

Fur

Kenntnis des Marxismus

Kritische Skizzen

VON

Dr. Arthur Mülberger



Stuttgart

G. J. Göschen'sche Verlagshandlung

1894

49161

Zur

Kenntnis des Marxismus

Kritische Skizzen

von

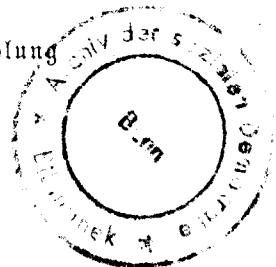
Dr. Arthur Mülberger



Stuttgart

G. J. Götschen'sche Verlagshandlung

1894



A49161

Das Uebersetzungsrecht vorbehalten.

Druck von Carl Neubold in Heilbronn.

k 6434 FES 26.11.76

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite.
Borwort	V
1. Karl Marx und Ludwig Feuerbach. Eine Parallele	1
2. Karl Marx: „Das Elend der Philosophie“	19
3. Friedrich Engels: „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“	35
4. August Bebel: „Die Frau und der Sozialismus“	38
5. Karl Rautsky: „Das Erfurter Programm in seinem grundfäßlichen Teile erläutert“	44

Vorwort.

Der innerste Kern der Marx'schen Lehre ist doktrinärer Mystizismus — der Kultus des abstrakten Menschentums. Diese Lehre hat bekanntlich eine außerordentliche Verbreitung gefunden und verwirrt noch heute zahllose Köpfe, nicht bloß im Arbeiterstande; ja, sie beherrscht, wenn auch in abgebläfter Form, fast das gesamte sozialpolitische Denken der Gegenwart. Ihre wissenschaftliche Bedeutung wird sehr überschätzt. Der Marxismus ist philosophisch, historisch-kritisch und sozialpolitisch ohne originellen Wert; denn was wahr in ihm ist, rührt weder von Karl Marx, noch von Friedrich Engels, sondern von Denkern, wie Feuerbach, Stirner, Proudhon u. a. her, deren gründliche Verkennung die Quelle dieser neuen und hoffentlich letzten Form sozialer Mystik geworden ist. Im übrigen sind die Tage des Marxismus gezählt; er kracht schon heute in allen Fugen. Aber leider steht die Kritik, die ihn vernichten soll, nicht auf der Höhe ihrer Aufgabe. Sie trägt sogar häufig, direkt und indirekt, zu seiner Stärkung bei. Es ist der tatsächliche Gang der sozialen und politischen Entwicklung, der ihn ins Wanken gebracht hat. Die Thatfachen sind dem theoretischen Erkennen vorausgeeilt.

Die nachstehenden Skizzen beschäftigen sich mit den großen und

kleinen Repräsentanten dieses modernen Priestertums und bilden, wie der Leser leicht erkennen wird, eine innere Einheit. Unter bedingungsloser Anerkennung der sozialen Reform und der vollen Emanzipation der arbeitenden Klassen suchen sie einzelne der Hauptpunkte klar hervorzuheben, an denen Karl Marx und seine Jünger in ihrem philosophischen und sozialpolitischen Erkennen Schiffbruch gelitten haben.

Crailsheim, im Januar 1894.

Der Verfasser.

Motto.

Wie! Ihr wollt die Menschen freier, weiser, schöner und stärker machen, und Ihr fordert von ihnen, als Vorbedingung des Glücks, welches Ihr ihnen versprecht, daß sie Euch ihren Körper, ihre Seele, ihre Intelligenz, ihre Traditionen, ihre Güter überlassen und in Eure Hände ihr ganzes Wesen völlig abschwören? Wer seid Ihr denn, daß Ihr Eure erst seit einer Stunde erlangte Weisheit an die Stelle der ewigen, unverfessenen Vernunft setzen wollt? Alles Nützliche, was in der Oekonomie der Nationen, alles Wahre in ihrem Glauben, alles Gerechte in ihren Institutionen, alles Schöne und Große in ihren Monumenten ist entstanden durch die Freiheit und die logische Entwicklung der vorhergehenden Thatsachen. Was die Staatsgewalt selbst anlangt, so existiert sie nur, um das wohl erworbene Recht zu schützen und den Frieden aufrecht zu erhalten; ihr eine größere Thätigkeit beilegen, heißt aus dem Protektor einen Unterdrücker, aus dem Friedensrichter einen Aufseher über Schanzarbeiter machen!

P r o u d h o n .

I.

Karl Marx und Ludwig Feuerbach.

Eine Parallele.

Trotz der großen Bedeutung, welche die philosophischen Grundanschauungen von Karl Marx für die Gegenwart der Kulturwelt gewonnen haben, steht es zweifellos fest, daß die wissenschaftliche Kritik dieser Grundanschauungen bis zur Stunde völlig unfruchtbar geblieben ist. Die Anhänger des Marxismus, gewohnt, wie sie sind, auf des Meisters Worte zu schwören, pflegen sich mit der Versicherung zu begnügen, daß die neue Lehre die wahre Fortentwicklung der deutschen klassischen Philosophie darstelle. Die Gegner räumen wenigstens soviel ein, daß Marx die stärksten Waffen seiner Lehre, die mächtige Abstraktionskraft, die kritische Schärfe und die bestechende Dialektik der Hegel'schen Philosophie entnommen habe. An die ungleich wichtigere Frage dagegen, in welchem Verhältnis der Marxismus zu der durch Ludwig Feuerbach vollzogenen Auflösung der klassischen Philosophie steht, ist man noch nicht einmal herangetreten. Die Freunde des Marxismus haben es nicht nötig, nachdem Friedrich Engels in seiner bekannten Schrift¹⁾ die dogmatische Parole über Feuerbach ausgegeben; die Gegner vermeiden es deshalb, weil letzterer zu den fast vergessenen

¹⁾ Friedrich Engels. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart. J. G. W. Dietz. 1888. Sonder-Abdruck aus der „Neuen Zeit“, 4. u. 5. Heft 1886.

Mülberger, Zur Kenntnis des Marxismus.

Größen gehört und die Untersuchung der Grundbegriffe in den sozialen Wissenschaften überhaupt nicht zeitgemäß ist.

„Ueber unser Verhältnis zu Hegel,“ sagt Engels in der Vorrede seiner Schrift, „haben wir uns stellenweise geäußert, doch nirgends in umfassendem Zusammenhange. Auf Feuerbach, der doch in mancher Beziehung ein Mittelglied zwischen der Hegelschen Philosophie und unserer Auffassung bildet, sind wir nie wieder zurückgekommen“. Und weiter: „Eine volle Anerkennung des Einflusses, den vor allen anderen nachhegelschen Philosophen Feuerbach während unserer Sturm- und Drangperiode auf uns hatte, erschien mir als eine unabgetragene Ehrenschuld“. Wir werden später die Art kennen lernen, wie Engels diese „Ehrenschuld“ abträgt.

Der Schrift von Engels ist unter dem Titel „Marx über Feuerbach“ eine kleine Sammlung von Aphorismen, elf an Zahl, beigelegt, welche im Frühjahr 1845 eigenhändig von Marx niedergeschrieben wurden. „Es sind Notizen,“ schließt Engels seine Vorrede, „für spätere Ausarbeitung, rasch hingeschrieben, absolut nicht für den Druck bestimmt, aber unschätzbar als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist.“ Damit ist unverhüllt zugegeben, daß die endgiltige Häutung des Marxismus erst nach Sprengung des derben Panzers der Feuerbach'schen Philosophie vor sich ging.

