesem formalen Prinzip, aber er enthält ihn nicht allein. Er sagt auch aus, was Pflicht ist. Und das ist das Entscheidende, das stempelt Kants angeblich kategorischen Imperativ zu einem hypothetischen in dem von Kant selbst festgestellten Sinne. Dadurch gehört er streng genommen gar nicht mehr in die kritische Ethik, hat auch nach Kants eigenen Voraussetzungen keine allgemeine logische Geltung. Die Pflichtidee allein ist der wirkliche kategorische Imperativ, also der bloße Satz: Du sollst Deine Pflicht tun. Das Verdienst Kants um die logische Begründung der Pflichtidee und die Feststellung ihrer Funktion bleibt von diesem Schönheitsfehler unberührt. Andererseits wird erst dadurch, daß Kant auch ein einheitliches oberstes sittliches Ideal aufstellt, die kantische Ethik überhaupt

¹⁾ Uebrigens erkennt auch Emil Lask dies ausdrücklich an (a. a. O. S. 248). Er sagt dort sehr treffend: „Durch diese metaphysisch-heuristische Umdeutung des ‚Vernunftgesetzes‘ konnte freilich leicht die Vorstellung einer Gemeinschaft oder eines ‚Reichs der Zwecke‘ gewonnen und für eine bloße Folgerung aus dem formalen Sittengesetz ausgegeben werden. Auch in den sonstigen Erörterungen über den kategorischen Imperativ bildet die in diesem Zusammenhange völlig unbegründete Idee eines geschlossenen Gemeinwesens die stillschweigende Voraussetzung.“ Und weiter unten: „...während der Absicht nach ein formales Kriterium der Pflichtmäßigkeit gesucht wird, erhält so das sittliche Tun seine Sanktion in letzter Linie von dem inhaltlichen Wert des Gemeinwesens, dessen Bestehen mit unkritischer Naivität und im Widerspruch mit der ganzen Fragestellung als endgültiger Maßstab aufgestellt wird. Der Gemeinschaftsgedanke wird in allen diesen Ausführungen teils durch willkürliche Umdeutung erschlichen, teils ohne jede Begründung von vornherein vorausgesetzt.“ Auch sonst wird das in der Literatur vielfach zugegeben.

vergleichbar mit dem Sozialismus, der ebenfalls ein solch oberstes inhaltliches sittliches Ideal aufstellt und nur ein solches. Der bloß formale Gedanke der Pflichtidee dagegen könnte, da er logisch ganz ungleichartig vom sozialistischen Ideal ist, mit diesem gar nicht verglichen werden, er steht an sich selbst jenseits des Gegensatzes vom ethischen Sozialismus und ethischem Individualismus, denn dieser Gegensatz ist einer von konkreten sittlichen Idealen.

Vergleicht man nun, wie es allein möglich ist, den inhaltlichen Bestandteil von Kants kategorischem Imperativ mit dem sozialistischen sittlichen Ideal, so ergibt sich, daß beide identisch sind, denn auch dieses ist das Ideal der Menschenwürde, der Gerechtigkeit und Freiheit. Dieses Ideal der Menschenwürde ist es denn auch, das der Lehre von Marx und Engels zumeist stillschweigend, bisweilen auch ausgesprochenerweise zugrunde liegt. Denn fast alle Lehren von Marx sind ethisch gefärbt und nicht völlig wertfrei im strengen Sinne der reinen Erkenntnis. Also auch in dieser Beziehung fügt sich der Marxismus zwanglos an die Ethik Kants. Soweit es sich in Kants Ethik um ein konkretes sittliches Ideal handelt, fällt er sogar mit ihm unmittelbar zusammen. Und soweit der eigentliche kritische Bestandteil von Kants Ethik in Frage kommt, sind sie einander nicht entgegen, vielmehr ist dann Kants Ethik die Voraussetzung auch des Marxismus, der selbst in keiner Weise dagegen streitet.

Wir sahen, daß Marx und Engels in erster Linie Historiker waren. Nur auf zwei Gebieten waren sie Systematiker, vorzüglich Marx, nämlich auf dem Gebiete der historischen Methode und sodann auf dem Sondergebiete der Nationalökonomie. Diesem Gebiet müssen wir noch ein paar Worte widmen. Marxens Interesse war sowohl der Dynamik als auch der Statik der Sozialwirtschaft zugewandt. Darüber hinaus war er Historiker des gesellschaftlichen Lebens der Menschen überhaupt. Dies Zusammen von historischer und systematischer Betrachtung auf dem Gebiet der Sozialökonomie gibt ihm eine ganz besondere Stellung unter den Vertretern dieses Faches. Sie unterscheidet ihn sowohl von den rein systematischen Denkern der Sozialökonomie, wie zum Beispiel den sogenannten Klassikern Adam Smith, Ricardo usw. als auch von der reinen historischen Schule der Nationalökonomie, die gerade in der Zeit entstand, in der Marx und Engels die Grundsteine ihres Systems legten, und gegen deren Gründer, Roscher, Marx und Engels nicht selten auf das heftigste polemisiert haben. Die beiden großen Sozialisten haben damit der Sozialökonomie als Sonderfach das Gesicht gegeben, das sie noch heute oder besser heute endlich nach unendlich langem und er-

bittertem Richtungsstreit zeigt und das eine wechselseitige Durchdringung und Befruchtung der systematischen Untersuchung wirtschaftlicher Sachverhalte durch und mit historischer Erklärung ihrer Zusammenhänge aufweist.

Auch in dieser methodischen Neuorientierung der Sozialwissenschaft, deren klassisches Denkmal das „Kapital“ von Marx ist, zeigt sich der überlegene philosophische Kopf. Hat er doch durch die wechselseitige Beziehung der historischen auf die systematische Betrachtung und umgekehrt, hier der funktionellen Analyse der kapitalistischen Wirtschaftsweise in seiner Wertlehre auf die Darstellung der Entstehung der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals und damit überhaupt der kapitalistischen Wirtschaft, nicht nur für dies Gebiet, sondern für alle Wirklichkeitserkenntnis überhaupt gezeigt, daß beide Betrachtungen logisch aufeinander angewiesen sind. Kantische Grundsätze stellte er aber wiederum, allerdings auch jetzt nur immanent, damit auf, daß er die Wertlehre voranstellte und damit klarmachte, daß Historie nicht getrieben werden kann ohne relativ feste Begriffe oder funktionell-strukturelle Unterscheidungen, die nur die Systematik liefern kann. Er zeigte dadurch für sein Sondergebiet, daß der Systematik vor der Genetik die logische Priorität zukommt. Er bewies damit bereits die Unfruchtbarkeit einer Art Historik, die ohne begriffliche Klarheit, ohne sachlich feste Einstellung und ohne leitende sachliche Ideen einfach wahllos historische Daten zusammenträgt, lange bevor diese Historik die ganze Sozialökonomie überschwemmte. Andererseits zeigte er durch die Beziehung dieser Statik des Kapitalismus auf dessen Dynamik, daß jede Statik nur die Statik eines augenblicklichen Stadiums eines dynamischen Prozesses ist, und er löste dadurch die Starrheit auf, in der noch die statischen Lehren der nationalökonomischen Klassiker befangen waren, eine Statik, durch die die betreffenden statischen Zusammenhänge isoliert und verabsolutiert wurden.

Noch heute haftet an vielen statisch-systematischen Untersuchungen der Sozialökonomie, speziell auf dem Gebiete der Wertlehre, diese Starrheit, dieser dogmatische Absolutismus; noch heute werden diese zwar zeitlos geltenden Systemzusammenhänge auf dem Gebiet der Sozialökonomie vielfach zu „ewigen“, das heißt dauernd Anerkennung heischenden Sachzusammenhängen hypostasiert und damit an Stelle des historischen Relativismus, den Marx begründet hatte, eine Art ökonomischer Metaphysik begründet, über die sich Marx selbst schon mit Recht bitter lustig gemacht hat, und die besonders deshalb gefährlich ist, weil sie, wie alle Metaphysik, leicht ins Ethische hinübergeleitet und aus einem augenblicklich Seienden etwas Vernünftiges macht. (Die Spuren Hegels schrecken hier!)

Daß Marx übrigens auch das Bewußtsein von der Bedeutung dieser seiner methodischen Grundsätze hatte, geht aus der von Kautsky im Jahre 1902 in Marx' Nachlaß aufgefundenen, von Marx selbst zurückgehaltenen Einleitung zu seiner Schrift „Zur Kritik der politischen Oekonomie“ aus dem Jahre 1859 hervor, die Vorländer mit Recht (S. 33/34 seines Buches) ausführlich zitiert. Es ist bezeichnend, daß in dem Vorwort zu der gleichen Schrift von Marx sich auch jene berühmte Stelle befindet, die man mit Recht als die wichtigste Äußerung Marx' über den historischen Materialismus zu betrachten pflegt¹⁾.

Die eingehenden systematischen Auseinandersetzungen über das Verhältnis des Marxismus zu Kants Lehre, die ich hier gebracht habe und die ich in nicht allzuferner Zeit in positivem Sinne noch ergänzen zu können hoffe²⁾, sollen nun keineswegs die geschichtlich-biographischen Darlegungen Vorländers verdrängen oder ersetzen, wenn sie auch, wie gezeigt, nicht ohne jede Bedeutung für diese sind. Diese werden keineswegs dadurch überflüssig, im Gegenteil, die systematische Betrachtung kann auch vielerlei Anregungen und Hinweise von ihnen empfangen. In vielen Punkten berühren die systematischen Darlegungen die historisch-biographischen Vorländers überhaupt nicht. Dagegen haben sie allerdings die Bedeutung, die rein biographischen Ausführungen Vorländers geistes- oder ideengeschichtlich zu ergänzen. Die ideengeschichtliche Einordnung wird durch sie erst möglich. Die geistes- oder ideengeschichtliche Betrachtung ist ja in strengem Sinne keine historische mehr, da sie nicht den „wirklichen“, nämlich kausal-genetischen Werdeprozeß behandelt, den kausalen Zusammenhang vielmehr auflöst. Statt dessen fügt sie die verschiedenen nacheinander in der Zeit auftretenden, aber aus dem unmittelbaren kausalen Zusammenhang herausgerissenen Lehren der einzelnen Denker zu einem neuen, eigentümlichen, rein auf den Inhalt dieser Lehren sich beziehenden und ihn allein einbegriffenden Zusammenhang aneinander. Andererseits entsteht erst aus der Ergänzung der kausal-genetischen Betrachtung durch die system-

¹⁾ Die in Marx' Nachlaß aufgefundenene Einleitung (von Kautsky zuerst 1903 in der „Neuen Zeit“ veröffentlicht) ist neuerdings abgedruckt in der Ausgabe von „Zur Kritik der politischen Oekonomie“ in der Internationalen Bibliothek des Verlags J. H. W. Dietz in Stuttgart. Es handelt sich hier besonders um den 3. Abschnitt dieser Einleitung: „Die Methode der politischen Oekonomie“, dort S. XXXV—XLVI. Die Stelle aus dem Vorwort ist jener Abschnitt, der mit den Worten „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens...“ anfängt und mit dem Satz: „Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab“ endet, dort S. LV und LVI.

²⁾ Das ist im folgenden Kapitel geschehen.

genetische, wie man diese vielleicht nennen könnte, oder dialektische Betrachtung „Geschichte“ in einem umfassenderen, vor allem auch logisch bestimmten Sinne. Erst das Ineinander beider Betrachtungsarten ergibt Geschichte¹⁾. Außerdem aber mischen sich in Vorländers im allgemeinen rein biographische Darstellung vereinzelt auch solche Elemente. Gegen sie richten sich allein diese Ausführungen.

In dieser geistesgeschichtlichen Beleuchtung erscheint nunmehr der Marxismus als kein Gegensatz zum oder gar Rückschritt hinter den Kritizismus Kants. Daß er sogar nur dessen Fruchtbarkeit und weitere Ausgestaltung, seine Anwendung auf Sozialwissenschaft und Geschichte darstellt, wird die folgende Untersuchung erweisen.

¹⁾ Eingehender philosophisch begründet wird das im nächsten Kapitel.

MARXISMUS UND KRITIZISMUS

E R S T E R A B S C H N I T T

Ich habe jüngst in einer eingehenden Besprechung des Buches von Karl Vorländer: „Marx, Engels und Lassalle als Philosophen“ (vgl. „Die Neue Zeit“, Jhrg. 39, Bd. 1, Heft 12 u. 13, jetzt das vorhergehende Kapitel) bereits darauf hingewiesen, daß der Marxismus, insbesondere die Idee des historischen Materialismus, keineswegs einen Rückschritt hinter den Kritizismus Kants darstellt, da er keine Erkenntnistheorie gebe, sondern lediglich die besondere Methode einer einzelnen Wissenschaft, da er geschichtlich, nicht philosophisch, im Sinne der Erkenntniskritik gemeint sei. Ich betonte damals auch schon, daß mich nicht nur diese negativen Gründe zu meiner Stellungnahme veranlaßten, daß ich vielmehr der Meinung sei, auch positiv ruhe der Marxismus systematisch auf dem Kritizismus Kants, er stelle nur seine weitere Ausgestaltung, seine Anwendung dar. Und zwar durch Vermittlung Hegels, als dessen Schüler sich Marx und Engels bekanntlich ihr Leben lang gefühlt haben, auch dann noch, als sie bereits ihre eigenen Wege gingen. Die Untersuchung des positiven, systematischen Verhältnisses der materialistischen Geschichtsauffassung zum Kritizismus ist die Aufgabe der nachstehenden Darlegungen.

Ich kann nun natürlich an dieser Stelle nicht in vollem Umfang das systematische Verhältnis des Marxismus zum Kritizismus untersuchen, dazu fehlt der Platz. Ich muß mich auf einige Punkte beschränken. Sie werden ausreichen, um das deutlich zu machen, was ich meine.

Es handelt sich vor allem darum, zu zeigen, wie sich die spezielle Methodik der Geschichte, die Marx und Engels schufen, in das allgemeine System der Erkenntnistheorie Kants eingliedert. Da ist zunächst folgendes zu sagen: Der logische Ort des historischen Materialismus ist zum Teil noch im Bereich der Gegenstandserkenntnis, zum anderen wichtigeren Teil aber im Bereich der systematischen Gesamterkenntnis, deren Formprinzipien Kant in seiner Ideenlehre und deren weiterem Ausbau, der Kritik der Urteilskraft, aufzeigt, zu suchen. Man muß im historischen Materialismus nämlich zwei Elemente unterscheiden. Das eine ist die Ausdehnung der Kategorie der Kausalität auf den Wahrnehmungskomplex, den wir zusammengefaßt das soziale Leben der Menschen nennen, das andere der Gedanke der Dialektik. Zuerst tut nämlich der historische Materialismus nichts anderes, als daß er die Kategorie der

Kausalität für ein konstitutives Formprinzip auch derjenigen Tatsachen bezeichnet, die auf dem Gebiet des sozialen Lebens liegen. Damit wurde eigentlich erst die Voraussetzung für eine wissenschaftliche Bearbeitung des sozialen Lebens geschaffen, das heißt die unzusammenhängenden Wahrnehmungen auf diesem Gebiet wurden zu geschlossenen sozialen „Gegenständen“ zusammengefaßt und damit der Boden bereitet, um diese Tatsachen nun zu selbst allerdings nicht mehr gegenständlichen, sondern bloß „regulativen“ Zusammenhängen zu binden durch Einordnung der einzelnen Tatsachen unter eine „Idee“ im Sinne Kants. Diese Idee gibt der historische Materialismus ebenfalls in seinem zweiten Element an, es ist der Gedanke der Dialektik. Eingeschaltet sei hier, daß geistesgeschichtlich dies letztere Element das eigentlich Neue ist, das der Marxismus bringt, denn die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf den bisher unzusammenhängenden Komplex von Wahrnehmungen, die den „Stoff“ für das soziale Leben bilden, hatten vor ihm bereits die großen französischen Soziologen Comte und Saint-Simon, ja bereits Montesquien, wenn auch weniger bewußt, vollzogen. Durch deren Lehren wurde die Geschichte schon aus einer ungeordneten Vielheit zusammenhangloser Stücke in eine gesetzmäßige Abfolge verwandelt. Das menschliche Leben erscheint seitdem ebensowohl von Gesetzen beherrscht wie die tote Natur. Damit erscheint das menschliche Leben determiniert, und so ist denn auch der historische Materialismus ein System des historischen Determinismus¹⁾.

¹⁾ Angemerkt sei, daß damit selbstverständlich ein sozialer Fatalismus in keiner Weise begründet ist, da Determinismus und Fatalismus logisch überhaupt nichts miteinander zu tun haben. Wird doch durch den Determinismus keineswegs die Aktion des Menschen, sein Wille, ausgeschaltet oder überflüssig gemacht, sondern erfordert der Determinismus sie und ihn doch selbst. So haben denn auch Marx und Engels die Folgerung des Fatalismus aus dem historischen Materialismus stets abgelehnt. (Vgl. Vorländer a. a. O. S. 26 und S. 48 und die dort zitierten Stellen aus Marx und Engels.) Wir haben auch bereits in dem vorigen Aufsatz gesehen, daß Marx und Engels mehrfach die Menschen gerade als die Triebkraft der Geschichte hinstellten. Hier sei deshalb nur noch einmal auf folgende Stelle hingewiesen: Engels „Feuerbach“, S. 44 und S. 46. Die Menschen machen die Geschichte, aber sie sind dabei an äußere Bedingungen gebunden. „Alles, was die Menschen in Bewegung setzen, muß durch ihren Kopf hindurch; aber welche Gestalt es in diesem Kopfe annimmt, hängt sehr von den Umständen ab.“ Der menschliche Wille ist also in die Kausalkette unentrinnbar eingeschlossen, aber er ist auch notwendige Bedingung des nächsten Gliedes dieser Kette. Vgl. auch Max Adler im „Kampf“, 8. Jahrgang, 4. Heft.

Dies wird neuerdings immer allgemeiner anerkannt. So z. B. auch in Dr. Siegfried Marcks Vortrag: „Hegelianismus und Marxismus“, Berlin 1922, S. 20. Nur ist der Blick in solchem sozialen Determinismus erst in zweiter Linie auf die Einzelperson und ihre Eigenart gerichtet, in erster Linie dagegen auf die objektiven Verhältnisse. Vgl. ferner dazu Sven Helander: „Marx und

Dagegen ist es das unbestrittene Verdienst des Marxismus, den Gedanken der Dialektik für die weitere Gestaltung dieses Bereichs der Gesamterkenntnis fruchtbar gemacht zu haben. Darin besteht der geistesgeschichtliche Fortschritt des Marxismus. Im Bereich der durch „Ideen“ geformten systematischen Einheitserkenntnis spaltet sich ja die Erkenntnis, die bisher eine allgemeine Gegenstandserkenntnis war, in verschiedene Bereiche, die unter verschiedenen „Ideen“ stehen und den verschiedenen Wissenschaften entsprechen, so daß also die Wissenschaften sich durch verschiedene oberste Gestaltungsprinzipien, mithin logisch, voneinander unter-

Hegel“, Jena 1922, S. 41/42, und schließlich Emil Kraus: „Die geschichtlichen Grundlagen des Sozialismus“, Karlsruhe 1922, bes. S. 21.

Sehr gut zeigt auch Max Adler („Marxistische Probleme“ S. 57/58), daß der Determinismus, die Einordnung des Menschen in den Kausalzusammenhang des Geschehens keineswegs den eigenen Willen, seine Entschlußkraft ausschaltet: „Indem nun von diesem gedanklichen Schema aus erkannt wird, wie jede tatsächliche Ursache in ihrer Wirkung immanent die Rückwirkung aus ihrem Objekt erfährt, also z. B. der Stein am Feuer nicht bloß warm wird, sondern durch seine eigene Beschaffenheit das Maß der Erwärmung, also die Entziehung an Wärme gegenüber der Wärmequelle, der Ursache seiner Erwärmung, bestimmt, wandelt sich alle Vorstellung von Kausalität aus einer bloß tätigen in eine gleichzeitig affizierte Wirksamkeit. In Anwendung auf das soziale Leben entsteht daraus der Begriff des Menschen als eines nicht mehr bloß wirkenden oder bloß äußerlich bestimmten, sondern als eines tätigkeitleitenden Wesens, als eines in der Aktion bestimmten und in der Bestimmung aktiven Wesens, kurz, als eines Wesens, auf das nur gewirkt werden kann, indem es selber wirkt“. Adler weist dabei sehr richtig auch auf die Korrelativität von Ursache und Wirkung hin, deren Verhältnis zueinander ebenso als eine Funktionsbeziehung anzusehen sei, wie jede andere zwischen Dingen. Und er sieht auch hierin eine Anwendung der dialektischen Methode, die eben die Substanzbegriffe in Funktionsbegriffe auflöse!

Demgegenüber ist es um so unverständlicher, daß ein so gewissenhafter Gelehrter wie Dr. Erich Stern in seinem Buche: „Einleitung in die Pädagogik“, wieder das alte Märchen aufwärmen kann, als ob die Geschichtsauffassung Marxens einen solchen Fatalismus lehre, die fundamentalen Unterschiede übersehe, „die zwischen dem Reich der Natur und dem Reich des Geistes bestehen“ (a. a. O. S. 89). Wer auf Marx' Standpunkt stehe, müsse daher eigentlich jede Erziehung als sinnlos ablehnen, da die Entwicklung über den menschlichen Willen ja doch hinwegschreite. Man sieht, der Mann hat keine Ahnung von Marx' Geschichtslehre, redet aber über sie mit souveräner Sicherheit. Dabei fehlt ihm offenbar jedes eigene Urteil in geschichtsphilosophischen Fragen, denn er betet auch einfach Rickerts Lehre unkritisch nach, ohne von der ungeheuren Problematik dieser Fragen etwas zu ahnen. Uebrigens ist dies Buch nur ein Beispiel unter vielen. Ueber die materialistische Geschichtsauffassung schleimt sich heute jeder aus, der an der Universität Karriere machen will, mit einer wissenschaftlichen Gewissenlosigkeit, die ohne Beispiel ist. Es gehört einfach zum guten Ton, über den platten Materialismus dieses Marx verächtlich die Achseln zu zucken. Das gilt von jungen, strebsamen Privatdozenten ebenso wie von den alten „hohen“ Ordinarien; besonders in der nationalökonomischen wissenschaftlichen Literatur herrscht in dieser Frage eine Unkenntnis, die schier unglaublich ist.

scheiden. Auf einer höheren logischen Stufe schließen sich diese verschiedenen Bereiche der einzelnen Wissenschaften dann wieder zur Einheit der Gesamterkenntnis zusammen. Einer dieser Bereiche ist zum Beispiel die Geschichte, ein anderer die Systematik der Inhalte der Tatsachen, also zum Beispiel die theoretische Sozialwissenschaft, die ein Ausschnitt daraus ist. Ein anderer Ausschnitt daraus ist die Logik, die also den gleichen Formprinzipien untersteht wie die sozialwissenschaftliche Systematik, zum Beispiel die national-ökonomische Wertlehre. Auch die sozialwissenschaftliche Systematik hat Marx ja bearbeitet, zumal in seiner Lehre vom Mehrwert, nur hat er für sie keine eingehenderen methodischen Untersuchungen angestellt. Er war also sowohl systematischer wie historischer Denker. Alle diese durch besondere, nur ihm zugehörige Ideen geformten, Gedankenzusammenhänge der einzelnen Wissenschaften werden dann wieder zu einem einheitlichen Zusammenhang der Gesamterkenntnis unter einer obersten Idee zusammengefaßt. Doch das gehört nicht hierher. Jedenfalls gehen alle die einzelnen Bereiche oder Wissenschaften durch den ganzen möglichen Bewußtseinsinhalt hindurch, so daß sich also Geschichte nicht auf das soziale Leben der Menschen beschränkt, sondern auch die Tiere, die tote Materie usw. erfaßt.

Wir müssen uns vor allem den Gedanken der Dialektik ansehen. Da ist zuerst zu sagen, daß auch er sich zum mindesten sachlich zwanglos an den Kritizismus anschließt, wie er geistesgeschichtlich aus ihm erwuchs. Um aber den logischen Sinn der Dialektik und ihre daraus abzuleitende methodologische Bedeutung feststellen zu können, ist es notwendig, ihren eigentlichen logischen Grundgedanken, der gleichsam wie ein Kern in einer Schale in wechselnder Weise bei den verschiedenen Denkern in eine teils psychologische, teils metaphysische Hülle gewickelt war, herauszulösen. Das gilt insbesondere von der Gestalt, die die Dialektik in Hegels Lehre angenommen hat. Die Folge ist ja bei Hegel, wie bekannt und mehrfach in der Wissenschaft hervorgehoben worden ist¹⁾, daß wir bei ihm unterscheiden müssen zwischen der Dialektik als Methode des Denkens und der dialektischen Bewegung des Seins. Letztere folgt für Hegel ohne weiteres aus der ersteren auf Grund seines Identitätsstandpunktes, der die Formen des Denkens zu Gesetzen des Seienden macht.

¹⁾ Vgl. aus der sich speziell mit den hier angeschnittenen Fragen umfassenden Literatur, zum Beispiel Max Adler: „Marxistische Probleme“, II, „Die Dialektik bei Hegel und Marx“ sowie „Wegweiser“, Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus, Stuttgart 1914, das vorletzte Kapitel. Auch Vorländer selbst: „Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus“, „Wege zum Sozialismus“, Berlin 1920.

Ich kann mich hier nun nicht mit Hegels Identitätsphilosophie auseinandersetzen, möchte nur hervorheben, daß auch sie mir einen gewissen Zusammenhang mit Kants Kritizismus zu haben scheint, der von denen, die als strenge Kritizisten mit so viel Verachtung auf den in das vorkritische Stadium zurückgefallenen Hegel herabsehen, mit Unrecht übersehen wird. Denn es ist zweifellos, daß gerade nach Kants kritischer Lehre die Formen des Gedachten oder der Erkenntnis zugleich Gesetze des Seienden sind, oder besser umgekehrt, daß die obersten Gesetzmäßigkeiten des Seins lediglich Formen der Erkenntnis darstellen, die allerdings selbst nicht „sind“, sondern nur für Seiendes „gelten“. Das gilt wenigstens im Bereich der Gegenstandserkenntnis, es gilt von den Kategorien. Freilich, die Formen der Erkenntnis sind nicht Gesetze des Denkens als eines realen Prozesses, und so ist auch nach Kants Lehre nicht das Sein mit dem Denken identisch, vielmehr ist dies ein kleiner Ausschnitt des Seins, sondern das Gedachte ist mit dem Seienden identisch, oder besser, das Seiende ist das Gedachte, ist gedachtes Sein, anderes Sein gibt es nach Kant nicht. So hat Hegel allerdings kein Recht, aus Kants Lehre die Identität von Denken und Sein zu folgern — ob er es wirklich getan hat, ist eine geistesgeschichtliche Frage, die hier nicht interessiert¹⁾ — immerhin scheint mir hier der Punkt zu liegen, wo sich beide Lehren, wenn auch nicht berühren, so doch nahe kommen.

Es scheint mir in Hegels Identitätsphilosophie mit anderen Worten lediglich diejenige nachträgliche Umbiegung des Logischen ins Psychologische vorzuliegen, deren sich auch Fichte schon bis zu einem gewissen Grade schuldig gemacht hatte und deren sich eine ältere Richtung des Neukritizismus, die sich doch gewiß fern von aller Metaphysik glaubt, seit mehr als vierzig Jahren dauernd schuldig macht. (Auch Schopenhauers Verfälschung der Lehre Kants beruht letzten Endes auf dem gleichen Mißverständnis.) Aber wie man auch Fichte immer zubilligt, daß seine Fragestellung ursprünglich logisch war und deshalb der „wahre“ Sinn seiner Wissenschaftslehre ein logischer ist, so solle man das auch Hegel

¹⁾ Soweit ich die geschichtlichen Zusammenhänge übersehe, scheint Hegel das allerdings nicht aus Kant gefolgert, sondern von Schelling (und Fichte?) übernommen zu haben, doch bedürfte das auf jeden Fall einer besonderen Untersuchung. Denn es scheint mir andererseits, daß Hegel diesen Identitätsstandpunkt nicht zu allen Zeiten geteilt hat, unterschied er doch in der „Logik“ von 1800 noch scharf zwischen Logik und Metaphysik und setzte erst in der „Phänomenologie“ beide einander gleich. Und erst in der „Logik“ von 1812 bis 1816 erscheint die Identität als eine von vornherein feststehende Tatsache. Mir scheint daher, daß Hegel sich erst im Laufe seines Lebens von Kant entscheidend entfernt und zu einem Metaphysiker entwickelt hat, daß er zuerst recht wohl Sinn für den logischen Standpunkt Kants gehabt hat.

zum mindesten für seine Dialektik zubilligen. Dafür gibt es auch einen sachlichen Grund in der Lehre Hegels von der Dialektik selbst. Er liegt darin, daß Hegel ausdrücklich lehrt, das dialektische Fortschreiten sei kein Fortschreiten in der Zeit. Nur das logische Fortschreiten ist aber ein zeitloses Fortschreiten. Ein anderes Fortschreiten ohne Bezug auf die Zeit gibt es nicht, ist nicht denkmöglich. Daraus folgt also, daß Hegels Satz, die Dialektik stelle ein Fortschreiten im Denken dar, nicht psychologisch aufgefaßt werden darf. Er darf aber auch, unmittelbar wenigstens, nicht metaphysisch aufgefaßt werden. Man darf Hegels Absoluten in diesem Falle nicht, oder besser, hier noch nicht, metaphysisch, sondern muß es rein logisch als das Gedachte auffassen, ähnlich wie Kants reines Denken. Denn die metaphysische Auffassung hypostasiert doch gerade die Idee zu einem Gegenstand, vergegenständlicht also auch notwendig dieses reine Denken. Alles Gegenständliche erscheint aber nur in der Form der Zeit; die Zeit ist ein notwendiges Konstituens des Gegenstandes. Gegenständliches, das nicht in der Zeit geschieht, gibt es nicht, ist nicht denkmöglich. Ein absolutes Denken im metaphysischen Sinne müßte also gerade auch ein Denken in der Zeit sein. Man dürfte Hegels Standpunkt daher wohl am ehesten dadurch gerecht werden, daß man sagt: Er wollte sich nicht mit der Kantschen Fragestellung begnügen: Wie ist die Erfahrung, die als Tatsache bereits vor uns liegt, logisch möglich, wie ist sie logisch aufgebaut? eine Frage, die Hegel auch stellte, was man nicht vergessen darf, sondern er wollte darüber hinaus noch wissen, wie diese Erfahrung, diese Tatsache zustande kam, entstand. Außer der kritischen Analyse der Erfahrung wollte er also auch noch eine historisch-genetische Erklärung des Auftretens der Erfahrung geben. Und diese zweite Fragestellung, verquickt mit und nicht reinlich geschieden von der ersten, ergab dann sofort notwendig seine Metaphysik. Hegel ergänzte also im Grunde nur die logische Untersuchung Kants in der Richtung des Historisch-Psychologischen und vermengte dann beide Untersuchungen miteinander. Jedenfalls haben sich, und darauf kommt es hier allein an, Marx und Engels ausschließlich an die logisch-methodologische Seite dieses Hegelschen Gedankens gehalten und die Dialektik allein als ein methodisches Prinzip genommen.

Hinzu kommt noch ein zweites: Hegel übersah, wie es ebenfalls die meisten älteren sogenannten Neukantianer taten — man erinnere sich nur an die fast unübersehbare Literatur zum Streit über den Charakter des „Dinges an sich“ aus dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts —, den fundamentalen Unterschied zwischen den „Ideen“ im Sinne Kants und den Kategorien, zwischen kon-

stitutiven und regulativen Prinzipien. Die oben geschilderte Identität von Seiendem und Gedachtem in der Lehre Kants gilt nur für den Bereich der Gegenstandserkenntnis. Hegel dehnt sie aber auch in der oben geschilderten psychologisierenden Umformung aus auf den Bereich der durch „Ideen“ geschaffenen übergegenständlichen, systematischen Gesamterkenntnis, d. h., er „ontologisiert“ die Ideen, und so werden ihm aus methodischen Grundsätzen tatsächliche Beziehungen, während Kant gerade immer und immer wieder hervorhebt, daß diese „transzendentalen Ideen“ keine neue Gegenstandserkenntnis schaffen, daß ein solcher Zusammenhang nicht „ist“. Gerade hierauf beruht ja die Verweisung der Gedanken der Unsterblichkeit Gottes usw. aus dem Bereich der Gegenstandserkenntnis. Er erweist sie als (nicht wissenschaftliche, sondern religiöse) Ideen, d. h. regulative Prinzipien der Einheitserkenntnis. Speziell der Grundsatz der Dialektik, das heißt der Satz, daß jeder Inhalt oder Begriff auf seinen Gegensatz hinweist, daß der durch die Formen der Erkenntnis gegliederte Bewußtseinsinhalt aus lauter inhaltlich entgegengesetzten Einzelinhalten besteht, die wechselseitig aufeinander hinweisen, sich gegenseitig abgrenzen usw., wird ihm zu einem tatsächlichen Antagonismus.

Das ist allerdings unleugbar die Rückkehr zur Ontologie, indem die Kategorie der Realität, die nur auf kategorial Geformtes Anwendung findet, auf ideal Geformtes ausgedehnt wird. Die Kategorien gehören unauflöslich zusammen, das heißt Gegenstandserkenntnis ist nur gegeben, wenn die Wahrnehmungen von allen konstitutiven Kategorien zugleich erfaßt sind, die verschiedenen Ideen jedoch insofern nicht, als ein übergegenständlicher Systemzusammenhang sich schon sinnvoll zusammenschließt, wenn nur eine Idee die einzelnen gegenständlichen Glieder ordnet. Zum Beispiel stiftet die Idee der Dialektik den historischen Zusammenhang, auch ohne daß die Glieder dieses Zusammenhangs noch unter einer anderen Idee stehen, während allerdings erfordert wird, daß sie unter der Kategorie der Kausalität stehen. Das gehört aber in das Gebiet der Gegenstandserkenntnis, die freilich die Voraussetzung jeder übergegenständlichen Systemeinheit ist, denn solche Systemeinheiten sind notwendig Einheiten von Gegenständen. Die oberste letzte Systemeinheit entsteht allerdings erst, wenn alle Ideen zusammentreffen und die von den Einzelnen statuierten Zusammenhänge wiederum von einer obersten Idee zusammengeschlossen werden. So ist also Hegel gewiß Metaphysiker, aber doch nicht nur, seine Lehre hat auch einen tiefen logischen Sinn, der allerdings erst herausgearbeitet werden muß. Und gerade darin bestand die Umbildung, die Marx und Engels ihr in bezug auf die Dialektik zuteil werden ließen.

Dieser logische Gedanke der Dialektik ist es nun, der nichts weiter darstellt als eine Weiterbildung eines Gedankens Kants, nämlich eine Ausgestaltung des Gedankens der Systemeinheit, der Totalität. Die Dialektik ist eine transzendente Idee, die von dem einzelnen Bedingten zum Unbedingten hinaufführt durch den Vernunftschluß. Indessen Kants Lehre gibt nur den logischen Ort für diese Idee an. Der erste, der sie positiv entwickelte, war Fichte. Er machte sie sogar zum Grundsatz seiner Wissenschaftslehre. Denn nichts anderes bedeutet sein Satz, daß das Ich das Nicht-Ich setzt, wenn es sich selbst setzt, oder daß das Nicht-Ich gesetzt ist, wenn das Ich gesetzt ist, sobald man seine Lehre nur rein logisch auffaßt. Jede Position ist danach rein logisch nur durch gleichzeitige Negation oder andersartige Position möglich. Es ist gleichsam eine Verbindung des Satzes der Identität mit dem Satze des Widerspruchs. Der Satz: A ist A bedeutet zugleich: A ist nicht B, nicht C, D, E usw. Wenn behauptet wird, der Satz des Widerspruchs sei logisch-formal gar kein selbständiger Grundsatz, sondern aus dem Satz der Identität abgeleitet, so ist dabei der logische Gedanke der Dialektik umgekehrt schon vorausgesetzt. Diese beiden Sätze werden nun dadurch aus rein logisch-formalen Regeln zum Range von Ideen emporgehoben, sie erhalten ihren Platz in einem System der Erkenntnistheorie. Indem dann beide A und B als einander entgegengesetzt oder besser als voneinander verschieden gedacht werden, werden sie zugleich als Teile einer höheren Einheit gesetzt, und durch ihre Beziehung aufeinander wird diese höhere Einheit als Einheit des Mannigfaltigen gedacht, gestiftet.

Damit haben wir bereits den ganzen Gedanken der Dialektik vor uns. Hegel hat ihn eigentlich nur ausgestaltet und — das ist das Wesentliche und Neue an seiner Lehre — ihn angewendet. Sobald man diesen Gedanken nämlich auf die gegenständliche Welt anwendet, in der der Gedanke der kausalen Notwendigkeit auf einer anderen logischen Stufe, nämlich als Kategorie, die Wahrnehmungen zu Gegenständen zusammenfaßt, wie die Formen von Raum und Zeit aus den Vorstellungen Wahrnehmungen bilden, entsteht ein besonderer übergegenständlicher Zusammenhang des Seienden, und zwar der, den wir gemeinhin als den geschichtlichen bezeichnen. Aus dem Kausalzusammenhang einzelner Merkmale wird ein Systemzusammenhang von Gegenständen, und zwar einer besonderer Art, nämlich eine Entwicklungsreihe. Der Gedanke der Entwicklung ist es also, der hier seine logische Begründung findet. Man kann das unter Benutzung der Terminologie von Kants Kategorientafel, allerdings ohne Uebernahme von deren Gliederung (denn meines Erachtens schließt die Kausalität die

Notwendigkeit ein, so daß diese also keine Modalität, sondern eine Art der Relation bezeichnet), vielleicht auch so ausdrücken: Die Idee der Entwicklung kommt dadurch zustande, daß die Kategorien der Limitation, der Kausalität und der Allheit gleichsam auf einer anderen logischen Ebene miteinander verbunden werden. Im Bereich der Gegenstandserkenntnis dienen sie dazu, die einzelnen Wahrnehmungsinhalte zu Gegenständen, das heißt zu neuen Inhalten von anderer logischer Dignität, zusammenzufügen, hier im Bereich der übergegenständlichen Einheitserkenntnis werden sie und das von ihnen Geformte: die verschiedenen Gegenstände wiederum durch neue „höhere“ Einheitsprinzipien zu einer neuen, nämlich idealen, übergegenständlichen, nicht selbst wieder gegenständlichen Einheit zusammengefaßt, die abermals von anderer logischer Dignität wie die Einheit des Gegenstandes, das ist die Einheit der objektiven Apperzeption, ist. Der logische Gedanke der Dialektik selbst aber wäre danach eine Verbindung der Kategorie der Limitation mit der der Totalität im Bereiche der Systemeinheit oder der Vernunftserkenntnis.

Es zeigt sich ferner, daß die einzelnen Grundsätze des Verstandes oder Kategorien durch die Vernunftprinzipien im Sinne Kants vereinigt werden, und mit ihnen die geformten Gegenstände. Diese Einheiten, also diese Entwicklungen, selbst haben aber keinen gegenständlichen Charakter, denn die Ideen, die sie formen, sind nur von regulativem Gebrauch. Nicht also Entwicklungen „sind“, sondern nur ihre einzelnen Glieder, und nicht Entwicklungen sind Ursachen anderer Entwicklungen, sondern nur einzelne Tatsachen, Ereignisse einer Entwicklung (oder wie man die einzelnen „Gegenstände“ unter diesem Aspekt auch nennen mag) sind Ursachen anderer einzelner Ereignisse. Als „Seiendes“, als „Tatsachen“ besteht in einer Entwicklung ein „tatsächlicher“ Zusammenhang nur in abgeleitetem Sinne, als nämlich alle ihre einzelnen Glieder in ihrer Tatsächlichkeit untereinander bereits vorhanden sind. Andererseits stehen die Ideen und die ideelle Systemeinheit nach Kant mit der gegenständlichen Welt und der Gegenstandserkenntnis in einem inneren logischen Zusammenhang, sie werden von ihr gefordert, die Gegenstandserkenntnis weist selbst von sich aus auf sie hin. Und zwar stellen sie das zu jedem Bedingten logisch gehörige Unbedingte dar. Jedes Bedingte weist nämlich nach Kant über sich und alles andere Bedingte hinaus auf ein Unbedingtes, das heißt jeder Gegenstand ist ein Glied einer allerdings bloß gedachten, nicht aber wieder selbst seienden Totalität. So muß denn auch die Idee der Entwicklung oder der Dialektik mit der Gegenstandserkenntnis in einer logischen Verbindung stehen. Und das ist tatsächlich der

Fall, denn wir sehen ja, daß die Idee der Entwicklung die Zusammenfassung von konstitutiven Kategorien und des von ihnen Geformten unter einem neuen Gesichtspunkt darstellt. Es gibt also nur eine Entwicklung von Tatsachen, Seiendem. Wir können die Idee der Dialektik auch verwenden auf nicht Seiendes, kategorial Geformtes, aber dann gibt es keine Entwicklung. Die Dialektik selbst ist stets eine bloße Beziehung von Inhalten aufeinander, die sinnvoll auch für sich allein ist, aber dann ist die Dialektik ein Einheitsprinzip eines anderen Gedankenzusammenhangs, nicht mehr der Erkenntnis des Seienden, sie stiftet keine Entwicklung mehr. In der Systematik der Inhalte, z. B. der Logik, spielt die Dialektik ja auch eine Rolle, wie gerade auch Hegel gezeigt hat. Entwicklung schafft sie aber erst, wenn sie auf Seiendes angewendet wird. Und diese Anwendungsweise nahm eben Marx im historischen Materialismus vor und schuf dadurch — Geschichte.

Damit ist der logische Sinn und die logische Funktion der Dialektik klargestellt. Der Entwicklungsgedanke, den schon Lessing und Herder, ja auch Kant bereits unbewußt konzipierten und praktisch anwendeten, erhält auf diese Weise eine feste Stelle im System der Wissenschaftslehre und wird in seiner logischen Eigenart und Struktur bestimmt.

Z W E I T E R A B S C H N I T T

Zum ersten Male ist durch die im vorigen Abschnitt dargelegte Entwicklungsauffassung Hegels die Idee des Werdens, der Kontinuität, des lebendigen Flusses entwickelt und begründet worden. In Kants Lehre liegen nur die Elemente dazu, die ich aufgezeigt habe. Ganz neu war aber die Zusammenfassung dieser Elemente in eben der neuen Idee des Werdens. So hatte Kant zwar schon die Idee der Kontinuität, der Stetigkeit eingeführt und ihr auch eine wichtige Rolle zugewiesen, aber er hatte sie selbst doch nicht eigentlich abgeleitet. Die genannten Kategorien sind an sich selbst noch nicht diese Idee, machen sie noch nicht ohne weiteres aus, sondern das tut erst ihre durchaus originale Zusammenfassung in der Idee des Werdens. Ja, ihre Zusammenfassung in dieser Idee ist ein neuer und kühner Vorstoß auf dem Gebiet der Erkenntnislehre. Dagegen hat Kant die Idee der Dialektik selbst bereits angewendet. Mit ihrer Hilfe gewinnt er nämlich zum Beispiel seine einzelnen Kategorien. Denn es ist ja keineswegs zufällig, daß jede Gruppe der Kategorien aus drei Gliedern besteht, von denen sich zwei antithetisch gegenüberstehen, während die dritte die obere Einheit darstellt, in der dieser

Gegensatz aufgelöst wird. (Vgl. § 11 der „Kritik der reinen Vernunft“, 2. Ausgabe: Transzendente Elementarlehre, 2. Teil, 1. Abteilung, 1. Buch, 1. Hauptstück, 3. Abschnitt.) Auch seine ganze Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft ist eine Anwendung der Idee der Dialektik. Ja, im Grunde ist die ganze transzendente Dialektik, der zweite Teil der transzendentalen Logik, eine Konzeption dieser Idee, indem hier die systematische Einheits-erkenntnis dialektisch entwickelt wird. (Vgl. auch „Kritik der Urteilskraft“, den Schluß der Einleitung.)

Selbstverständlich ist dabei, daß man den Entwicklungsgedanken hier nur in seiner streng wissenschaftlichen Gestalt, nicht in der wertbetonten Form des Fortschrittgedankens, die er leider nur allzubald annahm, auffassen darf. In diesem wissenschaftlichen Entwicklungsgedanken ist zwar das Moment der Richtung enthalten, aber nicht eine Bewertung dieser Richtung. Als solcher enthält der Entwicklungsgedanke lediglich zwei Elemente, einmal den Gedanken der notwendigen Zusammengehörigkeit der Glieder einer Entwicklungsreihe, der durch die Kausalität begründet wird, und sodann den Gedanken der Veränderung, der durch die Idee der Dialektik begründet wird. Die Kausalität und die Idee der Dialektik werden in der Idee der Entwicklung zusammengefaßt. Wir können denn auch mit Sinn nach der Ursache einer Erscheinung nur fragen, wenn eine Veränderung eingetreten ist. Kausalreihen sind stets Veränderungsreihen. Umgekehrt sind Veränderungsreihen stets Kausalreihen. Nur so wird die Veränderung als ein Anderssein von Etwas begriffen, als ein Anderswerden eines identisch Gedachten. Sonst wäre die Veränderung bloß ein Aufeinanderfolgen von verschiedenen Inhalten. Die Kontinuität wird gerade durch die kausale Verknüpfung hergestellt, nicht aber durch die Dialektik. Im Gegenteil, in der dialektischen Gegenüberstellung der Inhalte werden diese eben als verschiedene Qualitäten aufgezeigt. Wenn man die Inhalte vergleicht, sind Gegensätze, d. h. aber auch isolierte, gegeben. Allerdings eine gedankliche Kontinuität besteht auch hier in der wechselseitigen Bezogenheit der Inhalte aufeinander, aber keine tatsächliche! Hier zeigt sich auch, daß die Begriffe der Evolution und der Revolution logisch zusammengehören und keine eigentlichen Gegensätze bilden. Wenn wir von einer Evolution reden, so denken wir an das Moment der notwendigen Zusammengehörigkeit in allem Sein und zwischen allem Seienden und blicken auf das Moment der Existenz des Seienden. Wenn wir von Revolution reden, achten wir auf die Veränderung des Inhaltes dessen, was ist, ohne uns auf den tatsächlichen Zusammenhang des Seienden zu beziehen. Alles Historische ist also zugleich revolutionär und evolutionär, weil alle

Geschichte nicht nur kausal-genetische Erklärung, sondern auch systematischer inhaltlicher Vergleich ist. Geschichte enthält gerade nach Kant auch das Moment der logischen Spontaneität.

Hier ist der logische Ort für den wichtigen Satz Hegels, den auch Marx übernommen hat, daß an einer bestimmten Stelle die Aenderung der Quantität in eine solche der Qualität umschlägt, des Satzes also, der dem Gedanken der Revolution seinen logischen Sinn gibt. Freilich ist dazu zu sagen, daß Quantität und Qualität Korrelativa sind, daß jede bestimmte Quantität einer bestimmten Qualität eine neue Qualität darstellt und umgekehrt, daß somit, sobald wir diese beiden als zusammengehörige Kategorien im strengen Sinne betrachten, dieser Umschlag nicht erst an einer bestimmten Grenze in der Veränderung der Quantität eintritt, sondern überhaupt bei jeder Veränderung der Quantität.