Noch klarer spricht sich Engels in seiner Schrift selber aus. Nach einer zwar oberflächlichen, aber anschaulichen Darstellung der Hegelschen Philosophie und ihrer Rückwirkung auf die vaterländische Geschichte heißt es: „Da kam Feuerbachs „Wesen des Christentums“: mit Einem Schlag zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und dem Menschen existiert nichts, und die höheren Wesen, die unsere religiöse Phantasie erschuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unseres eigenen Wesens. Der Bann war ge-

brochen; das „System“ war gesprengt und beiseite geworfen, der Widerspruch war, als nur in der Einbildung vorhanden, aufgelöst. — Man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein; wir waren alle momentan Feuerbachianer. Wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüßte und wie sehr er — trotz aller kritischen Vorbehalte — von ihr beeinflusst wurde, kann man in der „Heiligen Familie“ lesen“.

Es sind einzig diese authentischen Zeugnisse aus berufenem Munde über den geistigen Zusammenhang zwischen Marx und Feuerbach, welche der Schrift von Engels ihren Wert verleihen. Im übrigen zeigt dieselbe auf jeder Seite, daß sich der Verfasser gar nicht die Mühe genommen hat, seine Erinnerungen wieder an der Quelle aufzufrischen. Denn das wenige Thatsächliche, was er, vom Grundgedanken abgesehen, giebt, zeigt in seiner durchaus falschen Beleuchtung, daß wir es in dieser Schrift nicht mit einer wirklichen Darstellung der Feuerbach'schen Lehre, sondern mit dem abgeblaßten Erinnerungsbilde eines alten Mannes zu thun haben, der sich zu Nutz und Frommen einer gläubigen Zuhörerschaft das Andenken an eine interessante Phase seiner eigenen geistigen Entwicklung zurückeruft. Denn anders als auf diese Weise läßt es sich unmöglich erklären, wenn Engels z. B. dem „Wesen des Christentums“ einen „belletristischen, stellenweise sogar schwülstigen Stil“ zuschreibt, wenn er in der praktischen Philosophie Feuerbachs eine „überschwängliche Vergötterung der Liebe“ findet, oder wenn er sich gar zu folgendem Satze emporschwingt: „Die einzige Religion, die Feuerbach ernstlich untersuchte, ist das Christentum, die Weltreligion des Abendlandes, die auf den Monotheismus begründet ist“. Sogar das schönste und hervorragendste Werk des Denkers, die „Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums“ ist aus seiner Erinnerung geschwunden!

Ein anderes für die Würdigung der Schrift charakteristisches Moment ist die wiederholte Vergleichung zwischen Hegel und Feuer-

bach, meist zu Ungunsten des letzteren. Bezüglich der Moralphilosophie „frappiert die erstaunliche Armut Feuerbachs gegenüber Hegel“. Geradezu toll aber ist das Résumé, welches Engels, die Hegelianer Strauß und Bauer, sowie Stirner beiseite schiebend, von der Feuerbach'schen Philosophie giebt: „Feuerbach allein“ — schreibt er — „war bedeutend als Philosoph. Aber nicht nur blieb die Philosophie, die angeblich über allen besonderen Wissenschaften schwebende, sie zusammenfassende Wissenschaftswissenschaft für ihn eine unüberschreitbare Schranke, ein unantastbar Heiliges; er blieb auch als Philosoph auf halbem Wege stehen, war unten Materialist, oben Idealist; er wurde mit Hegel nicht kritisch fertig, sondern warf ihn als unbrauchbar einfach beiseite, während er selbst gegenüber dem encyclopädischen Reichthum des Hegelschen Systems, nichts Positives fertig brachte als eine schwülstige Liebesreligion und eine magere, ohnmächtige Moral“. Es dürfte schwer sein, mehr Irrtümer in weniger Worte zu fassen, ganz abgesehen von dem prinzipiellen Widerspruche, dessen sich Engels schuldig macht, wenn er oben das Zerbrechen des Hegelschen „Systems“ und jedes „philosophischen Systems“ überhaupt als große That Feuerbachs preist und ihm hier den Mangel einer encyclopädischen Zusammenfassung zum Vorwurfe macht.

Gleichwohl ist die Schrift, wie alles aus der Feder von Engels, frisch, klar und durchsichtig geschrieben und deshalb interessant zu lesen. Gegenüber der schwerfälligen Unbeholfenheit des Marx'schen Stils oder der bombastischen Schreibweise vieler Jünger desselben ist die Lektüre einer Schrift von Engels stets eine wahre Erholung. Engels ist der geborene Vulgarisator. Seine ganze Schreibweise atmet gesunden Bunsens und naive Unmittelbarkeit. Er weiß die subtilsten Fragen der Philosophie oder politischen Oekonomie amüsant zu behandeln. Er bringt dem Leser ein wohlthuendes Gefühl der Sicherheit bei und hilft ihm spielend zu der so notwendigen Erkenntnis, daß das Denken gar keine Hexerei ist; man braucht es bloß beim rechten Zipfel anzupacken. Seine ganze Philosophie ist zwar, wie der Marxismus überhaupt, nichts anderes als ein

großes Vorurteil; er bewegt sich aber innerhalb dieser selbstgezogenen Schranke mit solcher Anmut und hat für die Schwächen der Gegner einen so feinen und scharfen Blick, daß es immer ein Vergnügen ist, ihm zuzuhören. Die Marx'sche Polemik hat vielfach einen brutalen Charakter; diejenige von Engels ist feiner; selbst, wenn er den entscheidenden Stoß zu führen glaubt, geschieht es mit einer gewissen Eleganz. Er versteht es vortrefflich, aus dem Leder der Marx'schen Philosophie Riemen zu schneiden, mit denen er seine Gegner weidlich zu traktieren pflegt, ist aber bescheiden genug, dem Freunde das „Genie“, sich selber „höchstens das Talent“ zuzuschreiben. Im übrigen ist er von seiner „neuen Weltanschauung“ so entzückt, daß er nicht nur Feuerbach und Proudhon, sondern überhaupt jede Gedankenarbeit verkennt, die sich nicht gutwillig und unmittelbar in das marxistische Schema einreihen läßt. Seine Absicht, eine „Ehrenschuld“ an Ludwig Feuerbach abzutragen, war höchst unglücklich, schon deshalb, weil die Voraussetzung hiefür, eine erneuerte Verefenkung in dessen Werke, fehlte. Er erinnert sich noch dunkel, daß er in jungen Jahren über die Schultern Feuerbachs hinweg in den Tempel der Gewißheit eingedrungen ist. Was er aber von diesen Schultern aus gesehen hat oder gar, was er hätte sehen können, davon hat er keine Ahnung mehr. Er verkennt deshalb gerade das Wesentliche in dem Denker, die Entthronung der Philosophie überhaupt als einer „über allen besonderen Wissenschaften schwebenden Wissenschaftswissenschaft“ völlig. Er verkennt ebenso den im eminentesten Sinne des Wortes praktischen Zug der neuen Lehre, ein Zug, der bekanntlich aus allen Poren der Feuerbach'schen Philosophie hervorquillt und dem derselbe in zahlreichen klassischen Aussprüchen Worte verliehen hat. Wir werden weiter unten sehen, daß die Zurückhaltung, welche sich der Denker in den praktischen Fragen der Politik und der Sozialwissenschaft auferlegte und die Engels, welcher schon damals den abstrakten Proletarier kultivierte, gewaltig geniert, keineswegs eine Halbheit, sondern ein Beweis seiner Stärke gewesen ist.

Die Marx'schen Aphorismen sind nun allerdings, wie Engels mit Recht bemerkt, „unschätzbar“. Ihre pointierte Fassung gestattet einen so klaren Einblick in die Gedankenarbeit des Forschers, daß ihnen nichts aus den späteren Werken von Marx in dieser Beziehung an die Seite gestellt werden kann. Sie enthalten mit einem Wort den Schlüssel zum Marxismus, eine Selbstkritik, wie sie, richtig aufgefaßt und in ihren Grundlagen geprüft, besser kaum geboten werden kann. Zum vollen Verständnis des Lesers ist ein kurzes historisches Zurückgreifen unerläßlich.

Die Philosophie Hegels nahm zu ihrer Zeit in Deutschland dieselbe Stellung ein, wie die Lehre des Aristoteles in der mittelalterlichen Scholastik. Sie galt für die Philosophie schlechweg. Schon in seinen „vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ hatte Feuerbach ¹⁾ die Art an ihre Wurzeln gelegt.

„Die Hegel'sche Lehre“ — heißt es hier — „daß die Natur, die Realität von der Idee gesetzt — ist nur der rationelle Ausdruck von der theologischen Lehre, daß die Natur von Gott, das materielle Wesen vom immateriellen, das ist abstrakten Wesen geschaffen ist. Was bei der Theologie — so dürfen wir weiter folgern — naiver, selbstgenügsamer Anthropomorphismus, das ist bei der spekulativen Philosophie ausgeklügeltes, selbstbetrügerisches Begriffsspiel, indem die aus ihrem Zusammenhang mit der gegebenen Wirklichkeit herausgerissenen Verstandesgesetze zu einem von der Natur unterschiedenen Verstandeswesen verselbständigt werden.“ Noch schärfer formuliert er in seinem „Nachlaß“ denselben Gedanken: „Der spekulative Philosoph kommt nie, eben weil ihm stets der Begriff als das Erste vor-schwebt, zur Anschauung der Dinge; selbst, wenn er seine Augen öffnet, sieht er nur realisierte Begriffe; ja, die ganze Welt ist ihm eigentlich nur eine Allegorie seiner Logik.“

¹⁾ Vergl. zu Feuerbach das schöne Werk von Wilhelm Volin: Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen. Mit Benützung ungedruckter Materialien dargestellt. Stuttgart. J. G. Cotta. 1891.

So giebt es für die spekulative Philosophie eine doppelte Wahrheit: eine dem gemeinen Bewußtsein angehörende, die im unmittelbar natürlichen Erfassen der Wirklichkeit besteht und eine höhere in der Begriffsthätigkeit als solcher enthaltene. Aber dieser Zwiespalt ist nichts als das letzte Ueberbleibsel des religiösen oder theologischen Dualismus, dem das Diesseits nur bedingte und vergängliche, das Jenseits unbedingte und ewige Bedeutung hat“. Diesen Dualismus zerbricht die Feuerbach'sche Philosophie. „Sie macht“ — wie der Denker selbst sagt — „den Menschen mit Einschluß der Natur, als der Basis des Menschen zum alleinigen, univetsalen und höchsten Gegenstand der Philosophie — die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft.“ Sie macht Front gegen den Idealismus in seiner letzten und äußersten Konsequenz, d. i. die Hegel'sche Philosophie. Sie macht aber ebenso Front gegen den landläufigen Materialismus, für welchen der Gedanke, die Idee nur ein Produkt der Materie ist. Kraft und Stoff, Geist und Leib, Idee und Realität sind für Feuerbach Erscheinungsformen einer und derselben Grundursache, die im „Menschen“ ihren erhabensten Ausdruck findet. Es ist nicht die Idee, welche das Sein, nicht das Sein, welches die Idee erzeugt, sondern es ist der unendliche Prozeß der Ein- und Rückwirkung beider, der von uns als „Welt“ empfunden, gefühlt, betrachtet und erkannt wird.

Hier setzt die Kritik der Marx'schen Aphorismen ein und beginnt sofort mit einem charakteristischen Trugschluß: „Der Hauptmangel“ — heißt es — „alles bisherigen Materialismus — den Feuerbach'schen mit eingerechnet — ist, daß der Gegenstand die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird, nicht aber als menschliche, sinnliche Thätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er faßt die menschliche Thätigkeit selbst nicht als gegenständliche Thätigkeit.“ Nichts kann irriger sein. Da dem Kritiker bereits, wie wir später sehen werden, sein Realprinzip und zwar in dogmatisch

fixierter Form vor sich weht, so übersieht er das wahrhaft Befreiende in der Feuerbach'schen Philosophie völlig. Wie hätte Feuerbach die Wirklichkeit als „menschlich sinnliche Thätigkeit, als Praxis“ erkennen können, da er doch das ganze supranaturalistische Gebäude selber samt allen seinen Realisationen in Staat und Gesellschaft als aus eben dieser menschlichen Thätigkeit und Praxis hervorgegangen, auffaßt? Seine geistige Großthat ist es ja, die menschliche Thätigkeit in Denken und Handeln so bestimmt zu haben, daß sie eben als gegenständliche, auf sich selbst gestellte Thätigkeit begriffen werden kann. Nun ist Feuerbach allerdings — und darauf zielt Marx eigentlich ab — auf die Art und Weise, wie im Laufe der geschichtlichen Entwicklung diese menschliche Thätigkeit sich immer wieder neu aus den Eingeweiden der Gesellschaft heraus erzeugt, nicht eingegangen. Ihn deshalb zu tadeln, ist aber gerade so geistvoll, als wenn man es dem Entdecker der Dampfkraft zum Vorwurf machen wollte, daß er nicht auch gleich die zu ihr gehörigen Lokomotiven erfunden hat.

Der zweite und dritte Aphorismus ist für unsere Untersuchung belanglos; um so lecker tritt der vierte auf. „Feuerbach“ — heißt es — „geht aus von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdoppelung der Welt in eine religiöse, vorgestellte und eine wirkliche Welt. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Er übersieht, daß nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu thun bleibt. Die Thatfache nämlich, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sich-selbst-widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch revolutioniert werden. Also z. B. nachdem die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch kritisiert und praktisch umgewälzt werden.“ Feuerbach übersieht nichts, wohl aber ist es

sein Kritiker, der die Tragweite der neuen Lehre nicht zu würdigen weiß. Denn wer könnte verkennen, daß die Selbstzerrissenheit und die Widersprüche der „weltlichen Grundlage“ erst dann verstanden und begriffen werden, daß erst dann an ihre Besserung und an die Ausgleichung ihrer Widersprüche gedacht werden kann, wenn diese Zerrissenheit als auf natürlich menschlichen Grundlagen beruhend, also als der Aenderung durch Menschenhand zugänglich, nachgewiesen ist? Wenn Feuerbach an einer berühmt gewordenen Stelle ausruft: „Meine Philosophie ist — keine Philosophie!“ so sagt er eben damit, daß die Philosophie als eine über der Wirklichkeit schwebende Besonderheit durch ihn vernichtet worden ist, daß sie als ein Fürsichsein aufzuhören und ihr Erbe an die sich selbst begreifende Wissenschaft abzutreten hat. Es ist derselbe Gedanke, den später Ferdinand Lassalle sehr schön ausgedrückt hat in den Worten: „Die Philosophie kann nichts sein, als das Bewußtsein, welches die empirischen Wissenschaften über sich selbst erlangen“. Die Anforderung von Marx an Feuerbach ist prinzipiell falsch, weil sie die Lösung einer Aufgabe fordert, die sich der Denker damals noch gar nicht gestellt hatte und nicht stellen konnte. Nur aus diesem Irrtum heraus ist weiterhin der fünfte Aphorismus erklärlich. „Feuerbach“ — heißt es — „mit dem abstrakten Denken nicht zufrieden, appelliert an die sinnliche Anschauung; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als praktische, menschlich-sinnliche Thätigkeit.“ Daß im „Wesen des Christentums“ diese auf die Praxis bezogene sinnliche Anschauung zurücktritt, lag im Wesen der Aufgabe. Um so reifer und kräftiger tritt sie in den späteren Werken und insbesondere in der Ethik auf. Ja, diese Würdigung „praktischer menschlich-sinnlicher Thätigkeit“ als höchste Forderung der sinnlichen Anschauung ist der hervorsteckendste Charakterzug der neuen Lehre, und Marx ist ihm gegenüber nur deshalb mit Blindheit geschlagen, weil Feuerbach, wie natürlich, von der engen marxistischen Deutung dieser „Praxis“ himmelweit entfernt ist.