Korrelationen sind aber Begriffspaare, in denen jeder Begriff seinen Sinn erst durch die Beziehung auf das jeweilige andere Glied der Korrelation erhält, in der sie stehen. Eine Zerreißung von Korrelationen bedeutet daher, daß ein Gliedbegriff seinen Sinn einbüßt. Solche Begriffe darf man daher auch nicht in der Abstraktion voneinander trennen. Die nie gesondert existierenden Elemente einer wirklichen Verbindung können in der Abstraktion sehr wohl voneinander gelöst werden, ohne daß die Begriffe, die die Glieder einer solchen Verbindung bezeichnen, ihren Sinn verlieren. Die Glieder wirklicher Verbindungen kann man sehr wohl jedes für sich betrachten. Das ist aber bei Korrelationsbegriffen nicht der Fall, denn sie geben sich ja wechselseitig erst ihren Inhalt; der Inhalt eines Korrelationsbegriffs ist der andere Begriff der Korrelation. Korrelative und funktionelle Beziehungen sind grundlegend voneinander verschieden. Solche Korrelationsbegriffspaare sind z. B. „Form“ und „Inhalt“, „Werden“ und „Geworden“ (oder populär: Sein), „Qualität“ und „Quantität“. Ich kann nicht sagen, was „Werden“ ist, wenn ich mich nicht zugleich auf das „Gewordene“ beziehe, ein „Werden“ ist immer das Werden eines „Gewordenen“, eines Seins. Ein „Sein“ ist immer ein Sein eines „Werdens“. Ich kann von einer Form nichts sinnvoll aussagen, ohne von der Form eines Inhaltes zu sprechen, eine Form an sich gibt es nicht, der Begriff läßt sich sinnvoll gar nicht bilden. Schließlich ist es auch mit der Qualität und Quantität so. Es gibt keine Quantität ohne eine Qualität. Wenn ich den Satz: „ $2 \times 2 = 4$ “ ausrechne, so ist damit immer stillschweigend gemeint, daß zwei Dinge einer bestimmten Art und zwei von der gleichen Art vier Dinge von der gleichen Art ausmachen. So kann ich mir auch ein „Werden“ geistig nicht aneignen, ohne mir ein Gewordenes geistig anzueignen, d. h. ohne

es zugleich als etwas Gewordenes vorzustellen. Ich kann keine quantitative Beziehung aufstellen, ohne eine qualitative mitzudenken. Deshalb ist es auch ganz falsch, wenn leider in neuester Zeit so viele glauben, die Naturwissenschaft löse alle Qualität in Quantität auf. Das ist nicht möglich, denn jede Qualität ist stets irgendwie quantitativ bestimmt und jede Quantität ist immer eine Quantität einer Qualität. Jede Besonderheit einer Qualität hängt auch ab von der Quantität, in der sie auftritt, so daß die Quantität mittelbar sogar ein Konstituens der Qualität ist. Qualitäten gleicher Art, aber verschiedener Quantitäten, sind auch qualitativ verschieden. Andererseits hat keine quantitative Angabe irgendeinen Sinn ohne Angabe von welcher Qualität die Quantität vorhanden ist. Eine Mengenangabe enthält immer auch die Angabe einer Qualität. Und so läßt sich denn auch die Mechanik niemals in vollständiger Weise in eine rein quantitative Beziehung auflösen. Selbst der berühmte Weltäther hat noch eine Qualität, eine Wellenlänge ist eben eine Länge der Welle, keine Länge an sich, und Welle sein ist auch eine Qualität. Wenn einmal in unendlichen Zeiten die Weltformel, das ideale Ziel aller Mechanik, wirklich gewonnen wäre, so wäre sie doch nie von der Art $3 + 4 = 7$, sondern notwendig von der Art: $3n + 4n = 7n$, wobei „n“ eine Qualität bezeichnet. Sogar wenn alles Qualitative auf die Bewegung unveränderlicher Massenpunkte zurückführbar wäre, so wäre damit noch nicht alle Qualität in Quantität aufgelöst, denn die Masse, das Masse-Sein, ist auch eine Qualität, was zumeist damit zugegeben wird, daß man von gleichartigen Massen redet; gleichartig können Massen aber nur sein, wenn sie irgendwie bestimmt geartet sind.

Auch das Moment der Richtung, das soeben ganz selbstverständlich als im Entwicklungsbegriff mitgedacht und eingeschlossen bezeichnet wurde, bedeutet nichts Neues, sondern gibt nur einen Gedanken wieder, der ebenfalls schon in Kants Erkenntnislehre enthalten ist. Er umschließt nämlich lediglich die Idee der Zweckmäßigkeit, allerdings ebenfalls allein in der gänzlich wertfreien Form der logischen oder objektiven Zweckmäßigkeit im Sinne Kants, des logischen Begriffs der Teleologie, wie er ihn in der „Kritik der Urteilskraft“ entwickelte, also rein als Idee, als regulatives Vernunftprinzip, nicht als realer menschlicher Zweck. Und diese Idee ist nichts weiter als eine andere Wendung der Idee der Totalität, denn durch die Idee der objektiven Zweckmäßigkeit wird die ganze Entwicklungsreihe zu einer Einheit zusammengefaßt, indem jedes Glied von ihr auf das Endglied der Reihe bezogen wird. Der logische Endzweck ist nur das Unbedingte, auf das das einzelne Bedingte hinweist, das von letzterem gefor-

dert wird. Das Prinzip der Dialektik ist daher nur eine andere Gestalt dieser Idee der Totalität.

Andererseits ist dies Moment der Richtung auch mit dem Gedanken der Dialektik ohne weiteres gegeben, in ihm enthalten. Die Position weist über sich hinaus auf die Negation ihrer selbst, die Negation wiederum auf die Negation der Negation und diese wieder auf die Reaffirmation oder eine Position auf höherer Stufe. In diesem Uebersichhinausweisen, in dem Begriff der Grenze, der Limitation, der hierin enthalten ist, ist unmittelbar das Moment des Gerichtetseins, der Richtung gegeben. Das geht auch ganz deutlich aus der Stelle hervor, an der Hegel in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ aus dem Jahre 1817 den Gedanken der Entwicklung logisch zergliedert, nämlich dem § 81. Dort heißt es: „Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmung sich als das, was es ist, nämlich als ihre Negation darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Die Dialektik ist... das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt...“ Und „Fortgehen des Begriffs ist... Entwicklung, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt ist...“ (§ 161). Die Dialektik ist hiernach Prinzip für die Ableitung des Inhalts, also ein logisches Prinzip!

Alles das sind also nur verschiedene Wendungen eines und desselben Gedankens, verschiedene Gestalten derselben Idee, des gleichen Vernunftprinzips. Mit diesen Darlegungen ist sonach im Grunde gar nichts Neues gesagt, auf kein neues Formelement der systematischen Einheitserkenntnis hingewiesen. Es wurde nur deshalb darauf eingegangen, weil in dieser Gestalt der sachliche Zusammenhang der Lehre Kants, insbesondere des Abschlusses des Kantischen Systems in der „Kritik der Urteilskraft“ mit der Dialektik besonders deutlich hervortritt. Denn man kann hiernach auch sagen, daß die Idee der Dialektik lediglich eine Ausgestaltung und Weiterbildung der Kantischen Idee der objektiven Zweckmäßigkeit darstellt und damit überhaupt mit dem Kantischen Gedanken von der reflektierenden Urteilskraft identisch ist. Aber deshalb führt die Anwendung der Idee der Dialektik durch Hegel auf das historische Material dazu, daß die Geschichte bei ihm zu einem Prozeß wird, der auf einen Endzweck zusteuert. Das ist lediglich die unmittelbare Folge des Umstandes, daß die Idee der Dialektik selbst die Idee des Endzwecks logisch in sich enthält, mit ihr zusammenfällt. Die Dialektik ist das regulative Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, kraft dessen es nach Kants

Lehre möglich ist, das Konkrete unter die Grundsätze des Verstandes zu subsumieren, zum Besonderen das Allgemeine zu finden, das heißt die getrennten Gegenstände zu einer geschlossenen, kontinuierlichen Systemeinheit zusammenzufassen.

So ist die Idee der Dialektik nur ein Prinzip für systematische Einheitserkenntnis, sie ist gleichsam eine neue Fassung dieses Gedankens der Systemeinheit selbst. In ihr äußert sich die Erkenntnis, daß Erkenntnis erst in der systematischen Gesamterkenntnis gegeben ist, aber noch nicht in der bloßen Gegenstandserkenntnis.

Auch die Verbindung mit der Kausalität, die die Idee der Dialektik im Entwicklungsgedanken eingeht, finden wir bereits bei Kant. Denn auch er hat diese Idee schon auf Kausalreihen angewendet.

Der Entwicklungsgedanke, der den wesentlichen Bestandteil des historischen Materialismus darstellt, ist also eine Idee im Sinne Kants, und somit gibt Kants Ideenlehre die logische Begründung des historischen Materialismus, indem sie deren logischen Ort bezeichnet. Ja, in der Idee der objektiven Zweckmäßigkeit, in dem regulativen Prinzip der teleologischen Urteilskraft hat Kant unmittelbar den Gedanken der Dialektik bereits konzipiert. Der historische Materialismus gibt lediglich das besondere Einheitsprinzip für die Geschichte an, stellt also nur die Anwendung dieser logisch-erkenntnistheoretischen Aufstellungen auf den Stoff des sozialen Lebens dar. Damit ist auch systematisch aus seinem eigenen Inhalt sein methodischer Charakter erwiesen.

Freilich, der historische Materialismus enthält noch mehr als bloß den Gedanken der Dialektik, er enthält noch den Satz, daß das wirtschaftliche Leben der Menschen sozusagen das Koordinatensystem bildet, auf das alle geschichtlichen Tatsachen zu beziehen sind. Dieser Satz ist aber von ganz anderer logischer Dignität wie die Idee der Dialektik, er ist lediglich ein heuristisches Prinzip, ein Hilfsgrundsatz, das heißt ein besonderer Grundsatz auf ganz anderer logischer, und zwar niedriger Stufe, er stellt eine weitere Besonderung des Entwicklungsgedankens dar, steht also zwar zur Dialektik in einem logischen Abhängigkeitsverhältnis, indem er ihr logisch untergeordnet ist, hat aber in sich ein Element aufgenommen, das ohne jede logische Beziehung zu ihr ist. Und gerade dieses Element gibt dem Satze seinen besonderen Inhalt. In gar keinem logischen Verhältnis zur Dialektik steht aber die Behauptung eines tatsächlichen Antagonismus, der sich bisher dauernd im sozialen Leben der Menschen auswirkte und die Triebkraft des Fortschritts darstellte, nämlich die Lehre vom Klassenkampf. Diese Lehre ist kein methodischer Gesichtspunkt und überhaupt kein Bestandteil des historischen Materialismus, wie

vielfach angenommen wird¹⁾, sondern eine sachliche historische Behauptung, wie z. B. die, daß die Reformation geistig durch den Bauernkrieg in eine andere Bahn gelenkt wurde. Sie ist vom historischen Materialismus völlig unabhängig, wie denn ja auch Kant auf ganz anderem Wege zu der gleichen Behauptung kam.

Die entscheidende Wendung machte der Gedanke der Dialektik, wie wir sahen, schon bei Hegel durch, da dieser ihn bereits auf den Tatbestand der Geschichte anwandte. Die Bedeutung dieser Tat Hegels für den Fortschritt der Erkenntnis, durch die zum ersten Male die ganze Welt als ein Prozeß, d. h. als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen „dargestellt wurde“, war schon Marx und Engels in ihrem vollen Umfange klar²⁾. Das war auch der Grund, weshalb Marx und Engels stets eine so hohe Meinung von Hegel behielten, trotzdem sie sich später in vielen Punkten so weit von ihm entfernten. Es ist daher nun zu fragen, inwiefern dieser Gedanke im Marxismus noch eine Umgestaltung erfuhr. Die Antwort darauf muß lauten, daß der Marxismus, die methodische Bedeutung dieses Gedankens erkennend, ihn einmal aus seiner metaphysischen Verbrämung

¹⁾ Es ist deshalb ganz falsch, wenn vor allem populäre Darstellungen des historischen Materialismus nach gewöhnlich sehr knapper und oberflächlicher Darstellung der methodischen Grundsätze der marxistischen Geschichtsauffassung sehr schnell zur Darstellung und Besprechung der Klassenkampftheorie weiter-eilen. Diese Theorie hat an sich mit dem historischen Materialismus nichts zu tun, ist eine eigene sachliche historische Theorie, kein methodisches Prinzip der Geschichtserkenntnis. Der Klassenkampf soll ja auch überwunden werden, er ist also eine historisch bedingte Erscheinung, kein zeitlos geltendes Formelement aller Geschichtserkenntnis. Vgl. hierzu auch die Schrift von Alfred Braunthal: „Marx als Geschichtsphilosoph“, Berlin 1920, S. 99. Aus dem Satze von den Klassenkämpfen gehe noch nicht die Art der Abhängigkeit aller geschichtlichen Elemente von den sozialen hervor. Und S. 92/93 zeigt er, daß die Lehre von den Klassenkämpfen mit einer ganz anderen als der von Marx gelehrten Geschichtsphilosophie und Auffassung vereinbar sei. Vgl. ferner Max Adler: a. a. O. S. 41 und 41/42, ferner S. 47/48. Adler betont sehr richtig, daß der historische Materialismus nicht allein Methode ist, sondern auch bereits eine Anwendung dieser Methode auf das geschichtlich-soziale Leben darstellt und auf diese Weise zu einer bestimmten sachlichen, geschichtlichen Theorie kommt. So zeigt Heinrich Cunow auch in dem I. Band seines neuen umfassenden Werkes über: „Marx' Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie“, daß eine Reihe von Vorläufern des historischen Materialismus, z. B. vor allem Ferguson, Linguet und Marat eine Klassenkampftheorie, also einen sachlichen Antagonismus in der Gesellschaft betonten, ohne von dem Prinzip der Dialektik irgend etwas zu wissen, rein aus der Theorie von der Wirkung des sozialen Milieus heraus.

²⁾ Vgl. z. B. „Anti-Dühring“, S. 9, 7. Aufl., 1910 und den Brief von Engels an Fr. Albert Lange vom 29. Februar 1865, den Vorländer zitiert (S. 48/49).

herauslöste, in der er bei Hegel verstrickt war³⁾, und sodann seinen Geltungsbereich beschränkte und richtigstellte. Während nämlich bei Hegel die Dialektik als eine Form oder Methode aller Erkenntnis auftritt, ist sie bei Marx und Engels nur noch die Form eines Ausschnitts aus der Erkenntnis, der zwar die gesamte gegenständliche Welt in sich einschließt, aber doch nur eine Art unter mehreren möglichen ist, die gegenständliche Welt zu einer Einheit zusammenzufassen, also nur einen Zweig der obersten Systemeinheit der Erkenntnis überhaupt darstellt, gleichsam nur eine Zusammenfassung auf der vorletzten logischen Stufe.

Die Dialektik wird also, konkreter gesprochen, bei Marx und Engels zu einer besonderen Form allein der Geschichtserkenntnis. Damit wird ihr im Grunde nur wieder die Stelle angewiesen, die ihr auf Grund der Ideenlehre Kants zukommt, freilich ohne daß sich Marx und Engels dessen bewußt waren. Man könnte vielleicht auch so sagen: während bei Hegel, wie übrigens auch schon bei Fichte, der Gedanke der Dialektik, soweit er bei ihm ein logisches Prinzip bildet, unberechtigterweise zum Rang einer Kategorie erhoben wurde, die jenseits der Zerspaltung der übergegenständlichen Erkenntniseinheit in verschiedene, innerlich freilich wieder zusammenhängende Gedankensysteme oder Wissenschaften aller Erkenntnis in gleicher Weise zugehört, erhält sie bei Marx und Engels ihre eigentliche Bedeutung als regulatives Prinzip des besonderen übergegenständlichen Zusammenhangs zurück, den wir Geschichte nennen. Bei Marx ist also die Dialektik nur Methode einer einzigen Wissenschaft als eines logisch bestimmten Gebildes, während sie bei Hegel auch in ihrem logisch-methodologischen Sinn allgemeine Bedingung der Erkenntnis ist.

Diese Einschränkung auf das logische Spezialgebiet der Geschichte ist es, die in den bekannten Ausführungen von Marx und Engels zum Ausdruck kommt, daß die Hegelsche Dialektik „vom Kopf wieder auf die Füße gestellt werden müsse“, da „bei Hegel die Dialektik die Selbstentwicklung des Begriffs“ ist. Weiter bedeuten diese und andere ähnliche Äußerungen von Marx und Engels nichts, sie bilden lediglich eine Berichtigung des logischen Ortes der Dialektik, aber keine neue Erkenntnistheorie. Diesen Sinn erhalten diese Ausführungen wenigstens, wenn man sie in das Ganze des Systems des Marxismus eingliedert oder sie darin beläßt und dabei dessen methodischen Sinn berücksichtigt. Man muß also innerhalb der Dialektik als Methode unterscheiden zwischen der logischen Dialektik im weiteren Sinne, das ist der Dialektik des Gedankens überhaupt und der historischen Dialektik,

³⁾ Vgl. Engels Schrift über Feuerbach, S. 44 und 50 usw.

das ist der logischen Dialektik im engeren Sinne. In Hegels Lehre sind beide Arten vertreten, in Marx' Lehre dagegen nur die historische Dialektik¹⁾. Diese ist aber bei Marx ebenfalls nur eine Sonderart der logischen Dialektik. Daneben gibt es dann noch in Hegels System eine zweite historische Dialektik, die eine Dialektik des Seienden ist. Diese ist in Marx' Lehre überhaupt nicht vertreten.

Es wäre nun ganz falsch, den Sinn der dialektischen Methode darin zu sehen, daß in der Geschichte in scholastischer Weise ohne Rücksicht auf das empirische „Material“ rein konstruktiv aus einem Grundbegriff eine Entwicklungsreihe lediglich durch logische Negation und Negation der Negation herausentwickelt wird. Dialektik heißt nicht analytische Auswicklung eines Begriffs, sondern ist ein Gesichtspunkt für synthetische Urteile. Das folgt schon aus der Charakteristik des Gedankens der Dialektik als einer Idee. Denn die Ideen schaffen zwar nicht wieder neue Gegenstandserkenntnis, sie haben aber Gegenstandserkenntnis zur Voraussetzung und haben den Sinn, Einheitsprinzip für übergegenständliche Einheitserkenntnis zu sein. Diese aber ist eine neue Synthese. Das bedeutet, konkret gesprochen, wie Ernst Troeltsch sehr richtig sagt, daß „... das dialektische Geschichtsbild... Rekonstruktion gegebener anschaulicher und konkreter Materialien zu einem Ganzen“ ist, „nicht Deduktion des Geschehens und seiner Folgereihe aus der Idee“. Die Idee der Dialektik ist Leitprinzip einer Synthesis, aber nicht sachlicher Obersatz für eine Analysis²⁾. Im übrigen be-

¹⁾ Vgl. hierzu übrigens das Nachwort, in dem dargelegt wird, daß Marx auch die logische Methode, die Idee der Dialektik ganz allgemein in seinem System angewandt hat.

²⁾ Vgl. Ernst Troeltsch: „Ueber den Begriff einer historischen Dialektik“, „Historische Zeitschrift“, Bd. 119, S. 401/402. Ferner ganz ähnlich Max Adler: „Wegweiser, Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus“, Stuttgart 1914, S. 228 bis 229. Troeltsch' Aufsatz bringt im übrigen nicht viel Neues zur Erforschung der Lehre von der Dialektik bei. Das ist ihm schon deshalb nicht möglich, weil er selbst viel zu sehr Metaphysiker ist. Ich kann ihm auch nicht zustimmen, wenn er (S. 405) lehrt, daß Hegel die Dialektik an die Stelle der Kausalität gesetzt habe. Ich sehe nicht ein, wieso. Auch systematisch hat Troeltsch hier unrecht. Denn der Begriff der Entwicklung wird erst durch das Zusammen der Kausalität und der Dialektik gebildet, aber nicht durch den Begriff der Dialektik allein. Insbesondere ist es sehr wohl eine Zerstörung der Stetigkeit, eine Herausnahme der Dinge aus dem Fluß, wenn unter Zerstörung des Kausalzusammenhangs nur einzelne historische Ereignisse aus der Kausalreihe herausgehoben und zu einer neuen Reihe zusammengesetzt werden. Denn auch wenn die logischen Zwischenglieder in einer rein gedanklichen Reihe fehlen, besteht zwischen den Gliedern dieser Reihe keine Kontinuität mehr, in diesem Falle keine logische Stetigkeit. Aus diesen Einwänden gegen Troeltsch folgt außerdem, daß Troeltsch dem Marxismus unrecht tut, wenn er von ihm behauptet, daß er „das Abstrakte,

steht auch hier der Fortschritt, den die Lehre durch Marx erfahren hat, darin, daß er ihren eigentlichen Sinn scharf herausarbeitete. Denn gerade Marx hat im Gegensatz zu Hegel, der nicht selten Neigung zu solchen scholastischen Konstruktionen zeigt, die Geschichte wieder auf die empirische Forschung verwiesen.

Eins darf allerdings nicht übersehen werden. Marx und Engels haben, wie übrigens auch Hegel, die Dialektik als eine Methode des Denkens, nicht als eine Form des Gedachten aufgefaßt, also methodologisch-genetisch. Was für Folgen diese Umdeutung des Logischen ins Psychologische, die in jener Auffassung der Logik als eines Kanons von Normen für das faktische Denken, allerdings für ein vorerst nur gedachtes und gewolltes liegt, bei Hegel hatte, haben wir bereits gesehen. Diese Folgen sind bei Marx nicht eingetreten, er hypostasierte die Methoden des geschichtlichen Denkens, die er aufstellte, nicht zu dinglichen Erscheinungen. Wie ist das möglich? Das Geheimnis liegt auch hier wieder in der Tatsache verborgen, daß Marx sich völlig im Bereich der Geschichte als einer besonderen Wissenschaft hielt, ohne auf erkenntnistheoretische Fragen Bezug zu nehmen.

Unvermittelte, Mechanistische oder rein Empirisch-Deduktive der modernen naturwissenschaftlichen Methode oder der Kausalität grundsätzlich und bewußt immer ablehnt“, und weiter ebenso den Marxisten, von denen er lehrt, daß bei ihnen die Dialektik „in den Begriff der naturwissenschaftlichen Kausalität hinübergliht“. Gewiß: Geschichte ist nicht Kausalitätsforschung allein, aber doch auch Kausalitätsforschung. Geschichte ist Kausalitätsforschung und Vergleich der Inhalte zusammen. Sie lehrt die notwendige Zusammengehörigkeit der Tatsachen als solcher und den ewigen Fluß der Inhalte, ihre Veränderung in bestimmter Richtung. So haben auch Marx und Engels keineswegs die Kausalerklärung abgelehnt; das haben wir ja bereits gesehen. (Vgl. hierzu Troeltsch: „Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus“, Berlin 1919, S. 4/5.) Schließlich sei auch noch erwähnt, daß mit dieser Feststellung sich auch die Bedenken Eduard Bernsteins gegen die dialektische Methode, die er in seinem bekannten Buche: „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie“, Neue Ausgabe 1920, S. 53/54, erhebt, erledigen. Bernstein befürchtet dort, daß die Benutzung der dialektischen Methode nur allzuleicht dazu führe, daß man willkürliche und rein begriffliche Konstruktionen an die Stelle konkreter Geschichtsforschung setze, indem man rein formal einer Tatsache ihr inhaltliches Gegenteil gegenüberstelle usw. Das wäre nach dem oben Ausgeführten eine grundlegende Verkennung der dialektischen Methode, ihre Verfälschung. Wer sie so anwendet, hat sie nie verstanden, er tut in Wirklichkeit etwas ganz anderes, als sie anzuwenden. Denn eine solche leere begriffliche Konstruktion ist nur möglich, wenn man analytisch alle in einem Begriff zusammengefaßten Merkmale bloß auseinanderlegt. Die echte dialektische Methode ist aber eine Methode synthetischer Erkenntnis, ein Prinzip für synthetische, nicht für analytische Urteile. Deshalb besteht diese Gefahr bei der Anwendung der echten dialektischen Methode nicht, diese ist eine Methode zwar nicht selbst von Gegenstandserkenntnis, aber doch lediglich der Zusammenfassung der Gegenstandserkenntnis.

In der genetischen Auffassung der Methodologie muß nämlich, wenn sich diese Auffassung auf die Anwendung, auf die wirkliche Forscherarbeit beschränkt, der erwähnte Dogmatismus nicht unbedingt versteckt sein.

Man muß zwischen mehreren Auffassungen oder Begriffen der Methodologie unterscheiden. In der einen Auffassung bezeichnet der Begriff der Methodologie nur einen Teil der reinen Logik, und zwar den, wo im Bereich der übergegenständlichen Systemeinheit sich die Erkenntnis in verschiedene Bereiche spaltet, die von verschiedenen Ideen geformt werden. Die Methodologie ist dann die Lehre von lediglich den Formprinzipien, die für die einzelnen Gebiete gesondert gelten. In diesem Fall ist die Methodologie von gleicher Art wie die reine Logik, d. h. sie bildet einen Teil der Strukturanalyse des Erkenntnisinhalts. Das ist die Auffassung der Methodologie, die streng genommen allein mit dem kritischen Standpunkt Kants vereinbar ist. Eine andere Auffassung der Methodologie denkt sich die „fertige“ Erkenntnis aufgelöst in einen Prozeß der Entstehung der Erkenntnis, in ein zeitliches Nacheinander also, sie konstruiert ein ideales, aber doch als wirklich oder wenigstens wirklich werden sollend gedachtes Denken oder Erkennen und sieht in der Methodologie einen Kanon von Regeln für dies Erkennen, das zur Erkenntnis führt. Diese Regeln dürfen zwar nicht verwechselt werden mit den psychologischen Gesetzen eines realen Denkens, immerhin sollen sie doch zu Gesetzen eines zukünftigen realen Denkens werden und sind als solche gedacht.

Ueber das Verhältnis dieser Art der Methodologie zur Logik gibt es wiederum zwei verschiedene Auffassungen. Die eine von ihnen koordiniert sie der Logik und betrachtet beide als Teile einer umfassenden Logik, die damit selbst diesen ideal-genetischen Charakter erhält. Das ist die Auffassung der Logik als einer normativen Wissenschaft. Die Methodologie spielt in dieser Auffassung dieselbe Rolle wie in der zu allererst erwähnten, d. h. sie umfaßt nur die logisch niederen Sätze, also nur einen Teil dieses Kanons. Die oberen Sätze sind auch hier der Logik, von der man also in diesem Falle einen engeren und einen weiteren Begriff unterscheiden muß, zugewiesen. Auch in diesem Falle sind Logik und Methodologie logisch gleichgeartet, indessen nur, weil sich der Charakter der ganzen Wissenschaft entscheidend geändert hat. Die andere Auffassung jener überhaupt zweiten Auffassung von der Methodologie subordiniert diese ideal-genetische Methodologie der Logik, diese selbst aber verbleibt in ihrem streng systematischen Charakter der überhaupt ersten Auffassung als

reiner Strukturanalyse der Erkenntnis als eines Systems des Gedachten. Logik und Methodologie sind hier durchaus verschieden geartet, die Methodologie ist in diesem Falle einfach die Uebertragung der Logik in eine andere Geltungsart, sie umfaßt hier den ganzen Bereich des Denkens und gibt nicht nur die unteren, sondern auch die oberen Regeln. Die Methodologie gibt hier zwar auch einen Kanon von Normen für ein gedachtes Denken ab, nicht aber die Logik selbst. Die Methodologie entspricht hier in gewisser Weise der Pädagogik, die ihren Zöglingen praktische Hinweise des Verhaltens gibt, die sie aus den Sätzen der reinen Ethik ableitet. Uebrigens sei angemerkt, daß, wie in der Pädagogik psychologische und sachliche, nämlich gesellschaftliche Elemente mit diesen ethischen eine Verbindung eingehen, auch in der praktischen Methodologie die Gesetzmäßigkeiten des realen psychischen Lebens mit jenen rein methodologischen Elementen in eine Verbindung treten.

Hegels Auffassung der Methodologie gehört nun meines Erachtens der ersten Auffassung des Verhältnisses der Methodologie zur Logik innerhalb der zweiten allgemeineren Auffassung von der Methodologie überhaupt an, d. h., er ist Anhänger der Auffassung vom normativen Charakter der Logik überhaupt. Das geht schon daraus hervor, daß er von der dialektischen Methode eines erstrebten realen Denkens spricht. Diese Auffassung enthält aber in sich einen versteckten Psychologismus, der notwendig zur Metaphysik zurückführt, wie denn ja auch, wie wir sehen, seine metaphysische Identitätslehre aus einem Psychologismus erwächst. Wir haben das bereits gezeigt, eine nähere Erläuterung würde zu weit abführen.

Bei Marx dagegen bleibt diese Frage offen, weil er sich eben auf das Gebiet der Spezialwissenschaft „Geschichte“ beschränkt, einfach praktische Methodologie dieser Einzelwissenschaft treibt, ohne die allgemeinen philosophischen Grundlagen zu erörtern. Wir bemerken lediglich, daß er die metaphysischen Konsequenzen, die Hegel gezogen hatte, nicht zieht. Wenn man daraus nun auch nicht schließen kann, daß er also die Kantische Auffassung der reinen Logik (überhaupt erste Auffassung, siehe oben) geteilt hat, so bleibt eben doch auch in dieser Beziehung sachlich die Möglichkeit, den Marxismus unmittelbar an den Kantischen Kritizismus anzuschließen, sie fügen sich logisch zwanglos aneinander.

Damit dürfte aber gezeigt sein, daß in der Lehre Marx' nichts enthalten ist, das seiner Fundamentierung durch den Kritizismus widerspricht. Der Marxismus ist vielmehr die erste Anwendung Kantischer Wissenschaftsprinzipien auf ein neues Gebiet.

D R I T T E R A B S C H N I T T

Auch hier kann ich feststellen, daß seit dem ersten Erscheinen der vorstehenden Abhandlung meine Anschauungen über das Verhältnis zwischen Marxismus und Kritizismus in entscheidenden Punkten, insbesondere was die Dialektik angeht, von anderer Seite aus, wie es scheint völlig unabhängig von mir, aus einem inneren sachlichen Zwang heraus, bestätigt worden sind. Das ist besonders der Fall in Dr. Siegfried Marcks Berliner Vortrag: „Hegelianismus und Marxismus“¹⁾.

Zunächst muß ich leider gegen eine Behauptung dieser Schrift Einspruch erheben. In nur unvollständiger Weise unterstützt Marck nämlich die von mir schon früher bekämpfte²⁾ Fehlmeinung, als sei der historische Materialismus eine Erkenntnistheorie und als lehre Marx hier eine ganz unkritische Abbildtheorie. Ich brauche diese Meinung hier nicht noch einmal zu widerlegen und kann in dieser Beziehung auf meine früheren Ausführungen verweisen³⁾. Sie beruht auf einem völligen Mißverständnis des Sinns und der Absicht der Ausführungen von Marx über seine Geschichtsauffassung, die nur eine spezielle Methode einer Spezialwissenschaft sein will. Infolgedessen ist auch die ganze Darlegung Marcks über den versteckt metaphysischen Charakter von Marx' Idee der Dialektik⁴⁾ völlig schief und kann hier ohne weiteres abgelehnt werden. Marck muß denn auch, um diese seine Meinung zu stützen, einen Unterschied zwischen Marx' Theorie der Dialektik und der Anwendung der dialektischen Methode durch ihn konstruieren, und eine Wandlung der Anschauungen zumal Engels', wofür nicht der geringste Anhalt besteht, und was daher eine absolute Willkür darstellt. Denn das muß Marck ja doch von Anfang an zugeben, daß die praktisch angewandte Methode der Dialektik mit jener Abbildtheorie nichts zu tun hat. Er hätte deshalb sich auch wohl fragen dürfen, ob die Theorie der Dialektik, die doch hier nur in die Praxis umgesetzt wird, nicht doch anders zu verstehen sei.

Aber das ist nur ein Schönheitsfehler der genannten Schrift. Das Wesentliche in ihr ist, daß sie ebenfalls einen Zusammenhang zwischen der marxistischen Geschichtsauffassung und dem Kritizismus, den die Idee der Dialektik vermittelt, feststellt. Dabei

¹⁾ Erschienen Berlin 1922 als No. 27 der „Philosophischen Vorträge“ der Kantgesellschaft.

²⁾ Vgl. den Abschnitt dieses Buches: „Marx und Engels als Philosophen“, S. 114ff.

³⁾ Sie sind enthalten in der vorstehenden Abhandlung: „Marx und Engels als Philosophen“, insbesondere S. 114—118 und S. 129—130 dieses Buches.

⁴⁾ Vgl. a. a. O. S. 12 und 13.

stört es keineswegs, daß Marck zwischen der Auffassung Hegels von der Dialektik und der dem Kritizismus immanenten Idee der Dialektik, wie sie in den Ideen der Korrelativität aller Urteilelemente und aller Urteile unter sich enthalten ist, einen gewissen Unterschied feststellen zu können meint, und zwar um so weniger, als ja gerade auch ich in der vorstehenden Abhandlung auf die verschiedene Gestalt der Dialektik bei Marx und Hegel hinwies und gerade in der Abweichung der Auffassung Marx' der Dialektik von der Hegels die Möglichkeit für ihre systematische Vereinbarkeit mit dem Kritizismus erblickte.

Trotzdem muß ich genauer auf die Frage, ob wirklich ein so grundsätzlicher Unterschied zwischen Hegels antithetischer Dialektik und der heterothetischen Korrelativität der Begriffe im Kritizismus besteht, eingehen. Wir werden nämlich sehen, daß davon in nicht unerheblichem Maße die Auffassung von Marx' dialektischer Methode abhängt.

Ich glaube nun, daß Hegels ontologische Dialektik nicht antithetisch ist, sondern ebenfalls nur heterothetisch, und daß andererseits die Dialektik als logisches Prinzip nur als Heterothetik möglich ist. Die Dialektik soll überhaupt keinen Widerspruch, sondern nur einen Gegensatz, also ein wesenhaftes Anderssein bedeuten. In der logischen Sphäre würde eine auf dem Satz des Widerspruchs beruhende, also antithetische Dialektik einfach eine Aufhebung jedes Sinnes des Gesagten, Geurteilten bedeuten, also nicht ein Prinzip der logischen Entwicklung darstellen können. In der ontologischen Sphäre ist der Satz des Widerspruchs dagegen überhaupt sinnlos. Antithetik ist hier eben ohne weiteres Heterothetik. Abgesehen davon, daß es eine Antithetik in der Sphäre der Existenzurteile geben kann, die aber das „Sein“ überhaupt aufheben und dadurch etwas aus der ontologischen Sphäre überhaupt verweisen würde. In der Ontologie gibt es nur konträre, nicht kontradiktorische Gegensätze, d. h. nur wesenhafte und allseitige Verschiedenartigkeit, eine antithetische Dialektik wäre eine Seinsaufhebung, niemals eine Seinsveränderung. Gerade Hegel betont denn auch, daß seine Dialektik nicht aufhebend, also antithetisch, sondern nur heterothetisch gemeint ist oder wenigstens einen solchen Sinn hat¹⁾.

Als Beispiel sei Fichtes Grundantithese der Wissenschaftslehre angeführt. Fasse man sie nun bloß oder rein logisch oder

¹⁾ Vgl. dazu die in meinem vorstehenden Aufsatz zitierten Stellen aus Hegels „Enzyklopädie“. Die Darstellung der Dialektik durch Hegel als Position, Negation und Negation der Negation oder Reaffirmation oder Position auf höherer logischer Stufe hat nur Sinn, wenn man die Negation heterothetisch auffaßt.

ontologisch-psychologisch auf, stets hat die Antithese von Ich und Nicht-Ich nur die Form der Antithese, ist aber in Wirklichkeit, d. h. ihrem Sinne nach, eine Heterothese, denn logisch verstanden sind beide Korrelativa, Glieder eines funktionellen Zusammenhangs, ontologisch verstanden bestehen beide doch nebeneinander fort.

Im übrigen aber schildert Marck sehr gut die Verwandtschaft der dialektischen Denkweise mit der kritizistischen. Wenn er als die gemeinsamen Elemente beider „1. die Systematik des Erkennens, 2. sein dynamisch-funktionalistischer Charakter, 3. Korrelation und Kontinuität aller Denksetzung, 3. Antithetik und Problematik des Erkennens“ bezeichnet¹⁾, so gibt er damit ganz richtig den inneren Zusammenhang zwischen beiden wieder. (Vgl. dazu besonders auch die Ausführungen auf S. 9 seines Vortrags über die durchgehende Korrelation und Kontinuität aller einzelnen wissenschaftlichen Urteile.) Schließlich besagen die Darlegungen Marcks über die verschiedene Art, wie das Prinzip der Dialektik bei Marx und Hegel in Erscheinung tritt, nichts gegen meine Ausführungen, da ich ja selbst die Abweichung der beiden Denker voneinander in dieser Hinsicht betont habe, während ich freilich die Abweichung in etwas anderem erblicke.

In meinem vorstehenden Abschnitt wie auch sonst²⁾ habe ich darauf hingewiesen, daß Marx nicht nur Historiker, sondern auch sozialökonomischer Systematiker sei. Ich habe mich aber bisher darauf beschränkt, die Anwendung der Idee der Dialektik auf seine geschichtlichen Forschungen zu betrachten. In dieser Hinsicht ergänzt Marcks genannte Schrift meine Darlegungen in vorzüglicher Weise, indem sie auch zeigt, wie auf dem Gebiete der sozialökonomischen Systematik Marx diese Lehre ebenfalls anwendet und dadurch dazu beiträgt, auch die Sozialökonomie aus ihrer früheren scholastischen Einstellung zu befreien, indem er an die Stelle von Substanzbegriffen (z. B. des wirtschaftlichen Werts) Funktionsbegriffe setzt und auch die Statik der Gesellschaftswirtschaft als einen funktionalen Zusammenhang erkennen lehrt³⁾. Leider ist ihm die nationalökonomische Wissenschaft

¹⁾ A. a. O. S. 7.

²⁾ Vgl. das Kapitel 1 des II. Teiles dieses Buches, insbesondere S. 133 f.

³⁾ Vgl. a. a. O. S. 14—19. Es tut dabei der Bedeutung dieser Darlegungen keinen Abbruch, daß Marck im Anschluß an seine Unterscheidung von antithetischer und heterothetischer Dialektik hier von einer im Sinne Hegels „pseudodialektischen Behandlung“ dieser Probleme durch Marx spricht. Es sei übrigens auch noch auf Marcks ausgezeichnete Ausführungen über Marx' Zivilisationskritik (a. a. O. S. 24/25) hingewiesen, obwohl sie eigentlich mit unserer Frage nichts zu tun haben. Im übrigen vgl. zu dieser ganzen Frage noch die vorzüglichen Ausführungen Emil Kraus' in seiner Schrift: „Die geschichtlichen Grundlagen des Sozialismus“, ferner Max Adler: a. a. O. S. 42/43, 44, in bezug auf die Begriffe des Wertes und der Ware.

zum weitaus größten Teile auf diesem Wege nicht gefolgt, sondern steht noch auf dem alten scholastischen Standpunkt. Mit hin stellt sich die Sachlage heute so dar: Marx wendet das Prinzip der Dialektik auf zwei verschiedene Gebiete der Gegenstandserkenntnis und auf zweierlei Art an: einmal in der Systematik (Statik) als Idee der Korrelation, Kontinuität oder funktionellen Abhängigkeit der Glieder des statischen Zusammenhangs, und sodann in der Genetik (Dynamik) als eigentliche Dialektik. Jedoch sind beide Anwendungsweisen nicht antithetischer, sondern heterothetischer Art (in dieser Hinsicht weiche ich von Marck ab). In beiden Fällen handelt es sich ferner um eine Anwendung der Dialektik als logischen Grundsatz, methodologisches Prinzip, nicht als ontologisches Seinsgesetz. Es handelt sich beide Male um Schaffung eines übergegenständlichen Systemzusammenhangs. In ihrer Anwendung auf die Genetik, also in Verbindung mit der Kategorie der Kausalität statuiert sie die Idee der Entwicklung oder nimmt sie selbst diese Form an. Uebrigens verbindet Marx noch Genetik (Dynamik) und Systematik (Statik) wiederum miteinander zu einer Gesamtauffassung.

Daß auch Hegels Auffassung der Dialektik sich ihm zum mindesten unter der Hand aus einer ursprünglich antithetischen in die heterothetische verwandelt, will mir nicht ganz unwahrscheinlich erscheinen. Das scheint mir auch aus der älteren Schrift Marcks: „Kant und Hegel“, Tübingen 1917, hervorzugehen, wenn Marck sich dort auch bemüht, die antithetische Grundauffassung Hegels von der Dialektik nachzuweisen. Das scheint mir zunächst daraus hervorzugehen, daß Marck auf S. 86 darlegt, „der Gedanke der Negation der Negation“ wolle „mehr leisten“, „als er streng logisch“ vermöge. Streng logisch, also antithetisch aufgefaßt, vermöge er nur die Wiederherstellung der alten Position, der durch die Negation aufgehobenen Thesis, herbeizuführen, aber nicht zu einer Synthesis weiterzuführen. Letzteres habe aber Hegel gewollt. Marck bemüht sich nun freilich zu zeigen, daß, rein logisch aufgefaßt, das in der Negation der Negation nicht drinnen liege, Hegel sei eben zu dieser Auffassung der Dialektik gekommen aus der Untersuchung „der Entwicklung anschaulicher, konkreter Lebensvorgänge“, aber das ist m. E. schon falsch. Es ist einmal falsch zu sagen, daß logisch bereits jede Negation die Vernichtung der Position, der Thesis darstellt, sondern es gibt, auch logisch gesehen, von vornherein zwei verschiedene Arten der Negation, den Widerspruch und die Entgegensetzung, außerdem aber ist es falsch, die Logik ohne Bezug auf Inhalte des Denkens zu denken. Die logischen Formen sind zwar unabhängig von diesen Inhalten, aber sie bedürfen zu ihrer Erfüllung dieser Inhalte, sind auf solche Inhalte angewiesen (Begriffe ohne Anschauungen sind leer!) und der Satz des Widerspruches, auf Inhalte angewendet, ergibt das Anderssein. Eine Aufhebung der Widersprüche ist gar nicht möglich, wohl aber eine Aufhebung der Gegensätze, und wenn solche Aufhebung der Gegensätze nur Sinn hat in bezug auf etwas inhaltlich Erfülltes, so ist sie doch eine Form dieses inhaltlich Bestimmten. Wenn Marck dann weiter ausführt, daß es eben das Geheimnis des Lebendigen sei, die Stadien, die es durchläuft, zu überwinden, daß aber das „rein logische, in der Festigkeit des Begriffs verharrende Denken“ das nicht vermöge, so scheint mir Marck

da der Modemeinung erlegen zu sein, die das Denken für eine abtötende, das Leben zur Erstarrung bringende Umformung der Lebenswirklichkeit auffaßt, dabei aber nicht sieht, daß der Kritizismus Denken und Wirklichkeit in eine unauflöbliche Korrelation zueinander gebracht hat, und daß die Auflösung dieser Korrelation einen Rückfall in die vorkritische metaphysische Seinsverdoppelung darstellt, die hinter der gedachten Welt noch eine eigentliche sucht. Hier scheint mir Marck denselben Fehler zu machen wie Troeltsch, der die dialektische Auffassung der Geschichte im Gegensatz zur mechanistischen Kausalauflösung als intuitiv bezeichnet.

Ganz abgesehen davon, daß beide miteinander, wie an anderer Stelle gezeigt, sehr wohl vereinbar sind, ist das eine Verquickung logischer und psychologischer Betrachtung. Wie sehr das der Fall ist, zeigt der andere Satz Marcks: „Er (d. h. der Gedanke der Aufhebung) ist kein Begreifen, sondern eine lebendige Intuition, eine Kategorie, in der sich ein Weltgefühl kristallisiert hat“ (a. a. O. S. 87). Oder soll jetzt plötzlich die Kategorie nicht mehr ein logisches Formelement sein? Als ob begriffliches Denken nicht kategoriales und kategoriales Denken nicht begriffliches wäre (oder besser ausgedrückt: Kategorial Gedachtes = begrifflich Gedachtes). Diese Verknüpfung wird noch auf andere Weise deutlich, wenn wir sehen, was Marck an anderer Stelle seiner Schrift über den Unterschied zwischen der synthetischen Natur der Korrelativität Kants und der analytischen Natur der Dialektik Hegels sagt. (Vgl. S. 35 ff. u. bes. 42 ff.)

Zunächst ist einmal festzustellen, daß der Gegensatz: „Sein“ — „Nichts“ nur gilt für ein gänzlich inhaltsleeres Sein, den rein formalen Seinsbegriff. Sobald das Sein einen Inhalt hat, wird aus ihm ein So-sein, und der Gegensatz zu ihm ist nicht mehr das „Nichts“, sondern ein anderes So-sein, Anderssein. (Nur, wenn die Kategorie des Seins, des Daseins, selbst in Frage steht, zum Inhalt wird, ist der Gegensatz das bloße Nicht-dasein, aber das auch dann kein bloßes Nichts ist, sondern irgendwie ein anderes Dasein.) Soweit Hegels Grundposition in Frage kommt, mag zugegeben werden (nur weil hier keine geistesgeschichtliche Untersuchung von Hegels Lehre beabsichtigt ist), daß sie analytischer, somit tautologischer Art ist. Aber, wenn Hegel dann weiter geht, so zeigt sich sofort, daß er bei der Negation der Negation die bloße Analytik verläßt, daß er, wenn er den Begriff des Werdens faßt, sofort zur Synthese weiterschreitet, denn sonst kehrte er ja notwendig wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück. Die Abfolge müßte, wenn sie rein analytisch bliebe, so lauten: Sein-Nichts-Sein-Nichts-Sein ad infinitum. Das ist aber nicht der Fall. Das wird durch Marcks eigene Ausführungen bestätigt, wenn es bei ihm (S. 39) heißt: „Aus der Thesis des Seins und der Antithesis des Nichts geht als Drittes das Werden hervor. Dieses kann als Abschluß des dialektischen Prozesses nur durch die Negation der Antithesis gewonnen werden. Als Negation der Negation ist es ein Doppeltes, ist es die Wahrheit des Seins und des Nichts, der erste konkrete Begriff nach zwei Abstraktionen. Es enthält Sein und Nichts als seine Momente in sich, ist das Sein, das „im Nichts bei sich bleibt“, es hat beide in sich aufgenommen, es ist durch das Nichts von der abstrakten Tautologie befreit.“ Daraus geht ganz klar hervor, daß es sich nicht mehr um den rein formalen Seinsbegriff handelt, sondern daß diese Form einen Inhalt erhalten hat. Auf streng analytischem Wege ist alles das nicht mehr möglich. Die Dialektik ist zwar ein formales Prinzip, aber gerade als solches auf bestimmte Inhalte angewiesen. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer!“ das ist die unverlierbare Grundeinsicht Kants. Das Apriori ist rein formaler Art und deshalb notwendig auf einen Inhalt angewiesen. (Es ist sehr gut, daß Heinrich Scholz darauf einmal wieder gerade Hegel gegenüber energisch hingewiesen hat,

wenn auch in leicht psychologischer Ausdrucksweise. Vgl. seinen Vortrag: „Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart“, Berlin 1921, S. 34.) Ohne Bezug auf Inhalte läßt sich der Gedanke der Dialektik m. E. überhaupt nicht klar machen. Der Begriff des Werdens nimmt stets Bezug auf Inhalte, Werden ist immer Werden von etwas, die Dialektik vergleicht Inhalte miteinander und stellt an Inhalten fest, daß sie nicht mehr sind, daß auch ihr Gegensatz nicht mehr ist, daß aber aus ihnen in einer Synthese andere Inhalte entstanden sind. Werden ist Veränderung, Veränderung ist aber nicht antithetischer, sondern heterothetischer Natur. Also Hegels Grundposition mag zunächst analytischer Art sein, er hat dann aber die völlig leere Analytik sofort verlassen, wie das ja auch in der Natur der Sache selbst liegt. Aus einer Tautologie läßt sich niemals etwas Inhaltliches gewinnen. (Ganz anders bei Fichte: dort ist der Gegensatz von „Ich“ und „Nicht-Ich“ ebenfalls von Anfang an nicht tautologisch, analytisch gemeint, sondern inhaltlich irgendwie erfüllt, selbst wenn es sich auch nur um ein bloß formales Ich handelt, aber eine irgendwie inhaltliche Erfüllung wird zugrunde gelegt.) Es mag also in der Grundposition ein gewisser Gegensatz zwischen Kant und Hegel bestehen, insofern als Hegel von einer Tautologie, einem inhaltsleeren analytischen Urteil ausgeht, Kant dagegen von einem synthetischen Urteil, als Hegel also die Logik wieder von der Erkenntnis löst und sie wieder zu einer scholastischen Begriffsspielerei macht. Aber Hegel mußte aus dem Gang der Sache heraus diesen Standpunkt bald verlassen, vor allem wo er das ganze Sein aus dem Absoluten sich entfalten läßt. (Oder er mußte vorher das ganze Sein in dem Absoluten synthetisch zusammengefaßt haben.)