Zu den noch folgenden Aphorismen zeigt nun Marx, daß er

bezüglich der Würdigung Feuerbachs denn doch den Nagel auf den Kopf zu treffen weiß, nur vergißt er die Konsequenz seiner Anschauung zu ziehen. Er deckt dafür mit voller Klarheit jene schiefe Ebene auf, auf der er selber, in dem Bestreben über Feuerbach hinauszu gehen, unaufhaltsam jenem starren Dogmatismus entgegentreibt, der unter dem Namen des „ökonomischen Materialismus“ die Reise um die Welt gemacht hat und noch heute viele Köpfe gefangen hält. Hier ist es von höchstem Interesse, ihm zuzuhören: „Feuerbach löst“ — sagt er — „das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. Von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren und ein abstrakt-isoliertes menschliches Individuum vorauszusetzen;

2. Kann bei ihm daher das menschliche Wesen nur als ‚Gattung‘, als innere, stumme, die vielen Individuen bloß natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden“.

In der That! Man kann die Frage nicht epigrammatischer fassen. Feuerbach ist der Philosoph des natürlichen Menschen; Marx will der Philosoph des sozialen Menschen sein! Der letztere vergißt dabei leider, daß der „natürliche“ Mensch von Feuerbach schrankenlos aufgefaßt wird, daß also die soziale Seite seiner Entwicklung in dieser „Natürlichkeit“ mit inbegriffen ist. Diese Seite besonders zu entwickeln und in ihrer außerordentlichen Bedeutung klarzustellen, lag außerhalb seiner Aufgabe. Gleichwohl versteht jeder, der nicht mit Voreingenommenheit an Feuerbach herantritt, daß dessen Realprinzip, der „Glückseligkeitstrieb“ des Menschen, seine nähere Bestimmung keineswegs bloß aus dem abstrakten Gattungswesen, sondern ganz wesentlich aus dem „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ schöpft. Es ist nur aus den sozialen Zusammenhängen verständlich. Es ist auch für Feuerbach ein wesentlich

„gesellschaftliches Produkt“, obgleich Marx in seinem siebenten Aphorismus das Gegenteil behauptet.

Wenn daher Marx weiter fortfährt: „Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis“, so kann auch Feuerbach von seinem Standpunkte aus diesen Satz Wort für Wort unterschreiben. Hier schürzt sich der Knoten. Indem nun Marx auch in Beziehung auf Feuerbach zwischen dem „anschauenden“ und dem „praktischen“ Materialismus unterscheidet, eine Scheidung, die nur für den Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts, den der Enzyklopädisten, ihre Berechtigung hat, stellt er Feuerbach mit kühner Wendung als Vertreter des isolierten Individuums auf und erhebt ihn zum Sprecher der „bürgerlichen Gesellschaft“, während er seinen eigenen Standpunkt als den der „menschlichen Gesellschaft oder der vergesellschafteten Menschheit“ präzisiert. Das Dogma ist fertig; sein Priestertum und der übrige hierarchische Apparat läßt, wie wir sehen werden, nicht lange auf sich warten.

Die bisherige Untersuchung zeigt uns, welche Richtungen die von beiden Denkern inaugurierten geistigen Bewegungen einschlagen werden. Feuerbach war in seiner Philosophie bis zu dem Punkte vorgebrungen, wo sie mit Notwendigkeit in die Wirklichkeit umschlagen mußte. Aus der Befreiung des Gedankens mußte die soziale Reform oder, wie Lessing sagen würde, die „praktische Erziehung des Menschengeschlechts“ hervorgehen. Hierzu war Zweierlei notwendig. Der Denker mußte Sozialist werden und eine politische und soziale Wirklichkeit mußte vorhanden sein, an der die Reform hätte einsetzen können. Beide Bedingungen fehlten. Sein deutsches Vaterland existierte nur in der Idee, ein Konglomerat zusammengewürfelter Länder ohne politisches, ohne soziales Dasein. Als Philosoph hatte er eine Titanenarbeit vollbracht; das Werk von vorne wieder anzufangen, war unmöglich, doppelt unmöglich, weil

ein Born, aus dem er hätte schöpfen können, fehlte. Er verzehrte sich selbst und sank, von seinen Zeitgenossen fast vergessen, ins Grab, aus dem ihn eine schönere Zukunft wieder erwecken wird. Bei Marx dagegen erfüllten sich beide Bedingungen. Er siedelte nach England über und fand in dem klassischen Lande der politischen Oekonomie den richtigen Boden für das Studium der sozialen Phänomene. Er schuf sich aus der „Ueberwindung“ des Feuerbach'schen Materialismus heraus eine neue Weltanschauung, die unter dem Namen des „ökonomischen Materialismus“ allmählich einen großen Einfluß auf die Mitwelt gewonnen hat. „Die Philosophen“, ruft er mit Recht in seinem letzten Aphorismus aus, „haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern“.

Von dem Augenblicke an, wo Marx die reformatorische Seite der Feuerbach'schen Philosophie und ihren auf die Wirklichkeit gerichteten Zug verkannt hatte, erschien ihm das individualistische Prinzip derselben, die Betonung des freien Gedankens und der freien Persönlichkeit als Schranke und Halbheit. Er hatte mittlerweile den ungeheuren Einfluß der ökonomischen Verhältnisse oder des Produktionsprozesses der Gesellschaft auf die geistige und sittliche Entwicklung der Menschen an der besten Quelle auf dem klassischen Boden Englands kennen gelernt. Die soziale Bedingtheit des Individuums wuchs für ihn zur absoluten Größe heran. Das ganze Geistesleben der Gesellschaft erscheint ihm als „ideologischer Ueberbau“ des wirtschaftlichen Produktionsprozesses. Um dem Feuerbach'schen Materialismus zu entinnen, schuf er sich einen neuen, den „ökonomischen“: „Das Ideelle wird für ihn nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übergesetzte Materielle.“ Das Verständnis dafür, daß das „Ideelle“ seinerseits mächtig rückwirkend auf das „Materielle“ eingreift, geht ihm verloren. Er glaubt sich über den vulgären Materialismus unendlich erhaben, wenn er die Idee nicht mehr aus dem Phosphor des Gehirns, sondern aus der geschichtlich gewordenen Produktion entstehen läßt. Hier angelangt,

erscheint ihm dasjenige Element der Gesellschaft, in welchem der Drang nach Veränderung und Umgestaltung am machtvollsten auftritt, das Proletariat als der ausschließliche Träger der sozialen Reform und aus der neuen Lehre, die mit so großem Aplomb ins Leben trat, wird ein Kultus des Proletariats, der den Utopien der alten französischen Sozialisten so ähnlich sieht, wie ein Ei dem andern. Auf das „abstrakte“ Menschentum Feuerbachs sieht er mit Hohn herunter. Da aber der Geist nicht sterben kann, so erscheint er in seiner eigenen Philosophie wieder als „abstrakter Proletarier“, als ein von allen Schladen enger Wirklichkeit befreites, nur auf Veränderung bedachtes Schemen und wird für ihn, wie die Idee Hegels, zum „Demiurgen der Welt“. Die Frage, ob etwas „vernünftig“ oder „unvernünftig“ sei, verliert jeden Sinn. Der freie individuelle Gedanke ist perhorresziert; der Klassenkampf erzeugt ganz bestimmte Gedankenkategorien und die Welt hat bloß noch zu fragen, ob etwas „bürgerlich“ oder „proletarisch“ sei. Der geschichtliche Werdeprouzess wird rein schematisch; die Gesetze der lebendigen Gesellschaft werden meßbar, wie die Schwingungen des Pendels und infolgedessen die Prognosen der geschichtlichen Entwicklung noch sicherer, als die des Wetters!

Eine kurze positive Erörterung sei uns hier gestattet. Ganz abgesehen von der Frage, was sprachlich richtiger ist, den Gedanken oder die Idee mit Feuerbach als natürliches oder mit Marx als soziales Produkt zu bezeichnen, in der Ausschließung jedes supranaturalistischen Elements für die Entstehung des Ideenlebens sind beide Denker vollkommen einig. Sie sehen in der menschlichen Gesellschaft nur eine, wenn auch die höchste Organisationsstufe der unendlichen Natur. Von diesem Standpunkte aus ist die Geschichte der Menschheit nur eine Episode der Naturgeschichte. Allein, es ist ebenso gewiß, daß von dem Augenblicke an, wo die ersten Strahlen der Vernunft das menschliche Gehirn durchdrangen, wo also die menschliche Gesellschaft eine Thatsache wird, ein neuer Prozeß der Ein- und Rückwirkung begann, der nun auch

seinerseits nur ihm selber eigentümliche Gesetze ausprägte. Mit anderen Worten: Die Geschichte schlechtweg ist freilich eine unmittelbare Fortsetzung der Naturgeschichte; die Fundamente der letzteren werden auch ewig die Fundamente der ersteren sein; aber diese Fortsetzung entwickelte, eben als Fortsetzung, eine Reihe neuer, früher nie dagewesener Beziehungen und Zusammenhänge, deren Gesamtheit eben das darstellt, was man historische Entwicklung nennt. Indem nun Marx die materielle Seite dieser Beziehungen zu der ausschlaggebenden macht, die ideelle Seite aber nur als passive Wirkung oder Folge gelten läßt, engt er die unendliche Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Entwicklung außerordentlich ein. Diese Einengung geht so weit, daß ihm schließlich ein einzelnes Organ dieser Entwicklung, das moderne Proletariat als ihr ausschließlicher Träger, oder wie wir oben sagten, als „Demiurg der Welt“ erscheint.

Die Feuerbach'sche Philosophie schafft völlig freie Bahn für die soziale Forschung, ohne noch in diese Forschung selber einzutreten. Sie bereitet „die praktische Erziehung des Menschengeschlechtes“ vor. Marx bringt mit seiner Philosophie unmittelbar in diese Forschung ein, aber unter Verzicht auf die Freiheit des Geistes. Das Ideenleben wird zum „ideologischen Ueberbau“ degradiert und der blinde Produktionsprozeß auf den Thron gesetzt. Der Geist ist nichts mehr, das Räderwerk der Maschine alles. Im Mittelpunkte der Feuerbach'schen Philosophie steht der freie Mensch, der sein Gattungsbewußtsein erfaßt, mit kritischem Geiste den Spuren seiner sozialen Bedingtheit nachforscht und den Weg zu einer fortschreitenden Reform ebnet. Den Kernpunkt des Marxismus bildet der gebundene Mensch, der seinen Willen für den der Welt ausgiebt und ihn der Welt aufopfern will, der das Wesen der Freiheit völlig verkennt. Sein Kollektivgedanke erdrückt das Individuum. Feuerbach ruft den Geist der Kontroverse wach, Marx ersticht ihn. Vom Standpunkt des ersteren aus erscheint der Staat als eine Genossenschaft freier Menschen, die in unablässiger kritischer Prüfung für den Glück-

seligkeitstrieb jedes Einzelnen Raum zu schaffen suchen, die gegen jeden Autoritätsanspruch, mag er vom Individuum, von der Gruppe oder von der Gemeinschaft erhoben werden, Front machen. Bei Marx dagegen lagert sich auf die Gesellschaft ein sogenannter allgemeiner oder abstrakter Wille als lebendiger Ausdruck seiner „vergesellschafteten Menschheit“, der nun aus seinem Füllhorn Glück und Segen über die Menschen ausgießt. Da aber dieser „allgemeine Wille“ zur Rundgebung und Vollstreckung seiner Befehle Organe, d. h. Menschen gebraucht, so schafft er einen Zwang, der jede Freiheit schon in der Geburt erwürgt. Die individuelle Initiative und der Geist der Kritik, auf denen aller Fortschritt beruht, werden erstickt und ihre Aufgabe fällt jenem namenlosen Wesen zu, das als „Staat“ oder „Gesellschaft“ oder „Gemeinschaft“ oder „vergesellschaftete Menschheit“ jene Rolle zu übernehmen hat, welche die naive Vorstellung des Menschengeschlechts bisher Gott, dem Schöpfer aller Dinge, zuschrieb.

Der Marxismus macht, wie wir nunmehr leicht erkennen, seltsame Umwege. Nachdem er den Geist aus der Geschichte vertrieben und die ökonomische Tatsache zum ausschließlichen Prinzip erhoben hat, ist er gezwungen, diesen selben Geist als gesellschaftliches Abstraktum, nicht als individuell wirkende Kraft, anzurufen und dieses Abstraktum von Neuem auf den Thron zu setzen. Die Rollen sind vertauscht. Gott ist gestürzt, der abstrakte Mensch tritt an seine Stelle. Wir sind dem Mystizismus entronnen, um uns einem neuen, schlimmeren Mystizismus in die Arme zu werfen. Einst beteten wir zu Gott; jetzt haben wir uns vor jenem Menschentum auf die Kniee zu werfen, das seinen Willen durch den Mund der Diktatur für den einzig richtigen ausgießt und jeden niederschmettert, der sich aufzulehnen wagt. Der alte Absolutismus holte seine Kraft aus dem Himmel und den Herzen der Gläubigen, der neue schöpft sie aus der „Menschheit.“ „Wir gleichen,“ sagt Proudhon, „den Soldaten des Titus, die sich nach der Einnahme des Tempels vor Ueberraschung nicht fassen konnten, daß

im Allerheiligsten der Juden weder eine Statue noch ein Ochse, weder ein Eiel noch ein Phallus, nicht einmal Huren waren. Sie faßten den unsichtbaren Jehovah nicht: so fassen wir die Freiheit nicht ohne diese Zuthaten“. Auch die Mittel beider sind identisch. Der alte Absolutismus stützt sich auf den sozialen Besitz und die politische Gewalt, der neue marxistische macht es ebenso. Er verspricht, uns frei und glücklich zu machen, wenn wir nur erst unsere Habe und unsere Person ihm ausgeliefert und ihm die Macht gegeben haben, zu schalten und zu walten, wie er will. Das alte Lied, das schon vor sechstausend Jahren die ägyptischen Priester gesungen haben!