So mußte die Dialektik Hegels dann doch sehr bald heterothetischer und synthetischer Art werden. Da es hier für mich nicht auf philosophiegeschichtliche Feststellungen ankommt, wenigstens nicht in bezug auf Hegel, sondern auf die Untersuchung der Frage, ob der Gedanke der Dialektik eine Konsequenz des Kritizismus ist, so ist jedenfalls hiermit die systematische Zusammengehörigkeit der beiden Grundsätze, der Korrelativität und Dialektik erwiesen. (Wobei ich nicht sage, daß beide einfach identisch sind!) Sobald die Dialektik auf Inhalte Bezug nimmt, ist sie notwendig synthetisch und heterothetisch, oder um es auf Rickerts, von Marck (S. 42) zitierte, Formel zu bringen: Etwas = etwas Anderes = etwas Drittes. Im übrigen kann ich mich hierfür auf Marcks eigene ausgezeichnete Schilderung dieses kritischen Standpunktes beziehen (vgl. S. 42—44) und auf seine Ableitung des Begriffs der „Beziehung“ (S. 44/45), „Korrelation“ (S. 45) aus ihm. Wenn deshalb schließlich Marck Rickert gegenüber daran festhält, daß zwischen Hegels Antithesis und der Heterothesis des Kritizismus ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht, so mag er das tun. Mir genügt das Zugeständnis, daß jedenfalls die Antithesis Hegels dasselbe leisten soll wie die Heterothesis im Kritizismus, d. h., daß das Hegelsche Prinzip der Dialektik zwar vielleicht der Absicht nach etwas anderes will, daß aber seiner inneren gedanklichen Struktur nach es eben doch letzten Endes auf eine Heterothetik hinausläuft. (Und daß die Dialektik bei Marx jedenfalls von vornherein heterothetischer Natur ist.) Daß also sachlich Hegels Prinzip der Dialektik mit dem Kritizismus sehr wohl vereinbar ist, zeigt folgende Ueberlegung: Marck sagt (S. 47): „Denn seine (Hegels) Synthesis ergibt sich als die Negation der Negation; hebt ein Negativ Absolutes in einem Positiven auf“. Ist da dem ersten Teil des Satzes gegenüber nicht zu sagen: ist denn die erste Position nicht selbst schon als Synthesis einer Negation und deren Negation aufzufassen, die ihr vorausgegangen sind? Läßt Hegel die Kette irgendwo absolut anfangen? (und zwar logisch, nicht zeitlich?). Wenn wir so fragen, zeigt

sich wiederum, daß Hegels Lehre und der kritische Standpunkt sich ohne weiteres miteinander vereinigen lassen, wenn diese Frage im Sinne des Kritizismus entschieden wird. (Marx aber hat hier den kritischen Standpunkt eingenommen und jeden metaphysischen Absolutismus abgelehnt.) Legen wir nun aber auf die zweite Hälfte des Satzes den Nachdruck und fügen wir den folgenden hinzu: „Im Kritizismus ist das absolute Einfache umgeformt und durch die Beziehung auf das andere Glied der Synthesis relativ geworden“, so haben wir den Standpunkt von Marx in Reinkultur. So mag Hegels Dialektik sich der Absicht nach in ihrer Grundeinstellung vom Kritizismus unterscheiden, ihrer inneren Natur nach drängt sie selbst zum Kritizismus hin und in Marx' Gestalt vereinigt sie sich mit ihm!¹⁾

¹⁾ Eine ähnliche Auffassung, wie ich von der Dialektik, hat der bekannte Wiener Jung-Marxist Max Adler.

(Vgl. das II. Kapitel seines Buches: „Marxistische Probleme“, I, „Die Dialektik bei Hegel.“) „Gewöhnlich wird er (der Widerspruch) nur logisch verstanden, obzwar es doch klar ist, daß ein dialektischer Widerspruch gemeint ist, also ein Widerspruch, der kein solcher ist. — Der dialektische Widerspruch ist vor allem nicht Kontradiktion, denn diese ist ja die pure Verneinung. Wie aber sollte aus einer solchen eine Bewegung des Begriffes hervorgehen.“ „Die Negation ist also nicht ein Nichts. Sie ist ebenso Dasein wie die Realität; ja, alle Realität als eine Bestimmtheit enthält zugleich immer auch die Negation des durch diese Bestimmtheit ausgeschlossenen. . . .“ „Der Hegelsche Widerspruch ist also weder als bloße Kontradiktion zu verstehen, noch etwa als Behauptung des Zugleichseins einander ausschließender Bestimmungen.“ „Von dem Denken selbst wird gezeigt, daß es jede seiner Bestimmungen distinkt . . . nur denken kann, indem es zugleich das durch diese Distinktion Ausgeschiedene mitdenkt, daß also alle Bestimmungen unseres begrifflichen Denkens Reflexionsbegriffe, Beziehungsbegriffe sind. . . .“ „Relative Opposition, opponierte Relation ist der eigentliche Charakter des dialektischen Widerspruchs. . . .“ „Die gerade Linie ist nicht zugleich krumm; aber der Gedanke der geraden Linie ist doch nur dadurch möglich, daß ich sie von einer krummen unterscheide. Oder der Begriff der Identität ist als logischer gar nicht möglich, wenn er nicht im Denken selbst als distinkte, unterschiedene Abhebung von der Verschiedenheit gesetzt wäre. Ohne diese mitzudenken, würden wir nie über die bloße Position eines Denkinhaltes zur Vorstellung seiner Identität gelangen“ (a. a. O. S. 33/34, ähnlich a. a. O. S. 47). Dabei beruft sich Max Adler für seine Auffassung auf folgende Stelle aus Hegels „Logik“ von 1812 („Wissenschaft der Logik“ I, S. XX): „Daß das Negative ebensowohl positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhaltes, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, also bestimmte Negation ist. . . .“ Damit wäre ja auch erwiesen, daß Hegel selbst seine Dialektik nicht als Antithetik, sondern als Heterothetik auffaßte und daß Marcks Ausdeutung der Negation: Sein-Nichts einfach falsch ist. Ich habe mich indessen oben im Text Marck gegenüber auf diese und andere ähnliche Stellen bei Hegel absichtlich nicht berufen, weil ich hier keine Hegelphilologie treiben will, sondern es mir darauf ankam, sachlich zu erweisen, daß, selbst wenn Hegel die Negation ursprünglich antithetisch aufgefaßt hätte, die Sache selbst, die Idee der Dialektik selbst aus sich heraus notwendig zur Heterothetik führt.

V I E R T E R A B S C H N I T T

Wir können unseren Standpunkt in der Frage des Verhältnisses zwischen Marxismus und Kritizismus noch ein wenig genauer präzisieren, wenn wir uns mit dem Aufsatz Ernst Troeltschs: „Ueber den Begriff einer historischen Dialektik“ (in der „Historischen Zeitschrift“, Bd. 119/120) beschäftigen. Troeltsch würdigt in dem III. Teil dieser Abhandlung Marx als Dialektiker und sieht gerade den Vorzug der Geschichtsauffassung Marxens gegenüber der mechanistisch-kausalen Geschichtsauffassung der „Marxisten“ sowohl wie auch gegenüber dem weitaus größten Teil der modernen, vom Positivismus herkommenden Geschichtsforschung darin, daß er nach der individualisierenden Methode der Dialektik vorgeht. Er wirft ihm aber vor, er habe dadurch, daß er das Prinzip der Dialektik von dem metaphysischen Mutterboden, auf dem es bei Hegel herrlich blühte, loslöste, das Prinzip entgeistigt und es überdies mit dem „mechanistischen“ Prinzip der Kausalität verquickt und dadurch auch die Geschichte zu einem naturgesetzlichen Prozeß degradiert. Troeltschs eigene Geschichtsauffassung geht ja überhaupt aus von der Gegenüberstellung und Entgegensetzung „der mechanistisch-psychologistischen Kausalität und Reihenbildung einerseits und der dialektisch-intuitiven Zusammenfassung realer Gegensätze in einheitlichen Entwicklungstendenzen andererseits“ (a. a. O. Bd. 120, S. 407), und findet in diesem Gegensatz den Urgegensatz der Geschichtsauffassungen. Troeltsch kommt dabei her von Rickerts bekannter Geschichtslogik, die er ausdrücklich als zum größten Teil zutreffend seinen Ausführungen zu Grunde legt (a. a. O. Bd. 119, S. 374). Freilich reicht Rickerts Lehre für ihn nicht aus, und seine Aufgabe erblickt er nun darin, die von Rickert noch nicht gelösten Probleme einer Lösung näher zu bringen. Gerade aber das, was er an Rickert billigt oder tadelt, vermag ebenso wie eine Auseinandersetzung mit Rickert selbst auch uns hier weiter zu führen. Da ergibt sich vor allem, daß der Marxismus als Geschichtstheorie gar nicht so sehr im Gegensatz zu Rickerts Lehre steht, wie gemeinhin angenommen wird und wie Rickert selbst auch wohl annimmt. So weist ja auch Troeltsch mit Recht an mehreren Stellen (vgl. a. a. O. Bd. 120, S. 408, 410, 419/20) darauf hin, daß Marx tatsächlich in seinen geschichtlichen Untersuchungen individuelle Zusammenhänge hat aufdecken wollen und daß das Prinzip der Dialektik ein solches Prinzip der Individual- nicht der Allgemein- (wohl aber der Gesetzes-, möchte ich hinzusetzen) Erkenntnis sei. Dem scheint zu widersprechen, daß die ökonomische Ge-

schichtsauffassung doch auch eine Allgemeinesetzlichkeit aufstellt, wenn sie lehrt, daß sich der ideelle Ueberbau einer Kultur stets mit und nach der Umwälzung ihres materiellen Unterbaus umwälzt. Diese Beziehung soll doch für alle Fälle gelten, darin soll nach dem historischen Materialismus sich doch eine Gesetzmäßigkeit äußern. Es ist aber nicht mehr das Prinzip der Dialektik, das sich hierin äußert, sondern darin drückt sich der andere Grundgedanke des historischen Materialismus aus, der eben mehr ist als bloße Anwendung des Prinzips der Dialektik. Das aber tadelt nun gerade wieder Troeltsch, denn für ihn sind Gesetzeserkenntnis und historische Erkenntnis (auf Grund des Prinzips der Dialektik) Gegensätze, sich ausschließende logische Gestaltungsarten. Und deshalb sieht Troeltsch gerade in dieser Beziehung beider Prinzipien im historischen Materialismus eine Verunreinigung der Hegelschen Geschichtsphilosophie, einen Fremdkörper in der dialektischen Geschichtsauffassung von Marx.

Nach meiner Meinung ist gerade das nun falsch. Ich bin der Auffassung, daß beide irgendwie zusammengehören, daß beide zusammen erst die Idee eines wirklichen Kontinuums, die Idee der Entwicklung ergeben. Das aber bedeutet zugleich eine Ablehnung gewisser Aufstellungen Rickerts. Denn Troeltsch folgt hierin nur Rickerts Spuren. Rickert selbst behauptet, von Kant auszugehen und grundsätzlich auf dem Boden von Kants Erkenntnis-kritik zu stehen, die er nur ergänzen will. Andererseits zeigt Troeltsch (und vor ihm andere) sehr richtig, daß Rickert in seiner Lehre ganz unkanthische Gesichtspunkte habe, nämlich solche, die an den Pragmatismus erinnern, wenn sie auch dessen Nützlichkeitsprinzip selbst nicht mit enthalten. Aber wenn Rickert lehrt, der Begriff könne die lebendige Wirklichkeit nicht wiedergeben, sondern er schaffe nur, wie Troeltsch sich gut ausdrückt, „Abbriviaturen“ des extensiv und intensiv Unendlichen, die Geschichtserkenntnis nehme deshalb eine Auslese aus den Tatsachen der Wirklichkeit vor, so ist das grundsätzlich der letzten Endes metaphysische, weil psychologistische Standpunkt des Pragmatismus, wohlgemerkt: psychologistisch ist etwas anderes als psychologisch, das Gesagte gilt nur für die Uebertragung der psychologischen Methode auf die Logik, die Erkenntnistheorie!

Dieser Psychologismus äußert sich in erster Linie darin, daß er eine psychologische Theorie der Begriffsbildung an die Stelle der logischen Theorie des Begriffs setzt. Gemeint ist die Abstraktions-, gelegentlich auch Subsumtionstheorie der Begriffsbildung, die schon Lotze als unhaltbar aufzeigte. Inzwischen ist auch mehrfach nachgewiesen worden, daß sie sich trotz mancher psychologischer Elemente in der „Kritik d. r. V.“ nicht auf Kant berufen

kann, obwohl er die logischen Voraussetzungen für die Auffassung des Begriffs als einer Funktion nicht voll hat zur Reife kommen lassen. Vor allem ist gegen sie einzuwenden, daß sie eben eine methodologisch-psychologische, jedenfalls genetische Theorie der Begriffsbildung ist, nicht eine logische Theorie des Begriffs. In der Tatsache, daß Rickert sie seiner ganzen Kritik zugrunde legt, zeigt sich, daß er eben auch die Unterscheidung zwischen Psychologie und Logik nicht streng aufrechterhält. Logisch gesehen stellt der Begriff nicht eine Abstraktion dar, sondern eine spezifizierende Disjunktion. Begriffe sind unter logischem Gesichtspunkt überhaupt keine Abstraktionen, weil das eben gar keine logische Tatsache ist. Außerdem sind sie auch nicht sämtlich aus einer Abstraktion entstanden. Logisch sind die Begriffe Funktionen. Eine Funktion ist jedoch stets eine Funktion von etwas. Man hat denn auch mit Recht darauf hingewiesen, daß Rickerts wertbeziehende Auswahl, die auf dem Verhältnis zwischen den die Auswahl bestimmenden allgemeinen Kulturwerten und den ausgewählten einzelnen Tatsachen beruht, ebenfalls nichts anderes sei als das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. (Vgl. Fogarasi: „Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik“, Kantstudien XXI, S. 381.)

Max Webers Polemik gegen diese Aufstellung (vgl. seinen Aufsatz: „Kritische Studien auf dem Gebiete der kulturwissenschaftlichen Logik“, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XXII, S. 174/75), beruht wieder darauf, daß er mit Rickert den Allgemeinbegriff als Gattungsbegriff auffaßt, nicht als Funktion des Besonderen. Nach dieser Begriffstheorie enthält das Allgemeine, das ist hier mehr eine Allgemeinvorstellung ziemlich vager Art als ein Allgemeinbegriff, das Besondere in der Weise in sich, daß es es unter sich hat, ohne zugleich Prinzip zu sein, aus dem die Besonderheiten zu gewinnen sind, — da bei ihnen ja gerade vom Besonderen abgesehen wurde, so daß nur eine leere und ganz unbestimmte Bedeutungsvorstellung übrig bleibt. Auf diese Weise muß der Begriff selbstverständlich um so unbestimmter sein, je allgemeiner er ist. In Wirklichkeit sind die wissenschaftlichen Begriffe der Naturerkenntnis aber Regeln, Prinzipien, durch die gerade eine Mannigfaltigkeit erzeugt und bestimmt wird, indem in der Regel festgestellt wird, welche Besonderheiten und wie diese in dem betreffenden Falle notwendig miteinander verknüpft sind. Bei dieser Auffassung wird das Besondere dadurch, daß es begrifflich erfaßt wird, in seiner Eigenart bestimmt. Im übrigen ist gegen Weber festzustellen, daß das Werturteil logisch von einem Sachurteil nicht verschieden ist und wie dieses eine Funktion, ein Gesetz, im Sinne einer notwendigen Beziehung feststellt. Wenn ich etwas bewerte, so urteile ich nämlich einfach: das betreffende Sein steht zu mir in der und der Beziehung. In der Wertbeziehung Rickerts, in der von der Beziehung zu mir abgesehen, einfach der Wert als ein objektiver Inhalt genommen wird, wird geurteilt: das betreffende Sein steht zu dem Wertinhalte in der und der Beziehung, nämlich: entweder es ist von Bedeutung für diesen Wertinhalt oder nicht. Die Bedeutung für diesen Wertinhalt ist dann eine Funktion des betreffenden Seins, ein Merkmal dieses Seins. Dabei kann sowohl der Wert, wie das Fühlen, das das Sein in mir erweckt, wie das Sein

selbst so individuell sein, wie nur möglich. Und wenn ich nun alle die Fälle zusammenfasse, in denen das gerade infolge ihrer Individualität, ebenso ist, so bilden sie zusammen doch eine Gattung, sie gehören dann zur Gattung der historischen Gegenstände im engeren Sinne, d. h., zur Gattung der auf Grund einer Beziehung zu allgemeinen Kulturwerten ausgewählten Gegenstände. Freilich, der Wert selbst ist nicht das Allgemeine, das Gesetz, unter dem das historische Sein als Einzelfall steht, sondern die Wertbeziehung ist es, oder im anderen Fall die Wertung. Außerdem scheint Weber zu meinen, als sei das, was in einer Relation steht, unmittelbar die Funktion. Nein, die Funktion ist die bestimmte Relation zwischen den beiden. Etwas wird zur Funktion eines anderen, weil es in eine bestimmte Beziehung zu ihm tritt. Bei der Wertbeziehung ist nicht der Kulturwert das Gesetz und die zu ihm in einer Beziehung stehende individuelle Tatsache der Einzelfall, sondern die besondere Beziehung der Tatsache zu dem Wert ist ein Einzelfall der Wertbeziehung. Das Urteil der Wertbeziehung lautet: wenn der Wert = a, die Tatsache = b, die Bedeutung der Tatsache b zum Werte a = c ist: nicht: b ist a, sondern b ist c, d. h., b ist wertbezogen auf a. Und dieses Urteil unterscheidet sich freilich in nichts von dem Urteil: das Blatt ist grün.

Aber vor allem: Die Wirklichkeit wird von Rickert, in seiner Auslese als etwas von der Erkenntnis Unabhängiges, etwas an sich Seiendes aufgefaßt, das durch die Erkenntnis umgeformt wird, so daß eine zweite abgeleitete Wirklichkeit, über die erste gestülpt wird, wenn ich so sagen darf. Dieser Standpunkt läßt sich natürlich mit Kant nicht mehr vereinbaren. Für Kant gibt es nur eine Wirklichkeit, die erkannte Wirklichkeit, die begrifflich geformte Wirklichkeit und der Begriff gestaltet daher auch notwendig die ganze Wirklichkeit. Es handelt sich in der Erkenntniskritik nur darum, die Formgesetze dieser Wirklichkeits erkenntnis aufzufinden. Die andere Auffassung Rickerts ist irgendwie eine neue Gestalt der alten Abbildtheorie, die Kant gerade überwunden hat, also letzten Endes eine Metaphysik: hinter der „Erscheinung“ wird ein „Ding an sich“, das hier als konkretes, reales Ding vorgestellt wird, gesucht. Es ist freilich die Frage, ob man Rickerts Grundeinstellung so auffassen muß, trotzdem er selbst sie so schildert. Man könnte vielleicht sagen: Rickert knüpft eben auch nur an die Unterscheidung zwischen den beiden großen Stufen der Erkenntnis an, die Kant machte: zwischen eigentlicher Gegenstandserkenntnis und systematischer Einheitserkenntnis. Was Rickert die Wirklichkeit nennt, die durch die Erkenntnis umgeformt wird, ist die Gegenstandserkenntnis, die umformende Erkenntnis selbst ist die systematische Einheitserkenntnis, d. h. die oberste Stufe der Erkenntnis. Seine ganze Geschichtslogik gehörte dann in das Gebiet dieser, in die Ideenlehre Kants, und deren Abschluß in der „Kritik der Urteilskraft“. (Mir scheint diese Gleichsetzung richtiger zu sein als die andere, an die man auf den ersten Blick vielleicht auch denken könnte: die die vorwissenschaftliche Begriffsbildung, von der

Rickert bei seiner recht schiefen und unzulänglichen Schilderung der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung im Gegensatz zur eigentlich wissenschaftlichen oft spricht, der Wahrnehmung in Raum und Zeit gleichsetzt und die wissenschaftliche der Gegenstandserkenntnis.) Auf diesem Gebiete spaltet sich ja die Erkenntnis, wie wir bereits selbst betont haben, in mehrere Gruppen, Zweige, je nach den Ideen, die die systematischen Zusammenhänge knüpfen. Und es gibt hier dann je eine besondere Logik der Geschichte und der Naturwissenschaft, wie eine besondere Logik der Ethik, der Aesthetik usw. Deshalb wird aber durch diese verschiedenen „Logiken“ für die verschiedenen Wissenschaften, wenn ich so sagen darf, auch nicht der Kantische Erkenntnismonismus durchbrochen, wie Troeltsch (a. a. O. Bd. 119, S. 374 Anmerkung) behauptet. Troeltsch hat eben, wie die meisten modernen Kritiker Kants, die von der Geschichte herkommen, wie auch Rickert selbst, m. E. den Blick viel zu sehr nur auf die Gegenstandserkenntnis gerichtet, während dies alles in die Ideenlehre, in die systematische Einheitserkenntnis gehört, wie z. B. ja auch der kategorische Imperativ Kants eine Idee, keine Kategorie ist, während die Kausalität umgekehrt keine Idee, sondern eine Kategorie ist, also ein Formelement der Gegenstandserkenntnis. Die Frage, ob Individual- oder Allgemeinerkenntnis, ob Naturwissenschaft oder Geschichte im logischen Sinne, gehört nur in das Gebiet der Ideenlehre, fügt sich dort aber ganz zwanglos ein. Indessen, ein wesentlicher Unterschied zwischen Kant und Rickert bleibt auch dann noch bestehen: denn die Ideen sind nach Kant objektive Grundsätze, die aus der Gegenstandserkenntnis selbst hervorwachsen. Diese verlangt sie zu ihrem Abschluß. Die systematische Einheitserkenntnis ist das Unbedingte zu dem Bedingten der Gegenstandserkenntnis und wird von dieser logisch gefordert. Bei Rickert aber ist das Prinzip der Individualisierung ein subjektiver Zweck und wird von außen an die Wirklichkeit (also die Gegenstandserkenntnis) herangebracht. Rickert biegt die Frage eben aus dem Logisch-methodologischen ins Psychologisch-methodologische um (vgl. über den Unterschied zwischen diesen beiden „Methodologien“ den zweiten Abschnitt dieses Kapitels des vorliegenden Buches S. 156/157). Fassen wir aber seine Lehre streng logisch (wie sie doch selbst aufgefaßt sein will), so ordnet sie sich sehr wohl in das System von Kant ein, wenigstens was den Grundsatz der individualisierenden Erkenntnis angeht. Aber das wird uns schließlich dann doch wieder unmöglich gemacht durch Rickerts Lehre, daß Geschichte nur eine Auslese aus den Tatsachen gibt, diese aber nicht alle wiedergeben kann. Die Ideen Kants treffen keine Auslese aus der Gegenstandserkenntnis, sondern fassen die ganze

Gegenstandserkenntnis zu einer systematischen Einheit zusammen. (Rickert hat hier aus der Not der wissenschaftlichen Praxis eine logische Tugend machen wollen. Denn in der Praxis wird freilich eine Auslese getroffen, weil unsere tatsächliche Wissenschaft nicht rein ist, sondern nur mehr oder weniger der reinen Erkenntnis angenähert.) Es bleibt also dabei, daß Rickert in die Lehre Kants ein sachfremdes Prinzip der Psychologie einführt. Denn das Prinzip der Auslese ist ein subjektives Prinzip, seine Einführung muß notwendig zur allgemeinen Subjektivierung der Erkenntnis führen¹⁾.

An der Subjektivität dieser Auslese wird auch dadurch nichts geändert, daß Rickert nicht unmittelbar wertet, sondern nur auf Werte bezieht. Eine Wertbeziehung unterscheidet sich von einer Bewertung zwar dadurch, daß sie zunächst lediglich eine tatsächliche Beziehung irgend eines Seins zu einem Wert als einer Tatsache der Wirklichkeit, also genauer zu einem menschlichen Interesse behauptet, während die Bewertung außerdem noch einen inhaltlichen Vergleich zwischen diesem Wert und dem Inhalt der bewerteten Tatsache hinzufügt und schließlich bei der Wertung noch ein drittes Urteil hinzukommt, das ebenfalls ein Tatsachenurteil darstellt und etwas über mein Verhältnis zu dem Werte und dem bewerteten Inhalt aussagt. Dieses Urteil macht den Wert, der dem Vergleich ohne Rücksicht auf den Träger des Wertes zugrunde gelegt wurde, zu meinem Wert, es enthält eine Beziehung auf den Träger des Wertes. Erst in dieser Beziehung liegt beschlossen, daß das Urteil, die Wertbeziehung zu einer Wertung, d. h. zu einer persönlichen Stellungnahme des Trägers des Wertes wird. Eine subjektive Stellungnahme liegt jedoch auch der wertbeziehenden Auswahl insofern zugrunde, als sie die tatsächliche Beziehung zu einem subjektiven Wert als Kriterium für sich nimmt. Denn das Urteil der Wertbeziehung enthält mehr als bloß das Tatsachenurteil, daß diese Tatsache oder diese Merkmale der Tatsache in einer tatsächlichen Beziehung zu einem Wertinhalte stehe. Da es ein Tatsachenurteil sein will, muß es auch den Wert als Tatsache nehmen, nicht bloß als Inhalt, und infolgedessen verschmilzt das Tatsachenurteil Nr. 1 mit dem anderen Tatsachenurteil (Nr. 3), d. h., das Tatsachenurteil der eigentlichen Wertbeziehung ist zugleich ein Tatsachenurteil über die Beziehung zu dem Träger des Wertes, denn wird der Wert als Tatsache genommen und nicht bloß als Inhalt, so ist darin die Beziehung auf seinen Träger ohne weiteres eingeschlossen: Denn logisch formal unterscheiden sich, wie schon betont, Sachurteile und Werturteile nicht voneinander. Wenn ich z. B. sage, der betreffende Mensch ist groß, so vergleiche ich seine Länge mit dem Inhalt einer Vorstellung von Größe. Und wenn ich sage: der Mensch ist gut, so vergleiche ich den Inhalt eines Entschlusses dieses Menschen mit dem Inhalt einer Vorstellung vom Guten, also in beiden Fällen die Inhalte von zwei Vorstellungen miteinander. Das heißt: logisch-formal ist jedes Urteil ein Identitätsurteil. Verschieden ist in beiden Fällen nur die tatsächliche

¹⁾ Hierauf hat in allerjüngster Zeit (vgl. „Kantstudien“, Bd. XXVIII, Heft 1 und 2, S. 76 ff.) auch Theodor Ziehen mit guten Argumenten hingewiesen, obwohl er eine ganz andere Grundeinstellung auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie hat. Er zeigt dort sehr gut, wie durch die wertbeziehende Auslese die Geschichte hoffnungslos subjektiviert wird. Freilich lehnt er nicht jede Auslese ab und somit bleibt er selbst auch in diesem Subjektivismus stecken.

Natur der jeweils als Vergleichsmaßstab dienenden Vorstellungen. Und zu dieser Verschiedenheit inhaltlicher Art kommt dann noch ein weiteres Urteil hinzu. Dabei wird natürlich abgesehen davon, daß hier verschiedene Vorstellungsinhalte genommen sind, man kann auch den gleichen Vorstellungsinhalt als Maßstab nehmen, und sagen: das Bild ist schön und: das Bild ist schön. Das eine Mal eine sachliche Feststellung machen, das andere Mal werten. Dann unterscheiden sich die Urteile dadurch, daß das eine Mal ein Urteil des Inhalts entweder: andere Menschen sind der Meinung, oder: nach objektiven Schönheitsmaßstäben gemessen, das andere Mal ein Urteil des Inhalts: nach meiner Meinung, ich empfinde es als schön, hinzukommt, indem es stillschweigend vorausgesetzt wird. Auch diese Nebenurteile sind selbstverständlich logisch-formal abermals einander gleich. Aber ihr Inhalt ist verschieden, und zwar der Art nach. Im zweiten Fall hat es eine Beziehung zum Urteilenden selbst zum Inhalt, im ersten nicht. Ein solches Nebenurteil pflegt tatsächlich auch mit solchen Geschichtskonstruktionen verbunden zu sein und diese dadurch zu Wertungen zu machen.

Aber von alledem bleibt unberührt, daß Geschichte auf Individualerkenntnis ausgeht. Indessen, Individualerkenntnis und Gesetzeserkenntnis sind keineswegs einander ausschließende Gegensätze, obwohl Rickert soweit Recht hat, daß Allgemeinerkenntnis (Naturwissenschaften) und Individualerkenntnis (Geschichte) zwei besondere Zweige innerhalb der systematischen Einheitserkenntnis darstellen, die unter verschiedenen Einheitsprinzipien in verschiedene Richtungen streben. Andererseits jedoch muß auch jede wirkliche Erkenntnis auf dem Gebiete der Naturwissenschaften neben der Regelmäßigkeit den individuellen Zusammenhang, die besondere Lagerung der Umstände jeweils besonders feststellen und umgekehrt, Geschichte einen individuellen Zusammenhang als einen in sich notwendigen erweisen, als einen Sonderfall einer Gesetzlichkeit und daher hypothetischen Allgemeinheit. Vor allem aber ist die Individualerkenntnis an die Gegenstandserkenntnis gebunden, sie ist nur eine Zusammenfassung dieser und schließt daher die Gesetzeserkenntnis auf Grund der Kausalität ein, nicht aus. Denn die Kausalität ist eine Kategorie der Gegenstandserkenntnis. Deshalb wird die Erkenntnis des Individuellen als solchen unmöglich, sobald wir auf die Gesetzeserkenntnis verzichten. Andererseits hat das Gesetz seinen Sinn nur in seiner Anwendung und seiner Beziehung auf das Besondere, oder wenigstens in der Möglichkeit, angewendet zu werden. Ferner muß das Besondere ohne Beziehung auf das Gesetz, auf den Allgemeinbegriff, durch den es bestimmt wird, notwendig zu einer metaphysischen Entität hypostasiert werden.

Und eine eingehende Analyse der Individualerkenntnis zeigt dann auch, wie Ernst Cassirer und Kurt Sternberg gezeigt haben (letzterer im Anschluß an ersteren und an Alois Riehl), daß Individualerkenntnis zugleich Gesetzeserkenntnis ist, diese voraussetzt. (Vgl. „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“, Berlin

1900, S. 301 ff., und zur „Logik der Geschichtswissenschaft“, Berlin 1914¹⁾. Ich kann mich im allgemeinen auf deren von Rickert bisher in keiner Weise erschütterten Feststellungen logisch-erkenntniskritischer Art beziehen und will daher nur diejenigen unter ihnen herausheben, auf die es hier ankommt. Es ist zunächst die Feststellung, daß Gesetzmäßigkeit und Allgemeingültigkeit nichts zu tun haben mit faktischer Allgemeinheit und Regelmäßigkeit, ferner daß jede Gesetzmäßigkeit rein hypothetischer Art ist. In einem Gesetz ist an sich nur eine Notwendigkeit aufgestellt, dagegen wird darin über die Frage der Einmaligkeit oder Regelmäßigkeit noch nichts ausgesagt. Diese läßt sich auch nicht einmal logisch daraus ableiten. Ableiten läßt sich daraus vielmehr nur die Wiederholbarkeit, nämlich eine hypothetische Wiederholbarkeit. In einem solchen Gesetz ist das Wort „jede“ hypothetisch gemeint. Ist die Bedingung gegeben, so tritt notwendig auch die Folge ein, vorausgesetzt ist dabei aber streng genommen immer, daß die ganze Weltkonstellation dieselbe ist, nicht etwa bloß eine einzelne Bedingung²⁾. Ob aber eine tatsächliche Wiederholung stattfindet, darüber ist damit noch nichts entschieden. Ferner ist festzustellen, daß jeder kausale Zusammenhang an sich ein individueller Zusammenhang, daß er aber andererseits nur dann ein notwendiger Zusammenhang ist, wenn er kausal bedingt ist, und daß die Begriffe „Besonderes“ und „Einzelnes“ und „Allgemeines“ keine absoluten, sondern nur relative Gegensätze sind. In den einzelnen Tiergattungen ist das einzelne Tier ein Individuum, ein Einzelnes, Besonderes, die Gattung ist ein Allgemeines. Im Verhältnis von Gattung und Art dagegen ist die Gattung ein Einzelnes, Besonderes, die Art das Allgemeine usw. Zwar ist die Gattung als Individuum etwas nur Ideelles, aber jedes Individuum als solches, oder besser die Individualität, ist immer etwas Ideelles, d. h. eine von einem leitenden Gesichtspunkt getragene ideelle Einheit von Merkmalen.

¹⁾ Vgl. ferner hierzu: M. Frischeisen-Köhler: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“. Archiv für system. Philosophie XII, 1906, S. 225 ff.; Alois Riehl: „Der philosophische Kritizismus“, Bd. I, 2. Aufl. und „Logik und Erkenntnistheorie“ in „Die Kultur der Gegenwart“, Teil I, Abtlg. VI, 1907; Bruno Bauch: „Ueber den Begriff des Naturgesetzes“, Kantstudien XIX, S. 305—337.

²⁾ Darauf weist auch Hugo Bergmann in seiner Abhandlung: „Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität“ („Logos“ V, S. 89—91) hin. Er zeigt, daß es praktisch allerdings unmöglich ist, die volle „Gewißheit“, „einer vollständigen Kenntnis auch nur eines einzigen speziellen Kausalgesetzes“ zu erlangen, da wir eben tatsächlich niemals alle wirkenden Ursachen kennen. Aber das treffe ebenso auf die „Gesetzeswissenschaften“ zu und sei keineswegs eine Eigentümlichkeit der historischen, individuellen Kausalzusammenhänge.

Alle Merkmale des Individuums stellen an sich selbst Allgemeinbegriffe dar, sind für sich selbst allgemeine Erscheinungen, und ein Individuum an sich selbst schon nur eine ideelle Zusammenfassung solcher allgemeiner Merkmale. Die Einmaligkeit kann sich daher nie auf einzelne Merkmale beziehen, sondern bezieht sich immer nur auf jene ideellen Einheiten. So kommt es, daß ein Ereignis, das ja auch stets eine ideelle Einheit von Merkmalen darstellt, sehr gut zugleich einmalig, einzig in seiner Art, individuell und Glied einer Gattung, also allgemein sein kann.

Der Begriff des Pferdes sowohl wie das konkrete Urteil über das bestimmte Pferd ist eine jeweils bestimmte Idee, die einen ganzen Komplex von Merkmalen zusammenfaßt; alle die zusammengefaßten Merkmale selbst aber sind Allgemeinbegriffe (wie Fell, Huf, Mähne). Jede Individualität eines Seins besteht in der Einzigartigkeit der seine Einheit begründenden Idee, nur bezüglich solcher Ideen und der von ihnen begründeten ideellen Einheiten gibt es Besonderheit.

So sind die Naturgesetze keine Gattungsbegriffe, der einzelne konkrete „Fall“ verhält sich zum Fallgesetz keineswegs wie ein Exemplar zu seinem Gattungsbegriff. Wäre das so, so müßte das Fallgesetz jedesmal rein zutage treten, tatsächlich sind aber seine Bedingungen nie rein erfüllt. Das Fallgesetz ist auch nicht aus den einzelnen Fällen abstrahiert. Es ist einer der schwersten Irrtümer Rickerts, daß er die Naturgesetze, überhaupt den Gesetzesbegriff mit dem Gattungsbegriff logisch zusammengeworfen hat. Ist diese Aufstellung Rickerts aber nicht haltbar, so folgt, daß auch seine Lehre, daß Gesetzeserkenntnis nicht Individualerkenntnis sein könne, ebenfalls nicht haltbar ist. Denn er hat sie aus dem ersten Satze gefolgert.

Auch der Umstand, daß zum Begriff des Individuums die Unteilbarkeit gehört, wie ja schon im Wort selbst ausgedrückt ist, kann nicht verhindern, dass ein Individuum in anderer Hinsicht auch ein Allgemeines ist. Denn ist die Einheit des Individuums immer eine ideelle Einheit, so setzt die auch ein bestimmtes Einheitsprinzip voraus. Und nur in bezug auf dies Einheitsprinzip ist ein Individuum unteilbar. Wird es geteilt, so wird das betreffende Individuum freilich vernichtet, aber eben nur das durch die betreffende Idee statuierte Individuum als einer Einheit. Dafür entstehen dadurch eine Reihe anderer Individuen: ideelle Einheiten, die in bezug auf andere Prinzipien, durch die sie zusammengehalten werden, wiederum unteilbar sind. So nur ist es auch erklärlich, daß sich mehrere Individuen zu einem anderen Individuum zusammenschließen können. In bezug auf ein bestimmtes Einheitsprinzip ist ferner ein Individuum allein einmalig,

einzig in seiner Art, in bezug auf eine andere Idee aber kann es etwas Allgemeines sein. Wirklich sind immer nur einzelne Merkmale. Und dadurch, daß die Zahl der übereinstimmenden Merkmale ständig wächst, kommt noch immer nicht die ideelle Einheit heraus, selbst wenn alle Merkmale, die in der Einheit zusammengefaßt sind, übereinstimmen. Denn die ideelle Einheit ist als Allheit von der Summe aller einzelnen Merkmale stets grundsätzlich verschieden.

Wir sehen also, daß der Begriff der Individualität schon in der Sphäre der Gegenstandserkenntnis, die ja freilich ohne ihre Ausweitung zur systematischen Einheitserkenntnis stets unvollendet ist und erst in dieser ihre Vollendung findet, so daß also auch die „bloße“ Gegenstandserkenntnis selbst erst durch die Einheitskenntnis vollendet wird, seine Stelle hat, mithin stellt auch die Trennung der beiden Stufen, von der hier gesprochen wurde, selbst nur eine Abstraktion, eine Isolierung dar, und deshalb sind „Ideen“ und Kategorien ebenfalls nicht scharf voneinander zu trennen. Jedes Individuum ist ein unendliches Netz sich kreuzender und ineinander versponnener Gesetzmäßigkeiten, ein Beziehungssystem von allgemeinen Merkmalen, von Gesetzesbegriffen, aus dessen Gesetzlichkeit ihre hypothetische Allgemeinheit folgt. Man muß daher zwar sagen: jedes bestimmte konkrete Ereignis ist gesetzlich bestimmt, ist notwendig, aber man darf nie sagen: es ist etwas Allgemeines, sondern immer nur: in bezug auf die und die Eigenschaft und das und das Merkmal, das ihr anhaftet, ist es etwas Allgemeines. Und so kann man denn auch nur sagen: die ideelle Einheit aller Merkmale einer Sache ist einmalig; und die Sache selbst ist einmalig, weil sie ja in der ideellen Einheit der Merkmale und nichts weiter besteht. Denn es gibt keine Erkenntnis des Individuellen ohne Voraussetzung von Allgemeinbegriffen und ohne deren Hilfe. Individualerkenntnis besteht letzten Endes lediglich darin, daß eine Vielheit solcher Allgemeinbegriffe zu einer ideellen Einheit zusammengefaßt wird, indem sie aufeinander bezogen werden. Oder anders ausgedrückt: Ein Individuum wird in seiner Individualität, Einzigartigkeit dadurch erkannt, daß man es in eine unübersehbare, praktisch zwar endliche, grundsätzlich aber unendliche Vielheit allgemeiner Begriffe eingehen läßt, ihnen ein Netz solcher Allgemeinbegriffe über den Kopf zieht. Ich hebe aus den Feststellungen dieser beiden Forscher ferner hervor, daß „jene Verschiedenheit der Interessen (man sagt besser: Erkenntnisrichtungen, nämlich der Naturwissenschaft und der Geschichte)... logisch nicht mehr bedeuten“ kann „als eine Verschiedenheit in der Art der Beziehung des Allgemeinen auf das Besondere“. Und zwar bezieht sich

dieses verschiedene ‚Interesse‘ auf die Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Gegenstände, die nach Kant ja selbst schon ideelle Beziehungssysteme nur einer niederen (wenn man so will) Ordnung sind, zueinander, es ist ein Problem der „Verknüpfung der Gegenstände“ untereinander, also der systematischen Einheitserkenntnis. Die Feststellung einer Gesetzmäßigkeit, die Statuierung eines notwendigen Zusammenhangs steht an sich völlig jenseits des Gegensatzes von generalisierender und individualisierender Begriffsbildung. Diese beiden Arten der Begriffsbildung stellen vielmehr zwei verschiedene Anwendungsweisen der Gesetzmäßigkeit dar: jede Individualerkenntnis ist nichts weiter als eine ideelle Synthese allgemeiner Merkmale unter einer spezifischen Idee, jede Allgemeinerkenntnis nur die hypothetische Folgerung aus der Notwendigkeit einer individuellen Merkmalsbeziehung. So ergibt sich denn, wie Sternberg (a. a. O. S. 14) einmal sehr gut sagt: „Die verschiedenen Methoden der verschiedenen Objektbestimmung können daher nur als fortschreitende Differenzierung des einheitlichen Objektgedankens verstanden werden.“ „Allein, alle diese verschiedenen Methoden sind einander keineswegs fremd; sie stehen ganz im Gegenteil unter sich in innigstem Zusammenhang und durchdringen einander. Die eine setzt die andere voraus, die eine weist auf die andere hin; sie sind Variationen eines und desselben Themas...“ Ich habe ja an anderer Stelle (vgl. S. 134 dieses Buches) selbst auf die wechselseitige Korrelativität von Genetik und Systematik, von Statik und Dynamik hingewiesen und möchte hier deshalb nur hinzusetzen: weder Geschichte noch Naturwissenschaft können allein Erkenntnis vermitteln, sondern nur beide miteinander, die verschiedenen Zweige der systematischen Einheitskenntnis müssen letzten Endes wieder zusammengefaßt werden in einem einheitlichen Weltbild, von dem Geschichte wie Naturwissenschaften (im logischen Sinne), Statik und Dynamik nur Zweige, Seiten, Teile sind. Es wird Aufgabe der zukünftigen Erkenntnistheorie sein, für diese letzte, höchste Zusammenfassung die besonderen Strukturelemente, die Formprinzipien aufzufinden. Jedenfalls gilt aber für alle Geschichtslogik der Satz Sternbergs: „Nicht ohne die Methodik der Naturwissenschaft und erst recht nicht im Gegensatz zu ihr, sondern nur im engsten Zusammenhang mit ihr, kann die Methodik der Geschichte zum Problem werden...“ (S. 15)¹⁾.

¹⁾ Eine sehr gute Kritik Rickerts gibt auch Hugo Bergmann in seiner Abhandlung: „Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität“, „Logos“, Bd. V, 1914, besonders S. 92 ff. Er weist u. a. auch darauf hin, daß Kausalerkenntnis stets Individualerkenntnis ist, während die Allgemeinheit nur hypothetischer Art ist (S. 94/95 und S. 100, hier unter interessanter Berufung auf Bergson), daß Rickert zwei Wirklichkeiten kennt,

Uebrigens stimmt diese Anschauung ganz mit der Windelbands überein, von dem Rickert in seiner philosophischen Entwicklung ausging, und der schon vor Rickert die besondere Blickrichtung der Geschichte auf das Individuelle erkannte und feststellte. So sagt Windelband: „Alle Wirksamkeit hat die erkenntnistheoretische Bedeutung und die logische Form der Gesetzmäßigkeit, auch wenn ihre tatsächliche Unwiederholtheit oder Unwiederholbarkeit methodologisch ihre Vergleichbarkeit mit anderen Erscheinungen ausschließt. Deshalb darf von einem Kausalverhältnis ohne Gesetzmäßigkeit nicht gesprochen werden, wenn nicht deren Notwendigkeit preisgegeben werden soll.“ Präjudien, 4. Aufl., 1911, Bd. II, S. 92/93; ähnlich „Einleitung in die Philosophie“, 1914, S. 159—161.

Rickert nun gibt zwar zu, daß „zu jedem wirklichen Geschehen die Form der Kausalität ... gehört“ („Gegenstand der Erkenntnis“, 3. Aufl., 1915, S. 422), und zwar „sollensnotwendig“, was hier nicht näher erläutert zu werden braucht, aber indem er einräumt, daß wir „ehe wir an die Bildung von Gesetzesbegriffen gehen, implicite immer schon voraus“ — „setzen“, „daß jeder individuelle Vorgang kausal bestimmt ist“ (ebenda), leugnet er doch, daß, „wenn ich diesem gegebenen Inhalt die Kategorie der Kausalität beilege“, „ich die durch die erste Beziehung zustandgekommene wirkliche Kausalverknüpfung außerdem noch einem allgemeinen Gesetzesbegriff unterordne“. Dementsprechend unterscheidet er zwischen dem Kausalprinzip und dem Kausalgesetz. Jedes Sein untersteht zwar dem Kausalprinzip, aber nicht einem Kausalgesetz. Rickert zerreißt also die Kausalität in ein kategoriales Element, das Form jeder Gegenstandserkenntnis ist, und ein methodologisches Element, wie er sich ausdrückt, die nur methodologischen Formen der naturgesetzlichen und historischen Sonderkausalität, also ein Element, daß nur von regulativem Gebrauch ist, keinen konstitutiven Charakter mehr hat, sondern eine „Idee“ ist.