Die Feuerbach'sche Philosophie ist im höchsten und edelsten Sinne des Wortes humanistisch. Sie befreit den individuellen Geist aus den Banden des Mystizismus. Sie gründet unsere Ethik auf die Erkenntnis, daß jede wahre Betonung der Rechte des „Ichs“ auf die Anerkennung derselben Rechte für das „Du“ gegründet sein muß. Sie macht den Geist unabhängig, selbstthätig, kritisch. Sie legt demselben keinerlei Schranke auf; sie giebt ihn im Gegenteil völlig frei, sicher, daß er von selbst durch den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis die richtige Bahn finden werde. Die Marx'sche Philosophie ist durch und durch dogmatisch und doktrinär. Sie spannt den Geist in das fertige Schema. Sie erniedrigt ihn zum Werkzeug eines blinden Mechanismus. Sie „führt in die Wissenschaft das Vorurteil zurück, in die Moral die Gewohnheit, in die soziale Dekonomie den Kommunismus, d. h. die Kraftlosigkeit und die Not und in die Logik das Absolute, das Absurde.“ In Feuerbach überwindet der deutsche Geist zum erstenmal den Begriff des Absoluten als lebendiges Prinzip. Marx stellt ihn in verkehrter Form wieder her. Sein bewußtes Erfassen des gesellschaftlichen Produktionsprozesses durch den allgemeinen Geist ist nichts anderes, als die Wiederauferstehung des Absoluten. Er will ihm entinnen, indem er den Produktionsprozeß selbst zum Demiurgen der Welt stempelt, aber es nützt ihn nichts. Er will aus der Hegel'schen Philosophie heraus,

aber es gelingt ihm nicht. Sein „Produktionsprozeß“ ist die Rückseite, das Gegenstück zur Hegel'schen „Phänomenologie des Geistes“. Seine „vergesellschaftete Menschheit“ ist die fleischgewordene Hegel'sche Idee. Die Verehrung, welche Marx für Hegel empfindet, hat also einen wesentlichen Grund. Er ist Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein.

Die wahre Bedeutung des Marxismus liegt also nicht, wie seine Anhänger glauben, auf erkenntnistheoretischem oder philosophischem, sondern einzig und allein auf praktischem Gebiet. Noch war die Aufklärung des arbeitenden Volkes nicht so weit fortgeschritten, daß es eines Dogmas hätte entbehren können, wenn es aus dem Schlafe gerüttelt und für die Reformarbeit in Staat und Gesellschaft bereit gemacht werden sollte. Dieses Dogma hat ihm Karl Marx geliefert. Es wurde mit religiöser Inbrunst aufgenommen. Die ganze staatliche und gesellschaftliche Organisation der Menschheit hat sich, seit es eine Geschichte giebt, auf Sonderrechte gestützt, die ihrerseits wieder ihre Ansprüche aus dem tatsächlichen Besitze, aus dem Eigentum ableiteten. Nach der Marx'schen Lehre wird sie sich künftighin auf das allgemeine Recht des abstrakten Menschentums stützen, das seinerseits wieder das Gemeineigentum, den Kommunismus, zur Voraussetzung hat. Der Vertreter dieses abstrakten Menschentums ist das industrielle Proletariat. Und man wundert sich, daß sich der Arbeiterstand von diesem faszinierenden Gemälde hat bethören lassen! Ist es nicht klar, daß Marx mit dieser seiner Auffassung nur die letzte äußerste Konsequenz der autoritären Systeme von der Staatsidee Platons bis zum modernsten Jakobinismus herunter zieht?

„Comme une armée“, sagt Proudhon mit hohem Recht, „qui a enlevé les canons de l'ennemi, le communisme n'a fait autre chose que retourner contre l'armée des propriétaires sa propre artillerie. Toujours l'esclave a singé le maître et le démocrate a tranché de l'autocrate.“ (Wie eine Armee, welche die Kanonen des Feindes genommen, hat der Kommunismus nichts

im Allerheiligsten der Juden weder eine Statue noch ein Ochse, weder ein Esel noch ein Phallus, nicht einmal Huren waren. Sie fasten den unsichtbaren Jehovah nicht: so fassen wir die Freiheit nicht ohne diese Zuthaten“. Auch die Mittel beider sind identisch. Der alte Absolutismus stützt sich auf den sozialen Besitz und die politische Gewalt, der neue marxistische macht es ebenso. Er verspricht, uns frei und glücklich zu machen, wenn wir nur erst unsere Habe und unsere Person ihm ausgeliefert und ihm die Macht gegeben haben, zu schalten und zu walten, wie er will. Das alte Lied, das schon vor sechstausend Jahren die ägyptischen Priester gesungen haben!

Die Feuerbach'sche Philosophie ist im höchsten und edelsten Sinne des Wortes humanistisch. Sie befreit den individuellen Geist aus den Banden des Mystizismus. Sie gründet unsere Ethik auf die Erkenntnis, daß jede wahre Betonung der Rechte des „Ichs“ auf die Anerkennung derselben Rechte für das „Du“ gegründet sein muß. Sie macht den Geist unabhängig, selbstthätig, kritisch. Sie legt demselben keinerlei Schranke auf; sie giebt ihm im Gegenteil völlig frei, sicher, daß er von selbst durch den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis die richtige Bahn finden werde. Die Marx'sche Philosophie ist durch und durch dogmatisch und doktrinär. Sie spannt den Geist in das fertige Schema. Sie erniedrigt ihn zum Werkzeug eines blinden Mechanismus. Sie „führt in die Wissenschaft das Vorurteil zurück, in die Moral die Gewohnheit, in die soziale Dekonomie den Kommunismus, d. h. die Kraftlosigkeit und die Not und in die Logik das Absolute, das Absurde.“ In Feuerbach überwindet der deutsche Geist zum erstenmal den Begriff des Absoluten als lebendiges Prinzip. Marx stellt ihn in verkehrter Form wieder her. Sein bewußtes Erfassen des gesellschaftlichen Produktionsprozesses durch den allgemeinen Geist ist nichts anderes, als die Wiederauferstehung des Absoluten. Er will ihm enttrinnen, indem er den Produktionsprozeß selbst zum Demiurgen der Welt stempelt, aber es nützt ihn nichts. Er will aus der Hegel'schen Philosophie heraus,

aber es gelingt ihm nicht. Sein „Produktionsprozeß“ ist die Rückseite, das Gegenstück zur Hegel'schen „Phänomenologie des Geistes“. Seine „vergesellschaftete Menschheit“ ist die fleischgewordene Hegel'sche Idee. Die Verehrung, welche Marx für Hegel empfindet, hat also einen wesentlichen Grund. Er ist Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein.

Die wahre Bedeutung des Marxismus liegt also nicht, wie seine Anhänger glauben, auf erkenntnistheoretischem oder philosophischem, sondern einzig und allein auf praktischem Gebiet. Noch war die Aufklärung des arbeitenden Volkes nicht so weit fortgeschritten, daß es eines Dogmas hätte entbehren können, wenn es aus dem Schlafe gerüttelt und für die Reformarbeit in Staat und Gesellschaft bereit gemacht werden sollte. Dieses Dogma hat ihm Karl Marx geliefert. Es wurde mit religiöser Inbrunst aufgenommen. Die ganze staatliche und gesellschaftliche Organisation der Menschheit hat sich, seit es eine Geschichte giebt, auf Sonderrechte gestützt, die ihrerseits wieder ihre Ansprüche aus dem tatsächlichen Besitze, aus dem Eigentum ableiteten. Nach der Marx'schen Lehre wird sie sich künftighin auf das allgemeine Recht des abstrakten Menschentums stützen, das seinerseits wieder das Gemeineigentum, den Kommunismus, zur Voraussetzung hat. Der Vertreter dieses abstrakten Menschentums ist das industrielle Proletariat. Und man wundert sich, daß sich der Arbeiterstand von diesem faszinierenden Gemälde hat bethören lassen! Ist es nicht klar, daß Marx mit dieser seiner Auffassung nur die letzte äußerste Konsequenz der autoritären Systeme von der Staatsidee Platons bis zum modernsten Jakobinismus herunter zieht?