Wir können uns demgegenüber nur Fritz Neeffs Ausführungen anschließen, welche besagen: „Behauptet Rickert, der Inhalt, den wir nur unter eine konstitutive Kategorie bringen, bleibt als wirklicher Inhalt irrational, und davon sind die kausalen Verknüpfungen genau soweit und so gewiß sie wirklich sind, nicht ausgenommen“, so erwidern wir, ... daß die kon- die „erlebte und die erkannte“ (S. 94), daß jede Qualität oder jeder Komplex von solchen für sich stets allgemein ist (S. 96). Daß das individualisierende Moment ein rein formaler Begriff ist, nichts Qualitatives ist (also das Individuum eine Idee, eine ideale Einheit allgemeiner Merkmale, wie ich sage!) (S. 97). „Dieses formale Moment allein aber ist es, das sozusagen seinem Begriffe nach nicht in den Begriff eingeht“, nämlich die die Einheit stiftende Idee in einen Allgemeinbegriff, weil sie eben ihrerseits die Allgemeinbegriffe in einer bestimmten Kombination zusammenfaßt. Daß die allseitige Bestimmung des Individuums zwar ein unerreichbares Ideal ist, daß das aber nichts hiergegen beweise (S. 97), daß dies Zurückbleiben hinter diesem Ideal nicht bei der Geschichte allein — sondern bei aller unserer praktischen Erkenntnisarbeit zu beobachten sei (S. 102), daß auch die Naturereignisse tatsächlich nur einmal vorkommen und trotzdem gesetzmäßig ablaufen (S. 103). Es sei aber für uns diese Erkenntnis überhaupt eine unendliche Aufgabe (S. 104). Er kommt zu dem Ergebnis, daß auf die Weise, wie Rickert es tut, kein Unterschied zwischen der Geschichtserkenntnis und Naturerkenntnis festzustellen sei. Dieser Unterschied könne nur in einer verschiedenen Interessenrichtung des Subjekts gefunden werden. Nicht logisch, nur psychologisch seien Geschichte und Naturwissenschaft verschieden. Und er will dann zeigen, daß Geschichte nur erlebt, nicht erkannt werden kann. Doch das hat mit unserer Frage nichts weiter zu tun.

stitutive Kategorie der Wirklichkeitskausalität, soweit und gewiß sie das Wirkliche zu einer so bestimmten Wirklichkeit formt, dem wirklichen Inhalt die rationale Form der ‚Wirklichkeit‘ verleiht. Was durch das Kausalprinzip als eine konstitutive Wirklichkeitskategorie erreicht wird, ist eben gerade die Erkenntnis, d. h. die wissenschaftliche Erkenntnis des Wirklichen als einer fertigen, in Zusammenhang gesetzten, identischen usw. Wirklichkeit. Für unsere Auffassung heißt dies aber nichts anderes als die Erkenntnis einer identisch gesetzten = gesetzmäßigen Wirklichkeit. Rickert hält dafür, daß in dem Kausalprinzip, als einer konstitutiven Kategorie, nichts von dem Charakter einer Gesetzmäßigkeit enthalten sei. Wir hingegen vermögen dem Kausalprinzip gerade seinen Charakter als eines Kausalgesetzes nicht abzuerkennen, sofern mit ihm eben überhaupt das Wirkliche als in dem Begriff der fertigen, identischen, in sich einheitlich zusammengeschlossenen Wirklichkeit konstituiert erkannt wird.“ („Kausalität und Originalität“, S. 14.) Etwas weiter unten sagt dann Neeff: „Die Rickertsche Trennung von Kausalprinzip und Kausalgesetz hat in der Unterscheidung der ‚Notwendigkeit‘ des realen Wissens, die wir bei jedem kausalen Geschehen voraussetzen, von der ‚logischen Notwendigkeit‘ des Gesetzes‘ ihre Parallele. Wenn wir aber die Wirklichkeit im Begriff begreifen, eben als eine durch das Kausalprinzip gesetzmäßig zusammenhängende, dann ist uns ‚die logische Einsicht in die reale Notwendigkeit des kausalen Wissens‘ nicht versagt, sondern geradezu eröffnet.“ Ich möchte hinzusetzen, andernfalls haben wir eine Seinsverdoppelung, zwei Wirklichkeiten, ganz wie in der alten Metaphysik.

Ich glaube sogar: daß diese Auffassung Neeffs Rickert noch transzendentalogisch umdeutet, während er in Wirklichkeit einen Standpunkt einnimmt, der mit Kants Kritizismus nichts mehr zu tun hat. Denn Rickerts ganz andere Auffassung der Kausalität beruht darauf, daß er unter einer Gesetzmäßigkeit bereits etwas ganz anderes versteht als Kant, einen ganz anderen Begriff des Gesetzes zugrunde legt. Er versteht darunter Allgemeinheit, Regelmäßigkeit, nicht Notwendigkeit des Zusammenhangs. Wenn etwas allgemein vorkommt und dann regelmäßig in derselben Weise verläuft, so ist es gesetzmäßig. Ein Kausalzusammenhang kann zunächst auch bei einem Einzelfall festgestellt werden, und er wird es auch. Damit ist aber dann noch keine Gesetzmäßigkeit behauptet. Das ist aber nur möglich, wenn Kausalität und Gesetzmäßigkeit zweierlei sind, nicht zusammenfallen. So wird Rickert zu der Trennung von Kausalität und Gesetzmäßigkeit, die mithin bei ihm ganz verschiedene Dinge sind, gedrängt.

Nebenbei: hierin liegt das Zugeständnis, daß auch die Geschichte kausal bedingt ist, d. h. von der Kausalität geformt. Die Kausalität ist nach Rickert eine Form, die aller Erkenntnis anhaftet, während die Gesetzmäßigkeit nur eine besondere Form eines bestimmten, besonderen Erkenntnisgebietes ist. Wie ist denn aber nun diese Trennung von Kausalität und Gesetzmäßigkeit zu verstehen? Rickert steht doch auch auf dem Boden des Kantschen Transzendentalismus, wenigstens insofern, als er solche Gesetzmäßigkeiten wie auch die Kausalität als Formbegriffe auffaßt. Nun: er unterscheidet zwei Arten von Formen: konstitutive Formen und regulative oder methodologische Formen. Letztere sind ihm subjektive Gesichtspunkte der Erkenntnis der Wirklichkeit, die vom Erkenntniszweck aus diktiert werden, letztere objektive Formen der Wirklichkeit selbst. So ist zwar die Unterscheidung Rickerts zwischen konstitutiven und regulativen oder methodologischen Formen der Kants zwischen konstitutiven Kategorien und regulativen Prinzipien in gewisser Hinsicht analog, aber völlig wesensverschieden, da es sich bei Kant in beiden Arten von Grundsätzen um objektive Prinzipien und um Erkenntnisformen, das ist aber zugleich Wirklichkeitsformen, handelt. Auch hier treffen wir bei Rickert

auf eine Seinsverdoppelung: die bereits konstitutiv geformte, gegebene Wirklichkeit und die durch das erkennende Subjekt vorgenommene methodologische Umformung der Wirklichkeit in der Erkenntnis. Dementsprechend kennt Rickert auch zwei verschiedene Begriffe des Apriori: ein Apriori der Wirklichkeit und eines der Wissenschaft. Die Kausalität aber ist eine solche Form der Wirklichkeit selbst und daher notwendig auch aller erkannten Wirklichkeit eigen, soweit diese Eigenschaft der Wirklichkeit durch die methodologische Umformung durch die Erkenntnis nicht ausgelöscht wird (und das wird sie z. T., soweit nämlich die Auslese den Kausalzusammenhang zerreißt). Das Ergebnis entspricht bis zu einem gewissen Grade dem unsrigen in unserer Rickert-Kritik, nur daß die beiden logischen Stufen oder Schichten der Erkenntnis, die Gegenstandserkenntnis und die Einheitserkenntnis, hier auseinander gerissen sind und einander entgegengesetzt werden, wobei sie einen völlig anderen transzendentallogischen Charakter annehmen. (Es ist übrigens interessant, daß, während wir hierin eine Umdeutung Kants ins Metaphysische, Psychologische sehen, Rickert umgekehrt in Kants Standpunkt eine Hypostasierung der Erkenntnis der Wirklichkeit zur Wirklichkeit selbst erblickt.) Wir stehen damit wieder auf dem Boden der alten Abbildtheorie: die kopernikanische Wendung Kants ist wieder zurückgedreht. (Vgl. hierzu Rickerts Schrift: „Der Gegenstand der Erkenntnis“, 2. Aufl., 1904, S. 211/212 ff.)

Wie man allerdings diesen Standpunkt des „Transzendentalen Empirismus“ als einen bezeichnen kann, der „jede transzendente Realität“ „leugnet“ (wie S. Hessen a. a. O. S. 11 das tut), ist mir unerfindlich, denn gerade hier wird doch eine Wirklichkeit vor aller subjektiven Erkenntnis vorausgesetzt, also eine transzendente Realität im wahrsten Sinne. Ebenso kann ich nicht einsehen, daß dies „eine strenge und konsequente Durchführung des Standpunktes der Immanenz“ ist, eine solche erblicke ich höchstens in der Lehre Schopenhauers, d. h. im erkenntnistheoretischen Solipsismus. Ich weiß freilich, daß Rickert hier unter Subjekt das erkenntnistheoretische Subjekt versteht, das völlig inhaltsleer, nur die reine Subjektform ist, aber gerade dann wird der Standpunkt des transzendentalen Empirismus noch viel unklarer und unmöglicher. Denn wie kann das völlig inhaltsleere erkenntnistheoretische Subjekt erkennen, umformen, wie kann ihm etwas immanent sein? (So führt gerade diese, besonders in der 3. Aufl. 1915 des oben genannten Werks von Rickert ausgebaute Logisierung seiner Lehre in ein unentwirrbares Netz von Widersprüchen.) Für Kant-jedenfalls gibt es diese Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz überhaupt nicht. Von ihnen auch nur sprechen, heißt schon den Standpunkt des Transzendentalismus verlassen. Das Problem der Erkenntnistheorie durch den Gegensatz Subjekt—Objekt bezeichnen heißt, an die Stelle der Transzendentallogik die Psychologie setzen. Das sieht Rickert zuweilen auch ein, weshalb er seinen „Weg der Erkenntnistheorie“ auch als den transzendentalpsychologischen bezeichnet. (Vgl. Rickerts Abhandlung: „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“, „Kantstudien“, Bd. XIV, 1909; neuerdings auch in „Der Gegenstand der Erkenntnis“, 3. Aufl., 1. Kap.)¹⁾ Jedenfalls ist es hiernach kein Wunder, wenn die in bezug auf den Neukantianismus von Schiefheit wimmelnde Schrift P. Wusts: „Die Auferstehung der Metaphysik“ in Rickert den Einbruch der Metaphysik in den Kantianismus, den Ansatz zur Ueberwindung des

¹⁾ Das ist freilich nicht mehr der Fall in Bruno Bauchs neuem Aufsatz im „Logos“ (Bd. XII, 1923, Heft 1) über „Das transzendente Subjekt“. Denn dort wird unter diesem Subjekt lediglich das Gegenstück zu Kants logischem Grenzbegriff des „Ding an sich“, nämlich der oberste Systemzusammenhang der Erkenntnis selbst, verstanden. Dies transzendente Subjekt Bauchs ist aber von dem erkenntnistheoretischen Subjekt Rickerts sehr verschieden.

Transzendentalismus Kants durch die Metaphysik jubelnd begrüßt und ihn grundsätzlich ganz richtig zu den Lebens-Philosophen rechnet, deren Kritik Rickert neuerdings eine eigene Schrift widmete. Für uns aber zeigt sich hier, daß gerade die Kritik Rickerts an Marx völlig unkantisch ist und jedenfalls nichts gegen die innere Zugehörigkeit des Marxismus zum Kritizismus beweist.

Diese Darstellung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Rickerts Geschichtslogik findet weitgehende Zustimmung bei Troeltsch (in seinem Aufsatz: „Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie“, Historische Zeitschrift, Bd. 124, S. 402 ff.), wenn seine weiteren Ausführungen sich auch zunächst auf Windelband beziehen. Aber das macht hier keinen Unterschied, weil Rickert diese Positionen zum größten Teil von seinem Lehrer Windelband übernommen hat. Troeltsch meint, daß aus ihnen weniger Kant als Lotze spricht. In ihrer Lehre sei deutlich der Einbruch der Metaphysik zu sehen in dem Streben nach „Erfassung nicht bloß phänomenaler, sondern irgendwie absoluter Wirklichkeit“! „Der Begriff des Anschaulich-Individuellen in der Historie beruht auf einem Erleben individueller Wirklichkeit, die wohl in Kategorien gefaßt, aber aus diesen Kategorien selbst nicht erst erzeugt wird.“ So wird die Lehre der südwestdeutschen Schule dargestellt. „Und wenn hier im Ueberwiegend-Historischen die absolute Wirklichkeit durchscheint, so muß das in der zwar viel abstrakteren, aber doch auch Realität aussprechenden überwiegenden Gesetzeswelt irgendwie der Fall sein.“ Hier wird also die Seinsverdoppelung in dieser Lehre, die ich feststellte, ausdrücklich anerkannt. S. 404 gibt Troeltsch sogar implizite zu, daß die Auffassung der Kausalität als transzendentallogisches Formprinzip aller Wirklichkeitserkenntnis durch Kant einen absoluten Kausalitätsmonismus, d. h. den Kausalcharakter aller Wissenschaft bedingt, daß aber gerade dadurch, daß Windelband und Rickert letzteres bestreiten, sie damit die ganze Kausalauffassung Kants aufgeben. Troeltsch stellt dann auch noch weitere Abweichungen der Lehre dieser Richtung von der Kants fest. So gerät hier der ganze Begriff des Apriori Kants „ins Wanken“. Er wird notwendig zu einem praktischen Begriff, zu einer subjektiven, von bestimmten Zwecken abhängigen Methode usw. Interessant ist dabei noch folgendes: Troeltsch rühmt an der Badener Schule, daß sie ihre Logik der Geschichte dadurch gewinne, daß sie sie wie Kant aus dem Faktum Wissenschaft ableite, nämlich aus der vorhandenen Geschichtsschreibung. Dabei läuft ihm dann aber an einer Stelle das Zugeständnis unter, daß dabei nicht die Geschichtsschreibung zugrunde gelegt wird, sondern nur die deutsche Art der Geschichtsschreibung. Es gibt sogar heute noch keine anerkannte einheitliche Geschichtswissenschaft, wie zu Zeiten Kants eine solche Naturwissenschaft. Und das ist der Grund, weshalb die Marburger bei der Aufstellung ihrer Logik der Geschichte nicht so vorgehen. Von Rickerts Lehre insbesondere sagt Troeltsch (S. 410): „Dieses System macht apriorisch zunächst die allgemeine Voraussetzung der kausalmonistischen Verknüpfung der Wirklichkeit und erteilt dann insbesondere den weiter diese Wirklichkeit formenden methodologischen Erkenntnisprinzipien den Charakter der Objektivität durch ihre Beziehung auf besondere gesollte Erkenntniswerte. Damit sind dann diese Prinzipien unter sich geteilt und gespalten nach den verschiedenen Erkenntniszwecken, die aus dem Wesen der Vernunft sich ergeben.“ Also: es werden allgemeingültige Werte vorausgesetzt, und auf die Beziehung hierauf soll die Erkenntnis von der Subjektivität unabhängig werden. Das wird aber nicht konsequent festgehalten, und Troeltsch kommt denn auch zu dem Gesamturteil, Rickerts Lehre sei eine „Mischung von absolutem Rationalismus formaler Wertgeltung, radikalem Positivismus der Erlebnismöglichkeit, pragmatistisch und pluralistisch umgebogener Transzendentallogik und grundsätzlich vorausgesetztem Kausalitätsmonismus....“

Ebenso verfehlt wie die eigene Begriffslehre Rickerts ist übrigens auch seine Kritik an Kants Erkenntnislehre. Denn wenn diese auch lediglich durch Analyse der damals allein bestehenden exakten Naturwissenschaft gewonnen wurde (aus der wissenschaftlichen Geschichte konnte sie nicht gewonnen werden, weil diese zu jener Zeit noch nicht existierte, sie vielmehr erst zur Zeit von Kants Tode von Niebuhr begründet wurde), so ist sie doch sachlich nicht einfach und lediglich eine Theorie der Naturwissenschaft. Vielmehr läßt die Erkenntnislehre Kants, wie man allmählich einzusehen beginnt (vgl. dazu unter anderen die Besprechung des Buches von Bruno Bauch über „Immanuel Kant“ durch Paul Natort in den „Kantstudien“, XXII, S. 426—459), an sich für die Erkenntnis des Individuellen sehr wohl Raum. Ja, obwohl Kant nicht selbst unmittelbar eine durchlaufende Theorie der Erkenntnis des Individuellen entwickelt hat, so schließt seine Erkenntniskritik eine solche Theorie nicht nur implizite ein, sondern er selbst hat auch deutliche Hinweise gegeben, die die Richtung der Erkenntnis auf das Individuelle klar anzeigen. Allerdings muß man dazu, wie das in letzter Zeit, insbesondere seit dem Vorgehen Hermann Cohens und seines Schülers August Stadler immer häufiger geschieht, den Ton mehr auf die „Kritik der Urteilskraft“ legen, die heute immer mehr als Kants tiefstes und reifstes Werk angesehen wird. In ihr ist denn auch die Lehre von der Bestimmung des Individuellen als solchen durch Kant am weitesten gediehen, und in dem Arbeitsgebiet der reflektierenden Urteilskraft das Gebiet dieser Individualbestimmung bezeichnet. Zum Gebiet der reflektierenden Urteilskraft gehört denn auch die besondere Methodologie der Geschichte, wie sie Rickert vorschwebte.

Indessen ist diese Lehre nicht etwa in Kants System ein ihm erst nachträglich aufgepfropftes Reis, das mit seiner Vernunftkritik in keinem inneren sachlichen Zusammenhang steht, sondern es ist lediglich die Konsequenz aus den allgemeinsten Grundpositionen seiner Lehre. Die Wirksamkeit der reflektierenden Urteilskraft, d. h. die logischen Formen, die aus ihr erwachsen, (man muß hier, wie so oft bei Kant, davon absehen, daß er trotz seines rein logischen Interesses zwischenhinein doch immer wieder gewisse psychologische Feststellungen macht, und darf infolgedessen in diesem Fall nicht darauf Rücksicht nehmen, daß er für diese logische Beziehung in der Urteilskraft auch ein besonderes psychisches Vermögen in Anspruch nimmt) bilden lediglich die letzte logische Spezifizierung der allgemeinsten Grundsätze, die Kant aufstellt, der Kategorien. Schon die Naturgesetze, denen Rickert in seiner Geschichtslehre für die Geschichte etwas Entsprechendes gegenüberstellen will, sind bereits Spezifikationen der Kategorien, und zwar der Kausalgesetzlichkeit, und zwar in doppelter Richtung, einmal durch wechselseitige Kombination der verschiedenen Kategorien und sodann durch Anwendung der Kategorien auf empirisches Material. Sie bedeuten also gegenüber den Kategorien einen Schritt zum Besonderen hin, den man dann nicht gering schätzen wird, wenn man bedenkt, daß das Allgemeine und das Besondere, wie Rickert selbst mit Schärfe hervorhebt, nur relative Gegensätze sind. Dennoch geht hierbei nie der Zusammenhang mit den obersten logischen Grundsätzen verloren, vielmehr ist das System der Kategorien die unmittelbare logische Voraussetzung der Naturgesetzlichkeit, diese unterscheiden sich von jenen nur dadurch, daß sie durch besondere Inhalte bestimmt sind. Gerade an den Naturgesetzen, die eine Zwischenstellung zwischen den einzelnen Tatsachen und den allgemeinsten Grundsätzen, den Kategorien einnehmen, läßt sich auch die bekannte Relativität des Gegensatzes von Besonderheit und Allgemeinheit sehr gut illustrieren. Denn die Naturgesetze sind im Verhältnis zu den Kategorien etwas Besonderes, im Verhältnis zu den einzelnen Tatsachen etwas Allgemeines. In ganz ähnlicher Stellung befindet

sich das relativ Allgemeine oder auch relativ Historische, das Rickert in der Geschichtserkenntnis findet, und mit dem zwar nicht die in der Geschichte sehr gebräuchlichen idealtypischen Begriffe, wie „Renaissance“ oder „die Aufklärung“, gemeint sind, die Max Weber (vgl. seine Abhandlung: „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis“, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, Bd. XIX) über Rickert hinaus logisch näher charakterisiert und zumal als für die Sozialwissenschaft von hoher Bedeutung aufgezeigt hat, wohl aber zum Beispiel bestimmte soziale Gruppen, Völker, „die Soldaten einer Schlacht“, oder „die Bauern einer Gegend“, „die Bürger einer Stadt“. Rickert selbst weist auf die große Rolle hin, die solche Gruppen in der Geschichte spielen. (Vgl. hierzu Kapitel IV, Abschnitt VI der 1. Auflage der „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.“) Bruno Bauch („Ueber den Begriff des Naturgesetzes“, Kantstudien XIX, S. 315) spricht in Konsequenz dieses Verhältnisses von einer „logischen Stufenfolge“, die von den Kategorien über die Naturgesetze zum einzelnen Fall führe. In seinem Kantbuch meint er sogar (S. 298), daß Kant selbst einmal (in der „Kritik d. r. V.“, Phil. Bibel, Bd. 37, S. 557) ausdrücklich diese Stufenfolge bis zum einzelnen Individuum durchgeführt und im Gesetz der Spezifikation begründet hat. Ich bin jedoch mit Natort (a. a. O. S. 447) der Meinung, daß das dort noch ein Torso geblieben ist und der Lage der Sache nach auch bleiben mußte. Denn die wirkliche Weiterführung der Besonderung bis zum Individuellen als etwas „schlechthin Eigenbestimmten, Einzigem“ wird doch bei Kant erst durch die reflektierende Urteilskraft vollbracht, noch nicht jedoch durch die regulativen Prinzipien, die Ideen, die nur abermals eine weitere Zwischenstufe darstellen.

Indessen auch die reflektierende Urteilskraft bedient sich dazu der Begriffe, und die Funktion der Begriffe besteht recht eigentlich darin, in logischer Folge „ein logisches Gefüge vom Allgemeinen zum Besonderen“ zu schaffen. „Es kann darum“, sagt Bauch mit Recht, „in einem Besonderen keine Bestimmung gesetzt werden, die nicht durch seinen allgemeinen Begriff ermöglicht würde, der freilich mit der besonderen Bestimmung auch wieder darum nicht zusammenfällt, weil er ihre Möglichkeitsbedingung ist“ (Kantstudien a. a. O. S. 327), die wirkliche besondere Bestimmung vollzieht vielmehr erst die reflektierende Urteilskraft, die nach der logischen Funktion, die sie dabei ausübt, auch subsumierende Urteilskraft genannt wird. Denn dadurch, daß sie das Besondere unter eine Vielheit von Allgemeinbegriffen subsumiert, bestimmt sie das Individuelle. Und zwar bildet diese Vielheit von Bestimmungen eine aktuelle Unendlichkeit. Sie ist überdies eine Synthesis von solchen Merkmalen und Begriffen, Individualbestimmung ist notwendig synthetisch. Deshalb findet gerade in den synthetischen Funktionen, wie der Spontaneität, der transzendentalen Einheit der Apperzeption und schließlich der Einheit der Idee diese Individualbestimmung ihren logischen Ort. Die transzendente Einheit der Apperzeption war ja der oberste Grundsatz der Gegenstandserkenntnis, in ihr finden die synthetischen Urteile bei Kant ihre letzte Rechtfertigung, die Idee bildet den obersten Grundsatz nicht mehr gegenständlicher, sondern nur noch regulativer Systemzusammenhänge, die als Ganzheiten ja auch Individualitäten sind, Individuen sogenannter höherer Ordnung. Gibt so die Vernunftkritik Kants die letzten logischen Voraussetzungen auch für die Individualerkenntnis, so bietet die „Kr. d. U.“ in der reflektierenden Urteilskraft die aus ihnen sich im Einzelnen ergebenden, der konkreten Individualerkenntnis immer näher kommenden logischen Formen dar. Ausgeführt ist diese logische Entwicklung vor allem im 2. Teil der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“. Hier bildet Kant denn auch zuerst den Begriff des Individuums und schildert, wie ein Organismus einen Organismus wiederum aus sich erzeugt, und wie darin die Erhaltung des Individuums als einer Individualität

liegt, denn er schreibt jeder Veränderung, die ein Organismus bei seiner Umwandlung erleidet Originalität zu, die er wiederum als Eigentümlichkeit bestimmt (in der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“, § 42), dabei halten die vom Organismus verarbeiteten Stoffe eine spezifisch-eigentümliche Qualität (Kr. d. U., § 64). Diese Erhaltung der Individualität bei aller Veränderung erklärt er als wesentliches Merkmal des Organischen. Man kann freilich sagen, wie das Natorp (a. a. O. S. 451/52) tut, daß, solange man noch im Bereich der Biologie bleibt, „der volle Sinn des Individuellen, als des einzigartig Bestimmten“, als „schlechthin Eigenbestimmtes, Einziges, zu dem es kein Zweites gibt“, wie es in der Geschichte gerade ins Auge gefaßt wird, noch nicht erreicht sei, denn hier liege dann doch immer noch die naturwissenschaftliche Fragestellung vor, so sehr sie sich auch der anderen bereits angenähert habe. Doch kann man wohl hinzusetzen, daß, wenn hier auch noch nicht der Systemabschluß erreicht ist und Kant so den Weg zum ganz spezifisch Individuellen noch nicht voll durchlaufen hat, der Weg selbst zu ihm hin aber doch eröffnet worden ist und man ihn nur weiter zu gehen braucht. Natorp gibt denn auch zu, daß der Weg der Besonderung der Weg zum echten Individuellen hin sei. Besonderung heißt aber, durch immer weitere wechselseitige Kombination der Allgemeinbegriffe und Gesetze eine fortschreitende Spezifizierung zu erreichen, die immer weiter fortschreitende Synthesis der Allgemeinbestimmungen führt zur Individualbestimmung. Diese Art der Individualbestimmung scheint mir logisch ganz anders begründet als die Art Rickerts, der sie schließlich doch in die Luft hineingebaut hat. Die Methode, nach der sie zu geschehen hat, bedarf freilich noch der Ausführung. Jedenfalls scheint mir das eine daraus hervorzugehen, daß das echte Individuelle gerade durch immer weiter fortschreitende Vollständigkeit der Merkmalbestimmung und deren Synthese geschieht, nicht durch die Auswahl einzelner für uns interessanter Merkmale aus der intensiven Mannigfaltigkeit.

Aus dieser eingehenden Kritik Rickerts ergibt sich aber noch etwas anderes gegenüber Troeltsch: daß es nämlich keineswegs eine Verunreinigung des Gedankens der Dialektik ist, wenn Marx mit ihr den Gedanken der Kausalität verbindet. Nur daß beide Prinzipien eben eine ganz verschiedene logische Dignität haben, verschiedenen Stufen des logischen Baues angehören. So hat denn auch Max Weber ganz recht, wenn er verlangt, daß neben und in der systematischen Einheitserkenntnis, der Zusammenschließung individueller Gesamtzusammenhänge zwischen den einzelnen Gliedern dieser Reihe das Band notwendiger, gesetzlicher und also kausaler Zusammengehörigkeit in inneren Motivationsreihen geknüpft wird. Die kausale Motivation schafft auch auf dem Gebiete der Geschichte erst Gegenstandserkenntnis; die Voraussetzung für die systematische Einheitserkenntnis ist. Denn diese Einheitserkenntnis ist stets eine solche der gegenständlichen Welt. Ohne die Gegenstandserkenntnis schwebt daher die Dialektik, die Einheitserkenntnis, völlig in der Luft. Es entsteht keine Geschichte, sondern eine leere Begriffsevolution. Aber Gegenstandserkenntnis wird niemals ohne kategoriale Formen, also auch nicht ohne Kausalität, denn Gegenstandserkenntnis setzt die Formung des Inhaltlichen durch alle Kategorien voraus, nicht nur durch

einzelne. Alle Kategorien sind aufeinander angewiesen, allein sind sie sinnlos, Existenz gibt es nicht ohne ursächlichen Zusammenhang. Geschichte soll doch aber auch nach Richert und Troeltsch irgendwie Wirklichkeitserkenntnis, nicht leeres Begriffsspiel sein. (Freilich läuft Troeltschs eigene Geschichtstheorie, die er dann erst entwickelt, auf eine Wertung, Deutung hinaus, ist aber nicht mehr Erkenntnis, aber sie setzt doch diese geschichtliche Wirklichkeitserkenntnis voraus.) Es gilt hier auf höherer Stufe dasselbe oder ähnliches wie auf der Stufe der Gegenstandserkenntnis; heißt es dort: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen leer, so kann man hier sagen: unter anderem auch durch die Kategorie der Kausalität geformte Gegenstandserkenntnis ist blind ohne durch die Dialektik erzeugte Einheitserkenntnis, aber auch diese Einheitserkenntnis ist leer ohne kausale Gegenstandserkenntnis.

Der Vorzug des Marxismus liegt aber nun darin, daß er individualisierende Einheitserkenntnis schafft unter Anwendung des Prinzips der Dialektik, daß er dabei aber keine Auswahl trifft, sondern ganz im Sinne Kants geschichtliche Wirklichkeitserkenntnis schafft. Damit steht Marx Kant viel näher als z. B. Rickert, der als Kantianer auftritt. Die ökonomische Geschichtsauffassung ist eine völlig auf dem Boden Kants erwachsene Geschichtstheorie: indem sie Gegenstandserkenntnis und systematische Einheitserkenntnis als Glieder eines Ganzen auffaßt, beide miteinander vereinigt, und durch die Verbindung von Kausalität und Dialektik die Idee der Entwicklung erst begründet; indem sie ferner zwar individuelle Zusammenhänge bildet, diese aber zugleich als gesetzlich notwendige Abfolgen erweist. Rickert (ebenso Troeltsch, nur auf andere Weise) flicht diese Zusammenhänge erst nachträglich zusammen durch ein von außen herangebrachtes sachfremdes Prinzip, Marx verlegt den Zusammenhang in die Dinge selbst, dadurch aber konstruiert er erst eine wirkliche Dynamik, die inwendig kontinuierlich und doch ein Werden, eine Veränderung ist. So wird der Fluß des Lebens als Vergehen wie als Fluß erfaßt. Die Vorwürfe Troeltschs fallen damit ebenso in sich zusammen wie seine merkwürdige Auffassung, daß die Kausalität die Dinge trenne, statt sie als verbunden zu erweisen. (Darin spukt ja auch in Wirklichkeit eine psychologische Feststellung, die nämlich, daß das Erleben durch das Erkennen verändert wird, etwas von seiner Ursprünglichkeit verliert, wenn man so will. Alles Einsichten, die psychologisch wahr sein mögen, in einer Untersuchung der Geschichtserkenntnis und ihres strukturellen Aufbaus jedoch nichts zu suchen haben.)

Auch Troeltsch will in seiner eigenen Geschichtstheorie, die er

dann im Anschluß an Hegel positiv entwickelt, auslesen aus der Wirklichkeit. Aber im Gegensatz zu Rickert ist er sich vollkommen darüber klar, daß ihn das weit von Kant wegführt (und er wirft ja sogar Rickert vor, daß dieser sich noch zu eng an Kant anlehne), ja noch mehr, daß eine solche auslesende Geschichte — überhaupt nicht mehr Erkenntnis im Sinne Kants ist, nicht mehr Wissenschaft im strengen Sinne, daß, wenn die Geschichte ausliest, sie über die Wissenschaft hinausgeht, sie den Boden der Wissenschaft verläßt. Das ist ein sehr viel wichtigerer Schritt vorwärts über Rickert hinaus, als der andere, daß er sich bemüht, ebenfalls im Gegensatz zu Rickert, sein Auswahlprinzip aus dem Gegenstand hervortreten zu lassen, ähnlich wie bei Kant die Ideen von der bedingten Gegenstandserkenntnis gefordert werden. Er will an die Stelle von Rickerts subjektivem Ausleseprinzip ein objektives setzen. Denn Rickerts Art müsse zu einer Art Geschichtssolipsismus führen, auch wenn es sich nur um eine Wertbeziehung, nicht eigentlich Wertung handelt. Troeltsch ist sich aber auch darüber klar, daß das nur auf metaphysischem Wege möglich ist, und er steuert offen und entschieden auf die Metaphysik zu. Jedenfalls will er aber diese Geschichtsdeutung mit der wissenschaftlichen Geschichte, der geschichtlichen Seinskenntnis in einen inneren notwendigen Zusammenhang bringen. Seine Geschichtsmetaphysik soll eben eine richtige Metaphysik sein. Rickert aber macht er den Vorwurf, wie allen anderen Geschichtsdeutern vor ihm, die auf Kants Boden standen, z. B. auch Fichte, daß bei ihnen Erkenntnis der historischen Wirklichkeit und Wertung, Deutung der Geschichtsereignisse unverbunden nebeneinander stehen, er dagegen will wieder eine höhere Einheit zwischen Denken und Werten knüpfen, was ja vorerst nur in der Metaphysik möglich ist. (Inwiefern das überhaupt vermeidbar ist, insbesondere, ob nicht das „Leben“ als oberste allumfassende Idee im logischen Sinne Kants hier nicht schließlich doch auch auf wissenschaftlichem Wege eine solche Verbindung schaffen kann, bleibe hier dahingestellt. Ich sehe hier noch große Aufgaben für die Wissenschaft der Zukunft, mit der freilich ein Spengler, überhaupt die ganze neueste Geistesrichtung nichts zu tun hat, da sie mit voller Absicht den Weg Troeltschs, das ist den Weg der Metaphysik, Kunst, Religion, oder wie man das nennen will, geht, Wege, deren Eigenwert hier nicht bestritten werden soll, und die auch diesen Eigenwert behalten, selbst wenn in Zukunft die Wissenschaft hier ihren Weg noch wirklich finden sollte.) Man muß aber jedenfalls festhalten, daß bei aller Ähnlichkeit von Troeltschs und Rickerts Auffassung, Troeltsch seiner Absicht nach ganz andere Wege geht als Rickert (wenn auch Rickerts

Lehre in ihren Konsequenzen auf denselben Weg führen muß). Mit unseren Betrachtungen aber hat das nichts mehr zu tun, denn dort handelt es sich um die Psychologie der geschichtlichen Metaphysik, bei uns um Wissenschaftstheorie, Logik der Geschichtserkenntnis. Das zeigt deutlich Troeltschs wiederholte Verknüpfung der Begriffe Intuition und dialektische Methode, denn der Begriff der Intuition ist ein rein psychologischer, kein logischer. (Wenn Troeltsch mehrfach den Ausdruck „Intuition“ durch die Bezeichnung „intellektuelle Anschauung“ näher bestimmt, so ist auch das bei ihm psychologisch zu verstehen, nicht wie bei Kant logisch. Ein Zusammenhalten dieser Abhandlung Troeltschs mit seinem Vortrag: „Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung“ [Berlin 1918], zeigt das deutlich.) Dieser Standpunkt Troeltschs scheint mir wesentlich geschlossener als der Rickerts, andererseits will mir scheinen, als sei von ihm aus eine Kritik von Marx nicht mehr gut möglich, ja, sinnlos. Denn da werden letztlich ganz verschiedene Absichten und Ziele verfolgt¹⁾. Seine eigene positive Geschichtsauffassung braucht uns daher hier auch nicht zu beschäftigen.

Daraus darf nicht geschlossen werden, daß wir den psychologischen Vorgang des „Verstehens“ nicht für ein wichtiges Problem halten, und die Geschichtserkenntnis für uns das Interesse an der „Geschichte“ vollkommen erschöpfend zu befriedigen vermöchte, nur gehören diese Dinge nicht in diesen Zusammenhang. Hier kommt es uns nur auf die Logik der Geschichtswissenschaft, nicht auf die Psychologie der praktischen geschichtlichen Forschungsarbeit an, auch nicht auf die Geschichtsdeutung. Sie wird stets irgendwie normativen Charakter tragen, was nirgends klarer zu sehen ist, als an Marx' eigener Geschichtsdeutung und der daraus abgeleiteten Prophetie im kommunistischen Manifest. Der neuere Aufsatz von Ernst Troeltsch über diese Fragen: „Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffs“ (Kantstudien XXVII, 3/4, 1922, S. 265—297) könnte hier eigentlich völlig außer Betracht bleiben, weil er die bereits in den oben besprochenen Aufsätzen eingeleitete Entwicklung von Troeltschs Geschichtsphilosophie zur Metaphysik fortsetzt. Was er in dieser neuen Abhandlung über die Frage äußert, ob es einen allgemeinen Entwicklungsbegriff gibt oder einen besonderen kosmischen, naturwissenschaftlichen, biologischen und historischen usw. hat mit unserer Betrachtung hier nichts mehr zu tun. Da handelt es sich nämlich nicht mehr um verschiedene Entwicklungsbegriffe, sondern um verschiedene reale Entwicklungen, nicht um die Untersuchung der logischen Bedeutung

¹⁾ Dies ist übrigens bis zu einem gewissen Grade auch der Unterschied zwischen Hegel und Marx: Hegels Geschichtsphilosophie ist eine Geschichtsdeutung, Marx' Geschichtsauffassung eine Theorie der Geschichtserkenntnis. So meint denn auch Troeltsch: Hegels Geschichtsphilosophie sei „nicht als Apriorikonstruktion des Weltgeschehens, sondern als unter den höchsten Gesichtspunkten erfolgte Ueberdenkung der Ergebnisse der empirischen Forschung“, „Das Buch ist Auslese und Sinngebung gegenüber dem unendlichen Material unserer historischen, in kritischer Prüfung gerichteten Erinnerungen, keine Ersetzung der geschichtlichen Einzelforschung.“

des Entwicklungsbegriffs, sondern um eine inhaltlich erfüllte Entwicklungslehre. Sie muß naturgemäß für jedes Seinsgebiet eine andere sein, wenn sie deren Eigenart berücksichtigen will. Deshalb gehen uns auch die Einwendungen Troeltschs, daß ja in der Menschengeschichte eine Zielstrebigkeit als wirkende Ursache zu beobachten sei, die wir in der Geschichte der toten Natur nicht finden, gar nichts an, ohne daß wir diese offensibare Tatsache leugnen wollten. Das hat aber mit unserer Frage nach der logischen Natur des Entwicklungsbegriffs nichts mehr zu tun. Die Zielstrebigkeit der Menschen als Tatsache der Wirklichkeit im menschlichen Leben ist völlig verschieden von dem regulativen Prinzip, der transzendentalen Idee der Teleologie.

Freilich ist damit die Sache noch nicht erledigt. Denn Troeltsch streitet gerade das letztere ab. Das beruht darauf, daß er die kritische Auffassung von der Logik und der Methodenlehre überhaupt ablehnt, die unseren Ausführungen zugrunde liegt, da wir ja zeigen wollen, inwiefern der historische Materialismus den Kritizismus Kants zur Voraussetzung hat. Troeltsch verläßt ganz bewußt den Boden der Erkenntnistheorie Kants, um sich dem Standpunkt Descartes' bzw. Leibnizens zuzuwenden. Zunächst wendet er sich zwar nur gegen den Neukantianismus Marburger Observanz (S. 280), es zeigt sich aber sofort, daß seine Einwände auch gegen Kant selbst gerichtet sind (S. 281). Troeltsch steht wie Rickert völlig auf dem vorkantischen Standpunkt der Seinsverdoppelung, der eine Wirklichkeit jenseits der Erkenntnis annimmt, und dann durch die Erkenntnis gleichsam eine neue Wirklichkeit über sie stülpen läßt, indem die Erkenntnis diese erste Wirklichkeit umformt. So spricht er von einer „ungeheuren Umformung, die das Material durch diese Begriffe erfährt“ (S. 280). Für ihn will die Erkenntnis denn auch einen „realen und wirklichen (!) Zusammenhang“ erfassen, und daß das möglich ist, sagt ihm das „Evidenzgefühl eines wirklich gesehenen Zusammenhangs“. Bei Kant dagegen handelt es sich nicht um die Umformung eines Materials, das, wenn es umgeformt werden soll, doch schon irgendwie geformt sein mußte, sondern Material gibt es für ihn immer nur geformt (Form und Inhalt sind Korrelativbegriffe), ohne in der Erkenntnis aufgeprägte Form gibt es überhaupt kein Material, Material gibt es nur als erkanntes Material. Troeltsch erblickt denn auch einen Gegensatz zwischen dem „transzendentallogisch zu konstruierenden Erzeugnis des Denkens“ und dem „realen und wirklichen Zusammenhang“, was gerade bei Kant zusammenfällt, indem es dort Wirkliches nur als transzendentallogisches Erzeugnis gibt. Dem entspricht Troeltschs Rückkehr zu der vorkantischen Auffassung von der Logik. Troeltsch will an die Stelle der einen transzendentalen Logik, die mit der Erkenntniskritik zusammenfällt, eine Trennung von Logik und Erkenntnistheorie setzen. Da gibt es dann Erfahrung vor der Logik, und die Logik hat dann die Aufgabe, Ordnung in diese Erfahrung zu bringen. Dem entspricht weiter Troeltschs Auffassung von der Entwicklung: die bloße methodische Aneinanderreihung der einzelnen Tatsachen genügt ihm nicht, er will auch den inneren Zusammenhang der Dinge selbst, die „wirkliche innere Bewegung“ feststellen, die nach seiner Meinung in dieser bloß methodischen Aneinanderreihung nicht gegeben ist. Während wir der Meinung sind, daß gerade diese innere Bewegung eine Idee ist, oder besser das Resultat der Verknüpfung der Tatsachen durch eine Idee, daß das Auseinander erst durch die Zusammenfassung unter eine Idee (bzw. Kategorie) aus dem bloßen Nacheinander erzeugt wird, das Auseinander also als eine Erkenntnisform aufgezeigt wird. Troeltsch muß ganz von selbst von seinem Standpunkt aus zur Annahme einer geheimnisvollen Kraft in den Dingen gelangen, die von der Ordnung der Dinge durch die Menschen (man sieht, wie hier an die Stelle von Kants Transzendentalismus der Locke-Humesche Psychologismus tritt) unberührt

bleibt, eine typische metaphysische Vorstellung. So ist also sein Entwicklungsbegriff gerade aus dieser Vorstellung der Seinsverdoppelung heraus geboren. In dieser Grundeinstellung begegnet er sich mit Rickert. Aber während Troeltsch das ganz deutlich sieht, und trotzdem diesen Weg von Kant weg bewußt geht, glaubt Rickert, darin Kants Lehre nur zu erweitern. Deshalb trifft auf ihn allerdings das zu, was Troeltsch vom Neukantianismus überhaupt und Kant selbst fälschlicherweise behauptet, daß „dann... jenes fatale Problem“ entstehe, „wie weit die von der Historie behaupteten Entwicklungserkenntnisse ein wichtiger Lebenszusammenhang der Dinge oder nur ein künstliches Produkt logischer Auslese, Verkürzung und Zusammenfassung des ‚Erfahrungsmaterials‘ seien“. Für Kant selbst entsteht dies Problem keineswegs, weil bei ihm der wirkliche Lebenszusammenhang nur durch die und in der durch die Kategorien aufgebauten Erfahrung entsteht, und es außerhalb dieser Erfahrung keinen solchen gibt. Wohl aber entsteht dies Problem, wenn man wie Rickert in der Wissenschaft eine nachträgliche Umformung der Wirklichkeit durch Auslese usw. sieht. Im übrigen aber trifft sich Troeltsch mit dieser Charakteristik vor allem selbst. Für ihn und seine Seinsverdoppelung entsteht dieses „fatale Problem“ jedenfalls auch. Freilich, was er dann über die Versuche, dies Problem zu lösen, sagt, trifft wiederum Rickert allein, nicht ihn, weil er die Lösung ganz wo anders sucht. Von Rickert gilt der Satz: „Ist man aber erst einmal in dieser Klemme, dann ergibt sich als das einfachste der pragmatistische Ausweg, auf jede Objektivität überhaupt zu verzichten und in der Geschichte nur die praktischen Zwecken dienende... Redaktion unserer Erinnerungen zu sehen.“ Hier ist Rickerts Geschichtstheorie abschließend charakterisiert, denn sie läuft ja tatsächlich auf einen solchen Pragmatismus hinaus, wenn das Rickert auch bestreitet. Ebenso in dem dann folgenden Satz Spenglers ganze Geschichtslehre, die ebenfalls auf dem Boden dieser Seinsverdoppelung steht: „Das intuitivanschauliche Vermögen, das die Historiker zu besitzen meinen und in ihren Darstellungen entfalten, wird man dann der Kunst zuweisen und die historische Darstellung kurzweg als künstlerische Leistung betrachten, ohne sich Gedanken darüber zu machen, wieso denn der Künstler seinerseits zu solchen intuitiven Fähigkeiten komme.“ So muß Troeltsch zwar zugestanden werden, daß er über Rickert einer, Spengler andererseits hinausgekommen ist, aber auf einem Wege, der von der Wissenschaft im kritischen Sinne noch weiter abführt. Wohin dieser Weg führt, zeigt klar der Ausspruch Troeltschs: „Nicht die Identität von Denken und Sein“ (hier ist die Identität von Gedachtem und Seiendem im Sinne Kants, nicht die Identität von Denken und Sein im Sinne Hegels gemeint!) „oder von Natur und Geist, sondern die wesenhafte Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geiste und eben damit die intuitive Partizipation, an dessen konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit ist der Schlüssel zur Lösung unseres Problems.“ Damit gibt Troeltsch offen zu, daß er die Geschichte in der Metaphysik begründet und in der Entwicklung letzten Endes ein sich Entfalten der Gottheit sieht: „Hinter allem und am Ende von allem steht die Metalogik, in welcher unsere anthropologisch bedingten logischen Mittel und der göttliche Lebenszusammenhang auf völlig unbekanntem Wege zusammengehen.“ (S. 285.) Ein eindeutiger Standpunkt, dem die inneren Widersprüche der Lehre Rickerts nicht mehr anhaften, aber ein Standpunkt, der mit unserer Betrachtung nichts mehr zu tun hat. Das wird bestätigt, wenn Troeltsch in Anwendung seiner Grundgedanken dann sagt, was er denn nun unter der Entwicklung versteht. Da heißt es: „Die Entwicklungsbegriffe sind also nichts anderes als Selbsterfassung der inneren, geschauten und durch die Verwicklungen miterlebten, werdenden Sinnzusammenhänge des Geschehens selbst

mit all den anthropologischen Einschlügen, Begrenzungen und Kunstgriffen, vermöge deren sie einer Oberflächenbetrachtung überhaupt als bloße Kunstgriffe oder als rein logische, aus allerhand Erwägungen zusammengeflückte Gültigkeiten erscheinen können.“ (S. 291.)

(Im übrigen liegt der Wert der Abhandlung von Troeltsch in der Weiterführung der Untersuchungen des Problems des Verstehens.)

Ueber Rickerts Geschichtstheorie können wir jetzt abschließend folgendes sagen:

Es hat sich uns ergeben, daß individualisierende Erkenntnis grundsätzlich auch ohne Auswahl möglich ist, daß Auswahl und individualisierende Betrachtung in keinem logisch notwendigen Zusammenhang stehen. Praktisch ist die Lage freilich eine ganz andere: da muß auch die Allgemeinerkenntnis tatsächlich genau so eine Auswahl vornehmen wie die Individualerkenntnis. Andererseits ist nicht einzusehen, warum individualisierende Erkenntnis in der Idee nicht auch möglich sein soll, wenn die unbegrenzte Fülle des Mannigfaltigen, des Möglichen, des Denkbaren in die Erkenntnis eingehen könnte. Im Gegenteil, zur vollständigen individualisierenden Erkenntnis wird sie im Grunde ebenso erfordert wie zur vollständigen Induktion und der dadurch gewonnenen Allgemeinerkenntnis (aber nicht Gesetzeserkenntnis, diese wird durch Induktion nicht erreicht). Jede Erkenntnis, ob sie nun auf das Allgemeine oder auf das Individuelle gerichtet ist, verlangt, um vollendet zu sein, in der Idee, daß alles Mannigfaltige hineingenommen wird. Ich bin daher der Meinung, daß Geschichte wohl individualisierende Erkenntnis ist, glaube aber nicht, daß individualisierende Erkenntnis grundsätzlich nur mit Hilfe der wertbeziehenden Auswahl zustande kommen kann, meine vielmehr, daß beide Probleme logisch miteinander nicht das geringste zu tun haben. Ich bin ferner mit A. Fogarasi („Das Problem der Ergänzung in der Geschichtslogik“, Kantstudien, Bd. 21) der Ansicht, daß die wertbeziehende oder wertbezogene Auswahl nicht eigentlich das Prinzip der historischen Begriffsbildung sein kann, daß sie zwar eine praktisch unerläßliche Bedingung ist, aber nicht selbst zu ihr gehört, daß sie mit anderen Worten nichts weiter ist als das praktische Prinzip der Stoffwahl der Geschichte. Wäre sie ein Prinzip der Begriffsbildung im logischen Sinne, so ginge mit ihr die Objektivität verloren, wenn es nicht allgemeingültige, objektive Werte gibt. So sieht sich denn auch z. B. Windelband zu dieser letzten Annahme gezwungen. Um die Objektivität der Geschichte zu retten, erklärt er, daß es allgemeingültige Werte gibt. Sie spielen dann in der Geschichte als oberste Grundsätze und Voraussetzungen der geschichtlichen Begriffsbildung, der historischen Urteile dieselbe Rolle, wie die Kategorien in der Naturwissenschaft, sie sind histo-

rische Kategorien. Hier ist das Auseinanderreißen von Natur- und Geschichtserkenntnis zu zwei ganz verschiedenen Erkenntnisarten vollendet, indem sogar die Geltung der eigentlichen Kategorien auf die Naturerkenntnis beschränkt wird.

Das Problem der Auswahl ist also lediglich ein Problem der praktischen Unzulänglichkeit unseres tatsächlichen Erkennens, es ist ein Problem ebensogut der Naturerkenntnis wie der Geschichtsforschung.

Es ist jedoch klar, daß das keine Frage ist, durch die sich die Geschichte von der Naturwissenschaft, beide im methodologisch-genetischen Sinne Rickerts genommen, unterscheidet, denn das Problem der Stoffwahl hat die Naturwissenschaft ebenso wie die Geschichte. Verschieden sind beide auch in diesem Punkte nur bezüglich der tatsächlich angewendeten Prinzipien dieser praktischen Stoffauswahl.

Die Geschichtsmethodologie Rickerts ist also nichts weiter als eine Darstellung der Art und Weise, wie der Mensch praktisch sich mit der tatsächlichen Unmöglichkeit abfindet, das Erkenntnisideal in dem aus Kants Lehre sich ergebenden Sinne zu erreichen. Die Art Rickerts scheint mir aber, so sehr sie von richtigen Voraussetzungen ausgeht, in der Ausführung doch einen falschen Weg einzuschlagen, weil sie sich bei dieser Arbeit grundsätzlich von jenem hinter ihr stehenden allgemeinen Erkenntnisideal entfernt, indem sie die praktische Auswahl, die eine Not ist, zu einer Tugend macht und infolgedessen das Auswahlprinzip, das bei ihr im Grunde in nichts anderem als im zwar nicht einzelpersonlichen, wohl aber gattungspersonlichen Interesse besteht, zu einem wissenschaftstheoretischen Grundprinzip macht.

Das beruht im Grunde darauf, daß Rickert nicht scharf zwischen logischer Strukturanalyse der Erkenntnis selbst und methodologisch-genetischer Betrachtung der Entstehung der Geschichtserkenntnis scheidet. Dementsprechend geht er auch von der Entgegensetzung eines Subjekts und eines Objekts aus, die unter logischen Gesichtspunkten gar keinen Sinn hat. Wiederum entsprechend faßt er die Geschichte als eine besondere Art der Umbildung der Objekte durch die Erkenntnis auf. (Vgl. hierzu Rickerts Beitrag „Geschichtsphilosophie“ in der Festschrift für Kuno Fischer, Heidelberg 1907, S. 332.) Das ist grundsätzlich derselbe Standpunkt, den die Abbildtheorie einnimmt, er unterscheidet sich von ihr nur durch die besondere Ausgestaltung dieses allgemeinen Grundstandpunktes. Nur unter Berücksichtigung dieses grundsätzlich unkritischen, dogmatischen Standpunktes, der eine objektive Welt außerhalb des Subjekts bereits als gegeben annimmt, die es in der Erkenntnis zu erfassen gilt, ist Rickerts Lehre

überhaupt zu verstehen, namentlich sein Satz von der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Gegebenen, die es in der Erkenntnis übersehbar zu machen gelte. Die ganze Theorie der Auswahl Rickerts ist also gar keine im strengen Sinne logische, erkenntnistheoretische Theorie, sondern eine praktische Theorie, eine Theorie des praktischen Verhaltens des Historikers. Sie ist angewandte Logik. Und der Gedanke Rickerts ist nun der, daß die Art der Anwendung abhängig ist von der besonderen Aufgabe, die es zu lösen gilt. Solche Anwendung setzt indessen voraus, daß man etwas hat, das man anwenden kann. Und das ist in diesem Fall die rein logische, erkenntnistheoretische Strukturanalyse und deren Ergebnis: das logische, erkenntnistheoretische Erkenntnis-, Form- und Strukturideal. Auch die besondere Aufgabe der Geschichte kann nur von ihm aus verstanden werden, sie muß letzten Endes doch aus ihr abgeleitet, kann nur eine Teilaufgabe der allgemeinen Erkenntnisaufgabe sein. Und muß von ihr aus ausgerichtet werden.

Wenn wir Rickert so bestreiten, daß Gesetzeserkenntnis und Individualerkenntnis Gegensätze sind, so geben wir doch gern zu, daß die einzelne Gesetzmäßigkeit, die in der Geschichtsschreibung aufgestellt wird, noch nicht den eigentlichen Zielpunkt von ihr darstellt. Das heißt, daß es sich in der Geschichte nicht darum handelt, die gesetzmäßige Notwendigkeit und die hypothetische Allgemeingültigkeit als solche festzulegen, sondern daß das nur ein Mittel ist, und daß es daher sich noch weniger darum handeln kann, besondere historische Gesetzmäßigkeiten aufzustellen, die etwas anderes bedeuten, als die allgemeinen Seinsgesetze, sondern daß die Gesetze in der Geschichte nur Mittel zur Erkenntnis der Individualität, Besonderheit des historischen Gegenstandes bilden. Die Feststellung der allgemeinen Natur des historischen Geschehens ist selbstverständlich eine ebenso wichtige Aufgabe, wie die der eigentlich historischen Darstellung, und insofern ist die Naturwissenschaft von der Gesellschaft, die Soziologie sachlich von weit höherem Wert als Rickert einräumt, sie erst bildet die Vollendung des Systems der Naturwissenschaft im logischen Sinne. Für sie ist dann wieder die Individualerkenntnis Mittel, d. h. die Erkenntnis eines individuellen Kausalzusammenhanges, als eines solchen notwendigen Zusammenhanges ist das Mittel, um die gesetzliche Notwendigkeit zwischen den Gliedern dieses Zusammenhanges eben überhaupt festzustellen, aus der dann die hypothetische allgemeine Gültigkeit folgt. Allgemeinerkenntnisse sind Individualerkenntnisse, sind derselbe logische Zusammenhang in jeweils umgekehrter Richtung betrachtet. Damit pflegt nun aber die Feststellung von tatsächlichen Regelmäßigkeiten verbunden zu sein, wie in der eigentlichen Naturwissen-

schaft, so auch in der Soziologie im Sinne Comtes. Das folgt zwar, wie wir ebenfalls schon sahen, logisch nicht notwendig aus der Gesetzmäßigkeit und der Wiederholbarkeit oder hypothetischen Allgemeingültigkeit, sondern ist eine ganz neue Feststellung, einfach eine besondere Tatsachenfeststellung, und insofern sogar in gewissem Sinne eine historische Feststellung (sie stellt nämlich die einmalige, besondere Tatsache fest, daß tatsächlich die und die historischen Gegenstände die gleichen Eigenschaften besitzen, überdies sind ja, was Rickert selbst mehrfach betont, das Individuelle und das Allgemeine nur relative Gegensätze, etwas Allgemeines kann auf anderer Stufe, d. h. in anderem Zusammenhang, auch etwas Individuelles und umgekehrt sein, was Rickert zugibt), aber tatsächlich pflegt sie eben mit der naturgesetzlichen Erkenntnis, d. h. dem Teil der Erkenntnis, der besonders auf die Eruierung gesetzmäßiger, notwendiger Allgemeinbegriffe gerichtet ist, verbunden zu sein. Diese Feststellung von Regelmäßigkeiten gibt aber gar keine neue Erkenntnis, weil sie nichts als notwendig zu erweisen vermag, denn die Induktion, auch wenn sie vollständig ist, setzt logisch immer bereits ein Gesetz voraus, sie selbst vermag Gesetze nicht zu begründen, noch weniger vermag das die unvollständige Induktion.

Die Hauptsache für unseren Zusammenhang aber ist, daß insbesondere der historische Materialismus keine solche tatsächliche Regelmäßigkeit behauptet, sondern nur eine kausale Gesetzmäßigkeit: eine kausale Beziehung zwischen Wirtschaft und geistigem Leben bzw. zwischen der Veränderung der Wirtschaft und der Veränderung des geistigen Lebens. Daraus folgt allerdings eine faktische Regelmäßigkeit für den Fall, daß Wirtschaftsleben und geistiges Leben jeweils als individuelle Erscheinungen sich wiederholen. Daß sie sich wiederholen müssen, ist aber nicht damit gesagt, sondern eine davon unabhängige neue Feststellung. Der historische Materialismus statuiert eine einzige individuelle Entwicklungsreihe, wie Troeltsch übrigens zugibt, deren Glieder sind insoweit regelmäßig, als die Bedingungen des Gesetzes sich tatsächlich wiederholen. Daß sich diese bestimmten Bedingungen, die die Theorie des historischen Materialismus näher feststellt, wenn nämlich die gesellschaftlichen Produktivkräfte in einen gewissen Widerspruch mit den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen und diese ebenfalls in einen solchen mit den Rechtsverhältnissen geraten sind, wiederholen, ist wiederum nur eine Feststellung einer selbstverständlich durchaus einmaligen Tatsache, die hier vom historischen Materialismus getroffen wird.

Von hier aus gewinnt nun auch das Problem des historischen Zusammenhangs wiederum eine neue Beleuchtung. Dies ist aber

ein sehr wesentliches Problem für alle Geschichtslogik. Denn die historische Systematik, deren systematischer und logischer Ort hier angedeutet wurde, wird erfordert, wenn die Geschichte Wissenschaft sein will. Denn nach Kant wird (Kr. d. r. V., Phil. Bibl., Bd. 37, S. 685/86) „gemeine Erkenntnis“ erst dadurch „zur Wissenschaft“, daß sie „aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht“. Kant versteht aber „unter einem System die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnis unter einer Idee“ (S. 686). „Niemand versucht es, eine Wissenschaft zustande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zugrunde liegt“ (S. 687). Der historische Zusammenhang, wie ihn Rickert schildert, ist nun zwar der historische Zusammenhang, den die praktische Geschichtsschreibung tatsächlich zusammenfügt. Indessen, er erscheint jetzt dem logischen Ideal der Geschichte gegenüber als eine mangelhafte, nur durch die Not erklärbare Vorstufe des idealen historischen Zusammenhangs, der eben ein vollständiger kausaler Zusammenhang ist, der ebenso individuell ist wie jener. Die Idee eines historischen Zusammenhangs, welcher zwar ein Kausalzusammenhang, aber ein solcher ausgewählter Tatsachen ist, die nicht nach dem Gesichtspunkt des wirklichen kausalen Zusammenhängens, sondern nach von außen an ihn herangetretenen Wertgesichtspunkten zusammengefügt ist, ist ein Widerspruch in sich. Denn mir scheint, daß ein solcher kausaler Zusammenhang ausgewählter Dinge nicht möglich ist, da eine kausale Betrachtung wenigstens prinzipiell keine Auswahl der Ursachen und z. B. die Auslassung von (in bezug auf gewisse Werte unwesentlichen) einzelnen Ursachen oder besser Bedingungen zuläßt, daß eben, solange und soweit einzelne kausale Zwischenglieder fehlen, und seien sie unter gewissen Gesichtspunkten noch so unwesentlich, gerade das spezifische der Kausalerklärung verloren geht. Rickerts historischer Zusammenhang ist denn auch kein Kausalzusammenhang mehr. Der Kausalzusammenhang der Wirklichkeit wird vielmehr durch die Umformung der Wirklichkeit bei Bildung eines historischen Zusammenhangs zerstört. Das ist bei ihm auch möglich, da die Wirklichkeit bei ihm durch die Geschichtserkenntnis umgeformt wird. Die Geschichtserkenntnis gibt also keine reine Wirklichkeit (oder nur eine neue Wirklichkeit) mehr. Damit steht freilich nicht im Einklang, daß Rickert gerade die Geschichte als Wirklichkeitswissenschaft bezeichnet im Gegensatz zur Naturwissenschaft. Ebenso wenig wie sich mit seiner Idee eines historischen Zusammenhangs vereinigen läßt, daß die Geschichte, wenn sie auch das Kausalgesetz nicht kennt, dennoch individuelle Kausalzusammenhänge aufweist, denn auch ein solcher individueller Kausalzusammenhang wird notwendig durch die Auslese zerstört.

Das Kapitel in seinem großen Werke über die Geschichtslogik, das diese Frage behandelt, ist denn auch durchaus unklar und in sich widerspruchsvoll. (Vgl. hierzu das Kapitel IV, Abschnitt IV, seiner „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, 1. Aufl., S. 407—427.)

Sehr aufschlußreich scheint mir in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zu sein, die Fogarasi in seinem genannten Aufsatz macht (a. a. O. S. 274—278) zwischen „Sachgeschichte“ und „Ereignisgeschichte“. Der sachgeschichtliche Zusammenhang sei nichts weiter als eine konstruierte Reihe verschiedener Sachinhalte, nur daß kein kausaler Zusammenhang zwischen ihren Gliedern bestehe. Der ereignisgeschichtliche Zusammenhang sei der gewöhnliche Kausalzusammenhang. Die Sachgeschichte und der sachgeschichtliche Zusammenhang geben keine historische Erkenntnis, sondern haben für sie nur einen gewissen heuristischen Wert, wenn sich nämlich nun beide Arten von Geschichte und damit beide Arten von geschichtlichen Zusammenhängen wechselseitig durchdringen. Eine solche Durchdringung liege z. B. vor, wenn wir von der Geschichte der philosophischen Systeme oder ähnlichem sprechen. Namentlich für die Einteilung des historischen Zusammenhangs in Perioden habe die Sachgeschichte einen gewissen heuristischen Wert, weil sie die Gesichtspunkte für eine solche Periodisierung liefert. Das konstitutive Prinzip solcher Sachgeschichte ist nun freilich ein Wertprinzip, da sie aber nicht selbst historische Erkenntnis liefert, so ist auch das Wertprinzip keine eigentliche historische Kategorie. In der wirklichen Geschichte werden bis zu einem gewissen Grade auch immer sachgeschichtliche Gesichtspunkte eine Rolle spielen, dennoch bin ich der Meinung, daß ein einheitlicher historischer Zusammenhang aus solcher Durchdringung nicht entstehen kann, der eigentliche historische Zusammenhang vielmehr immer ein Kausalzusammenhang ist, weil er ein Ereigniszusammenhang ist. Beide Zusammenhänge ergänzen einander wohl, laufen indessen stets getrennt nebeneinander her. Nur wenn man unter Sachgeschichte jenen Teil der historischen Erkenntnis versteht, der unter der Idee der Dialektik steht, also die Inhalte der Fakten vergleicht, hat sie vollgültigen historischen Erkenntniswert. Dann aber ist sie keine Auswahl mehr.

Schließlich ist hiermit auch der logische und wissenschaftstheoretische Sinn solcher Geschichtskonstruktionen endgültig festgestellt. Sie sind die Vorstufen zur systematischen Einheit der historischen Erkenntnis, die ebenso wie alle Erkenntnis über die bloße Gegenstandserkenntnis hinaus zu systematischer Einheit, aus

dem Bedingten zu seinem unbedingten Ganzen hinstrebt. Da selbst das Ideal, an dem sie orientiert sind, keinen eigentlichen Gegenstand besitzt, so besitzen diese tatsächlichen Vorstufen einen solchen um so weniger. Als praktische, auf bewußten Mängeln und Fehlern beruhende Zusammenfügungen sind sie bloß fiktiver Natur und haben daher nur praktische Bedeutung als Orientierungsmittel, aber nur sehr bedingten Erkenntniswert. Sie nähern sich dem Ideal um so mehr an, je mehr Tatsachen sie, ohne sie zu vergewaltigen, widerspruchslos zu verarbeiten vermögen. Und jedenfalls hängt die Größe des Wahrheitswertes solcher geschichtlichen Konstruktionen ab von dem Grade der Erfassung der Tatsachen durch sie.

Schließlich sei noch kurz zu Troeltschs Entwicklungsbegriff und seinem Verhältnis zum Begriff der Zweckmäßigkeit Stellung genommen.

Ich habe schon in dem zweiten Abschnitt betont, man müsse zwei verschiedene Entwicklungsbegriffe unterscheiden: einen rein wissenschaftlichen und einen wertbetonten. Dieser letztere gehöre aber überhaupt nicht in das Gebiet der Erkenntnis, sondern sei Beurteilung, Kritik, Bewertung eines geschichtlichen Ablaufs. (Da man den Begriff „Fortschritt“ in diesem wertbetonten Sinne anwendet und unter Fortschritt ein Besserwerden versteht, so ist auch er kein wissenschaftlicher Begriff, die Fortschrittsidee ist kein Erkenntnisprinzip, sondern ein sozialetisches Prinzip. Doch kann man auch den „Fortschritt“ rein wissenschaftlich fassen: indem man ihn als die Feststellung des tatsächlichen Fortschreitens, d. h. Sichveränderns in bestimmter Richtung bis zur Gegenwart, bis zum in der Gegenwart bestehenden Zustande hin auffaßt.) Beide Begriffe werden nun sehr oft miteinander verbunden, gehen vielfach unmerklich ineinander über. Den ersten scheint Troeltsch im Auge zu haben, wenn er behauptet (a. a. O. Bd. 119, S. 382): „Für die neukantische Wertlehre und ihre Geschichtsphilosophie ist die ‚Entwicklung‘ einerseits eine vom urteilenden und darstellenden Subjekt vorgenommene Beziehung der Vorgänge auf die in ihnen tatsächlich sich auswirkenden Tendenzen oder Wertungen und andererseits wiederum dieser auf die hinter jenen stehenden allgemein-menschlichen und rationalen. Die Entwicklung ist ein Arrangement des Darstellers, der die Tatsachen darstellt und behandelt, als ob sie der Verwirklichung von Werten... dienen.“ Diese Charakteristik geht auf Rickert und trifft auf ihn auch vollkommen zu. (Falsch ist es dagegen, diese Auffassung der Entwicklung als die neukantische schlechthin zu bezeichnen, denn die Neukantianer der Marburger Schule z. B. werden sich mit Recht gegen diese Auffassung

von der „Entwicklung“ mit Händen und Füßen sträuben. Zum mindesten ist sie hier nur sehr bedingt richtig geschildert, weil man Rickert nur sehr bedingt zu den Neukantianern rechnen kann. Troeltsch zeigt ja selbst, wie weit sich Rickert mit seiner Geschichtslogik im Grunde von Kant entfernt.) Hier, scheint mir, haben wir eine solche typische Vermischung der beiden Entwicklungsbegriffe vor uns. Von meinem Standpunkt aus, oder ich will lieber sagen, vom Standpunkt Kants aus, sieht die Sache vielmehr so aus: Vor allem muß erst einmal die Beziehung auf das darstellende Subjekt fallen. Der Ausdruck „Beziehung“ darf nicht transitiv, sondern muß intransitiv gefaßt werden. (Die berühmte Doppeldeutigkeit aller Worte auf „-ung“ in der deutschen Sprachel) „Beziehung“ darf hier nicht als „in Beziehung setzen“ verstanden werden, sondern als eine Funktion, ein Bezug. Ferner aber besteht im Begriff der „Entwicklung“ nicht ein Bezug oder Beziehung in diesem Sinne zwischen den dargestellten Tatsachen und den „in ihnen tatsächlich sich auswirkenden Tendenzen“, sondern einfach eine Beziehung zwischen den Gliedern der Entwicklungsreihe und dem Endglied, entweder einem schon gewesenem oder einem nur vorgestellten, und durch diesen Bezug entsteht erst die in den Tatsachen wirkende Tendenz, wird sie erst gesetzt. Der Begriff der Entwicklung ist, wie bereits betont, eine Idee, die die Tatsachen der Geschichte in eine Reihe ordnet, indem sie alle Glieder dieser Reihe, nachdem sie durch die Kausalität untereinander verknüpft wurden, auf das Endglied bezieht. (Ganz gleich, ob das Endglied als wertvoll anerkannt, oder als wertwidrig verworfen wird.) Das ist im Grunde dasselbe, wie wenn Troeltsch sagt: „Für den Historiker ist die Entwicklung dagegen eine innere Bewegung des Gegenstandes selbst, in die man sich intuitiv versenken kann und muß...“ Nur, daß diese innere Bewegung des Gegenstandes etwas ist, das durch die Formung der Tatsachen durch die Idee der Entwicklung erst entsteht, von ihr gestiftet wird. (Der Nachsatz mit der intuitiven Versenkung ist wiederum ein psychologischer Zusatz Troeltschs, der m. E. gar nicht hierher gehört, mit der logischen Idee der Entwicklung jedenfalls nichts zu tun hat.) Wie der Gegenstand selbst erst eine ideelle Einheit ist, so ist auch seine innere Bewegung eine solche auf höherer logischer Stufe.

Troeltsch fährt dann aber ebenfalls fort: „...und aus der (der inneren) Bewegung des Gegenstandes heraus, wenn es sich um unsere eigene Entwicklung und deren Zukunftsgestaltung handelt, in einer Zusammenfassung des historisch-konkret-individuellen Zuges und des Strebens zum Allgemeinen die jedesmal neuen und lebendigen und darum selber wieder individuellen Weiterbildungen gestaltet werden müssen.“ Damit verläßt auch er die Erkenntnis

und geht zur Wertung über, zur Lebensgestaltung. Das sieht auch Troeltsch selbst, bezeichnet er doch den Entwicklungsbegriff als den „Berührungspunkt der empirisch-geschichtlichen Forschung und der geschichtsphilosophischen Deutung und Beziehung der Geschichte auf Menschheitsziele und Zukunftsgestaltung“ (a. a. O. S. 383). Wir brauchen ihm daher eigentlich gar nicht weiter zu folgen, weil es uns ja nur auf die Logik der Geschichtsforschung ankommt, nicht auf die Geschichtsdeutung, die wir nicht für eine Aufgabe der Wissenschaft halten. Und auch der historische Materialismus will nichts weiter sein als eine solche Geschichtslogik, ein Forschungsprinzip, aber kein Maßstab zur Wertung historischer Tatsachen. Gewiß wertet auch der Marxismus die geschichtlichen Tatsachen, besonders die gesellschaftliche Entwicklung während des kapitalistischen Zeitalters, Marx war eben auch oder sogar vorwiegend ein praktischer Politiker, aber das hat mit seinen wissenschaftlichen Forschungen nichts zu tun. Diese beiden Tätigkeiten muß man bei ihm stets auseinander halten, will man ihn verstehen. Troeltsch hat freilich von seinem Standpunkt aus, der die Deutung der Geschichte als das Beste auch der Wissenschaft ansieht (eben darum ist er ja Metaphysiker in dem von uns abgelehnten Sinne), ganz recht, wenn er Rickert vorwirft, daß er sich noch zu eng an Kants Erfahrungsbegriff halte, wenn er diese Absicht ablehne (nur deshalb ist ja auch Rickerts Entwicklungsbegriff zu verwerfen, weil er Erkenntnis geben soll, aber selbst doch ein Wertungsprinzip ist). Für mich aber ist das gerade ein Vorzug. So bleibt mir nur übrig, mich dagegen zu wenden, daß Troeltsch die Begriffe Statik und Dynamik so anwendet, daß nur eine Geschichtsdeutung eine wirkliche „Erkenntnis“ der Dynamik darstellt, jede wissenschaftliche Geschichtserkenntnis im Sinne Kants nur eine solche der Statik. Das ist eine völlig neue Anwendung der beiden Begriffe, die man natürlich durchführen kann, die aber in der Logik nichts mehr zu suchen hat. (Hier scheint mir Spengler in Troeltschs Lehre herumzuspucken, wie denn Troeltsch überhaupt von ihm nicht unbeeinflusst geblieben und der Suggestion, die von dessen bekanntem Buche ausging, in starkem Maße erlegen ist.) Für mich ist nach altem Sprachgebrauch der Gegensatz von Statik und Dynamik ein Gegensatz innerhalb der Erfahrung im Sinne Kants, sind sie zwei Methoden der Erkenntnis. Und da hat gerade Marx, wie gezeigt, durch seine Verknüpfung von Kausalität und Dialektik erst die Methode der Dynamik, die Kant noch nicht voll entwickelt hatte, ausgebaut.

Wenn Troeltsch dann gegenüber Rickert behauptet, die von ihm abgelehnte Methode zerlege zuerst die individuellen Gegenstände, um sie dann wieder künstlich zu verbinden, so ist das eine Zer-

reißung des logischen Zusammenhangs der Gesamterkenntnis und eine Umdeutung der in der Abstraktion vorgenommenen Trennung der logischen Stufen in zeitlich getrennte Tätigkeiten, die wiederum mit Logik und Erkenntniskritik nichts zu tun hat, sondern eben Psychologie ist. Trotzdem trifft er Rickert allerdings mit seinen Einwänden, aber aus einem anderen Grunde. Denn Rickert will ja in der Geschichte auslesen, er faßt also nicht die Gegenstandserkenntnis zusammen, sondern reißt Stücke aus ihr heraus und verbindet diese dann allein zu einem besonderen Sinnzusammenhang, der durch die gleiche Beziehung auf einen Wert zusammengehalten wird. Das sind allerdings nur Erkenntnis-schemata, aber keine wirkliche Geschichtserkenntnis mehr. Dadurch wird freilich die Kontinuität des Zusammenhangs zerrissen. Ein solcher künstlicher Zusammenhang, wie Rickert ihn knüpfen will, liegt in einer Ideengeschichte vor, wie ich sie in meiner Abhandlung „Marx und Engels als Philosophen“ (vgl. S. 135 dieses Buches) als möglich geschildert habe, die auf den Kausalzusammenhang der Inhalte (hier der Ideenträger) nicht sieht, sondern nur die Veränderungsreihe der Inhalte der Ideen betrachtet, herstellt. Aber eine solche Ideengeschichte hat auch in der Hauptsache systematisches Interesse, ist eigentlich nur ein Teil der Statik, nicht der Dynamik, und Geschichte wird aus ihr erst, wenn sie wieder eingegliedert wird in die kausalen Zusammenhänge. Sie ist nur ein Hilfsmittel der Erkenntnis, der der Statik ebenso wie der der Dynamik, aber selbst nicht mehr (oder noch nicht) Geschichte. (Sie unterscheidet sich übrigens von Rickerts Geschichte noch dadurch, daß sie nicht die Ideen auf Werte bezieht, sondern einfach einen sachlichen Ausschnitt aus dem Ganzen darstellt.) Ganz falsch aber ist diese Kritik Troeltschs, soweit sie sich auf Kant bezieht. Denn für ihn ist Gegenstandserkenntnis und Einheitserkenntnis ein Ganzes, ebenso wie Statik und Dynamik einander ergänzen und fordern. Gerade das war eine besonders tiefe Einsicht von Marx, daß er das gefühlt hat und deshalb in seinem „Kapital“ die Statik der kapitalistischen Wirtschaft und ihre Dynamik unauflöslich miteinander verbunden, sie wechselseitig aufeinander bezogen hat. Er hat zum ersten Male (das gilt selbst heute noch!) gesehen, daß Erkenntnis erst in Geschichte und Systematik (Dynamik und Statik) zusammen besteht. Wenn man heute in der Nationalökonomie, z. B. beim Wertproblem, Statik und Dynamik trennt, so ist das, was dort Dynamik genannt wird, nur ein Teil der Statik in dem höheren Sinne, oder besser: so werden dort die Begriffe Statik und Dynamik in einem anderen Sinne gebraucht, der innerhalb dessen liegt, was wir hier Statik nennen und der

Systematik gleichsetzen. Es wird zwar der Bewegungsprozeß einer Sache geschildert, aber unter statischen (systematischen) Gesichtspunkten, nicht unter genetischen Gesichtspunkten. Die Kausalität aber bezieht sich sowohl auf Statik und Dynamik, weil sie eine Form jeder Gegenstandserkenntnis ist, von beiden vorausgesetzt wird. Durch Rickerts Auslese freilich wird die zugrunde liegende Gegenstandserkenntnis zerstört. So ist Rickerts Geschichte allerdings eine Zerstückelung der gegenständlichen Wirklichkeit und eine neue Verknüpfung dieser Stücke (einzelner von ihnen) zu einem neuen Zusammenhang, der dann aber überhaupt keine Erkenntnis mehr ist, sondern ein wertbestimmtes Sinngebilde metaphysischer Art. Und hier hat Troeltsch recht; der Fluß des Werdens wird hier zerstört und wird auf diese Weise nicht wieder hergestellt, dieser Geschichte fehlt es an wahrer Kontinuität. Aber eben nur deshalb, weil die Kausalität aus dieser Geschichte vertrieben ist. Denn die Kausalität ist die Denkform, die die Kontinuität der Entwicklung verbürgt, stiftet.

Das zeigt besonders gut auch Max Adler in seinen „Marxistischen Problemen“ (vor allem Kapitel II, 2). Zunächst zeigt er dort, daß der Begriff der Entwicklung „durch zwei Elemente konstituiert wird: „erstens durch den Gedanken einer aus eigener Gesetzlichkeit vor sich gehenden Bewegung, zweitens durch die Richtungsbestimmtheit dieser Bewegung auf ein Ziel...“ Mit dem ersten Element ist offensichtlich die Kausalgesetzlichkeit gemeint, mit dem zweiten die Idee der Dialektik, die Veränderungsreihe. Und er fährt fort: „Vielmehr ist es nur dadurch überhaupt möglich, Veränderungen der Zeit in eine Entwicklung zu beziehen, daß man den Gedanken einer gesetzmäßigen Wirksamkeit, die alles nur aus sich selbst herausholt... an die Erscheinungen heranbringt. Erst dieser Denktypus verwandelt Sukzession in Metamorphose, Aufeinanderfolgen in Auseinanderwerden“ (a. a. O. S. 45). Abgesehen von der etwas saloppen Ausdrucksweise ist hier dasselbe gesagt, was ich sage. Erst Kausalität und Dialektik ergeben zusammen die Entwicklung, oder besser: die Dialektik schafft erst dann Erkenntnis, wenn sie kausale Zusammenhänge formt, auf sie Anwendung findet. Die Kausalität verbindet zwei Fakten als Fakten, als etwas Seiendes, ohne auf das Verhältnis der Inhalte dieser Tatsachen zueinander zu achten, die Dialektik vergleicht ergänzend die Inhalte von Ursache und Wirkung miteinander. Adler geht dann auf den Satz Hegels vom Umschlagen der Qualität bei gewissen Veränderungen der Quantität ein und zeigt dabei ebenfalls sehr gut die Korrelativität beider (vgl. a. a. O. S. 50). Ich möchte ergänzend hinzufügen,

daß im Grunde die Quantität einer Sache selbst nur eine besondere, unter vielen anderen, Qualitäten von ihr ist. Daraus aber folgt, daß jede quantitative Veränderung eine Veränderung der Qualität bedeutet, nicht also nur bei einer Änderung der Quantität von einer bestimmten Größe ab. Nur zustimmen kann ich ihm nicht, wenn er meint, daß die Veränderungen der Quantität die Kontinuität aufrecht erhalten, während die Veränderungen der Qualität diese Kontinuität aufzuheben scheinen. Auch eine Veränderung der Quantität ist eine „Neuerung“, ein Diskontinuierliches. Aber hier kommt es vor allem erst einmal darauf an, daß Adler die grundlegende Feststellung macht, daß eine Veränderung der Qualität, für sich allein betrachtet, eine diskontinuierliche Reihe bildet. Zusammengebracht zu einem Kontinuum werden sie allein durch die Kausalität, die aber auf die Qualitäten der Glieder der Reihe nicht achtet. Als Fakten hängen die „Erscheinungen“ kontinuierlich zusammen, als Inhalte sind sie stets einander fremd. Jede kausal bedingte Erscheinung ist Wirkung als Faktum, ist neu, schöpferisch, als Inhalt. Jede Entwicklung ist Evolution, wenn man ihren faktischen Zusammenhang betrachtet, und zugleich Revolution, wenn man die Verschiedenheit der Inhalte betrachtet¹⁾. Auch zwei andere sehr ähnliche In-

¹⁾ Ich glaube, daß hierin dem Gedanken, dem in Fritz Neeffs Schrift: „Kausalität und Originalität“ (Tübingen 1918) Ausdruck gegeben ist, in vollem Maße Rechnung getragen ist. Das Prinzip der Originalität ist das Prinzip des Ursprungs. Dies sei das spezifische Formprinzip der Geschichte. Die Geschichte will er als ewige Neuschöpfung verstehen und verstanden wissen. Aber er setzt dies Prinzip nicht an die Stelle der Kausalität, wie das viele andere Denker tun, z. B. auch Troeltsch, sondern er ergänzt nur die Kausalität durch die Originalität. Er nennt den Begriff der Originalität einen „der Kausalität polaren, mit ihr korrelativ verbundenen Begriff“ (a. a. O. S. 19). Das ist im Grund nichts anderes als das, was wir oben im Text selbst auch gesagt haben. Neeff geht dabei auch von ganz ähnlichen Anschauungen über die Kausalität aus, wie wir hier (das zeigt ja auch bereits Absatz 3 auf S. 176—177). So teilt Neeff unsere Auffassung, daß man „nur Veränderungen gegenüber“ mit Sinn nach Ursachen fragen könne (a. a. O. S. 17), aber andererseits muß doch, um ein „Auseinanderfolgen“ der Wirkung aus der Ursache denkbar zu machen, ein Zusammenhang beider untereinander gedacht werden, die Ursache und die Wirkung müssen als verschiedene Zustände eines in irgend welchen Beziehungen Identischen gedacht werden. Daraus zieht Neeff dann auch den Schluß, daß gerade die Kausalität erst ein Kontinuum schafft, indem es das in der Zeitfolge Getrennte verbindet. (S. 18.) Neeffs Begriff der Originalität bezieht sich nur auf die Inhalte, während er die Kausalität auf die Fakten als solche bezieht. So ist das Prinzip der Originalität nichts anderes als eine andere Fassung der Idee der Dialektik. Eine Sache erscheint als Faktum als Wirkung von Ursachen, als Inhalt als Ursprung. Entwicklung ist beides zusammen, miteinander. In der Entwicklung wird das in jedem Augenblick verändert „Erscheinende“

halte sind eben doch zwei verschiedene, durch Einschlebung von Zwischengliedern läßt sich der diskontinuierliche Charakter der Veränderungsreihe grundsätzlich nicht überwinden. Evolution und Revolution schließen einander also grundsätzlich nicht aus, sind keine Gegensätze, sondern nur verschiedene Betrachtungsweisen. Sondern jede Entwicklung ist zugleich Evolution (der Fakten) und Revolution (der Inhalte). Trotzdem ist das Umschlagen in eine neue Ansicht niemals ein Sprung, weil sie zugleich notwendige Wirkung der zusammenwirkenden Bedingungen ist. In den Ergebnissen stimme ich also weitgehend mit Adler überein, nicht aber in der Begründung. Wenn Adler die Kontinuität lediglich als eine „Anschauung“, als einen „intuitiven“ Begriff (was ist das?) bezeichnet, so verfällt er m. E. auch in Psychologie, sieht aber die logischen Zusammenhänge nicht. Später kommt Adler dann allerdings auch meiner Begründung nahe (a. a. O. S. 54/55), z. B. wenn er sagt: „Im Farbenspektrum mag man die Abstufung der Farben noch so allmählich vornehmen, so ist nicht einzusehen, wie aus Rot die leiseste Nuance von Orange werden kann ohne einen Sprung in der Qualität. Und ebenso ist es ja gerade das Wesen einer Veränderung, daß sie als ein neuer Zustand gegenüber dem früheren auftritt, mag sie mit diesem durch noch so viel Mittel-

Seiende als Zustände eines Identischen aufgefaßt, sonst könnte man ja nicht von der Entwicklung von etwas sprechen. Diese Identität wird aber gerade durch die Kausalität gesetzt. Gerade, wenn wir dies Prinzip des Ursprungs, der Originalität ins Auge fassen, erkennen wir deutlich, daß eine Kontinuität im geschichtlichen Ablauf gar nicht bestehen würde. Also, der Fluß des Werdens wird gerade in der Kausalität erkannt.

Sehr gut ist übrigens auch, wie Neff zeigt, daß die berühmte Rede von der Kausalungleichung, die auch Rickert in seinem Begriff der individuellen Kausalität aufgenommen hat, nichts weiter ist, als dies Prinzip der Originalität, das also mit der Kausalität gar nichts zu tun hat, und daß es deshalb falsch ist, von einer Kausalungleichung zu reden. Ob gleich oder ungleich ist für die Kausalität ganz gleich, jedenfalls ist in gewisser Weise nämlich qualitativ die Ungleichung von Ursache und Wirkung eine Selbstverständlichkeit, wie könnte sonst von einer Veränderung die Rede sein, und nur wenn eine solche gegeben ist, können wir von kausaler Verknüpfung sprechen. Darauf nimmt aber die Kausalität keinen Bezug.

Es ist daher völlig verfehlt, wenn Troeltsch die individuelle (historische) Kausalität einmal (vgl. „Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung“, Berlin 1918, S. 23/29) dadurch von der naturgesetzlichen Kausalität unterscheidet, daß sie nicht wie diese eine Kausalgleichheit, sondern eine Kausalungleichheit voraussetze. Wenn wir auf die Tatsache der kausalen Verknüpfung sehen, kommt die inhaltliche (Gleichheit und) Ungleichheit von Ursache und Wirkung nicht in Betracht. Die Kausalität bindet die Tatsachen als Tatsachen zusammen. Die Idee der Dialektik erst sieht auf die Inhalte der Tatsachen und vergleicht sie. Weil zwei Tatsachen kausal miteinander verbunden sind, sind sie weder gleich noch ungleich oder umgekehrt, sie werden nicht kausal verbunden, weil sie gleich oder ungleich sind.

glieder verbunden sein... In beiden Fällen ist die Sprunghaftigkeit auch der kleinsten Qualitätsänderung bloß verdeckt durch die Untrennbarkeit des räumlichen und zeitlichen Kontinuums, in welchem alle Erfahrung für uns allein möglich ist.“ Also, als Fakten hängen sie zusammen, aber ihre Inhalte sind verschieden! Und er zieht daraus den wichtigen Schluß: „daß die Kontinuität überhaupt nur ein durchaus formales Denkelement ist, das also mit der Qualität der Erscheinungen in gar keiner Beziehung stehen kann. Das Materiale der Erfahrung... sind absolute Diskontinuitäten. Nicht sie gehen ineinander über, sondern unsere Anschauung verbindet sie in Raum und Zeit“. (Ob die Kontinuität durch die Form des Raumes und der Zeit oder durch die Form der Kausalität gestiftet wird, ist eine müßige Frage, beide Formen sind nicht voneinander zu trennen. Denn Kausalität gibt es nur in Raum und Zeit.) Klarer und schärfer bestimmt diesen Zusammenhang Adler im Kapitel IV, 2 seines Buches (a. a. O. S. 94/95 und 96).

(Dann macht freilich Adler eine merkwürdige Schwenkung, indem er nun plötzlich den Begriff der Entwicklung der Dialektik allein gleichsetzt und dann natürlich zu dem Ergebnis kommt: „Entwicklung ist nicht gleichbedeutend mit Kontinuität“, sie sei ‚Hervorgehen eines Neuen‘. Da er aber dabei hinzusetzt, daß diese Entwicklung nur in einem zeitlichen und ursächlichen Kontinuum vor sich gehen könne, so macht das sachlich keinen Unterschied, sondern ist lediglich ein Spiel mit einer neuen Terminologie; vgl. a. a. O. S. 56.)

(Sehr gut ist übrigens die Anwendung des Begriffs der Dialektik auch auf die Kausalität, das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Marx hat eben stillschweigend alle Begriffe nur als Funktionsbegriffe aufgefaßt und auch diese kausale Beziehung als eine Funktion!)

Troeltsch betont in seiner oben besprochenen Abhandlung einmal (a. a. O. Bd. 120, S. 400, ähnlich S. 413) mit Recht, eine Entwicklung sei „nur von einem Zielgedanken aus rekonstruierbar“, verliere aber „bei Verlust des Zielgedankens... ihre logische Strenge und Gliederung...“. Das ist aber m. E. im Grunde eine Selbstverständlichkeit. Denn Erkenntnis ist stets nur Erkenntnis von Seiendem und, soweit ein zeitlicher Ablauf in Frage kommt, damit notwendig von Gewesenem, als Einheitsprinzip von Seiendem kann es sich nur auf solches beziehen, nicht aber auf noch nicht Seiendes, sondern nur Gewolltes. Wenn man die Entwicklung über die Gegenwart in die Zukunft hinaus verfolgen will, so kann es sich, sofern es sich um Erkenntnis, nicht Wertung, nicht Zielsetzung handelt, nur um Aufweisung des Richtungsmoments

in dem bisher Gewesenen unter Einbezug des gegenwärtig Seienden handeln. Das Ziel ist dabei entweder das tatsächlich-gegenwärtig seiende Endglied der Entwicklung, oder ein aus der bisherigen Entwicklung abgelesenes bloß Gedachtes, das aber bereits nicht mehr erkannt im eigentlichen Sinne ist, sondern nur logisch gefolgert aus dem bisherigen Zwischenziel, dem tatsächlichen Endpunkt und seinem Verhältnis zu den ihm vorhergehenden Inhalten. Alles andere ist nicht mehr Erkenntnis, sondern Zielsetzung. Diese Zielsetzung hat aber mit der Erkenntnis nichts zu tun, tritt vielmehr von außen an sie heran. Ein solches „echtes“ Ziel ist auch, wie Troeltsch ganz richtig hervorhebt (a. a. O. S. 414), aus der Dialektik des Werdens nicht abzuleiten. Es ist eben ein erkenntnisfremdes Element, und man muß den wissenschaftlichen Charakter im Sinne Kants der Dialektik leugnen, muß in ihr einen Ausdruck einer transzendenten Dialektik des Absoluten sehen, wie Troeltsch in Ausführung Hegelscher Gedanken tut, um einen inneren sachlichen, nicht bloß psychologischen Zusammenhang zwischen dem Sein und dem Sollen herstellen zu können. Bei Marx ist als echtem Kantianer dieser Zusammenhang nur psychologisch, nur in der Einheit des lebendigen Menschen gegeben, als solches ist das Ziel, das er ja auch wertend an das Sein heranbringt, ein sachfremdes Element in der Erkenntnis und hat in ihr nichts zu suchen. Und Troeltsch hat insofern mit seiner Marxkritik recht, wenn er ihm Inkonsequenz vorwirft, weil er seine Wissenschaft nicht immer völlig wertfrei hielt. Besonders gilt das von seiner Kritik des Kapitalismus (a. a. O. S. 415/16). Hier wird tatsächlich etwas Fremdes, Absolutes, an das Sein herangebracht. Aber dieses Ziel tritt oft auch als Zweck auf, selbst wenn eine Stellungnahme zu ihm nicht eingenommen wird, wenn es lediglich als Richtungsbestimmtheit des Seienden (Werdenden) aufgefaßt wird. Es ist daher die Frage, wie man den Entwicklungsbegriff mit dem Begriff des Zwecks (den Troeltsch „doch ganz unentbehrlich“ nennt), vereinigt. Da muß man nun zwei grundlegend verschiedene Begriffe des Zwecks oder der Zweckmäßigkeit unterscheiden. Einen wertfreien und einen wertbetonten: objektive und subjektive Zweckmäßigkeit. (In bezug auf letzteren sei übrigens betont, daß er nicht mit dem Wert ohne weiteres identisch ist. Auch subjektiver Zweck, das Willensziel, ist nicht ohne weiteres dasselbe wie Norm. Daß der Begriff des Wertes dagegen mit der objektiven Zweckmäßigkeit nichts zu tun hat, ist wohl selbstverständlich. Am besten zeigt das Hans Kelsen: „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre“ ...)

Der Begriff der subjektiven Zweckmäßigkeit scheidet hier wiederum ohne weiteres aus. Er hat mit Erkenntnis nichts zu

tun. Verbindet man ihn mit der Idee der Entwicklung, so wird diese sofort zum Fortschrittsbegriff umgewandelt, ist dann selbst kein Erkenntnisprinzip mehr. Es kann sich also hier nur um das Verhältnis der objektiven Zweckmäßigkeit zur Idee der Entwicklung handeln. Und da ist die besondere Frage, die am meisten interessiert, wie sie sich zur Kausalität verhält. Ist die Idee der objektiven Zweckmäßigkeit ein Erkenntnisprinzip, das an die Stelle der Kausalität tritt, schließen sich Kausalität und Teleologie in diesem Sinne aus? Und steht sie gar mit dem Prinzip der Dialektik in Widerspruch? Troeltsch behauptet, zur wahren Dialektik stünde sie nicht im Widerspruch, wohl aber zur entgeistigten Dialektik Marxsens. Dabei setzt er freilich „teleologische Gerichtetheit und Wertsteigerung“ einander gleich (S. 421). Da zum Begriff der Dynamik aber das Moment der Gerichtetheit gehört (sehr richtig!), so hänge also die Teleologie mit der Dialektik notwendig zusammen, andererseits sei gerade der Wert bei Marx etwas ganz Sachfremdes, von außen Herangetragenenes (auch ganz richtig!). Der Fehler liegt nur darin, daß eben Teleologie und Wertsteigerung einander gleichgesetzt werden. Das zeigt, daß Troeltsch hier die beiden Begriffe der Teleologie oder Zweckmäßigkeit einfach miteinander vermengt. In der Erkenntnis kann die Zweckmäßigkeit nur als objektive, als „Gerichtetheit“ aufgefaßt werden, nicht aber als Wertsteigerung. Das ist eben etwas ganz anderes. Eine bestimmte Richtung hat jede tatsächlich ablaufende Entwicklung, ob sie aber wertvoll ist oder nicht, ist eine ganz andere Frage, ein Urteil darüber ist aus dem Sein, hier der Entwicklung, selbst gar nicht zu gewinnen. Troeltsch biegt eben stets in die Geschichtsdeutung, Wertung ab.