„Comme une armée“, sagt Proudhon mit hohem Recht, „qui a enlevé les canons de l'ennemi, le communisme n'a fait autre chose que retourner contre l'armée des propriétaires sa propre artillerie. Toujours l'esclave a singé le maître et le démocrate a tranché de l'autocrate.“ (Wie eine Armee, welche die Kanonen des Feindes genommen, hat der Kommunismus nichts

anderes gethan, als gegen die Armee der Eigentümer ihre eigene Artillerie gerichtet. Der Sklave hat immer den Herren nachgeäfft und der Demokrat sein Holz aus dem Autokraten geschnitten.) Man wird jetzt auch verstehen, warum der Marxismus überhaupt gar nicht von rechts, d. h. vom Standpunkte der Autorität aus bekämpft werden kann, eine Thatfache, für die sich aus der Geschichte der Gegenwart zahlreiche Beweise anführen ließen. Alle Angriffe von dieser Seite sind machtlos an ihm abgeprallt. Der Marxismus kann nur von links, d. h. vom Standpunkte der Freiheit aus bekämpft werden. Das einzige Land, wo er niemals Wurzel gefaßt hat und niemals Wurzel fassen wird, ist bekanntlich England, Dank seiner politischen Freiheit, d. h. dasjenige Land, welchem Marx seine „Gesetze der kapitalistischen Entwicklung“ entnommen hat. Das aprioristische Formelwesen und die Einzwängung des geschichtlichen Werdeprouesses in ein vorgefaßtes Schema konnten nicht grausamer Lügen gestraft werden.

An der „neuen Weltanschauung“, die uns Engels mit so naiver Begeisterung verkündet, ist also nichts neu. Sie ist ihrem innersten Wesen nach ein allmähliges Zurücksinken in den alten Mystizismus. Auch die Bausteine, aus denen ihr Gebäude zusammengesetzt ist, sind sehr alt: Konglomerate aus materialistischen, idealistischen, jakobinischen und demagogischen Illusionen. Die Hegel'sche Philosophie dient als Mörtel. Das einzige und bedeutende Verdienst der Marx'schen Lehre ist die Thatfache, daß sie den deutschen Arbeiterstand auch theoretisch auf die Bühne der Welt gestellt und ihm den Glauben an sich selbst beigebracht hat. So wie heute aber die Frage zwischen Kapital und Arbeit gestellt ist, erscheint der Marxismus, eben weil er auf mystische Vorstellungen gegründet ist, als das größte Hindernis für die Entwicklung einer gesunden und fortschreitenden sozialen Reform.

II.

Karl Marx.

„Das Elend der Philosophie“.

Interessanter als dieses Buch¹⁾ selbst ist seine Geschichte. Es erschien bekanntlich im Jahre 1847 französisch, als Antwort auf die „Contradictions économiques ou Philosophie de la misère“ Proudhons und blieb zunächst und für lange Zeit so gut wie unbeachtet. Insbesondere hat es dem tiefgehenden Interesse, welches sich damals und bis in den Anfang der 50er Jahre hinein auch in Deutschland für Proudhon kundgab, nicht den geringsten Abbruch gethan. Der ersten deutschen Uebersetzung der „Contradictions“ von Karl Grün im Jahre 1847 folgte noch in demselben Jahre die Uebersetzung von Wilhelm Jordan. An sie schloß sich dann eine ganze Reihe von Uebersetzungen anderer Werke Proudhons, so der „Idées révolutionnaires“, der „Confessions“, der „Révolution sociale“, der „Banque du Peuple“ u. a. m. an, leider nicht immer von berufenen Federn. Was Proudhon

¹⁾ Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“. Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von Friedrich Engels. Zweite Auflage. Stuttgart. J. G. W. Metz. 1892.

selbst von dem Marx'schen Pamphlete hielt, zeigt ein Brief vom 19. Sept. 1847 an seinen Verleger Guillemin: „J'ai regu“, heißt es hier, „le libelle d'un docteur Marx: „La Misère de la Philosophie“ en réponse à la „Philosophie de la Misère“. — C'est un tissu de grossièretés, de calomnies, de falsifications, de plagiats.“¹⁾ Damit war Marx für Proudhon abgethan und wird weder in den Werken des letzteren, noch in seiner Korrespondenz je wieder erwähnt. Da Proudhon der deutschen Sprache nicht mächtig war, so ist anzunehmen, daß er von den späteren Marx'schen Schriften überhaupt keine Kenntnis mehr erhielt.

Um so auffallender und merkwürdiger ist das Verhalten von Marx gegenüber Proudhon. Die Bewunderung für den letzteren, welcher Marx in seiner „heiligen Familie“ so unverhohlenen Ausdruck giebt, war mit dem Erscheinen der „Contradictions“ plötzlich ins Gegenteil umgeschlagen. Was war geschehen? Für jeden Kenner der Proudhon'schen Schriften ist es unzweifelhaft, daß die Grundgedanken der „Contradictions“ teils vollständig, teils andeutungsweise bereits in dessen erster Schrift „Qu'est-ce que la Propriété“ enthalten sind, welche von Marx als eine Geistesthat ersten Ranges gepriesen wurde. Ganze Kapitel der „Contradictions“ sind nichts anderes, als breitere und tiefere Ausführungen der im „Eigentum“ enthaltenen Thesen: Ich erinnere nur an den „Kommunismus“, an die „Konstituierung des Wertes“, an die Gegenüberstellung der „wirtschaftlichen und gouvernementalen Idee“ u. s. w. Ganz besonders sind auch die programmatischen Schlüsse, zu denen Proudhon in jener ersten Schrift gelangt, mit den Schlußfolgerungen der „Contradictions“ so gut wie identisch. Und dennoch sollte eben jene Schrift von einem Denker ersten Ranges, die „Contradictions“ aber von einem elenden Stümper geschrieben sein? Herr Bernstein, einer der

¹⁾ „Ich habe die Schmähschrift eines Dr. Marx „La Misère de la philosophie“ als Antwort auf die „Philosophie de la misère“ erhalten. — Es ist ein Gewebe von Grobheiten, Verleumdungen, Fälschungen und Plagiaten.“

aufrichtigsten Verehrer von Marx, hat uns das Rätsel dieses seltsamen Verhängnisses gelöst. Marx habe damals, erzählt er in der „Neuen Zeit“, als er die „heilige Familie“ schrieb, seine „ökonomische Mauserung“ noch nicht durchgemacht gehabt. Andernfalls würde er, ist hier zu ergänzen, sich wohl gehütet haben, Proudhon für sein Erstlingswerk so hohes Lob zu spenden. Jedenfalls hat Marx für diese seine Jugendsünde reichlich gebüßt, denn von dem Erscheinen des hier besprochenen Pamphletes an, benutzte er jede Gelegenheit bis zu seinem Tode, um den französischen Denker zu verunglimpfen, und ist, wie ich zeigen werde, in der Wahl seiner Mittel gar nicht verlegen.