Was aber heißt nun „objektive Zweckmäßigkeit“? Diese Idee tritt in zwei verschiedenen Formen auf: einmal in der Statik und dann in der Dynamik. Als statische Idee spielt sie eine Rolle in der Biologie, als dynamische stiftet sie Geschichte. Im ersten Verstande ist sie nichts anderes als die Idee des Organismus, im zweiten ist sie die Idee — der Dialektik. Zweckmäßig ist ein Glied der geschichtlichen Entwicklung, wenn es in der Richtung auf das Endglied liegt, das als Beziehungspunkt für die Idee der Entwicklung dient. Statisch ist ein Glied eines „Gegenstandes“, einer Maschine oder eines Lebewesens zweckmäßig, wenn die einzelnen Glieder oder Teile sich der individuellen Idee des betreffenden Organismus, der Idee „Vogel“, der Idee „Dampfmaschine“ einordnen. Beschränken wir uns hier nur auf die Dynamik, die Genetik. Schließt diese objektive Zweckmäßigkeit die Kausalität aus? Nein, sie setzt sie voraus, wie aus unseren Darlegungen über den notwendigen Zusammenhang zwischen Kau-

salität und Dialektik hervorgeht. Nur durch die Kausalität wird der Zusammenhang als Tatsache gefaßt, wird das Zusammenreihen der Glieder des Organismus wie auch die Aufeinanderfolge der Ereignisse notwendig, erst wenn sie so in sich zusammenhängen, hat es einen Sinn, ihre Inhalte mit dem Zweckgesichtspunkt zu zergliedern und ihr Verhältnis zu ihnen festzustellen. Teleologie ist also nicht einfach dasselbe wie Kausalität, auch keine bloß umgekehrte Kausalität, gleichsam ein rückwärtiges Durchlaufen der Kausalkette, aber sie widerspricht ihr auch nicht, ergänzt sie vielmehr und ruht auf ihr, ist ohne sie nicht sinnvoll. Ebenso bei der Verfolgung der „Richtung“ in die Zukunft. Wenn wir uns ein Endglied vorstellen (völlig wertfrei) und die tatsächliche Entwicklung uns bis zu diesem Endglied verlängert denken, so müssen wir uns diesen nur vorgestellten Entwicklungsgang in sich auch kausalgesetzlich vorstellen. Die Zwecksetzung selbst hat hier nichts mehr zu suchen, sie gehört in das Gebiet des Handelns und Wollens, nicht in die Erkenntnis, sondern nur die Zweck-erfüllung und Verwirklichung, und die können wir uns nur kausal bedingt vorstellen. Das schließt freilich nicht aus, daß der Mensch mit seinem Zwecke setzenden Wollen ein wirkendes Glied in dieser Kausalkette ist und ohne sein Wollen diese Kette zerrissen wäre und somit die Zwecksetzung selbst als wirkende Ursache in den Kausalzusammenhang eingeht, aber die Reihe ist deshalb doch eine Kausalkette! Ueberhaupt ist diese Feststellung ja keine logische, sondern eine psychologische. Das Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit ist eben wiederum ein regulatives Prinzip, eine Idee, während das Prinzip der Kausalität ein konstitutives ist, eine Kategorie, so hat die Teleologie gewiß ihr Recht auch neben, ja gewissermaßen logisch über der Kausalität, aber sie widerspricht ihr nicht, schließt sie nicht aus. Auch hier ist es die Auffassung Kants in seiner „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ („Kritik der Urteilskraft“, II. Teil), die unseren Darlegungen zugrunde liegt, und indem wir die Vereinbarkeit des historischen Materialismus in seiner kausal-dialektischen Eigenart als mit dieser Auffassung der teleologischen Natur aller Geschichtserkenntnis vereinbar, ja aus ihr folgend erweisen, erhärten wir nur auf eine neue Weise die innere Zugehörigkeit der marxistischen Geschichtslehre zum Kritizismus Kants. Wie sehr diese Teleologie nur eine Ergänzung der Kausalität ist, zeigt der Umstand, daß, was dort im Verhältnis von Mittel und Zweck zueinander steht, hier im Verhältnis von Ursache und Wirkung zueinander steht. Was dort Zweck ist, ist hier Wirkung, was dort Mittel, hier Ursache! „Der Zweck ist zugleich die Wirkung des Mittels, das Mittel aber Ursache des Zwecks“ (Nikolai Hartmann: „Philosophische Grund-

fragen der Biologie“; Göttingen 1912, S. 101. Diese Schrift entwickelt am knappsten und klarsten die spezifische Aufgabe des Prinzips der Teleologie im Erkenntnisganzen; sie soll die fehlende Totalität der Bedingungen ersetzen und den Leitfaden bilden für die immer weiter fortschreitende Bestimmung des Gegenstandes in der Erkenntnis.)

Die logische Beziehung der Idee der Teleologie zur Kategorie der Kausalität ist die, daß die erstere, die Zielstrebigkeit, lediglich die ideelle, methodische Erweiterung der letzteren, die auf das Gebiet der Gegenstandserkenntnis eingeschränkt ist, auf die systematische Einheitserkenntnis darstellt. Die Entwicklung der Menschheit ist daher einerseits kausal bedingt erfolgt, andererseits planmäßig: diese Planmäßigkeit ist lediglich eine logische Form der geschichtlichen Einheitserkenntnis, d. h. ein methodisches Mittel der Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse zu einer Gesamterkenntnis. Jedes reale Geschehen ist bestimmten, ihm immanenten Gesetzen unterworfen, deshalb muß jede Veränderung notwendig eintreten. Ueberblickt ein Geschichtsforscher daher rückschauend eine Kette von Ereignissen, so sieht sich die Sache so an, als ob die Veränderungsreihe, d. h. die überschaute Entwicklung von vornherein auf das Endglied der Kette hingestrebt hätte. Die Kausalität faßt immer nur die unmittelbar aufeinander folgenden Tatsachenkomplexe zu einer Einheit zusammen, also nur zwei Glieder der Kette untereinander. Die Idee der Teleologie, Planmäßigkeit, Richtungsbestimmtheit, oder wie man sie sonst nennen will, bringt alle Glieder der Kette zum Endglied in Beziehung und ist daher das Erkenntnismittel, um den ganzen Prozeß zu einer Einheit zusammenzufassen, aus dem Nacheinander der Ereignisse eben einen Entwicklungsprozeß erst zu gestalten. Alles das hat nur einen logischen Sinn. Diese Idee der Teleologie ist aber keine nur „vorläufige Hypothese“, wie Max Adler meint, die dazu dient, die allzu komplizierte Kausalerklärung zu ersetzen, sondern sie ist ein methodisches Prinzip, um von der bloßen „Gegenstandserkenntnis“ im Sinne Kants zur systematischen Gesamt- oder Einheitserkenntnis fortzuschreiten, ein methodisches Prinzip also, das zum Prinzip der Kausalität hinzukommt.

Die ganze Differenz zwischen uns und Forschern wie Troeltsch besteht auch hier allein darin, daß Troeltsch von Kant abweicht und insbesondere dessen wichtige Unterscheidung zwischen konstitutiven und regulativen Prinzipien aufhebt. Dadurch wird die Teleologie der Kausalität logisch gleichartig gemacht, sie treffen sich jetzt gleichsam auf der gleichen logischen Ebene und müssen sich da stoßen. Indem aber so das Prinzip der Teleologie zu einer Form des Seienden wird, zur konstitutiven Kategorie, wird aus der

Idee der Totalität der Bedingungen die Entelechie des Aristoteles. Die Idee der „Tendenz“, der „Richtung“ des „Wirkens“, alles andere Formen desselben einen Einheitsprinzips über alle Gegenstandserkenntnis hinaus, wird dadurch selbst zu etwas Seiendem, Realem hypostasiert. Aus der Idee der objektiven Zweckmäßigkeit wird die subjektive Kraft des Zweckesetzens, aus der Logik — Psychologie.

Die Teleologie ist denn auch kein besonderes methodisches Prinzipium der Geschichte, sondern aller Erkenntnis, soweit sie über die bloße Gegenstandserkenntnis zur Einheitserkenntnis fortschreitet. (Wir sehen demnach dieses Prinzip sowohl in der Naturwissenschaft wie auch in der Geschichte angewendet.) Andererseits ist sie nichts anderes als die Idee der Dialektik, der Richtung und somit schließt die materialistische Geschichtsauffassung sie in dieser ihrer kritischen Form ein und erweist sich auch darin als echtes Kind des Kritizismus.

A N H A N G: „DER UNTERGANG DES ABENDLANDES“. MIT EINEM NACHWORT

In den letzten Monaten¹⁾ hat das Buch „Der Untergang des Abendlandes“ von Oswald Spengler viele Gemüter heftig erregt und nicht nur die große Masse der philosophisch nicht geschulten Bevölkerung, sondern auch einen erheblichen Teil der Fachphilosophen in Verwirrung gebracht. Abgesehen von der allerdings glänzenden Diktion des Buches, ist das wohl in erster Linie auf den Umstand zurückzuführen, daß der ungeheure Zusammenbruch des deutschen Volkes, der ja nicht nur ein militärischer und wirtschaftlicher, sondern auch ein geistiger und sittlicher war, in unserem Volke eine weitverbreitete Stimmung des resignierenden Pessimismus erzeugt hat. Dieser Stimmung kommt das Buch mit seiner Lehre, daß das Abendland seelisch erschöpft, im Absterben begriffen sei, sehr entgegen, ob bewußt oder unbewußt, mag dahingestellt bleiben.

Es wird daher Zeit, daß man sich einmal vom Standpunkt einer die Grundlagen und die Struktur der Erkenntnis, das heißt die Formprinzipien aller unserer geistigen Aeußerungen prüfenden, wissenschaftlichen Untersuchung mit diesem Werk auseinandersetzt, das den Anspruch erhebt, eine ganz neue Art, geistig mit der Welt in uns und um uns fertig zu werden, zum ersten Male in unseren Gesichtskreis gerückt zu haben.

Dazu ist es nötig, vorerst einige Gesichtspunkte festzustellen, von denen aus man das genannte Werk wird prüfen müssen, und im Anschluß daran in ganz kurzer Darstellung, die einfach Behauptungen aufstellt, zu sagen, was das Resultat dieser Prüfung ist.

Das soll im folgenden geschehen. Die Betrachtung ist dabei bewußt einseitig. Sie will dem wissenschaftlichen Gesichtspunkt, der bisher in allen Aeußerungen über das Buch, soweit mir bekannt, arg vernachlässigt wurde, zu seinem Recht verhelfen, will den Erkenntniswert des Buches kurz charakterisieren. Dazu ist man wohl berechtigt, denn, wenn das Buch auch eine künstlerische Art, die Welt zu sehen, aufzeigen will, so ist es doch selbst ein wissenschaftliches Werk: es gibt die Theorie dieser künstlerischen Weltfassung. (Freilich nicht allein eine solche, sondern daneben und dazwischen bereits die Anwendung dieser Theorie in einer künstlerischen Geschichtsdeutung selbst.)

¹⁾ Dies wurde 1920 geschrieben.

Das Buch wird hier als bekannt vorausgesetzt. Denn diese Zeilen wollen keine Anzeige des Buches darstellen, sondern Gesichtspunkte zu seiner Beurteilung geben. Eine Anzeige hat es nicht nötig, da es ja in aller Leute Mund ist, wie es es verdient.

Das Spenglersche Werk enthält drei verschiedene umfassende Gedankengänge. Zuerst stellt es eine psychologisch-historische Betrachtung, eine Analyse des psychischen Charakters und der Entstehung der gegenwärtigen Kultur des Abendlandes dar, besonders der abendländischen Geschichtsschreibung als der typischen Ausdrucksform jener Kultur. Sodann stellt es dieser Geschichtsschreibung eine andere als die wahrhaftige, ideale gegenüber und schildert sie. Schließlich erweitert es die Lehre von der wahren Geschichtsschreibung zu einer Lehre vom wahren Erkennen des Lebendigen, wie die Kritik der bisherigen Geschichtsschreibung ja nur ein Teil der Kritik der Kultur und des bisherigen Erkennens überhaupt war.

Bei der ersten Untersuchung scheint mir das Besondere der Fragestellung darin zu liegen, daß die speziell psychologische Fragestellung nach dem Charakter der Kultur nicht von der spezifisch historischen Fragestellung nach dem Entstehen dieser Kultur geschieden wird, sondern daß diese beiden Fragestellungen ineinander übergehen, daß beide, an sich ja ganz verschiedenen Gesichtspunkte gleichsam zu einem dritten, neuen verschmolzen werden. Sie werden als sachlich zusammengehörig betrachtet. Ausdrücklich hervorgehoben muß dabei werden, daß das Buch nach besonderer Versicherung mit dieser Untersuchung völlig innerhalb der historisch-psychologischen Analyse und Darstellung bleiben, aber nicht werten will. Tatsächlich geschieht das allerdings nicht, denn Spengler kritisiert zum mindesten die bisherige Geschichtsschreibung, und in jeder Kritik ist notwendig eine Wertung eingeschlossen, eine Billigung oder Ablehnung. Ohne sie hätte es ja auch keinen Sinn, ihr die wahrhaftige Geschichtsschreibung und dem bisherigen Erkennen das Erleben als die das Leben erst erschöpfende geistige Einstellung des Menschen zum außer ihm Befindlichen, dem Fremden, wie Spengler sagt, gegenüberzustellen. Immerhin mag zugegeben werden, daß Spengler diese Absicht vielleicht nicht hatte. Es mag auch sein, daß man sich ihm gegenüber in derselben Lage befindet wie gegenüber Kants und Fichtes Erkenntnislehre, deren Schöpfer sich ebenfalls nicht selten einer stark psychologischen Ausdrucksweise bedienen, obwohl die betreffenden Darlegungen als ein Teil einer logisch-erkenntniskritischen Erörterung auch systematisch, als Rechtfertigung, nicht als Erklärung gemeint waren, so daß also die häufige psychologische Ausdeutung dieser Darlegungen in die Irre geht. So scheint ja immer klarer zu

werden, daß zum Beispiel Fichtes Lehre von der Setzung des Nicht-Ich durch das Ich, die von ihm ausdrücklich als eine „Tat-handlung“ des Ich bezeichnet wird, lediglich so aufzufassen ist, daß das Ich, seinem Inhalt nach, auf seinen Gegensatz, seine inhaltliche Negation hinweist, das heißt, daß jeder Inhalt, gleichwie welcher Art, zu seiner Erfüllung seinen Gegensatz als sein Korrelativum erfordert. (Ist diese Auffassung richtig, so liegt Hegels Grundgedanke der Dialektik bereits in Fichtes Lehre vorgebildet.) Analog müßte dann Spenglers Lehre so aufgefaßt werden, daß sie einfach zwei Arten, das „Fremde“ geistig zu formen, lehrt: eine erkennende und eine erlebende. Es bleibt sonach nur zu bedauern, daß die deutsche Sprache offenbar unfähig ist, diesem Tatbestand gerecht zu werden.

Es war unvermeidlich, bei der Erörterung dieses ersten Gedankenganges bereits auf die beiden anderen ein wenig Bezug zu nehmen, bilden sie doch die Grundlagen für ihn. Bei dem Ergebnis dieser Analyse brauche ich nicht lange zu verweilen. Es genügt, zu erwähnen, daß Spengler der Meinung ist, daß die moderne Geschichtsschreibung wie überhaupt die gegenwärtige abendländische Art, die Welt geistig zu erfassen, einseitig rationalistisch-intellektuell ist, daß sie sich darauf beschränke, alles in meßbare Beziehungen aufzulösen, zu zerlegen, gegeneinander abzugrenzen. Der unmittelbare Fluß des Werdens werde auf diese Weise notwendig zerstört, der Hauch des Lebens aus dem Seienden ausgetrieben, alles erstarre zu einem quantitativ, gesetzmäßig bestimmten Sein. Der Gegenwart gehe jedes schöpferische Moment ab, sie vermöge lediglich zu rubrizieren und zu schematisieren. Das Leben selbst bliebe aber der menschlichen ratio unzugänglich, es könne nur ahnend geschaut werden.

Es kann kein Zweifel herrschen, daß Spengler in dieser psychologischen Charakteristik der Gegenwart eine Entdeckung, eine Tat von welthistorischer Bedeutung sieht. Meine sachliche Stellungnahme zu ihr folgt weiter unten. Hier betone ich nur, daß ich nicht zugeben kann, daß diese hohe Selbsteinschätzung irgendwie gerechtfertigt ist. Ich meine vielmehr, daß diese Lehre schon vor Spenglers Auftreten zu einem Gemeinplatz geworden war, zu einem Modeschlagwort, das alle Literaten, denen die Strenge der Wissenschaft unbequem ist, im Munde führen. Als in Deutschland zuerst Nietzsche sie mit elementarer Wucht verkündete und als nach mehreren Jahrzehnten Simmel sie, wenn auch in teilweise veränderter Form, so doch nicht ohne historische Anknüpfung an Nietzsche, in einer besonders eindringlichen und die geheimsten seelischen Bereiche aufschließenden Weise erneuerte, da horchten wir auf, und wohl niemand hat sich damals der relativen Berechtigung

dieser Kulturkritik verschließen können. Simmel wie Nietzsche lehrten ferner bereits die Unzulänglichkeit der Wissenschaft für die Lösung der Lebensrätsel, sie versuchten schon, die Grenze zu bestimmen, bis zu der die Wissenschaft vordringen könne, und wo das ihr stets Verschlussene begönne.

Aber schon Nietzsche zog hinter sich einen großen Schwarm von Epigonen her, die in dasselbe Horn stießen, ohne freilich zu ahnen, welche Probleme hier berührt wurden. Dasselbe gilt von Simmel. Sowohl Nietzsche wie Simmel schilderten bereits die Tragödie der Kultur in der modernen Zivilisation, und besonders Simmel hat auch schon die Frage nach dem Schicksal der abendländischen Kultur in ihrem ganzen furchtbaren Ernst gestellt. Spengler ermangelt also gerade hierin der Originalität. Außerdem bleibt das, was er über diese Fragen zu sagen hat, weit hinter dem zurück, was die genannten Denker darüber aussprachen. Vor allem fehlt ihm die methodische Besinnung Simmels; er merkt nicht, daß aus einer psychologischen Charakterisierung wie aus einer historischen Erklärung niemals etwas über die Frage zu gewinnen ist, ob eine Zeit oder ein Mensch schöpferische Kraft besitzt oder nicht, denn ein Urteil darüber ist ein reines Werturteil auf Grund eines inhaltlichen Vergleichs, ist also eine irgendwie systematische, keine genetische Betrachtung. Spenglers anmaßender Ton vermag auch nicht darüber hinwegzutäuschen, daß er es m. E. sogar an wirklicher Feinfühligkeit, intuitiver Kraft und Freiheit des Standpunktes weder mit Simmel noch mit Nietzsche aufnehmen kann. Was ihm an wirklich eindringender Kenntnis der deutschen Kultur der Vergangenheit, ja sogar der Gegenwart, sowie fremder Kulturen fehlt, das ersetzt er durch eine Art, seine Kritik zu übersteigern, die ihn notwendig in eine Einseitigkeit treibt, die man wohl hinnimmt, wenn zum ersten Male auf etwas, das bisher unbeachtet war, hingewiesen wird, die aber unverzeihlich wird, wenn man als Epigone eine bereits vorhandene Lehre ausbaut. Diese Art treibt Spengler schließlich dazu, bei der Erhebung des wortlosen Stammels zum vollkommensten Ausdruck menschlichen Fühlens und Wollens zu landen. Er, der dauernd von der Ueberlegenheit, ja fast von der Heiligkeit des Erlebens redet, das dem Intellekt verschlossen sei, zerfasert nur dies Erleben intellektualistisch.

Ebensowenig originell ist die Auffassung der Kulturen als Organismen, die geboren werden, wachsen und vergehen. Auch hier wäre es die eigentliche Aufgabe gewesen, diese organische Auffassung dadurch zu vertiefen, daß die Grundbegriffe, mit denen sie arbeitet, wie: „Leben“, „Tod“, „Organismus“ usw., aus der allgemeinen Verschwommenheit, mit der sie bis jetzt stets verwendet wurden, herausgehoben wurden. Ein Fortschritt in der Erkenntnis

wäre auf diesem Gebiet erst dann vorhanden gewesen, wenn Spengler zum Beispiel die organische Auffassung aus der Zirkelerklärung, in der sie sich bisher ständig bewegte, die den Begriff des Lebens durch den des Organismus und umgekehrt diesen wieder durch jenen näher bestimmte, herausgelöst hätte. Daran denkt Spengler nicht.

Außerdem arbeitet Spengler in seinen historischen Darlegungen überaus flüchtig. Oft empfängt er sein Wissen aus zweiter Hand und nicht aus den Quellen. Das kann hier nicht im einzelnen belegt werden. Historiker haben mir versichert, man wisse gar nicht, wo man mit der Kritik anfangen solle, so viel sei zu berichtigen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Spengler sich zuerst einen ganz willkürlichen Begriff von einer Sache, sei es eine Bewegung oder eine Lehre, zurechtmacht, um dann diese Lehre in einer in seinen Gedankengang passenden Weise zu deuten. Am schlimmsten ist das wohl beim Sozialismus in seiner Schrift: „Preußentum und Sozialismus“, die in ihrer Tonart ein reines Pamphlet ist. Spengler faßt den Sozialismus lediglich als eine Technik des gesellschaftlichen Lebens auf, streicht aber das geistige und sittliche Erlebnis, das hinter dieser Technik steht und ihr erst Richtung und Ziel gibt, jenes aufwühlende Mitleid mit allem menschlichen Elend einerseits und jene unstillbare Sehnsucht, sich aus diesem Elend herauszuarbeiten und zu einer höheren Lebensführung, zur Wahrung seiner Menschenwürde zu gelangen, andererseits, das sich in dem Ringen um eine gerechte Ordnung des gesellschaftlichen Lebens auswirkt und sich diese Technik zur Erreichung ihres Ziels ersonnen hat. Diese Technik sieht selbstverständlich verschieden aus, je nach den Ideen, denen sie dient. Man kann gewisse Reihen von Mitteln zu verschiedenen Zwecken gebrauchen. Alles das ist für Spengler einfach nicht da; ja selbst die Technik hat er nicht verstanden. Er sieht vielmehr immer nur ihre eine Seite, nämlich die umfassende Bindung und Ordnung, in die das Leben des einzelnen durch sie gefaßt wird, nicht aber die andere, daß dies im freien Entschluß jedes einzelnen, nicht im äußeren Zwange begründet sein soll. So gelangt er zu der wahrhaft grotesken Behauptung, Friedrich Wilhelm I. von Preußen, der wie alle Despoten seiner Zeit die Menschenwürde seiner Untertanen mißachtete, sei der erste große Sozialist gewesen, während doch das oberste Ideal des Sozialismus die Achtung der Menschenwürde ist und der Sozialismus gerade auf dem Gedanken der sittlichen Autonomie beruht, aber der Totfeind jeder sittlichen Heteronomie ist. So ist Spenglers Darstellung des Sozialismus eine Verstümmelung. Am schlimmsten mißhandelt er den Marxismus, indem er ihn mit dem Taylorismus, dieser kalten Mißhandlung der Seele, auf eine

Stufe stellt. Er, der dauernd von dem Erleben der Seele redet, ist von dem Gluthauch des kommunistischen Manifests nie berührt worden.

Als anderes Beispiel sei Spenglers Urteil über die Stoiker, die er als den Typus des intellektualistischen Verfalls der antiken Kultur bezeichnet und sie dabei zum Sozialismus in Parallele stellt, angeführt. Nachdem er das nämlich in ausführlichen Darlegungen getan hat, setzt er schließlich hinzu, daß er hierbei freilich nicht die eigentlichen Stoiker allein im Auge habe, sondern unter dem Namen der Stoiker die Zyniker und die Epikuräer mitbegriffe. Auf diese Weise kann man dann freilich alles beweisen.

Schließlich sei als Beispiel Spenglers Polemik gegen Kants Lehre von Raum und Zeit angeführt. Sie ist nur möglich, weil Spengler stillschweigend dieser Lehre einen ganz anderen Zeitbegriff unterschiebt als den, den Kant hatte, nämlich das Zeitgefühl, jenes merkwürdige Gefühl von dem ständigen Vergehen. Davon hat Kant natürlich überhaupt nicht gesprochen. (Spengler verwendet hier einen ähnlichen Zeitbegriff wie Bergson, nämlich den Begriff der *durée*, der Dauer, der ein Gefühl, eben das Zeitgefühl wiedergibt. So ist er denn auch in seiner Kritik des Zeitbegriffs Kants ein bloßer Epigone Bergsons, so sehr er sich selbst als Originalgenie auch vorkommt, und so verächtlich er über Bergson in anderem Zusammenhang auch spricht. Das beweist nur, daß er sich auch ihm zu Dank verpflichtet fühlt.)

Ohne hier nun näher untersuchen zu wollen, ob der spezifisch psychologische Gesichtspunkt mit dem spezifisch historischen wirklich sachlich so nahe verwandt ist, daß beide Fragestellungen ineinander übergehen, sei festgestellt, daß diese erste Fragestellung Spenglers auf jeden Fall eine Frage nach der Genesis, der Entstehung der abendländischen Kultur im allgemeinen und der Geschichtsschreibung im besonderen ist, so daß also sein Buch zuerst eine genetische Untersuchung gibt. Wir hoben jedoch bereits hervor, daß es außerdem eine Schilderung eines Geschichtsideals enthält, die sich alsbald zu einer Darstellung einer besonderen Art, die ganze Welt sich geistig anzueignen, ausweitet. Hier ist nun eine doppelte Betrachtungsweise möglich: einmal wiederum eine genetische und sodann eine systematische. Die erste würde beschreiben, wie diese neue Art der geistigen Bewältigung der Welt psychisch entsteht, die zweite würde sie als erreicht voraussetzen und ihren inneren sachlichen Bau aufzeigen. Spengler entscheidet sich für keine dieser beiden Fragestellungen, sondern mischt beide kunterbunt durcheinander. Das Bedenkliche ist hier nicht, daß ihm später bei der Ausführung beide Betrachtungsweisen, die genetische und systematische, durcheinandergelassen, sondern, daß

er von vornherein die Fragestellungen selbst nicht auseinanderhält. Er scheint überhaupt nicht zu sehen, daß hier zwei ganz verschiedene Fragestellungen möglich sind. Nun gibt es allerdings noch eine besondere dritte Fragestellung und Betrachtungsweise, in welcher der genetische und der systematische Gesichtspunkt und die aus diesen beiden Gesichtspunkten sich ergebenden zwei Betrachtungsweisen sich zusammenfinden. Das ist die methodologische Betrachtung. In ihr scheinen sich die psychologisch-genetische und die logisch-systematische Untersuchung zu vereinigen. Aber es scheint doch nur so, denn nicht die Fragestellungen, nicht die Betrachtungsweisen vereinigen sich, sondern es ist eine ganz neue Betrachtungsweise und Fragestellung, die lediglich einzelne Ergebnisse der beiden anderen vereinigt. Sie ist zwar auch eine genetische Betrachtung, aber sie untersucht und schildert nicht die Genesis eines wirklichen Erkennens, sondern eines nur gedachten, also idealen Erkennens. Sie baut also eine Brücke von der psychischen Wirklichkeit zum Ideal, und weil sie dabei an die psychische Wirklichkeit anknüpfen muß, nimmt sie Elemente von ihr in diese Konstruktion auf. Dasselbe tut sie mit den Strukturelementen des Ideals, zu dem sie hinführt, und verknüpft sie mit den ersteren. Dabei verändert sie aber den Charakter der letztgenannten Elemente. Sie löst sie aus ihrem systematischen Zusammenhang und nimmt sie nicht als bloße Inhalte, sondern faßt sie als hypothetische Tatsächlichkeiten und fügt sie in einen Seinszusammenhang, allerdings in einen erst erstrebten, bisher nur vorgestellten. Jedenfalls löst sie sie aus ihrem Geltungszusammenhang, wenn ich so sagen darf. Dies ist eine durchaus autonome Betrachtungsart, die freilich noch in weitgehendem Maße der Aufhellung bedarf, aber an sich völlig in sich selbst ruht. Grundsätzlich wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn Spengler diese Art der Betrachtung einschläge. Das ist aber keineswegs der Fall. Von allen diesen Problemen ahnt er überhaupt nichts. Seine diesbezüglichen Auseinandersetzungen sind lediglich ein ganz wirres Gemisch von teils psychologischen, teils logischen Brocken. Häufig genug läßt sich nicht einmal aus dem Zusammenhang feststellen, ob eine Darlegung psychologisch oder ob sie logisch gemeint ist. So kommen denn auch die prachtvollsten Widersprüche zustande. Von ihnen, die zum Teil sogar die obersten Grundsätze von Spenglers Lehre betreffen und daher notwendig die ganze Lehre Spenglers zerreißen, seien nur folgende erwähnt:

Zuerst tadelt Spengler an der bisherigen Geschichtsschreibung, daß sie subjektive Geschmacksurteile abgebe, seine eigene Geschichte ist aber ebenfalls notwendig subjektiv, da seine ganze Lehre vom „Erleben“ des „Werdens“ ein Subjektivismus reinsten

Wassers ist und als eine psychologische Theorie auch auf einen solchen hinauslaufen muß¹⁾. Sodann behauptet er, daß die Geschichte es nicht mit Gesetzen zu tun habe, während gerade seine Geschichte mit Hilfe seiner Morphologie Regelmäßigkeiten des historischen Verlaufs feststellen soll, die so streng sind, daß sie unmittelbar den Charakter von Gesetzmäßigkeiten annehmen — soll die Geschichte nach ihm doch so strenge Analogieschlüsse ziehen, daß in ihnen von bekannten auf unbekannte Zeiten und Kulturen geschlossen werden kann. Ein strenger Analogieschluß setzt immer ein Gesetz voraus²⁾. Ferner unterscheidet sich nach Spengler das

¹⁾ Das ergibt sich ohne weiteres aus meiner früheren Darstellung von Spenglers Lehre. Ich schrieb damals: Ist nun auch das Seelenleben des einzelnen Menschen Symbol, so ist jeder absolute Standpunkt, den ein Mensch einnimmt, ebenfalls ein Symbol. Das aber bedeutet, daß hinter dem historischen Relativismus und Subjektivismus Spenglers noch ein philosophischer, ein erkenntnistheoretischer Subjektivismus und Relativismus steht, der Spengler bis zum Pragmatismus treibt. Er erklärt alles Erkennen für einen bloßen Standpunkt des denkenden Menschen, und zwar eines bestimmten realen Menschen. Und das gilt nicht nur für die Geschichte, sondern auch für die Naturerkenntnis: „Auch die Erde und die Sonne zum Beispiel sind ein persönliches Erlebnis und in ihrem So- und nicht Anders-sein abhängig vom menschlichen Bewußtsein.“ „Ohne Subjekt gibt es kein Objekt.“ Daher gibt es so viele Welten als es Menschen gibt. (I. Aufl., S. 233.) Infolgedessen relativiert Spengler auch konsequent den Wahrheitsbegriff. Es gibt für ihn nur eine relative Gültigkeit, Einsichten sind immer nur für bestimmte Menschen wahr, Allgemeingültigkeit sei immer ein Schluß von sich auf andere: „Für andere Menschen gibt es andere Wahrheiten.“ Ja, Spengler setzt sogar einmal den philosophischen mit dem künstlerischen Wahrheitsbegriff gleich, indem er sagt, daß, „je größer ein Mensch — desto wahrer die Philosophie“ sei, im „Sinn der inneren Wahrheit eines großen Kunstwerks“. Allein die Notwendigkeit für das Leben entscheide über den Rang einer Lehre. Hier ist also unmittelbar Wahrheit mit Nützlichkeit gleichgesetzt. (Vgl. S. 10, 31, 32, 34, 59.)

²⁾ Anmerkung aus dem Jahre 1923: Um diese Unklarheiten Spenglers einmal an einem Beispiel drastisch zu zeigen, setze ich hier einige Ausführungen aus einer älteren eingehenden Spezialarbeit über Spengler her, die ich kurz nach Erscheinen des 1. Bandes verfaßte, die aber bis heute infolge der schwierigen Verhältnisse unveröffentlicht blieb. Es handelt sich um zwei Betrachtungen, die beide Spenglers Begriff der „Morphologie“ zum Gegenstand haben. In der ersten wird die grundsätzliche Verschwommenheit Spenglers dargetan, die seinen Begriff der Morphologie überhaupt auszeichnet. Ich schrieb damals:

Wir haben schon einmal kurz berührt, daß Spengler niemals genau angibt, was er eigentlich unter „Morphologie“ versteht, speziell, was sie zu tun hat. Das ist aber um so nötiger, als in der Biologie, aus der dieser Begriff übernommen ist, zwei Arten von Morphologie unterschieden werden: 1. die Morphologie im engeren Sinne, welche lediglich die Organe der Organismen und die Organismen selbst in bezug auf ihre Form, wie ihre Lage zueinander vergleicht; in diesem Sinne redet man in der Sprachwissenschaft wohl auch von einer Morphologie der Sprache, die sich auf einen Vergleich der Wortformen beschränkt; sie wird von vielen Forschern als

Erleben und damit die Geschichte dadurch vom Erkennen und der Wissenschaft, daß sie auf Intuition beruht, die Wissenschaft dagegen nicht; andererseits führt er jedoch auch wieder das wissenschaftliche Erkennen psychologisch auf eine Intuition zurück, um auf diese Weise die Wissenschaft als ein historisch relatives Produkt einer jeweiligen Kultur, einer bestimmten Seele aufzeigen zu können. Besonders auffallend ist weiter der Widerspruch zwischen

wissenschaftlich nicht ganz vollwertig angesehen; 2. eine Morphologie, die außer dieser rein vergleichenden Formbetrachtung eine genetische Untersuchung der Entstehung der Formen gibt, die also diese Formen auch aus ihrer Entstehung erklären will. Sie bleibt naturgemäß nicht bei den einzelnen Organismen stehen, sondern greift über sie hinaus und verfolgt gerade den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Organismen, die Entstehung eines einzelnen Organismus aus einem anderen. Viele Biologen halten diese letztere Art der Morphologie für die einzig wissenschaftliche im strengen Sinne und erklären die erste Art für eine bloße Hilfsbetrachtung. Morphologisch im ersten Sinne war z. B. die berühmte Linnésche Einteilung des Pflanzenreichs in Klassen und Arten, sie gilt heute vielfach nicht mehr als wissenschaftlich, sondern als *grundsätzlich* überholt, nicht nur als tatsächlich unzulänglich. Spengler scheint diese wichtigen Unterschiede nun überhaupt nicht zu kennen, denn er sagt nie, welche Art der Morphologie er in seiner Lehre im Auge hat. Man kann diesbezüglich wiederum nur mittelbar etwas aus seiner Lehre schließen, kann nämlich sagen, daß er offenbar die erste, unwissenschaftliche Art im Auge hat, da die zweite notwendig mit einer Kausalbetrachtung verbunden ist, die er ja gerade ablehnt. Spengler beschränkt nun keineswegs den Begriff der Morphologie auf die Geschichte, sondern spricht auch hier wieder (z. B. S. 147, Seitenzahlen nach der ersten Auflage) von einer Morphologie des Mechanischen im Unterschied von einer Morphologie des Organischen. Die erste nennt er eine wissenschaftliche, die zweite bezeichnet er nicht. Ganz allgemein wird Morphologie als alle Arten, die Welt zu begreifen, bezeichnet. So ist also der Begriff der Morphologie sogar ein Oberbegriff, der Natur und Geschichte im Sinne Spenglers in sich einbegreift, und Morphologie bedeutet dann ganz allgemein „geistige Aneignung des Bewußten“ überhaupt. Spengler merkt aber nicht, daß dadurch der Begriff der Morphologie ganz vag und inhaltsleer wird und daher nun keineswegs mehr geeignet ist, den Begriff der „Geschichte“ näher zu bestimmen. An anderer Stelle erklärt Spengler einmal (S. 153), daß die vergleichende Morphologie der Organismen die intuitive Morphologie Goethes sei, nicht die des zoologischen „Pragmatismus der Darwinisten“. Es scheint also, als ob damit die Morphologie im zweiten Sinne abgelehnt sein soll. Die ganze Uebertragung dieser biologischen Methode auf die Geschichte leidet auch noch unter einer anderen Schwierigkeit. In der Biologie bedeutet die Morphologie, auch und gerade wenn sie nur im ersten Sinne, den Spengler meint, betrieben wird, immer ein System von Vergleichen von „gewordenen“ Objekten im Sinne Spenglers, von etwas Seiendem im gewöhnlichen Sprachgebrauch. In der Geschichte will Spengler aber gerade ein „Werden“ morphologisch betrachten. Es entsteht daher die Gefahr, daß dadurch das „Werden“ als etwas „Gewordenes“ angesehen wird, und auf diese Weise keine „Geschichte“, sondern „Natur“ im Sinne Spenglers entsteht. Denn vergleichen kann man nur etwas Abgegrenztes, Bestimmtes, und so bedeutet gerade ein Vergleichen des „Werdens“ verschiedener Kulturen nach Spenglers eigenen Prämissen die

Betrachtung dieses „Werdens“ als etwas „Gewordenes“. Ebenso betrachtet die „wissenschaftliche“ Morphologie lediglich „Gewordenes“, obwohl sie die Form und Struktur eines „Werdens“ vergleicht, weil sie es in der Form eines Prozesses nimmt; ein Prozeß bedeutet aber nach Spengler die Erscheinung eines „Werdens“ in der Form eines „Gewordenen“. Es entsteht daher das Problem, wie Spengler dasselbe, das doch seinem ganzen Streben zuwiderläuft, vermeiden will. Vielleicht wird er antworten, daß seine Morphologie ja ein Fühlen sei und daß man das immer wieder vergesse. Dann würden wir die überraschende Tatsache eines formvergleichenden Fühlens haben. Vergleichen heißt aber immer abgrenzen, daher ist es auch psychologisch stets ein Erkennen. Wenn die Geschichte also die Methode der Morphologie (hier wird nach bestimmten Methoden irrational erlebt!), die die Biologie bereits vollständig entwickelt hat, wie Spengler sagt, analog anwenden will, so fürchte ich sehr, daß die Eigenart der Geschichte im Sinne Spenglers bald verschwindet.

Soweit meine damalige allgemeine Charakteristik. Meine Einzelbesprechung der morphologischen Methode besagte dann noch folgendes:

Mit diesem Widerspruch (es war vorher davon die Rede, daß nach Spengler „Natur“ und „Geschichte“ bald die größten Gegensätze, bald nahe miteinander verwandt sein sollen) hängt ein anderer zusammen, der nicht bloß bestenfalls in einzelnen einander widersprechenden Äußerungen besteht, sondern das ganze System bis auf den Grund zerreißt. Ich meine den, daß Spengler an vielen Stellen erklärt, Geschichte habe es nicht mit Gesetzen zu tun, eben weil sie kein Erkennen sei, andererseits aber gerade eine Morphologie der Geschichte entwickeln will, deren ureigenste Aufgabe es ist, gewisse, sagen wir ruhig „Gesetzmäßigkeiten“ herauszuarbeiten. Spengler kann hier freilich einwenden, daß die Morphologie nicht Gesetzmäßigkeiten im strengen Sinne ableiten, sondern nur tatsächliche Wiederholungen, Regelmäßigkeiten feststellen soll. Das wäre aber m. E. nur eine Wortklauberei. Einmal, aus einem mehr äußerlichen Grunde, nämlich dem, daß Spengler nie bestimmt erklärt, was er unter Gesetzen versteht, der Ausdruck „Gesetz“ aber in sehr verschiedenem Sinne gebraucht wird. Sind doch alle sogenannten biologischen Gesetze, wohlgekannt der erkennenden, wissenschaftlichen Biologie, aus der Spengler den ganzen Gedanken der Morphologie entnommen hat, auch keine Gesetze im strengsten Sinne der Erkenntniskritik, sondern mehr oder weniger wahrscheinliche faktische Regelmäßigkeiten. Z. B. das biogenetische Grundgesetz Haeckels, zu dem Spengler an einer Stelle einmal ein Analogon für das geistige und seelische Leben des Menschen feststellt (S. 161/62). Außerdem rechnet Spengler diese faktischen Regelmäßigkeiten der wissenschaftlichen Biologie sehr wohl zu den Gesetzen, die die „erkannte“ Welt beherrschen. Ueberdies sind die faktischen Regelmäßigkeiten, die Spengler auf dem Gebiete der Geschichte feststellt, so streng, daß er mit ihrer und der morphologischen Analogie Hilfe sogar Epochen vergangener Zeiten und Kulturen, deren Zeugnisse verloren gegangen sind, rekonstruieren zu können glaubt, und daß er den Gedanken faßt, ebenfalls mit Hilfe der morphologischen Betrachtungsweise durch eine strenge Analogie wenigstens die allgemeine Richtung der Zukunft voraussagen zu können. Das hatte bisher wohl nur Auguste Comte in gleicher Strenge tun wollen, er glaubte das aber nur deshalb leisten zu können, weil er in der Gesellschaftswissenschaft ein logisches Gegenstück zur strengen mathematischen Naturforschung sah. Dasselbe gilt von Marx, der zum ersten Male solche Voraussagen in großzügiger Weise praktisch versucht hat, es gilt schließlich auch in jüngster Zeit von Müller-Lyer, der sich indessen schon stark beschied und nur die allgemeine Richtung der Kulturentwicklung nicht unmittelbar der geschichtlichen Entwicklung,

was bei ihm etwas anderes ist, auf Grund seiner phaseologischen Methode feststellen zu können glaubte. Solche Voraussagen lassen sich aber aus Wahrscheinlichkeiten im Prinzip nicht mehr ableiten, sondern sie setzen doch wohl eine Notwendigkeit voraus. Auch die ganze Art und Weise Spenglers, auf Grund seiner Analogie zu schließen, zeigt das ganz deutlich. Sein Schlußschema ist nämlich gewöhnlich das folgende: Spengler sagt z. B. (S. 436/37): der antike Mensch ist ahistorisch, rein gegenwärtig, er ist willenlos, „folglich“ kann auch das apollinische Seelenbild keinen Richtungsfaktor, keinen „Willen“ also, enthalten. Oder Spengler schließt so (S. 438): „Den antiken Sprachen fehlt das Eine“ (nämlich der Raum) „und also auch das Andere“ (nämlich: der Wille). Solche Stellen habe ich mir wohl ein Dutzend angemerkt (vgl. z. B. die Seiten: 343, 399, 249, 396 usw.). Ja, an einer Stelle (S. 165/66) spricht Spengler sogar von einer morphologischen Identität zweier Phänomene. Durchschlagend ist aber der andere Grund: hätte sich Spengler nämlich einmal ein wenig in der Logik umgesehen, so hätte er bemerkt, daß eine strenge Analogie, ein sogenannter vollständiger Analogieschluß logisch nur möglich ist, wenn dabei ein Satz vorausgesetzt wird, der eine Notwendigkeit statuiert, also ein Gesetz im strengen Sinne darstellt. Ein solcher vollständiger Analogieschluß ist z. B. folgender: M gehört zur Gattung P, M hat die Eigenschaft Q, S hat auch die Eigenschaft Q, folglich gehört auch S zur Gattung P. Oder: M gehört zur Gattung P, S gehört zur Gattung P, M hat die Eigenschaft Q, folglich hat auch S die Eigenschaft Q. Dabei wird vorausgesetzt, daß der Gattung P die Eigenschaft Q notwendig zukommt. Nun ist natürlich klar, daß in vielen Analogien nicht so streng geschlossen wird, weil eben ein solcher notwendiger Satz, wie der genannte, auf den man sich stützen könnte, nicht vorliegt. Das ist aber noch nicht einmal der Fall, wenn wir schließen: M gehört zur Gattung P, M hat die Eigenschaften a, b, c, d, e, f, g, S hat die Eigenschaften a, b, c, d, folglich gehört S auch zur Gattung P; denn dann besteht der Unterschied nur darin, daß lediglich noch ein weiterer notwendiger Satz, ein weiteres Gesetz vorausgesetzt wird, nämlich das, daß die Eigenschaften a, b, c, d, e, f, g notwendig zusammengehören (wenigstens hier) und infolgedessen da, wo die Eigenschaften a, b, c, d vorhanden sind, auch die übrigen Eigenschaften e, f und g vorhanden sein müssen. So daß dann also im Grunde die Analogie aus zwei Schlüssen besteht, zwei Analogieschlüsse strenger Observanz in sich enthält, nämlich einmal den: M hat die Eigenschaften a, b, c, d, e, f, g, S hat die Eigenschaften a, b, c, d, folglich hat S auch die Eigenschaften e, f, und g; und sodann den oben bereits genannten Analogieschluß. So verhält es sich auch mit der berühmten Entdeckung des Zwischenkieferknochens beim Menschen durch Goethe, auf die sich Spengler so oft bezieht. Goethe setzte eben voraus, daß eine bestimmte Gruppe von Knochen gesetzmäßig, notwendig zusammengehöre. Und er schloß nun so: weil die übrigen Knochen, die mit diesem Knochen notwendig zusammengehören, sich auch beim Menschen finden, müsse sich der Zwischenkieferknochen auch bei ihnen finden. Ohne jene Voraussetzung wäre dieser Schluß nicht möglich.

Indessen, man schließt gewöhnlich auf die Gleichartigkeit einander nebengeordneter Dinge auch dann, wenn nur eine faktische Regelmäßigkeit, eine Wahrscheinlichkeit also, zugrunde liegt. Dann ist aber dieser Analogieschluß logisch nicht einwandfrei, sondern streng genommen ein logischer Fehler, er hat dann mithin stets nur hypothetischen Wert, und Bedeutung lediglich als heuristisches Prinzip. Von morphologischer Identität kann dann nicht mehr gesprochen werden, und solche Schlüsse, wie ich sie als bei Spengler durchaus üblich, vorhin aufgezeigt habe, sind dann nicht mehr möglich. (Vgl. hierzu

seiner Behauptung, daß jede Kultur ihre eigene Seele habe und daß diese Kulturseelen einander völlig fremd seien, und seiner

auch A. Stadler: „Logik“, S. 177/78 und Hermann Lotze: „Logik“, Phil. Bibl., Bd. 141, S. 103, 130, 359/60.)

Freilich ist in der Tatsache, daß Spengler für die Geschichte eine auf Analogieschlüssen beruhende Methode festsetzt, noch nicht ausgedrückt, daß sie auch Gesetzmäßigkeiten feststellt. Das kann man schon deshalb nicht sagen, weil, wie wir eben gesehen haben, eine Analogie an sich auch nur in einem, eine mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit begründenden, ziemlich vagen und unbestimmten Vergleichen bestehen kann, vor allem aber deshalb nicht, weil die Analogie selbst dem Gesetz gar nicht gegenübergestellt werden kann, wie es freilich Spengler selbst fälschlicherweise tut. Denn die Analogie ist eine Methode, um zu einer Erkenntnis zu gelangen, das Gesetz aber ist eine Form der Erkenntnis selbst. Allerdings bezeichnet Spengler einmal (S. 4) sowohl das Gesetz, wie die Analogie als Mittel der Erkenntnis, doch würde das, indem er auf diese Weise den Gesetzesbegriff psychologischer zu einer bloßen Methode eines realen Denkprozesses macht, den Widerspruch eher verschärfen als lösen. Wie dem auch sei; jedenfalls hängt von der Methode die Geltung des durch den Analogieschluß gefundenen Satzes nicht ab, sondern ganz allein von den bereits zugrunde gelegten Voraussetzungen und deren Geltungswert. Hat der vorausgesetzte Satz den Charakter der Notwendigkeit, so hat auch die Folgerung einen solchen Charakter, im anderen Falle nicht. Die Methode des Analogieschlusses, d. h. die besondere Art zu schließen, die in ihm gegeben ist, bleibt immer die gleiche, welche Voraussetzung auch gemacht wird, aber die Geltung des Schlußsatzes hängt von der Geltung der Voraussetzung ab. Es kommt daher alles auf die Anwendung, den Gebrauch der Analogie an. Und der ist nun allerdings bei Spengler so, daß er gewisse Gesetzmäßigkeiten schon voraussetzt. Und darin liegt der genannte Widerspruch begründet. Aus allen diesen Gründen scheint es mir berechtigt zu sein, wenn ich darin, daß Spengler eine Morphologie von solcher Strenge begründet, während er die Geschichte nicht als Erkennen und nicht als von Gesetzen beherrscht betrachtet, einen Widerspruch sehe.

Im übrigen wird das alles ja von Spengler wenigstens implizite zugegeben, wenn er gegenüber der bisherigen Geschichte, die nach seiner Meinung die Analogie willkürlich anwendete, gerade eine Lehre entwickeln will, nach der die Analogie von einem bestimmten Gesetz beherrscht wird. Nicht liegt dagegen m. E. eine Anerkennung der Gesetzlichkeit organischer Regelmäßigkeiten darin, daß Spengler für die Geschichte auch eine besondere Art der Notwendigkeit, die Notwendigkeit des Schicksals behauptet. Diese Notwendigkeit ist ein Erlebnis, etwas wird als notwendig erlebt, ob es aber auch sachlich notwendig ist, ist damit nicht gesagt. Denn das ist grundsätzlich etwas anderes. Eine solche vollständige Analogie kann sich daher auch nicht auf sie aufbauen, sondern sie setzt eine sachliche Notwendigkeit voraus.

Soweit meine damaligen Darlegungen. Ich habe sie in vollem Umfang hierher gesetzt, um zu zeigen, daß meine oben im Text dargebotene Kritik Spenglers, so apodiktisch sie sich darbietet (was durch den Raumangel damals erzwungen war), doch gut begründet ist. Für jeden meiner Sätze oben, die einen Widerspruch in Spenglers Lehre festnageln, habe ich seinerzeit in eingehender Analyse den Beweis erbracht. Vielleicht bietet sich einmal Gelegenheit, sie ebenfalls der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Absicht, in seiner Geschichte zum ersten Male gerade die fremden Kulturen richtig zu schildern, ihre Seelen zu erschließen¹⁾. Schließlich sei noch der Widerspruch genannt, daß Spengler auf der einen Seite einen ausgeprägten historischen Relativismus lehrt, die Einmaligkeit alles historischen Geschehens, und auf der anderen Seite es gerade als die Aufgabe der Geschichte betrachtet, die in den verschiedenen Kulturen bestehenden Regelmäßigkeiten aufzufinden und darzustellen.

Man kann Spenglers Lehre vielleicht dahin zusammenfassen, daß er der wissenschaftlichen Einstellung zur Welt die künstlerische als eine andere Art, psychisch auf die Welt zu reagieren, gegenüberstellt und jene durch diese ersetzen will. An die Stelle des bloßen Erkennens als einer psychischen Funktion soll das ahnende Schauen des Dichters treten. Er zerreißt dabei notwendig die menschliche Psyche in zwei Stücke. Er sieht nicht, daß auch das wissenschaftliche Erkennen psychologisch auf einem Ahnen, einer Vision, einer Intuition, oder wie man das nennen will, beruht. Er sieht nicht, daß das psychische Leben der Menschen eine Einheit ist, daß die verschiedenen psychischen Funktionen, die man zu unterscheiden pflegt, gleichsam nur die verschiedenen Seiten ein und derselben Sache bezeichnen, er huldigt offenbar noch der alten Vermögenspsychologie, gegen die schon Herbart sich mit Erfolg wandte, die das Denken, das Fühlen und das Wollen als verschiedene selbständige Kräfte ansieht, als verschiedene geheimnisvolle Wesenheiten, die zwar untereinander in einem gewissen Zusammenhange stehen, aber eben verschiedene „Kräfte“ sind. Infolge dieser Grundeinstellung merkt Spengler auch nicht, daß die verschiedenen psychischen Funktionsbegriffe in einer nicht einmal in der Abstraktion auflösbaren Korrelation zueinander stehen. Ferner fehlt ihm daher auch die Erkenntnis, daß sich Wissenschaft und Kunst lediglich in ihrer systematischen, sachlichen Struktur unterscheiden, nicht aber in ihrer psychischen Genesis, daß sie nicht aus verschiedenen psychischen Kräften erwachsen, sondern allein nach verschiedenen Formprinzipien aufgebaut sind, also nur systematisch verschiedene inhaltliche Zusammenhänge darstellen. Freilich, in seiner dauernden Vermischung logischer und psychologischer Gesichtspunkte berührt er gelegentlich auch diesen Unterschied, indem er lehrt, daß die Geschichte nicht danach frage, was die Welt ist, sondern nach dem, was sie bedeutet. Das Erleben nähme alle Tatsachen lediglich als Symbole einer Seele, indem sie diese Symbole deute, dringe sie zu den Seelen vor. Diese Seelen seien aber das eigentlich Bedeutsame. Er verläßt aber jedesmal sehr

¹⁾ Vgl. hierzu S. 220 ff. dieses Kapitels.

bald die Erörterung dieses Unterschiedes in der Fragestellung wieder, also dieser methodischen Verschiedenheit von Wissenschaft und Geschichte, um auf das psychologische Gebiet zurückzukehren.

Immerhin stellt Spengler also die künstlerische Einstellung zur Welt der wissenschaftlichen auch in systematischer Beziehung gegenüber. Beide Arten der Gegenüberstellung trennt er aber niemals voneinander, springt vielmehr unaufhörlich unvermittelt von der einen zur anderen über. Ueberhaupt fehlt ihm bei diesen grundsätzlichen Auseinandersetzungen jede Schärfe der Analyse und Konsequenz des Ideenaufbaus.

Sein Buch will nun diese künstlerisch-symbolistische Welterfassung erforschen und darstellen. Dabei bleibt er jedoch ganz auf der Oberfläche. Er gelangt eigentlich weder auf psychologischem noch auf systematischem Gebiet über die Feststellung hinaus, daß es neben der wissenschaftlichen Welterfassung noch eine andere, nämlich die künstlerische gibt. Das wußte man auch ohne ihn. Das war bisher eine Selbstverständlichkeit, über die man keine Worte verlor, die man vielmehr stillschweigend voraussetzte, um von ihr aus zu einer Durchleuchtung der inneren Struktur dieser verschiedenen Arten der Welterfassung vorzudringen. Man hat nicht erst auf Spengler warten müssen, um zu erfahren, daß die künstlerische Gestaltung der Welt eine Allbeseelung darstellt, daß die Kunst alle Dinge als Symbole nimmt, hinter denen noch etwas anderes zu suchen ist. Und man suchte nun zu erkennen, worin sachlich-methodisch dies „Deuten“ der Symbole besteht. Man suchte die Prinzipien dieser Art der Formung der Elemente herauszuschälen und schließlich zu erforschen, was dabei in der Psyche der Menschen vor sich gehe. Ich brauche nur für die letzten Jahrzehnte die Namen Dilthey, Simmel, Münsterberg, Max Weber, Spranger zu nennen, um von Kant und seinen engeren Schülern ganz zu schweigen. Alles das existiert für Spengler nicht. Er sieht auch hier gar keine Probleme: über die eigentlichen Abgründe der von ihm ahnungslos angeschnittenen Fragen gleitet er hinweg. Für ihn ist mit der Feststellung, daß hinter den Dingen eine Seele schlummert, deren Ausdruck die Dinge sind, und daß die Dinge die Symbole der Welt-, Kultur- oder Einzelseele sind, daß man daher die Dinge deuten müsse, um zur Seele zu gelangen, die Angelegenheit erledigt.

Dieser Bruch in dem entscheidenden Teil seiner Lehre wird deutlich werden, wenn ich wiederum aus meinen älteren, unveröffentlichten Untersuchungen die Analyse dieses Teils hierher setze. Ich hatte dort darauf hingewiesen, daß Spenglers Blick letzten Endes auf die „Seele“ der Kulturen gerichtet ist, daß er das Werden dieser Seele „erleben“ will, und führte dann aus:

Die Schwierigkeit ist aber die, daß Geschichte es mit einem bereits vergangenen Geschehen oder Werden zu tun hat, daß das Werden, das sie

nacherleben will, bereits zu einem Gewordenen erstarrte, starb, und das nun lediglich gewordene Dinge vorhanden sind. Da hilft sich Spengler mit einer anderen Betrachtung weiter, die er als den Kern seiner Philosophie bezeichnet. Spengler lehrt nämlich, daß die ganze Welt, alles Gewordene, außer dem, was es als Gewordenes, als Objekt ist, noch etwas anderes darstellt, daß es nämlich Ausdruck einer Seele und eines Werdens, daß es Symbol ist. In dieser ihrer Eigenschaft als Symbol nennt Spengler die Welt einen Makrokosmos. Alles, dessen wir uns bewußt sind, hat noch einen tieferen Sinn. Aber nicht nur alle wirklichen Objekte sind Symbole einer Seele, die Seele selbst ist wiederum Symbol eines anderen, und zwar die Seele des einzelnen Menschen das Symbol einer Kulturseele. Das Symbol selbst ist etwas Wirkliches, Gewordenes, eine letzte, unteilbare sinnliche Einheit, die verstandesmäßig erkannt werden kann, was es aber bedeutet, kann nicht verstandesmäßig mitgeteilt werden.

Die Geschichte interessiert sich allein für das, was die Welt bedeutet, nicht was sie ist, alles Sein wird für sie zum Symbol. Die einzelnen Symbole einer Kultur bilden aber insofern einen Typus als ihnen allen das gleiche Ursymbol zugrunde liegt. Dieser Begriff des Ursymbols ist ein idealtypischer Begriff, keine letzte Ursache der anderen Symbole, auch kein bloßer Gattungsbegriff. Eine kausale Betrachtung hätte hier gar keinen Sinn. Somit ist das Ursymbol das Formideal, auf das das einzelne Symbol einer Kultur hintendiert. Es ist im Formgefühl jedes Menschen und jedes Zeitabschnittes einer Kultur wirksam. Dies Symbol kann gleichfalls nur nacherlebt, erschaut im Sinne Goethes, aber nicht erkannt werden. Aus ihm ist die gesamte Formensprache einer Kultur abzuleiten. Es gibt selbstverständlich so viele Ursymbole, wie es Kulturen, Seelentümer gibt.

Von diesen Symbolen aus muß nun das Werden und die Seele, die dem Werden ebenso zugrunde liegt, wie das Werden dem Gewordenen, erschlossen werden. Denn das lebendige Seelentum selbst ist unfassbar: „Alle Intuition trifft selbst nur auf Abbildungen und Symbole, die das Letzte, Tiefste noch dichter verhüllen, indem sie von ihm reden“, „das ewig Seelische wird uns immer verschlossen bleiben“. Die Erschließung des Werdens geschieht nun dadurch, daß die Symbole gedeutet werden. Das zu tun, ist, auch von anderer Seite gesehen, die Aufgabe der Geschichte, denn wir sahen, daß Geschichte alles Bewußte umfaßt, das Gewordene, das es nur als Ausdruck eines Werdens nimmt, gleichfalls. Dieser Teil ihrer Tätigkeit erhält jetzt also eine ganz besondere Bedeutung. Dies „deuten“ ist dieselbe Tätigkeit, die ein Menschenkenner vornimmt, der aus dem Gesicht, der Haltung, dem Gange die Seele eines Menschen zu erfassen sucht. Das überträgt Spengler auf die Kulturen. Wir haben nur die objektiven, wirklichen Kulturen vor uns, den Kulturkörper. Dieser wird von der Geschichte als Symbol seiner Idee, seiner Seele gefaßt und gedeutet. Ueber dies „deuten“ sagt Spengler nichts Näheres, es wird lediglich klar, daß er wiederum irgend ein Gefühl darunter versteht.

Um die Tatsachen nun deuten zu können, ist nötig, sie möglichst einwandfrei festzustellen. Aber diese Arbeit, die Spengler den imitativen Teil der Geschichte nennt, sei nur ein Mittel, nicht das Ziel der Geschichte.

Wir haben nun schon gesehen, daß die einzelnen Kulturen nach Spenglers Meinung Organismen von strengstem Bau sind, und haben bemerkt, wie Spengler auf diese Tatsache die Methode seiner Geschichte aufbaut. Diese Anschauung führt ihn darüber hinaus zu der Anschauung, daß hinter den einzelnen Kulturen noch eine Art Urkultur stehe, wie Goethe hinter den einzelnen Pflanzen eine Urpflanze suchte, er nennt sie das Urphänomen.

Es ist, wie das Ursymbol ein Formideal der Kultur, nicht etwa eine genetische Urtatsache. Spengler will zu ihm gelangen durch seine ver-

gleichende Betrachtung der Formen der einzelnen Kulturen. Diese Idee des Urphänomens gibt auch dem bereits zu Anfang erwähnten Gegensatz von morphologisch notwendig und morphologisch zufällig seinen Inhalt, indem jetzt das als morphologisch notwendig erscheint, was Bestandteile jenes Kulturideals ist. Denn alle großen Kulturen tragen nach Spengler etwas in ihren Zügen, das dem Urphänomen wesentlich angehört, und etwas, das sich nicht in ihm findet. Das Urteil, das darüber entscheidet, ob mit einem Merkmal einer Kultur das eine oder das andere der Fall ist, bezeichnet Spengler aber ausdrücklich als Wertung. Das ist also wiederum gefühlsmäßig bestimmt.

Nach allem ergibt sich von selbst, daß die äußeren Ereignisse der Geschichte stets zufällig sind, und daß nur die innere Idee eines Ereignisses notwendig sein kann. Ist das der Fall, so hat das Ereignis „Epoche“ gemacht. Unter einer Epoche versteht Spengler mithin keine Periode, sondern eine innere Eigenschaft eines Ereignisses, nämlich die, daß die Idee des betreffenden Ereignisses im Organismus einer Kultur ein notwendiges, schicksalhaftes Stadium bezeichnet, während der Körper des Ereignisses auch hierbei sehr wohl zufällig sein und durch andere ersetzt werden kann. Daher ist bei Spengler nie ein konkretes Ereignis selbst, wie z. B. die französische Revolution, geschichtlich, d. h. schicksalhaft notwendig, sondern nur die Idee, die ihm zugrunde liegt. Spengler unterscheidet denn auch zwischen anonymen und persönlichen Epochen. Anonym ist eine Epoche dann, wenn ihre organisch notwendige Idee durch eine anonyme Masse verwirklicht wird, persönlich dann, wenn das durch einen großen einzelnen Menschen geschieht. Es ist aber durchaus morphologisch zufällig, ob das eine oder das andere der Fall ist; daß dies zufällig ist, ist dagegen morphologisch notwendig, d. h. es gehört zum Urphänomen, daß das zufällig ist.

So weit meine damaligen Ausführungen. Man sieht sofort die tiefe innere Zwiespältigkeit dieser Darlegungen. Einmal wird gesagt: die Seele wird erschlossen durch die Deutung der „toten“ äußeren Ereignisse und es ist daher ein „imitativer“ Teil der Geschichtsschreibung, die Feststellung und Schilderung der tatsächlichen Geschehnisse, Voraussetzung der eigentlichen Geschichte, der Deutung dieser Ereignisse und durch sie der Erschließung der Seele, und sodann wird gesagt, daß die äußeren Ereignisse nicht immer notwendig, sondern oft zufällig sind, so daß sich eine Seele (eine Kulturseele) in den verschiedensten äußeren Ereignissen manifestieren kann, was man aber erst feststellen kann, wenn man die Kulturseele bereits erschlossen hat. Hinzu kommt schließlich noch, daß Spengler ferner lehrt, die Bedeutung eines Ereignisses wechsle im Laufe der Zeit, ein und dasselbe Ereignis bedeute uns heute etwas ganz anderes als es den Menschen der Zeit bedeutet habe, in der es Wirklichkeit war, was er ausdrücklich (S. 239) an einer Reihe von Beispielen zu erweisen sucht. Als Symbol unterliege eine Tatsache der Entwicklung, als Tatsache selbst, in ihrem Sein sei sie unveränderlich, ein für allemal gegeben. Die Bedeutung eines solchen Gewordenen ist also hier das Gefühl, das Erlebnis, das es heute in uns erweckt, während zuerst die Deutung des Ereignisses die Seele, das Erleben jenes Vergangenen symbolisieren sollte. Zuerst war die Tatsache Symbol des Erlebens jener Zeit, jetzt ist die Bedeutung dieses Symbols gleich dem Erleben, das es in dem rückschauenden Historiker auslöst. Wenn dies letztere zutrifft, so ist die Deutung des Symbols gleich einem Unterlegen des Erlebens des Deutenden. Dies ist aber ein ganz anderes Erleben als das Erleben der Zeit und der Kultur, in der das Ereignis, das gedeutet wird, auftritt, abläuft. Hier mündet dieser Widerspruch in den bereits erwähnten, daß Geschichte Nacherleben der Seelen fremder Kulturen sein soll und daß das Erleben

der einzelnen Kulturen einander vollkommen fremd ist. Jede Kultur soll ja ihre eigene Seele haben und zwischen den verschiedenen Kulturseelen nicht der geringste Zusammenhang bestehen. Eben deshalb habe man ja die Antike bisher niemals richtig geschildert, weil man stets von dem Dogma ausgegangen sei, daß die Antike uns seelisch verwandt sei. So kommt Spengler schließlich (S. 257) zu dem Ergebnis: „So hat es jede der großen Kulturen zu einer geheimen Sprache des Weltgefühls gebracht, die nur dem ganz vernehmlich ist, dessen Seele dieser Kultur angehört.“ Schon früher habe ich dazu bemerkt: Daraus folgt sofort, daß nur die Angehörigen einer Kultur deren Geschichte schreiben können, aber niemand sonst. Vielmehr sei es vollkommen unmöglich, den „historischen Weltaspekt fremder Kulturen mit den Kräften der eigenen Seele vollkommen zu durchdringen. Hier wird immer ein unzugänglicher Rest bleiben.“ Und gerade auf diesen Rest kommt es an. Denn er besteht recht eigentlich in der Seele der fremden Kultur.

Dazu kommt noch, daß es bei Betrachtung vergangener Kulturen nicht einmal möglich ist, eine unmittelbare Berührung der Seelen der verschiedenen Kulturen herzustellen, sondern, daß man da nur auf äußere, tote Dinge angewiesen ist, die es zu deuten gilt. Was nun nicht aus unmittelbaren Bekenntnissen auffindbar ist, muß aus der Symbolik der äußeren Kultur entnommen werden. Im Grunde gehören sogar nach Spenglers eigenen Prämissen diese gegebenenfalls überlieferten Bekenntnisse zu den toten Körpern, die es erst zu erschließen gilt. Denn Spengler sagt oft genug selbst, daß das Wort töte, also auch nur als Symbol in Betracht komme, verbindet doch nach Spengler eine andere Kultur, ja jeder Mensch mit den gleichen Werten notwendig einen anderen Sinn. Spengler sagt denn auch in seinem ganzen Buch nichts darüber, wie wir aus den toten Symbolen etwas entnehmen können. Hier, wo das Problem erst eigentlich anfängt, behilft er sich mit solchen Redensarten, wie: das läßt sich begrifflich nicht näher bestimmen, aber innerlich sind wir dessen gewiß. Damit ist aber gar nichts geholfen. Wenn man sich dann fragt, was Spengler eigentlich praktisch tut, denn er wendet ja in seinem Buch seine Methode auch schon an, so kann man nur sagen, er befeißigt sich, das Wort Goethes wahr zu machen, seines großen Vorbildes: „Im Auslegen seid frisch und munter, legt ihr nichts aus, so legt was unter“, oder das andere Wort des jungen Goethe: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln“. Da kann man nur sagen: „Spottet seiner selbst und weiß nicht wie“. In Wirklichkeit sind seine konkreten Aufstellungen, was hier freilich nicht im einzelnen bewiesen werden kann, nichts weiter, als vielfach gewiß sehr anregende und geistreiche, aber ebensooft auch sehr schiefe subjektive Behauptungen.

Also wir sollen nach Spengler in der Geschichte, die „Seele“, das „Erleben“ jener vergangenen Kulturen erschließen durch Deutung der Ereignisse der Vergangenheit als Symbole dessen. Dies deuten ist aber nach ihm notwendig ein Bekennen unseres eigenen heutigen Erlebens. Ueberdies sind a) die Ereignisse nicht notwendige Symbole jenes vergangenen Erlebens, sondern können auch zufällig sein und dann nicht symbolhaft sein, und b) ist unser heutiges Erleben und das Erleben jener Zeit einander völlig fremd und unzugänglich. Wahrhaftig ein tiefer Aufschluß! Die einzige Konsequenz, die sich hieraus ergibt, ist die vollkommene Sinnlosigkeit der Geschichte, wie sie Spengler will, mit der Zweckbestimmung, die Spengler ihr gibt. (So sehr die einzelnen Behauptungen hohe Beachtung erfordernde Probleme darstellen und in sich selbst keineswegs sinnlos sind, nur ihr Miteinander ist sinnlos!)

Spengler spricht zwar oft genug davon, daß die gleichen Dinge in den verschiedenen Kulturen etwas anderes bedeuten, er bemerkt aber nicht, daß, wenn das der Fall ist, die Frage entsteht, wie es denn unter diesen Umständen möglich

ist, sie zu deuten. Denn die Möglichkeit der Deutung eines Symbols setzt, so sollte man meinen, voraus, daß es etwas Bestimmtes für alle Fälle bedeutet. Wodurch wird angezeigt, daß es jetzt plötzlich etwas anderes bedeutet? Aus der Tatsache, daß es jetzt Ausdruck einer anderen Seele ist, kann das deshalb nicht geschlossen werden, weil die Seele selbst erst durch die Deutung der Symbole erschlossen wird. So kommt denn Spengler gelegentlich auch selbst zu der Feststellung, daß das „ewig Seelische“ uns wohl immer verschlossen bleiben werde (S. 260). Gut, resignieren wir! Aber Spengler sagt: das, dies ewig Seelische, ist ja gerade der Gegenstand der Geschichte. Er resigniert nicht, nein, er geht bereits in seinem Werke (und das ist dessen Hauptinhalt!) munter daran, dies Ewig-Seelische zu enthüllen, — trotzdem es das verschleierte Bild zu Sais ist. So sagt Spengler selbst: „Überall ist lebendigstes Seelentum, das in ewiger Verwirklichung begriffen ist, das ursprüngliche. Aber es bleibt unfaßbar und ungreifbar. Alle Intuition, welcher Art sie auch sei, trifft nur auf Abbildungen und Symbole, die das Letzte und Tiefste noch dichter verhüllen, indem sie von ihm reden... Auf dem Wege der Deutung des Makrokosmos erreichen wir nicht die hypothetische Urseele, sondern lediglich die Gestalt einzelner Seelen. Das Urphänomen bleibt singulär. Kulturen sind die letzte uns erreichbare Wirklichkeit. Mag man sie Erscheinungen nennen; es gibt für uns nichts Wirkliches.... Wir gewinnen auf dem Wege der Morphologie nur Eindrücke von einzelnen Welten, dem Ausdruck einzelner Seelen...“ (Sperrungen von Spengler) „... hier ist eine nie zu überschreitende Grenze gesetzt“ (S. 260).

Damit hat Spengler seiner ganzen materialen Geschichtsdichtung selbst das Todesurteil gesprochen!

Ich kann mich daher zusammenfassen: Bei der „Deutung“, über die Spengler gar nichts weiter aussagt, fängt erst recht eigentlich das Problem an. Daß die Objekte etwas ausdrücken, muß natürlich vorausgesetzt werden; wäre das nicht der Fall, so hätte es überhaupt keinen Sinn Geschichte in dem Sinne zu schreiben, daß man eine Darstellung inneren, seelischen Geschehens gibt. Obwohl Spengler mehrfach selbst hervorhebt, daß, wenn wir nicht selbst Geschichte machen, d. h. unmittelbar werdende Geschichte miterleben, sondern die Geschichte vergangener Zeiten schreiben wollen, fast immer nur auf tote Objekte stoßen, scheint er sich doch nicht annähernd der Schwierigkeiten bewußt geworden zu sein, die dadurch entstehen. Denn wir sind ja nicht allein tatsächlich sehr oft auf solche tote Objekte angewiesen, sondern grundsätzlich immer, denn auch die überlieferten persönlichen Bekenntnisse sind ja, wie auch aus Spenglers Lehre folgt, gleichfalls nur tote Objekte, die erst erschlossen werden müssen. Die Methodenlehre der Geschichte hat ganz speziell die Aufgabe, die Frage zu prüfen, auf welche Weise es möglich ist, von den gegebenen Objekten auf das zu schließen, was sie ausdrücken, oder um mich der ausgezeichnet passenden Terminologie von Max Weber zu bedienen, den „gemeinten Sinn“ eines Satzes, einer Maßregel usw. zu finden. Spengler berührt das Problem ja an vielen Stellen, aber er beschränkt sich überall darauf, nur die genannten Voraussetzungen aufzustellen, zeigt indessen niemals, daß das „Deuten“ der Symbole ein Problem für sich ist (z. B. S. 148). Einige Andeutungen über die Art, wie diese „Oberflächenarbeit“ zu leisten ist, die er gelegentlich (S. 148) gibt, hätte er besser unterlassen, denn sie sind m. E. nur geeignet, ihn mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. So, wenn er die Tätigkeit des Geschichtsschreibers mit der vergleicht, die Shakespeare bei der Schaffung seiner Tragödien ausübte; denn wenn das zutrifft, ist Geschichte gerade das, was Spengler nicht will, nämlich eine ganz persönliche, von den eigenen Vorurteilen belastete Schöpfung. Denn eine Tragödie dichten, heißt, sich selbst aus sich herausstellen, dichten heißt,

sich selbst bekennen. Vor allem stimmt damit aber gar nicht die andere Andeutung überein, die er in dieser Hinsicht macht, daß, das der imitative Teil der Geschichte sei, was nur bedeuten kann, daß damit eine Art Feststellen historischer Fakten zu leisten sei. Alles das genügt indessen bei weitem nicht, um wirklich eine Vorstellung von der Art und Weise zu geben, wie die Deutung nun eigentlich vor sich geht.

Wenn man demgegenüber betrachtet, was andere Denker schon vor ihm über dieses Problem des „Fremdseelischen“, wie es neuerdings Troeltsch nennt, geschrieben haben, so muß die Leistung Spenglers einfach als armselig bezeichnet werden. Es würde viel zu weit führen, das hier im einzelnen nachzuweisen, ich hoffe das demnächst einmal an anderer Stelle tun zu können. Hier sei nur eine Reihe von Denkern aufgezählt, die in dies zentrale Problem aller geschichtlichen Erkenntnis viel tiefer eingedrungen waren, bevor Spenglers Werk überhaupt erschien. Ich nenne aus älterer Zeit nur Giovanni Battista Vico (erste Hälfte des 18. Jahrhunderts) und aus der jüngsten Vergangenheit Namen wie Simmel, Troeltsch, Max Weber, Spranger, Dilthey, Scheler, ganz abgesehen von Nietzsche und Bergson u. a.

So bedeutet Spenglers Buch, außer für Neulinge, die erst in das reiche Geistesleben der abendländischen Kultur eingeführt werden müssen, keine Bereicherung. Seine Lehre ist bestenfalls ein schwacher Aufguß der pantheistischen Religiosität der Allbeseelung, die in den letzten Jahrhunderten das alle historischen Religionen beherrschende religiöse Gefühl geworden ist, und die wir in gleicher Weise bei den deutschen Mystikern, ferner bei Luther, bei Goethe usw. finden. Darüber hinaus hat aber die moderne Wissenschaft diese selbst wieder zum Problem gemacht und die systematischen Formprinzipien dieser religiösen und künstlerischen Weltgestaltung wie auch die Psychologie dieses religiösen und künstlerischen Erlebens durchforscht. Es kann aber nicht als eine Lösung dieser Probleme anerkannt werden, wenn Spengler sie mit der nichtssagenden Phrase abtut, daß man das eben fühlen müsse, daß man es aber nicht mit Worten ausdrücken könne, während doch selbst der Dichter, der nach Spengler ja in seinem ahnenden Schauen die tiefste Einsicht in die Weltzusammenhänge hat, gerade das Bedürfnis fühlt, seinem Erleben in Worten Ausdruck zu geben. Wer wirklich etwas erlebt, vermag davon auch in Worten Kunde zu geben.

Ist aber die Art der Welterfassung, die Spengler lehrt, also die Geschichte in seinem Sinne, selbst auch keine Wissenschaft, so ist die Erforschung der psychischen Genesis wie der systematischen Struktur dieser Geschichtsschreibung doch Sache der Wissenschaft, und so ist denn auch Spenglers Buch in seinen theoretischen Teilen ein wissenschaftliches Werk und muß den Ansprüchen genügen, die man an ein solches stellen muß. Das tut es aber, wie gesagt, in keiner Weise.

Das Buch ist jedoch nicht bloß ein wissenschaftliches, denn es enthält nicht nur die Theorie der Geschichtsschreibung in

Spenglers Sinne, sondern wendet diese Lehre auch schon an. Es treibt bereits Symboldeutung, deutet insbesondere die abendländische Kultur. Damit kehren wir zu dem hier zuerst genannten Gedankengang Spenglers zurück. Wir haben ihn bereits kritisiert. Jetzt können wir beurteilen, worin die bemängelten Fehler begründet sind. Die Kritik stellte fest, daß Spengler die geschichtlichen Tatsachen vergewaltigte. Das scheint nun nicht nur die Folge mangelnder Kenntnis zu sein, sondern bewußt aus Spenglers grundsätzlicher Einstellung zu den Tatsachen heraus zu geschehen. Da er nämlich in den einzelnen historischen Ereignissen, wenigstens in ihrer äußeren Gestalt, etwas Zufälliges sieht, und nur in der Seele, die sie manifestieren, etwas Notwendiges, hält er die Tatsachenfeststellung für unwesentlich. Er übersieht, daß, wenn wir zu der Seele durch die Deutung der Tatsachen vordringen wollen, auf jeden Fall erst einmal diese Tatsachen selbst, auch in ihrer äußeren Gestalt, die uns ja allein unmittelbar zugänglich ist, einwandfrei festgestellt werden müssen, selbst wenn diese äußere Gestalt nur etwas Zufälliges sein sollte. Denn einen anderen Weg, zur Seele zu gelangen, als diese äußeren Tatsachen zu deuten, gibt es ja nicht. Die Fehler, die wir dort rügten, sind also nur die notwendige Folge seiner grundsätzlichen Unklarheit. Auch eine Dichtung ist ja an Formgesetze gebunden, ohne deren Befolgung sie zu keiner inneren Geschlossenheit gelangt, kein in irgendeinem Sinne sinnvolles Gefüge wird. Zu den Formprinzipien der besonderen Art von Dichtung, die die Geschichte nach Spengler darstellt, nämlich der Nachdichtung, gehört aber die einwandfreie Feststellung dessen, was in der Nachdichtung künstlerisch geformt werden soll. Das sind aber in der Geschichte die historischen Tatsachen, und so kann auch die Geschichte als Dichtung nicht auf die Tatsachenfeststellung verzichten.

Zum Schlusse sei betont, daß meines Erachtens unsere Zeit keineswegs durch ein Absterben des Gefühlslebens gekennzeichnet ist, da in ihr gerade im Gegenteil die Leidenschaften die vernünftige Ueberlegung in einem Maße zurückdrängen, daß wir zu ruhiger Aufbauarbeit bisher nicht kommen konnten. Es handelt sich in der Technisierung unseres Lebens, um dieses Schlagwort einmal zu gebrauchen, nicht um eine Einseitigkeit unseres seelischen Lebens der Art, sondern dem Inhalt nach, und das Problem ist, wie dem Denken, Fühlen und Wollen des modernen Abendlandes wieder ideale Inhalte gegeben werden können. Wer körperliches Wohlsein liebt, kann ebenso stark fühlen wie jemand, der geistige Verfeinerung oder sittliche Hoheit liebt, und selbst

der Rechnungsfanatiker fühlt, eben als Fanatiker, auch, nur liebt er etwas anderes, sein Fühlen hat einen anderen Inhalt. Und so ist denn auch das Problem der Gegenwart kein psychologisches, sondern ein ethisches Problem. Die Frage nach dem Untergang des Abendlandes ist nicht, ob sich das Abendland in ungünstigem Sinne psychologisch verändert, sondern ob es sittlich auf eine Bahn geraten ist, die wir ablehnen müssen.

N A C H W O R T

Meiner vorstehenden Kritik Spenglers aus dem Jahre 1920, die hauptsächlich seine methodische Verwirrung schildert, das ewige Durcheinander der leitenden Gesichtspunkte seiner Betrachtung, wird man vielleicht vorwerfen, sie sei eben selbst noch in den Vorurteilen der Wissenschaft befangen; gegenüber der wesentlich künstlerisch zu bewertenden, ja nicht einmal zuerst zu bewertenden, sondern aufzunehmenden Einstellung Spenglers besage das nichts, Spengler schreibe Geschichte eben letzten Endes als Dichtung, als Selbstdarstellung des Historikers, seine Geschichtsdeutung sei die Brechung seiner Subjektivität im Spiegel der geschichtlichen Tatsachen. Spengler verneine die Wissenschaft als Ganzes und da sei es ein Unding, vom Standpunkt der Wissenschaft aus an dieser Verneinung Kritik üben zu wollen. Spengler wolle ja eben gar nicht erkennen, erklären, sondern erleben, deuten, sehe in den Tatsachen nur Symbole einer Seele, ja es komme ihm schließlich darauf an, eine neue Mythologie, kurz eine ganz neue Art „Erkenntnis“, zu schaffen, die eben wegen ihrer Andersartigkeit nicht von den alten Prämissen aus widerlegt werden kann.

Gewiß, wenn man einmal von dem Vielen absieht, was dem in seinem Werke selbst widerspricht, so davon, daß er selbst wiederholt hervorhebt, er wolle nach so vielen vorausgegangenen subjektiven Vergewaltigungen der Geschichte endlich eine exakte und objektive, streng gesetzmäßige Geschichte aufrichten mit Hilfe der auf dem strengen Analogieschluß aufgebauten Kulturmorphologie, ist das alles nicht unrichtig. Dann will Spengler eine neue Metaphysik und in ihrer Anwendung auf das geschichtliche Leben insbesondere eine neue Geschichtsmetaphysik schaffen.

Aber diese Sinnggebung, diese Ausdeutung ist doch, so sehr sie an sich schöpferische Tat des Gestalters ist, ihrer Natur nach nicht das völlig freie Produkt einer von keinem realen Material in ihrem Spiel abhängigen Phantasie, sondern sie ist gebunden an die

Materie, die sie formen will. Diese Materie, dieser Stoff des Kunstwerks wird hier von den Tatsachen der Geschichte gebildet. Diese Art Kunst kann nicht einmal mit ihrem Stoff so schalten, wie etwa ein Drama mit dem geschichtlichen Material, das es formt, oder ein Romandichter mit der Fabel, die ihm als Mittel dient, sein Erleben auszudrücken. Jede Besonderheit dieser Art Dichtung ginge ja dann verloren, es handelte sich nicht mehr um eine Geschichtsmetaphysik, sondern um eine Geschichtserzählung, wie sie z. B. de Costers „Till Ulenspiegel und Lamme Godzaek“ auch ist. Eine Metaphysik ist keine Verfälschung der Physik, sondern eine Anerkennung der Physik, nur daß sie das Unbeseelte beseelt, daß sie durch die Physik gleichsam hindurchblickt auf ein ferneres, hinter der Physik verborgenes Etwas. Folglich setzt eine solche Geschichtsmetaphysik die wissenschaftliche Geschichte voraus und ist deshalb an deren Ergebnisse gebunden. Sie ersetzt nicht die wissenschaftliche Geschichte, sondern ergänzt sie, vollendet sie, wenn man will. Das folgt m. E. auch aus Spenglers eigener Geschichtstheorie selbst. Denn, wenn seine Geschichte eine Verlebendigung des symbolischen Gehalts der geschichtlichen Tatsachen ist, ein Nacherleben der Seele, die in und „hinter“ diesen Tatsachen lebt und wirkt, eine seherische Schau, so muß doch auch er von den Tatsachen ausgehen; nur durch diese hindurch kann er zur „Urseele“ vordringen. Und gerade so schildert er ja auch selbst seine „Physiognomik“. Diese ist freilich keine streng rationale Erkenntnis mehr, aber auch die Resultate der „Physiognomik“ sind abhängig von den Physiognomien; die gedeutet werden. Andere Tatsachen ziehen bei gleichbleibender Subjektivität des Deutenden und gerade infolge dieser Unverändertheit der Subjektivität andere Resultate nach sich. Denn alles „Einfühlen“ ist zugleich passiv ein Erleiden und aktiv ein Sinngeben.

Spengler aber verfälscht die geschichtlichen Tatsachen auf Schritt und Tritt, wie ihm in der Zwischenzeit die Einzelforschung auf fast allen Gebieten eingehend nachgewiesen hat. Als eines der hervorstechendsten Beispiele hierfür sei das erwähnt, das Dr. Otto Neurath¹⁾ anführt, nämlich Spenglers Ausdeutung des antiken und mittelalterlichen Städtebaus. Spengler deutet die apollinische Seele der Antike aus den verworrenen engen Straßen der antiken Stadt und die Weiträumigkeit der faustischen Seele des Abendlandes aus den geraden langen Fluchten der modernen Großstadtstraßen. Er verißt nur auch mitzuteilen, daß in der Antike in der späteren Zeit

ebenfalls lange gerade Straßenfluchten gebaut wurden, während umgekehrt das ganze Mittelalter hindurch sich die Straßen des Abendlandes durch außerordentliche Enge und Winkeligkeit auszeichneten, und daß die Entwicklung des Städtebaus in der Antike und im Abendland ziemlich genau parallel liefen, nämlich von engen winkligen Straßen zu breiten und geraden Fluchten hier wie dort. Um seinen „Beweis“ führen zu können, vergleicht Spengler eben einfach die frühen Epochen der antiken Kultur mit den späten der abendländischen. Dies Beispiel entbehrt sogar nicht einer gewissen Komik, als ausgerechnet das Beispiel aus dem Bau von Paris in die Zeit fällt, da die abendländische Kultur nach seiner Meinung bereits tot ist. Hier spricht also die Seele der abendländischen Kultur zu ihm aus einem toten Zivilisationsprodukt.

Berücksichtigt muß dabei insbesondere werden, daß gerade das Problem der Tatsachenfeststellung insofern für Spenglers Lehre von ganz besonderer Bedeutung ist, als sie grundlegend ist für die Frage der Rekonstruktion von geschichtlichen Epochen, deren Zeugnisse verloren gegangen sind. Bei dieser Frage handelt es sich vor allem darum, auf welche Weise denn überhaupt die historischen Daten feststellbar sind. Denn bei einer solchen Rekonstruktion müssen doch erst einmal die Daten beschafft werden, die dann „gedeutet“ werden können. Spengler gibt einmal die Notwendigkeit solcher Datenfeststellungen zu. Sie ist für ihn aber eine so untergeordnete Arbeit, daß er gar nicht auf den Gedanken kommt, daß darin schon Probleme schwierigster Art enthalten sein könnten. So sieht er denn auch nicht, daß sich diese Feststellung der Daten sehr oft, im Grunde eigentlich überhaupt, von ihrer Deutung gar nicht trennen läßt, daß sie einander wechselseitig voraussetzen, ja daß, wenn es sich darum handelt, aus den vorhandenen Daten andere zu erschließen, deren Zeugnisse verloren gegangen sind, die Datenfeststellung dann mit dem Deuten unmittelbar identisch ist. Vor allem ist auch in der Morphologie Spenglers, mit deren Hilfe er ja solche Rekonstruktionen vornehmen will, keinerlei Lösung dieser Frage gegeben. Dazu bleibt diese Morphologie viel zu unbestimmt. Sie stellte erst dann eine Lösung dar, wenn wir ihr bei Spengler alles das unterlegten, was wir früher von der Morphologie und der Analogie erfahren haben. Dann wäre aber wieder gerade damit bewiesen, daß das „Deuten“ ein „Erkennen“ im Sinne Spenglers ist.

Aber auch hiervon abgesehen: Spenglers Metaphysik der Geschichte ist m. E. gerade auch als Kunstwerk nicht gestaltet. Weite Partien seines Werkes sind selbst krasser Intellektualismus, Ratio-

1) Vgl. Otto Neurath: „Anti-Spengler“, München 1921, S. 50 und 51.

nalismus. In langen Abschnitten wird nur geredet, nicht gebildet, so wenn er vom erotischen Hintersinn der dorischen Säule im Stil eines Kaffeehausliteraten schwätzt; ja vielfach zerredet er das Erlebnis geradezu in unerträglicher Weise.

Ein klassisches Beispiel hierfür ist auch das erste Buch in dem inzwischen erschienenen zweiten Bande seines Werkes, der einen noch viel peinlicheren Eindruck hinterläßt als der erste. Gewinnt irgendwo und irgendwie das Erlebnis des Gegensatzes zwischen Dasein und Wachsein wirklich Gestalt? Werden uns die Zustände des Daseins und des Wachseins wirklich aufgeschlossen? Nein, es wird nur dauernd über ihn geredet, ohne daß Spengler über die allereinfachsten Selbstverständlichkeiten auch nur an einer Stelle hinauskäme. Schiller hat trotz streng rationalistischer Einstellung in seiner Abhandlung „Ueber naive und sentimentalische Dichtung“ über diesen Gegensatz nicht nur erkenntnistheoretisch Tieferes gesagt, sondern ihn auch künstlerisch eindrucksvoller gestaltet, ihn uns ungleich lebendiger gemacht als es bei Spengler der Fall ist. Mit Ausdrücken wie „pflanzenhaft“ usw. kommen wir da nicht weiter, gerade das Pflanzenhaft-Bewußtlose (unbewußte) ist uns Menschen der hochentwickelten Kultur etwas so Fernes, Fremdes, daß höchste Kunst dazu gehört, uns auch nur eine Ahnung von seinem inneren Wesen zu vermitteln. Ebensovienig besagen die Worte „Blut“ und „Geist“, wie Spengler diesen Gegensatz auch nennt, zumal es sehr abgegriffene Schlagworte sind. (Wenn Spengler diesen Worten wieder ihren alten Sinn geben will, so muß er ihn uns auf andere Weise irgendwie lebendig machen.) Er hätte den „Instinkt des Blutes“ uns in seinem unbewußten Wirken gestalten sollen, wie auch ein vom Geist erhelltes Leben; aber das vermag er nicht. Von dem pflanzenhaft Unbewußten und doch so Seelenvollen spüre ich einen Hauch, wenn ich Hölderlins herrliches Gedicht „Ihr wandelt droben im Licht...“ lese (obwohl Hölderlin selbst ein unter dem Geist Stehender, nicht von Blut Getriebener, ein Wachser, kein unbewußt einfach Daseiender ist), das Wachsein erlebe ich in erschütternder Klarheit, wenn ich Nietzsches Spätwerke lese, oder Fausts Ringen um den Sinn des Lebens oder Hamlets Kampf mit sich selbst verfolge. Aber sind Faust und Hamlet deshalb keine Schöpfer neuer Werte? Sind sie deshalb innerlich erstarrt, tot, bloß gebildete Zivilisierte, weil sie so furchtbar wach sind? Ist nicht vielmehr dieses Wachsein eine Bereicherung, Vertiefung des Lebens?

Von einer seelischen Inferiorität des Wachseins, wie Spengler uns einreden möchte, vermag ich deshalb nichts zu entdecken; ich spüre dabei nur, daß Spengler keine Ahnung hat von der entsetz-

lichen, qualvollen und doch so reichen und beglückenden Doppelseitigkeit solchen Wachseins.

(Weitere Beispiele für die Unfähigkeit Spenglers, Erlebnisse von Lebensrätseln zu gestalten, sind folgende Sätze aus dem I. Band: „Es besteht ein rätselhafter Zusammenhang zwischen dem Raum und dem Tode“ [1. Aufl. S. 237] oder: „Es gibt eine ungeheure Musik der Sphären, die gehört sein will, die einige unserer tiefsten Geister hören werden“ [a. a. O. S. 225]. Ganz abgesehen davon, daß andere, wirkliche Dichter schon in viel packenderer Weise von dieser Musik der Sphären Zeugnis abgelegt haben, bleiben diese Sätze bei Spengler nur Wortfolgen, Aperçus, die allenfalls in einem zu nichts verpflichtenden Teegeplauder in einem Lustspiel von Ludwig Fulda erträglich waren, aber bereits in einem Plauderstück Hermann Bahrs als zu gewichtslos peinlich wirken würden.)

Ein anderes Beispiel für Spenglers Rationalismus erblicke ich in seiner Absicht, Geschichte voraussagen zu wollen, wie vor ihm Auguste Comte, Marx (bis zu einem gewissen Grade auch Fichte) und neuerdings Müller-Lyer es wollten. Das ist nämlich ein Postulat des Rationalismus und nur für das Gebiet der Erklärung, das Spengler so scharf ablehnt, hat es einen Sinn.

Die Seele des Kunstwerks ist die Ehrfurcht: Künstler ist nur der Ergriffene. Diese Ehrfurcht fehlt Spengler aber viel eher als dem kalten Vivisektor, dem Wissenschaftler, dessen Sachlichkeit, Nüchternheit, die eben deshalb Mommsen bei Cäsar einst genial nannte, keineswegs Ehrfurchtslosigkeit bedeuten muß, ich möchte fast sagen, bedeuten kann, da eben die strengste Sachlichkeit aus Ehrfurcht fließt. Ebenso fehlt ihm die Klarheit des Geistes, der erst den Sinn der Dinge sich erschließt, und weiterhin die intellektuelle Sauberkeit, die methodische Besonnenheit in den wissenschaftlichen Teilen seiner Darlegungen, oder sagen wir besser, in den rationalen Erörterungen über das methodische Problem der Geschichte, wenn man will, in der ausführlichen Schilderung der Aesthetik seiner Geschichtskunst. Wohl finden sich da gelegentlich Bemerkungen, die dem Kenner neuen Aufschluß zu geben vermögen, aber es sind gleichsam Körner, die ein blindes Huhn gefunden hat. Denn an sich sind Spenglers erkenntnistheoretische, geschichtsmethodologische Darlegungen nicht nur in sich völlig widerspruchsvoll, auch seine Theorien streben völlig auseinander, es ist hier überhaupt keine klare Zielrichtung zu erkennen. Hinzu kommt, daß viele grundlegende Festsetzungen so verschwommen und unklar sind, daß man aus ihnen gar nichts oder alles herauslesen kann. Zumeist sind es aber nur aufgeplusterte Banalitäten. (Auch in dieser Beziehung ist meine Kritik aus dem Jahre

1920 in der Zwischenzeit von vielen Philosophen bestätigt worden, so daß ich Einzelheiten hier übergehen kann¹⁾.)

Wenn man wissen will, wie man Geschichte als Kunst betreiben, das geschichtliche Werden künstlerisch gestalten kann, so lese man Thomas Manns „Friedrich und die große Koalition“. Durch dieses Werk braust wirklich der Sturm des Schicksals, wird die schicksalhafte Gebundenheit des Menschen, seines Charakters und seines Handelns, die Dämonie des geschichtlichen Lebens furchtbar lebendig. Dort tritt der tragische Ursinn des geschichtlichen Werdens, soweit er in den Seelen der Menschen abläuft, sichtbar hervor, nicht aber in Spenglers geistreichem, aber nicht vom Geist erfüllten und ergriffenen, spielerischen, reklamehaften, jeden wirklichen Ernst, den bis zur Selbstentäußerung gehenden, von dem grausigen Bewußtsein der unausweichlichen Schamlosigkeit des Sich-selbst-Oeffnens getragenen Ernst des Künstlers und Propheten (etwa eines Marx im Kommunistischen Manifest), wie auch den sachlichen Ernst des Forschers vermessen lassenden Schaffen eines Mannes, der mit den tiefsten Fragen des Lebens nur spielt, ohne zu ahnen, was er tut, ohne zu fühlen, was solches Tun einem Menschen an Verpflichtung auferlegt.

Ein anderes Beispiel ist das bekannte Buch Ernst Bertrams: „Nietzsche“, „Versuch einer Mythologie“. Dieser Denker und Künstler will aus Nietzsches Gestalt und Leben einen Mythos, eine Legende schaffen, d. h. will Nietzsche zu einem Symbol eines bestimmten Lebensgefühls machen, er will diese einzigartige Erscheinung metaphysisch deuten. Trotzdem ist ihm Gewissenhaftigkeit in der Tatsachenfeststellung (über Nietzsches inneres Leben) selbstverständlich, die vollkommene und richtige Kenntnis und Erkenntnis der zu deutenden Tatsachen ist ihm unerläßliche Voraussetzung. (Man muß hier bei ihm unterscheiden zwischen seiner Schilderung der Entstehung volkstümlicher Legenden und der Gestaltung seiner eigenen Legende von Nietzsche. Er erklärt ja, daß die immer bessere Herausarbeitung der Tatsachen, der immer größer werdende Ueberblick die Legende immer neu gestalte bis zu einer idealen Legende.) Dasselbe gilt von Simmels „Goethe“,

¹⁾ Vgl. insbesondere Nelson: „Spuk, Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagerkunst Oswald Spenglers...“, Leipzig 1921. Ferner aus der Zeitschrift „Logos“, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Bd. IX, 1920/21, Heft 2, insbesondere die Aufsätze von Karl Joël und Edmund Mezger und schließlich in neuester Zeit August Messer: „Oswald Spengler als Philosoph“, Stuttgart 1921. Auch die Abhandlung von Kurt Sternberg: „Die philosophischen Grundlagen in Spenglers: Untergang des Abendlandes“, „Kantstudien“, XXVII, 1 und 2, S. 101—137, wäre hier zu nennen. Dieser Aufsatz, den ich erst jüngst kennen lernte, berührt sich in vielen Punkten mit meiner Kritik.

nur daß Simmel weniger ein Symbol für ein Grundgefühl schaffen will, als den Ursinn einer geschichtlichen Erscheinung fassen und damit selbst schaffen will. Simmels Blick ist mehr auf das Sinnhafte eingestellt. Bertram will ein Götterbild gestalten, Simmel mehr ein orphisches Urwort.

Wäre Spenglers Werk wirklich eine Geschichtsdichtung, eine Metaphysik, Sinngebung des geschichtlichen Tatbestandes, so wäre es gewiß wertvoll, mehr: eine Tat, auch wenn es nicht Wissenschaft wäre, nicht Geschichtserkenntnis, nicht Erklärung ihres gesetzmäßigen Ablaufs. Aber es ist weder das eine noch das andere, sondern bald das eine, bald das andere, und beides nur halb und schwächlich.

Auch die Kritik am Intellektualismus unserer Zeit ist ja nicht mehr neu. Spengler ist auch in dieser Hinsicht nur ein Epigone. Hier sei nur an Walter Rathenaus Schriften erinnert und an ein leider viel zu wenig bekanntes tiefgründiges Buch eines jener heute so gern von den wissenschaftlichen Journalisten aller Art verachteten Fachphilosophen an einer deutschen Universität. Ich meine des Freiburger Philosophen J o n a C o h n s 1914 erschienenes Werk: „Der Sinn der gegenwärtigen Kultur“. Hier sei nur ein kleiner Teil dieses gedankenschweren Werkes kurz geschildert, nämlich Cohns Kritik am Rationalismus. Auch Cohn schreibt dort dem Rationalismus eine tötende, die Dinge, die individuellen realen Erscheinungen entgeistigende Wirkung zu. Die Erkenntnis, die freilich ihrer Natur nach rationalistisch sei, so daß es eine irrationale Erkenntnis nicht gebe, vernichte gerade das Individuelle, eigentlich Lebendige, indem sie es in eine Vielheit vereinzelter, aber vielen Individuen gemeinsamer, daher allgemeiner Elemente zerlege, die nicht mehr organisch zusammenhängen, sondern nur noch äußerlich miteinander verbunden seien. Er begründet das mit einer Analyse des Erkennens, das stets auf die Beherrschung eines Stoffes durch Gesetze des Verstandes hinauslaufe, das in der Aufprägung einer bestimmten Form auf einen lebendigen Stoff bestehe. Die Identität, „die oberste Grundform alles Erkennens“, verlange „unveränderliche Denkinhalte“, während das Leben sich fortlaufend verändere. Indem auch nur ein Ding in den Denkinhalt eingeht, wird es bereits in einem bestimmten Zustande, der den Denkinhalt bildet, gewaltsam festgehalten, während es selbst in seiner Lebendigkeit schon ein ganz anderes geworden sei, das aber im nächsten Augenblick auch schon nicht mehr ist. Auf Einzelheiten sei hier nicht näher eingegangen. (Die Herkunft letzten Endes von Rickert ist deutlich genug.) Cohn wendet diese Einsichten aber auch schon auf die Praxis des Lebens an; „alle Mittel, durch die es dem Verstande gelungen ist, Wirtschaft, Gesellschaft und

Staat zu ordnen“ seien „Gifte für den Geist“ (S. 46). Darin liege eine Mechanisierung des Lebens eingeschlossen. Indessen Cohn gibt zu, daß alle diese Mängel eine notwendige Eigenschaft aller Erkenntnis überhaupt ist, die freilich zu einer gewissen Selbstbeschränkung und Bescheidung der Wissenschaft nötigt. Was in dieser Beschränkung als ungelöst und unlösbar, weil einfach unzugänglich, als das ewige Rätsel übrig bleibt, ist jedoch auch nicht auf anderem Wege zugänglich zu machen. Erkenntnis des Individuellen vermag auch der Irrationalismus nicht zu schaffen. „Denn sichere Wahrheit gibt es für den Menschen nur in einzelnen Urteilen mit bestimmten Begriffen“ (S. 49). Er kann nur das Gefühl der Gegenwart eines besonderen Individuellen vermitteln. Denn etwas über dessen Natur und Struktur auszusagen, würde ja bereits wieder Rationalisierung bedeuten. So wird hier zwar auch deutlich, daß dem Erkennen Grenzen gesetzt sind, über die es nicht hinaus kann, daß aber alles Wissen, jedes Bewußtsein von dem jenseits dieser Grenze Liegenden fehlt und fehlen muß. Alles Bewußtwerden ist Rationalisierung, alles Irrationale ist unbewußt, so kann uns weder in irrationaler Intuition etwas bewußt werden, noch kann der Verstand etwas aussagen über das, was jenseits unseres Bewußtseins liegt. Das gilt in gleicher Weise auch für die Praxis: denn Praxis ist ebenso Rationalismus, ebenso bewußte Erkenntnis. Zweckbewußt handeln kann man nur auf Grund bewußter Erkenntnis, aber nicht aus unbewußten Gefühlen heraus. (Das bedeutet ja keine Leugnung, auch keine Minderbewertung des triebhaften Handelns!) Den Einwand, daß die reale Entstehung solcher bewußter Erkenntnis im einzelnen Menschen vermittelt einer „genialen“ Intuition erfolgen kann, hat Cohn selbst bereits widerlegt, indem er das zwar zugibt, aber sodann zeigt, daß dies nur der Anstoß ist, daß aber gerade die weitere Fortentwicklung zu bewußter Erkenntnis von ihr fortführt.

Es kommt mir hier nicht auf die Richtigkeit dieser Anschauungen an. Auch gegen manche Aufstellungen Cohns ließe sich allerlei sagen (so vor allem, daß die Erkenntnis ein unendlicher Prozeß ist und infolgedessen die jeweilige begriffliche Erfassung eines lebendigen Prozesses ergänzt werden muß durch die gleiche Erfassung der eingetretenen Veränderungen und so fort im unendlichen Fortschreiten). Hier sollte nur gezeigt werden, wie sehr Spengler Epigone ist, und wie ein wirklicher Denker diese Probleme behandelt. Erscheint nach dem, was hier über Cohns Lehre gesagt, Spenglers Erkenntniskritik nicht fast als „nachempfunden“?

Wenn ich Spengler seinerzeit vorwarf, daß er dauernd aus logischen in psychologische Darlegungen übergehe, so lag darin nicht allein der Vorwurf, daß er zwei verschiedene wissenschaftliche

Betrachtungsweisen durcheinander werfe, denn ich verstehe unter Psychologie etwas anderes als die moderne experimentelle Psychologie, die ja nur ein Teil der Physiologie der Nerven, eine Erforschung nicht ihrer inneren histologischen Konstitution, sondern ihrer äußeren Reaktionen darstellt, aber mit dem, was eigentlich mit dem Wort „Psyche“ gemeint ist, im Grunde nichts zu tun hat. Neben dem Vorwurf, daß er Genetik und Systematik dauernd durcheinander werfe, sollte damit getadelt werden, daß er fortwährend auch Wissenschaft und Kunst miteinander vermenge.

Es hat auch vor Spengler schon viele Denker gegeben, die die Geschichte metaphysisch zu deuten versuchten (ganz abgesehen von denen, die sie wie Fichte ethisch werteten, was ja letzten Endes auch nichts anderes als ein Ausfluß einer unausgesprochenen, zwischen den Zeilen stehenden metaphysischen Ausdeutung ist, wie denn ja alle Ethik letzten Endes irgendwie, wenn nicht selbst eine Metaphysik darstellt, so doch aus einer solchen fließt, wie jede Ethik irgendwie in eine Kritik der Weltgeschichte mündet). Hier sei unter den Neueren nur auf Dilthey verwiesen und dessen „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“ oder auch Burckhardts „Kultur der Renaissance in Italien“. Aber diese Nachdichter der Geschichte, oder besser: Erdichter einer höheren, eigentlichen Geschichte hatten Ehrfurcht vor der Tatsächlichkeit und ihrer Erkenntnis, sie wußten, daß auch die freie Schöpfertätigkeit nicht ungebunden im Raume schwebt, sondern nur eine Erfüllung eines Erklärbaren ist, eine Gestaltung eines Stoffes, und daß die Schöpfung in seiner Endgestalt ebenso abhängig ist von dem objektiven Tatbestand wie von ihrer Subjektivität.

Besonders schwer wiegt in der Kritik des Werks Spenglers der Nachweis der zahllosen Widersprüche, die innerhalb seiner Lehre klaffen. Auch diese Kritik haben begeisterte Apologeten als nur wissenschaftlich und Spengler deshalb gar nicht treffend abgelehnt. Sie wiesen dabei bald auf Nietzsche und die vielen Widersprüche innerhalb seines Gesamtwerks, bald auf Conrad Ferdinand Meyers viel mißbrauchtes Wort aus „Huttens letzte Tage“ hin: „Ich bin kein ausgeklügeltes Buch, ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch“, bald wurde gar die „coincidentia oppositorum“ der Mystiker bemüht. Demgegenüber sei betont, daß die Widersprüche in Nietzsches Gesamtwerk nicht Widersprüche innerhalb ein und desselben Gedankengangs, der gleichen Schrift sind, sondern nur Widersprüche zwischen den Werken, und als solche überhaupt nur empfunden werden, weil, und soweit nachschaffende Systematiker sich bemühen, Nietzsches Gesamtwerk über seine Ausdruckskraft für die hinter ihm stehende Persönlichkeit hinaus

als ein Gesamtwerk im Sinne eines einheitlichen, geschlossenen Systems zu erweisen. Es soll hier nicht untersucht werden, ob das berechtigt ist, oder nicht doch eine Verfälschung des Werks Nietzsches darin liegt. Wie dem auch sei, jedenfalls stellen bei Nietzsche diese Widersprüche nur verschiedene Entwicklungsstufen eines Geistes dar, in den einzelnen Gedankengängen selbst ist kein Bruch. Gerade ein solcher Bruch geht durch den bisher einzigen Gedankengang Spenglers, hier sind die einander widersprechenden Ansichten nicht verschiedene Jahresringe an einem Stamm, sondern der einzige bisher vorhandene Ring ist nicht geschlossen.

Im übrigen aber sei gegenüber Spenglers prätenziösem Auftreten, seinem Protzen mit unerhörten neuen Einsichten, die doch zumeist andere, größere ihm vorgedacht haben, an ein Wort Christian Morgensterns aus den „Stufen“ erinnert, welches lautet:

„Jedem, der seine Gedanken niederlegt, blickt schon im Augenblick des Schreibens ein Größerer über die Schultern, sei es ein Vergangener, Lebendiger oder noch Ungeborener. Wohl dem, der diesen Blick fühlt: Er wird sich nie wichtiger nehmen, als ein geistiger Mensch sich nehmen darf.“

So stellt sich Spengler, je mehr Abstand ich von ihm gewinne, je länger ich mich mit seinem Werk beschäftige, um so mehr als ein Charlatan dar, der sich an Dingen vergreift, die zu ernst, zu schwer, zu erhaben sind, als daß ein solches Spiel mit ihnen nicht eine Entweihung wäre.

III. TEIL

SOZIALISMUS UND IDEALISMUS

In den heftigen Geisteskämpfen, die heute in der ganzen Welt, in Sonderheit aber in Deutschland, um den sich immer weiter ausbreitenden Gedanken des Sozialismus geführt werden, wird sehr oft der Sozialismus als Gegensatz zum Idealismus hingestellt. Und zwar geschieht das nicht bloß von den Gegnern des Sozialismus, von den bürgerlichen Demokraten der Richtung, die der vor einem Jahr ¹⁾ verstorbene ehemalige Pfarrer Friedrich Naumann begründete, und die ganz besonders gern gerade ihre idealistische Weltanschauung der materialistischen des Sozialismus entgegensetzen, ebenso wie vom Zentrum, das dasselbe mit seiner idealistischen Weltanschauung des Christentums tut, sondern auch von einzelnen Sozialisten selbst. Die Ursache hiervon ist die sogar in den Kreisen der Sozialisten selbst immer noch vielfach vorhandene Unklarheit über die grundlegenden Begriffe des Sozialismus, die vor allem auch in dem noch immer fortdauernden Streit über die Frage, ob der Sozialismus eine Weltanschauung oder gar eine Religion ist oder nicht, zum Ausdruck kommt. Dieser Behauptung, daß der Sozialismus das Gegenteil des Idealismus sei, steht jedoch unter anderem die Feststellung von Engels gegenüber, daß der Marxismus, das ist aber gerade jenes sozialistische System, das in dem schärfsten Gegensatz zum Idealismus stehen soll, auch von den deutschen idealistischen Philosophen Kant, Fichte und Hegel abstamme. Dies Beispiel zeigt schon, daß die Meinungen hierüber unter den Sozialisten selbst geteilt sind, ja sogar in den Schriften von Engels kann man in dieser Beziehung anscheinend Widersprüche aufdecken, da auch Engels vielfach sich als Gegner des Idealismus bezeichnet, z. B. in seinem „Anti-Dühring“ Eugen Dühring gegenüber. Und stellt doch auch Marx der früheren idealistischen Ansicht der Geschichte seine materialistische gegenüber. Alle diese Widersprüche sind jedoch, wie sich bei näherer Betrachtung sofort zeigt, keine wirklichen, es wird lediglich der Anschein von solchen dadurch erweckt, daß in den verschiedenen Fällen unter Idealismus etwas ganz Verschiedenes verstanden wird. Will man also ernsthaft zu dieser Frage Stellung nehmen, so ist es zuerst einmal nötig, die hier angewandten Grundbegriffe zu klären. Es seien daher einige Bemerkungen erlaubt, die zur Klärung der Grundbegriffe beitragen können.

Wenn man zu der genannten Frage Stellung nehmen will, so muß man wissen, was unter Sozialismus auf der einen Seite, und Idea-

lismus auf der anderen Seite zu verstehen ist. Beginnen wir mit dem Letzteren, so ist zwischen mindestens drei verschiedenen Begriffen des Idealismus streng zu unterscheiden. Dementsprechend gibt es auch verschiedene Gegenbegriffe zum Begriff des Idealismus. Das eine Mal wird als sein Gegensatz der Realismus hingestellt, das andere Mal der Materialismus, dieser wiederum in zwei verschiedenen Bedeutungen.

Zunächst wendet man den Begriff Idealismus für ein bestimmtes System der Erkenntnislehre an. Man spricht dann z. B. von der idealistischen Erkenntnislehre eines Kant, Fichte oder Hegel im Gegensatz z. B. zu der realistischen Erkenntnislehre oder der positivistischen eines Auguste Comte. Unter einer idealistischen Erkenntnislehre, oder unter Idealismus im Sinne dieser Wissenschaft, pflegt man dabei diejenige zu verstehen, die die gesamte Welt, wie wir sie in unserem Bewußtsein haben, als ein Produkt des menschlichen Geistes ansieht, während man unter dem Realismus die Erkenntnislehre begreift, die unabhängig von und außerhalb der menschlichen Erkenntnis eine an sich existierende zeitlich-räumliche Wirklichkeit annimmt, die sich in der Erkenntnis nur im menschlichen Geiste spiegelt. Daß man dabei innerhalb der idealistischen Erkenntnislehre wiederum zwei verschiedene Arten unterscheidet, von denen die eine die wirkliche Welt psychologisch als eine geistige Tat des Menschen betrachtet, eine Lehre, die zuerst von den englischen sogenannten Sensualisten Berkeley, Locke und Hume begründet wurde, um später von Schopenhauer in veränderter Form weiter ausgebildet zu werden, während die andere die Erkenntnis logisch als ein System von Empfindungen, Vorstellungen und Wahrnehmungen betrachtet, das unter einer Reihe oberster Einheitsgrundsätze steht, eine Lehre, die von Kant begründet, dann von Fichte und Hegel ausgebaut wurde, kommt für uns in diesem Zusammenhange nicht in Betracht und braucht bloß erwähnt zu werden.

Sodann braucht man den Begriff Idealismus zur Bezeichnung eines bestimmten Systems der Welterklärung oder Weltanschauung im engeren Sinne, einer Lehre also, die die Entstehung und die Zusammensetzung der wirklichen Welt in uns und um uns aus ihren Ursachen heraus erklären will. Hier ist der Gegenbegriff der des Materialismus. In diesem Falle werden beide Begriffe metaphysisch angewandt, d. h. auf denjenigen Teil der Welterklärung, der über den Bereich der exakten Wissenschaften hinausgreift und versucht, den von diesen unerklärten und, wie man heute weiß, auf diesem Wege wohl überhaupt unerklärlichen Rest dennoch durch das Mittel der philosophischen Spekulation zu erklären. Unter Idealismus in diesem Sinne versteht man diejenige philo-

¹⁾ Dies wurde 1920 geschrieben.

sophische Theorie, die alles Sein, auch das materielle, als die Ausstrahlung eines Geistes auffaßt, sei es nun eines unpersönlichen Geistigen, dessen Natur nicht näher bestimmt und beschrieben werden kann, wie es z. B. der Pantheismus eines Goethe oder Hegels Panlogismus oder Identitätsphilosophie tut, oder sei es eines persönlichen Geistes oder Gottes, wie es die christliche Lehre, die christliche Schöpfungsgeschichte tut. Unter Materialismus in diesem Sinne versteht man dagegen diejenige Lehre, die alles Sein auf einen letzten, einfachsten, qualitativ nicht weiter zerlegbaren Urstoff zurückführt, wie z. B. Ernst Haeckel das tut in seiner Lehre vom Weltäther, und auch den Geist, die menschliche Seele nur als eine Daseinsform dieses Urstoffs, etwa als eine bestimmte Art von Schwingung des Weltäthers betrachtet. Diese Lehre, die in der antiken griechischen Philosophie weit verbreitet war, ich nenne nur Demokrit, und erst in den späteren Jahrhunderten vor Christi, beginnend mit den Sophisten, dann aber vor allem durch Plato verdrängt und durch eine neue, im Sinne dieses Gegensatzes idealistischen Lehre ersetzt wurde, wurde in neuerer Zeit zuerst in England während des 18. Jahrhunderts von Hobbes und im 19. Jahrhundert in Deutschland durch Moleschott und Büchner neu begründet. Sie verbreitete sich dann rapide über die ganze Kulturwelt und war in den letzten Jahrzehnten vielfach die Modephilosophie. Heute ist sie längst über ihren Höhepunkt hinaus und kann auch sachlich bereits als überwunden gelten. Da diese Lehre alles Sein, geistiges wie körperliches, auf eine Urtatsache zurückzuführen strebt, nennt man sie auch wohl Monismus, d. h. Einheitslehre, während man ihren idealistischen Gegensatz, der vielfach zwei voneinander unabhängige Grundtatsachen annimmt, nämlich den Geist und die Materie, eben deshalb auch als Dualismus (Zweiheitslehre) bezeichnet. Im dritten Fall nun wendet man den Begriff Idealismus auf ein bestimmtes System der Ethik oder der Lebensauffassung an und versteht unter ihm ein bestimmtes sittliches Ideal, eine bestimmte Auffassung von dem, was gut und böse ist. Hier ist sein Gegenbegriff der ethische (sittliche) Materialismus oder Utilitarismus. Vorweg muß hier genommen werden, daß streng genommen dem Sinne des Wortes Idealismus nach jede Ethik idealistisch ist. Unter einem Ideal begreift man nämlich etwas, was noch nicht ist, was erst werden soll, was wir hochschätzen, lieben, verehren, wünschen, hoffen und erstreben. Solche Ideale oder ein solches oberstes Ideal umschließt aber jede Ethik, gleichviel ob sie utilitaristisch oder idealistisch im engeren Sinne ist, ganz gleich auch, was sie als das Erstrebenswerte hinstellt. Denn jede Ethik gibt der Natur der Sache nach an, was werden soll. In diesem Sinne ist also das Wort „Idealismus“

nicht zu verstehen, wenn es für eine Ethik gebraucht wird. Da bedeutet es vielmehr jene Ethik, die das als gut bezeichnet, als erstrebenswert, als Ziel unseres ganzen Wünschens und Wollens, was Pflicht ist. Unter utilitaristischer Ethik dagegen versteht man die Auffassung vom Guten, die das als gut bezeichnet, was dem einzelnen wollenden und handelnden Menschen nützlich und angenehm ist.

Aber damit ist der Gebrauch des Wortes „Idealismus“ auf dem Gebiete der Ethik noch nicht erschöpft. Es wird noch in anderer Weise auf diesem Gebiete verwendet. Man bezeichnet nämlich als sittlichen Idealismus vielfach auch eine bestimmte Ansicht über den Inhalt der Pflicht, wie auch über den Inhalt dessen, was dem Einzelnen nützlich und angenehm ist. In diesem Falle gebraucht man das Wort Idealismus sowohl für eine bestimmte Art der Pflichtethik, des sittlichen Idealismus im ersten Sinne, als auch für eine bestimmte Art der utilitaristischen Ethik. Jede dieser beiden Arten von Ethik wird jetzt dann als idealistisch bezeichnet, wenn das Ziel etwas Geistiges ist, wenn also auf der einen Seite die Pflicht etwas Geistiges zum Inhalt hat und auf der anderen Seite der einzelne Mensch sein geistiges Wohl, seinen geistigen Aufstieg als oberstes Ziel aufstellt. In diesem Sinne nennt man den Utilitarismus oder Hedonismus auch Eudämonismus. (Hier nicht behandelt soll die sehr interessante und schwierige Frage werden, ob Eudämonismus und Pflichtethik auf jeden Fall Gegensätze sind oder nicht, ob nicht etwa der Eudämonismus, psychologisch wenigstens, nicht freilich ethisch, subjektiv, nicht objektiv, mit der Pflichtethik sich vereinigen läßt, sogar seine notwendige Ergänzung darstellt.) Nunmehr ist der Gegenbegriff zum sittlichen Idealismus in diesem zweiten Sinne der sittliche Materialismus, das ist die Lehre, die das körperliche und sinnliche Wohlbefinden des Menschen überhaupt wie aller Einzelnen als höchstes zu erstrebendes Ziel betrachtet. So kann also sehr wohl eine Pflichtethik, das ist eine im ersten Sinne des Wortes idealistische Ethik, zugleich materialistisch in diesem letzten Sinne sein und umgekehrt, eine Nützlichkeitsethik in dem zweiten Sinne idealistisch, nämlich dann, wenn diese Nützlichkeitsethik auf hohe Geisteskultur hinausgeht. So sind viele der größten Geister aller Zeiten, so sehr sie auch nach geistiger Verfeinerung und Veredelung strebten, im Grunde ihres Herzens doch Utilitaristen gewesen, und andererseits sind viele einfache Naturen, die glauben, stets nur ihre Pflicht zu tun, und obwohl sie es glauben, doch grobe Materialisten, die wähnen, daß das Sorgen für des Leibes Notdurft und Nahrung schon Pflichterfüllung sei.

Ein wirklicher sittlicher Idealist wäre danach also nur der, der sein Tun und Lassen von einem strengen Pflichtgebot leiten läßt,

innerhalb der verschiedenen Pflichten aber, die einem obliegen, die geistigen über die leiblichen stellt.

In welchem Verhältnis steht nun der Sozialismus zu diesen verschiedenen Arten des Idealismus, des erkenntnistheoretischen, metaphysischen und sittlichen? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir jetzt weiter untersuchen, was unter Sozialismus denn eigentlich zu verstehen ist. Die Meinungen hierüber sind auch unter den Sozialisten selbst noch sehr geteilt. Die einen behaupten, unter Sozialismus sei nur eine bestimmte Organisationsform der Volkswirtschaft zu verstehen, die anderen dagegen erklären, das genüge nicht, der Sozialismus sei auch eine Weltanschauung und eine Lebensauffassung oder Ethik, ja manche behaupten, und deren Zahl wächst in der letzten Zeit rapide, der Sozialismus sei sogar eine Religion; wieder andere sagen, er sei nur Ethik und Weltanschauung, oder nur eine Religion, oder nur ein bestimmtes Wirtschaftssystem, während darauf entgegnet wird, der Sozialismus sei das alles zusammen. Ja, es gibt sogar Sozialisten, die behaupten, der Sozialismus sei lediglich Marxismus. Diese letzte Frage wollen wir hier ausschalten, da sie uns zu weit führen würde, denn nun müßte ja wieder untersucht werden, was denn der Marxismus alles ist. Sie ist auch sachlich hier bedeutungslos, weil ich der Ansicht bin, daß auch der Marxismus mehr ist als bloß ein Wirtschaftssystem, oder bloß eine Methode der gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnis (historischer Materialismus), oder eine Theorie der Entstehung und des funktionellen Zusammenhanges der kapitalistischen Wirtschaftsweise. Ich beschränke mich daher auf die Fragen: Ist der Sozialismus eine Weltanschauung, eine Erkenntnistheorie, eine Ethik, eine Religion und schließlich eine Wirtschaftsweise, ist er eins von allem diesen allein, mehreres zusammen oder gar alles?

Bei der Prüfung dieser Frage gehe ich davon aus, daß der Sozialismus vor allem ein Ideal darstellt. Die sozialistische Lehre stellt dem Bestehenden, der ganzen gegenwärtigen Kultur ein Ideal einer neuen, wie sie glaubt besseren und höheren Kultur gegenüber und analysiert und kritisiert die bestehende Kultur in allen ihren Zweigen vom Standpunkt dieses Ideals aus. Aus dieser Feststellung ergibt sich sofort zweierlei: nämlich einmal, daß der Sozialismus allerdings nicht bloß eine bestimmte ideale Wirtschaftsordnung darstellt, sondern auch eine neue Rechtsordnung, ein bestimmtes sittliches Ideal usw., dann aber, daß der Sozialismus nicht eine Weltanschauung im engeren Sinne, d. h. eine Metaphysik, eine überwissenschaftliche (auch keine wissenschaftliche) Erklärung der Entstehung und Zusammensetzung der Welt ist, und daß er ebenfalls keine Erkenntnistheorie ist. Für diese beiden ersten Haupt-

gebiete hat also die Frage, ob der Sozialismus idealistisch ist oder nicht, gar keinen Sinn. Wenn das für das Gebiet der Erkenntnistheorie bestritten wird, so geschieht das zumeist deshalb, weil man fälschlich den historischen Materialismus, auch materialistische Geschichtsauffassung genannt, für eine Erkenntnislehre hält, während er doch in Wirklichkeit lediglich eine Methode der geschichtlichen Forschung darstellt, die überdies mit dem System des Sozialismus in gar keinem inneren, d. h. logischen Zusammenhang steht, sondern eine besondere Lehre ist, die Marx aufgestellt hat, um sich die Mittel zu seinen Forschungen zu schaffen. Wenn aber bestritten wird, daß der Sozialismus keine Weltanschauung ist, so liegt das an einem fälschlichen Gebrauch des Wortes „Weltanschauung“, der allerdings außerordentlich weit verbreitet ist. Man gebraucht dann nämlich das Wort so, daß es die Ethik, die Lebensauffassung mit umfaßt. Das ist aber als verwirrend durchaus abzulehnen, denn die Weltanschauung, d. i. die metaphysische Welterklärung, will das Sein erklären, die Ethik will aber das Seinsollende, was aber noch nicht ist, begründen. Es handelt sich also um zwei grundverschiedene Fragen und Betrachtungsweisen, die man nicht unter einen Hut bringen kann, die auch sachlich gar nichts miteinander zu tun haben. (Sie werden nur nachträglich dadurch zueinander in Beziehung gesetzt, daß man nun nach der Entstehung der ethischen Gebote fragt, ob sie von einem Gott über uns vor uns hingestellt sind oder ob sie aus dem Inneren, dem Fühlen des Menschen selbst quellen. Das ist aber schon keine eigentlich ethische, sondern eine psychologische und geschichts-metaphysische Frage, also eine Frage der Welterklärung.) Jedenfalls wird hieraus klar, daß der Sozialismus mit dem modernen philosophischen Materialismus eines Bücher, Moleschott oder Haeckel auch gar nichts zu tun hat.

Im Anschluß hieran können wir gleich unseren Standpunkt zu der Frage schildern, ob der Sozialismus eine Religion ist. Wir sind mit Schleiermacher der Meinung, daß der Begriff „Religion“ in seinem spezifischen Sinne eine bestimmte Gefühlseinstellung des Menschen bezeichnet, daß unter ihm ein Komplex menschlicher Gefühle gefaßt wird, daß also Religion einen Zustand der Seele darstellt. Danach ist das spezifisch Religiöse keineswegs das Bekenntnis irgend eines Glaubens, sondern die Tatsache des Glaubens, die Tatsache, daß geglaubt wird. In den historischen Religionen und zumal in ihren äußeren Erscheinungsformen, den Kirchen, ist aber dieses Gefühl mit einem bestimmten Bekenntnis zusammengelockert, und zwar einem solchen doppelter Art, nämlich einmal mit einer bestimmten metaphysischen Anschauung über die Entstehung der Welt und des Lebens und sodann mit einem

bestimmten sittlichen Ideal, so daß also in jeder historischen Religion drei Bestandteile wiederum zu unterscheiden sind: 1. eine Ethik, ein sittliches Ideal, 2. eine Metaphysik oder Weltanschauung, 3. das religiöse Gefühl. Sachlich hängen diese drei Bestandteile nicht miteinander zusammen, sondern nur psychologisch, d. h. sie sind Bestandteile desselben menschlichen Bewußtseins. Die Folge ist, daß dieselbe Art der Welterklärung in verschiedenen historischen Religionen vorkommt und sich dort jedesmal mit einer anderen Ethik verbindet, und umgekehrt, daß eine bestimmte Ethik in verschiedenen Religionen auftritt, wo sie jeweils mit einer anderen Welterklärung verbunden ist. Z. B. sind die platonische Ethik und die christliche oder die christliche und die buddhistische einander nahe verwandt, die Welt wird aber in diesen Bekenntnissen auf ganz verschiedene Weise erklärt. Umgekehrt sind christliche und jüdische Ethik, letztere wenigstens in alttestamentarischer Zeit, grundverschieden voneinander, die Welterklärung aber ist dieselbe, ist doch die christliche Schöpfungsgeschichte unmittelbar dem jüdischen Bekenntnis entnommen, und bestand doch das Umstürzende der Lehre Christi gegenüber dem Judentum lediglich darin, daß er an die Stelle der Ethik des Auge um Auge, Zahn um Zahn die Ethik der Menschenliebe, des Verzeihens setzte. Auch der Sozialismus ist in seiner Ethik mit der christlichen Ethik nahe verwandt, aus ihr hat er das Ideal der Menschenliebe, der Brüderlichkeit, des Gemeinschaftsgeistes entnommen, wenn er dies Ideal auch gründlich weiter- und umbildete, wie wir noch sehen werden. Er lehnt dagegen entschieden ab die christliche Welterklärung, die Schöpfungsgeschichte (d. h. streng genommen tut er nicht einmal das, weil er sich mit dieser Frage überhaupt nicht beschäftigt. Davon weiter unten mehr). Religion im engeren Sinne ist dagegen nur das dritte Element, jene eigentümliche Gefühls-einstellung, die wir mit den Worten Andacht, Ehrfurcht, Hingabe, Versenkung usw. nur andeuten, aber nicht fest umgrenzen können. Es ist das, was Goethe in seiner wundervollen Marienbader Elegie aus dem Jahre 1823 in die herrlichen Worte kleidet:

„In unseres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekanntem,
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten
Wir heißen's: fromm sein!

Insofern der Sozialismus in seinen Anhängern diese Gefühle entzündet, insofern die Sozialisten ihr sittliches Ideal mit der Glut dieser Gefühle erleben, von ihm gepackt und ergriffen werden, insofern es in ihnen dieses Erlebnis weckt, ist er auch im spezifi-

schon und zugleich im Ewigkeitssinne religiös, eine Religion. Im Ewigkeitssinne: denn abgesehen von individuellen Färbungen ist dieser Gefühlskomplex dasjenige, was in allen Religionen in gleicher Weise vorhanden ist.

Dies religiöse Gefühl kann nun aber nicht frei in der Luft schweben, es muß einen Inhalt haben, der es trägt; erst dann wird aus der religiösen Stimmung ein Erlebnis, ein den Menschen tief aufwühlendes und ihn auch dauernd einnehmendes Gefühl. Dieser Inhalt, dieser Gegenstand ist das sittliche Ideal der betreffenden Menschen. Damit kommen wir zu der Frage, ob der Sozialismus eine Ethik ist. Diese Frage ist auf das entschiedenste zu bejahen, wie aus den vorstehenden Ausführungen ohne weiteres ersichtlich ist. Das ist sogar der eigentliche Kern des Sozialismus, das bildet seinen Ewigkeitswert. Er ist ein sittliches Ideal und damit ein Kulturideal, die Idee einer zu erstrebenden menschlichen Gemeinschaft. Ist es nun in diesem Sinne ein System des Idealismus, d. h. ist die sozialistische Ethik von der Art, wie wir den Idealismus im sittlichen Sinne vorhin charakterisiert haben?

Dazu müssen wir einen Blick auf den Inhalt dieses sittlichen Ideals werfen. Wir erkennen dann, daß das sittliche Ideal des Sozialismus zwei oberste Werte umschließt, die sich zu einer eigentümlichen Einheit verschmelzen. Der erste ist der Gedanke der Menschenwürde, der andere der Gemeinschaftsgedanke. Das Ideal der Menschenwürde wiederum zerfällt in zwei Bestandteile: in das Ideal der Gerechtigkeit und das der Freiheit, und zwar der inneren sittlichen Freiheit, der sittlichen Autonomie und der äußeren (politischen) Freiheit, als das Mittel für die innere Freiheit, der Boden, auf dem allein sie wachsen kann. Das Ideal der Gemeinschaft fügt zu diesen Idealen noch das Ideal der Menschenliebe, des Verzeihens, oder, wie man auch sagen kann, der Brüderlichkeit hinzu. Beide Ideale gehören unauflöslich zusammen und stellen ein einziges oberstes Ideal dar. Menschenwürde gibt es nur in freiwilliger, auf brüderlicher Liebe aufgebauter Gemeinschaft, und solche Gemeinschaft, die unendlich viel mehr ist als äußeres wohlgesittetes, verträgliches Zusammenleben, ist nur möglich, wenn die Menschenwürde jedes einzelnen unverletzlich ist.

Es ist klar, daß dies Ideal kein materialistisches Ideal ist, da es den geistigen, kulturellen Fortschritt über den materiellen stellt, trotzdem der Sozialismus praktisch auch das körperliche Wohl der Menschen fördern will. Das ist aber kein Widerspruch, weil diese Förderung des körperlichen Wohles für ihn die notwendige Bedingung des geistigen, sittlichen Fortschrittes ist. Also auch in der zweiten Bedeutung, den das Wort „Idealismus“ auf dem Gebiete der Ethik haben kann, ist der Sozialismus idealistisch. Er ist aber

auch nicht utilitaristisch, d. h. er hat nicht das Wohl des Einzelnen im Auge, sondern etwas, das über den Einzelmenschen hinausgreift, nämlich die Gemeinschaft. Kurz, in ihm ist der Pflichtgedanke lebendig. Das Ideal wird erstrebt und ist erstrebenswert um seiner selbst willen, gleichgültig, ob damit dem Wohle des Einzelnen gedient wird oder nicht. Freilich, wir streben auch dahin, daß alle Menschen in diesem Ideal ihr eigenes Wohl erblicken, daß also die Pflicht sich mit dem deckt, was uns im höchsten Sinne nützlich ist. Indessen, das setzt bereits das sozialistische Ideal als erfüllt voraus. Unserm sozialistischen Streben aber zu diesem Ideal leuchtet einzig und allein der Pflichtgedanke voran. Aus diesem Grunde ist der Sozialismus auch in der ersten Bedeutung, den das Wort Idealismus auf sittlichem Gebiete haben kann, idealistisch. So ist denn Sozialismus allerdings ein sittlicher Idealismus.

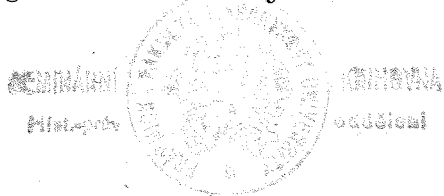
Doch der Sozialismus ist damit noch nicht erschöpft. Er stellt nicht allein ein solches oberstes sittliches Ideal auf, sondern er beschäftigt sich auch mit der Frage, wie das Ideal verwirklicht werden kann. Dieser Bestandteil ist sogar recht eigentlich der, der ihn von allen anderen Lebensauffassungen unterscheidet. Denn sein Ideal hat er mit anderen Menschen, zum mindesten mit einem Teil der übrigen, sicherlich gemein, wenn auch gerade die Verschmelzung des Gemeinschaftsgedankens mit dem Gedanken der Menschenwürde sein besonderes Eigentum bleibt und sich in dieser Art sonst nirgends findet. Aber wo jemand sonst dies Ideal auch teilt, niemand außer den Sozialisten hat daraus systematisch eine Folge von Mitteln entwickelt, die zu ihm hinführen, und die die gesamte Lebensordnung der Menschen umfaßt. Besonders hat niemand vor und außer den Sozialisten auch die soziale Organisation der Wirtschaft in den Dienst dieses Ideals gestellt. Hier ist der Ort, wo der wirtschaftliche Sozialismus seine Begründung findet. Aus dem sittlichen Ideal folgert der Sozialismus unter Abwägung der gegebenen gesellschaftlichen Tatsachen, insbesondere der gegebenen psychologischen Verfassung der Menschen, die zwar fähig sind, zum Guten langsam erzogen zu werden, aber gegenwärtig auch von einer Fülle böser, d. h. dem sozialistischen sittlichen Ideal widersprechender Instinkte und Triebe beherrscht werden, in strenger Schlußweise jenes System der Gemeinwirtschaft, das er erstrebt, nicht um seiner selbst willen, sondern weil es nach seiner Meinung die Bedingung dafür ist, daß jenes sittliche Ideal möglich wird. Aus diesem Grunde hat der Sozialismus auch im Marxismus, der also keineswegs den ganzen Sozialismus darstellt, sondern nur einen kleinen Teil seines Systems, eine Analyse, Zergliederung des gegenwärtig bestehenden Zustandes der Wirtschaft vorgenommen,

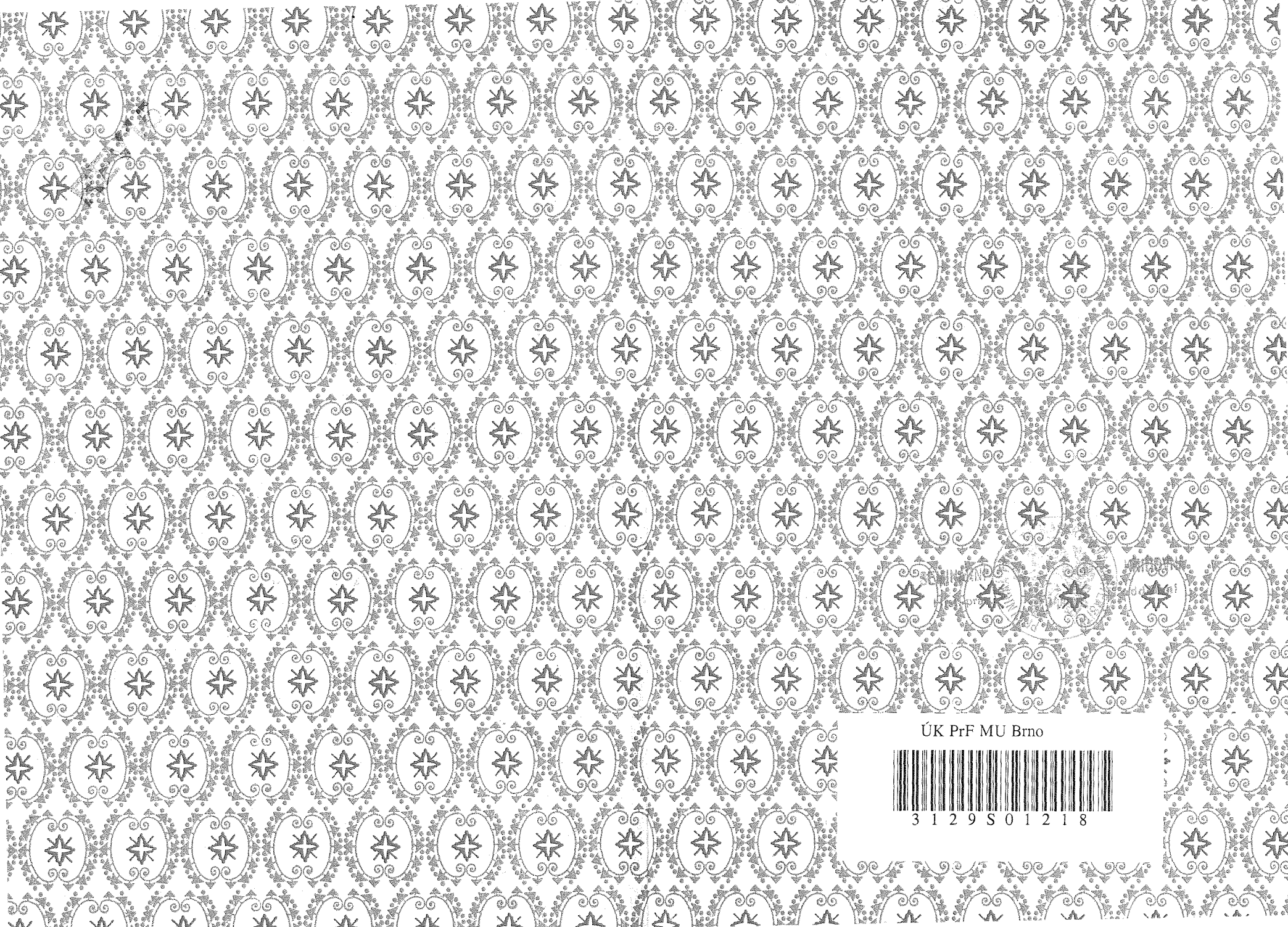
kann doch niemand bauen, der nicht den Boden kennt, auf dem das Gebäude stehen soll. Der Sozialismus ist also sowohl eine Ethik, eine Lebensauffassung, als auch ein Wirtschaftssystem. Die Ethik, das Kulturideal aber ist sein eigentlicher Sinn, der Kern seiner Lehre, und als solche ist er ein System des Idealismus.

Damit hätte ich die gestellte Frage beantwortet. Ich möchte jedoch nicht schließen, ohne noch einige ergänzende Bemerkungen zu machen. Zuerst: Es wird dem Sozialismus so oft vorgeworfen, daß er doch nichts weiter sei als eine Bewegung, die dem Arbeiter bessere Lebensbedingungen schaffen will, daß er also einmal kraß utilitaristisch und materialistisch und sodann eine reine Klassenbewegung sei. Daß dies nicht richtig ist, geht schon aus dem Gesagten hervor. Der Vorwurf erhält sich aber mit solcher Hartnäckigkeit nur deshalb, weil er etwas Richtiges im Auge hat. (Abgesehen davon, daß zuzugeben ist, daß der Sozialismus auch von seinen Anhängern oft in solcher Weise verballhornt wird.) Nur verwechselt er gewisse geschichtlich erklärliche und zeitlich bedingte Einzelheiten, äußere Erscheinungsformen mit dem Wesen der Sache. Richtig ist, daß die sozialistische Bewegung gegenwärtig noch in gewissem Grade eine Klassenbewegung der Arbeiterschaft ist, obwohl sie diesen Charakter immer mehr abstreift. Aber erstens ist die sozialistische Bewegung nicht ohne weiteres identisch mit der sozialistischen Lehre. Die Kirche ist ja auch nicht identisch mit der christlichen Lehre, und zweitens ist das so, soweit es so ist, aus einem sehr einfachen Grunde. Psychologisch wirksam, d. h. zum Motiv des Handelns wird ein Ideal, auch ein Pflichtgebot, im Menschen immer nur dann, wenn der Mensch sein Interesse damit identisch glaubt, das ist wenigstens solange so, wie wir noch so unvollkommen sind, wie wir Menschen nun einmal sind. Das subjektive Interesse der Menschen läuft aber nur bei den Unterdrückten mit dem Ideal der Gerechtigkeit und Freiheit parallel, die Herrschenden haben Interesse, die diesem Ideal zuwiderlaufen. So kann man im Laufe der Geschichte stets beobachten, daß dies Ideal oder ihm verwandte Ideale zuerst stets bei den Unterdrückten Anhang fanden und erst später sich über die Kreise der Unterdrückten hinaus verbreiteten, wobei sie sich freilich zumeist in ihrem Charakter nicht wenig veränderten. So war es beim Ideal des Christentums (auch die urchristliche Bewegung war zuerst eine Klassenbewegung), so in neuerer Zeit beim Ideal der Freiheit und Gleichheit zur Zeit der französischen Revolution. Damals war das Bürgertum als unterdrückte Klasse Träger dieses Ideals. Mit der französischen Revolution und im Verfolg der an sie sich anschließenden politischen und wirtschaftlichen Umwälzung in ganz Europa aber wurde sie zur herrschenden Klasse,

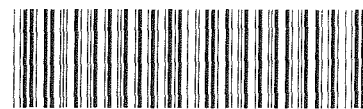
während gleichzeitig eine neue unterdrückte Klasse sich herausbildete. Sofort aber sehen wir auch, wie das Bürgertum seine alten Ideale immer mehr fallen läßt, während das Proletariat die gesunkene Fahne aufhebt. Daß die sozialistische Bewegung zuerst eine Klassenbewegung war und noch zum Teil ist, ist also ebenso eine psychologisch-geschichtliche Notwendigkeit, wie es das Ziel sein muß, daß sie diesen Charakter immer mehr abstreift. Aehnlich verhält es sich mit dem Vorwurf des Materialismus. Daß der Sozialismus zunächst das Ziel der materiellen Besserstellung im Auge hat, ist ebenfalls psychologisch durch die Natur des Menschen bedingt. Gut sind vorläufig noch im allgemeinen nur satte und glückliche Menschen. Will man die Menschen geistig und sittlich bessern, so muß man sie vor allem satt machen. Das wußte schon Schiller, der doch gewiß ein glühender Idealist war. Freilich darf man dabei nicht stehen bleiben. Das tut der Sozialismus auch nicht. Seine Bildungs- und Kulturarbeit ist wahrlich imponierend genug.

Zum zweiten aber wird oft behauptet, Sozialismus sei Marxismus und nichts weiter. Daß auch das nicht richtig ist, geht ebenfalls bereits aus unseren Ausführungen klar hervor. Der Marxismus ist ein Teil des Sozialismus, und zwar derjenige Teil, der sich vor allem mit der Untersuchung der Mittel zur Verwirklichung des sozialistischen Ideals befaßt. Daher ist er denn auch in erster Linie Wirtschaftstheorie. Aber auch er ist nicht nur das. Er hat außer der reinen Analyse der kapitalistischen Wirtschaft und der geschichtlichen Erklärung der Tatsache, daß jetzt der Augenblick für die entscheidende Umbildung der Wirtschaftsordnung aus dem Kapitalismus in den Sozialismus gekommen ist, noch mehrere andere Theorien entwickelt, so insbesondere die Lehre des historischen Materialismus. Aber diese Theorie hat mit dem Sozialismus an sich nichts zu tun. Sie ist ein bloßes Hilfsmittel der Forschung, gilt andererseits für jede geschichtliche Forschung, auch für die, die nicht von sozialistischer Seite und in sozialistischem Geiste unternommen wird. So ist denn gerade der Marxismus, so wenig er bislang auch überwunden ist, doch gerade der vergängliche, weil von besonderen Zeitverhältnissen abhängige Teil des Sozialismus, während dieser selbst in seinem Ideal für die Ewigkeit gebaut ist und die Jahrhunderte überstrahlt.





ÚK PrF MU Brno



3 1 2 9 S 0 1 2 1 8