Die fast verschollene Schrift von Marx wurde dann i. J. 1884 zum erstenmal von E. Bernstein und R. Kautsky ins Deutsche übersetzt und erschien vor kurzem in zweiter unveränderter Auflage. Sie ist allmählich zum Rang eines Agitationscodex, zu einer Art sozialdemokratischen Katechismus herangewachsen, wozu sie sich aus mannigfachen Gründen vorzüglich eignet. Fürs erste ist das Proudhon'sche Werk, gegen welches sie gerichtet ist, seiner ganzen Anlage und Fassung nach dem deutschen Arbeiterstande so gut wie unzugänglich, eine Gegenüberstellung beider Schriften also nicht zu fürchten. Fürs zweite war Proudhon bis in die jüngste Zeit auch in der deutschen Sozialwissenschaft völlig unbekannt. Es lag somit keine Veranlassung vor, die Marx'sche Leistung zu revidieren. Drittens endlich tritt in dem Pamphlet der spezifische Tadel marxistischer Gelehrsamkeit formell und materiell so packend zu Tage, daß es eines tiefgehenden Eindruckes auf jeden nicht kritischen Leser zum voraus sicher ist. Objektiv liegt die Bedeutung der Schrift darin, daß sie in das Werden und Wachsen der Marx'schen Philosophie einen außerordentlich klaren Einblick gewährt. Bei der enormen thatsächlichen Bedeutung, die der Marxismus heutzutage gewonnen hat, ist dies ein Punkt, der nicht unterschätzt werden darf. Für die Geschichte des deutschen Sozialismus ist sie deshalb von wirklichem Wert, so kläglich auch ihre ideellen Resultate erscheinen, sobald sich eine ernsthafte Kritik derselben bemächtigt.

Wenn man zunächst eine überwuchernde Rabulistik, die sich darin gefällt, an hundert Kleinigkeiten herumzunörgeln, beiseite schiebt, so lassen sich aus dem Marx'schen Pamphlete eine Reihe von Gesichtspunkten heraus Schälen, die eine kritische Würdigung verdienen. Auch von diesen hebe ich natürlich nur die wichtigsten hervor.

Die „Contradictions“ beginnen mit der Lehre vom „Werte“. In ihr kommt Proudhon zu dem Schlusse, daß das Ziel der wirtschaftlichen Entwicklung „die Konstituierung des Wertes“ ist, eine Idee, die von Adam Smith intuitiv geahnt, von J. B. Say aber nur in ihrer Gegensätzlichkeit formuliert worden sei. „Es ist unglaublich“, sagt er, „daß so viele verständige Menschen sich seit vierzig Jahren gegen eine so einfache Idee abquälen. Aber nein, die Vergleichung der Werte wird vollzogen, ohne daß es zwischen ihnen irgend einen Vergleichungspunkt gäbe und ohne Maßeinheit. — Das haben die Ökonomen des neunzehnten Jahrhunderts, anstatt die revolutionäre Theorie der Gleichheit zu erfassen, gegen alle und jeden zu behaupten sich entschlossen. Was wird die Nachwelt dazu sagen?“ Hier setzt die Marx'sche Kritik mit großer Schärfe und noch größerer Rücksichtslosigkeit ein und beweist zunächst in dankenswerter Weise, daß schon lange vor Proudhon bereits englische Sozialisten aus der klassischen Werttheorie von Smith und Ricardo egalitäre Konsequenzen gezogen haben. Am klarsten formuliert Marx seinen Standpunkt in folgenden Worten:

„In der heutigen Gesellschaft, in der auf den individuellen Austausch basierten Industrie, ist die Produktionsanarchie, die Quelle so vielen Elendes, gleichzeitig die Ursache alles Fortschritts.“

„Demnach von zwei Dingen eins: Entweder, man will die richtigen Proportionen früherer Jahrhunderte mit den Produktionsmitteln unserer Zeit, und dann ist man Reaktionär und Utopist in einem.“

„Oder man will den Fortschritt ohne Anarchie und dann verzichte man, um die Produktivkräfte beizubehalten, auf den individuellen Austausch.“

„Der individuelle Austausch verträgt sich nur mit der kleinen Industrie früherer Jahrhunderte und der ihr eigentümlichen „richtigen Proportion“ oder aber mit der Großindustrie und ihrem ganzen Gefolge von Elend und Anarchie.“

„Es ergibt sich also schließlich: Die Bestimmung des Wertes durch die Arbeitszeit, d. h. die Formel, welche Herr Proudhon uns als diejenige hinstellt, welche die Zukunft regenerieren soll, ist nur der wissenschaftliche Ausdruck der ökonomischen Verhältnisse der gegenwärtigen Gesellschaft, wie Ricardo lange vor Herrn Proudhon klar und deutlich bewiesen hat.“

Aus diesem Gedankengang heraus zeichnet nun Marx die Grundstriche jener lächerlichen Karikatur vom „Kleinbürger“ Proudhon, die seitdem, wie die meisten Marx'schen „Wahrheiten“ ein stehendes Dogma der Sozialdemokratie geworden ist. Damit trifft den großen Kritiker gleich zu Anfang ein entsetzliches Mißgeschick. Da er Dank seiner kommunistischen Illusionen sich die Gesellschaft als eine große Kantine und den Staat als Profosß vorstellt, der jedem Bürger seinen gemessenen Teil an der Konsumtion zuweist, so ist er gänzlich unfähig, die Vernichtung des individuellen Austausches oder die Sozialisierung der Warenzirkulation sich anders vorzustellen, als in der kommunistisch-gouvernementalen Form. Er bringt es auf diese Weise glücklich fertig, denjenigen Sozialisten, der zum erstenmal die Vernichtung des individuellen Austausches, die Abschaffung des anarchischen Handels und die Sozialisierung der Warenzirkulation als Notwendigkeit aufgestellt und mit großer Schärfe theoretisch begründet hat, nämlich Proudhon, als einen Vorkämpfer des individuellen Austausches und der kapitalistischen Warenzirkulation hinzustellen. In den „Contradictions“ tritt der Standpunkt Proudhons nur erst andeutungsweise hervor, um so gründlicher aber in einer ganzen Reihe späterer Schriften, von denen ich nur die wichtigsten hervorhebe. So zielt zunächst sein Volksbankprojekt auf nichts anderes hin als

auf die Abschaffung des individuellen Austausches. Was Marx nicht versteht, haben die Delegierten der Arbeiterkorporationen des Luxembourgs vortrefflich verstanden. „Le syndicat de la consommation“, sagen sie in ihrem Bericht über die „Volksbank“, „n'est pas marchand, mais un entrepositaire; cependant il sera obligé, à son début, de se faire marchand en faisant des achats et ventes en gros de marchandises qui seront débitées en détail par des établissements sur lesquels il se réserve un contrôle scrupuleux et incessant.“¹⁾ Weiterhin beschäftigt sich eine ganze Reihe von Artikeln im „Peuple“ und in der „Voix du Peuple“ mit dieser Frage. In zusammenfassender Weise behandelt sie dann Proudhon in den „Confessions“ und der „Idée générale de la révolution au XIX siècle“. Endlich giebt er in seinem „Projet d'une exposition perpétuelle“ ein ganz detailliertes Projekt der Organisierung des Handels.²⁾

Wie blind Marx und Engels allem diesem gegenüberstehen, erhellt unter anderem aus einer klassischen Anmerkung, mit welcher der erste kritische Abschnitt geschlossen wird (i. S. 50). „Wie jede andere Theorie“, heißt es hier, „hat auch die des Herrn Bray ihre Anhänger gefunden, die sich durch den Schein haben täuschen lassen. Man hat in London, in Sheffield, in Leeds, in vielen anderen Städten Englands equitable-labour-exchange-bazars gegründet, die nach Absorbierung beträchtlicher Kapitalien sämtlich skandalösen Bankerott gemacht haben. Man hat den Geschmack daran für immer verloren. Warnung für Herrn Proudhon.“ Ich kenne die Geschichte dieser Bazars zwar nicht. Aber wenn sie auch noch tausendmal

¹⁾ „Das Syndikat für den Konsum ist nicht Kaufmann, sondern Vermittler; dennoch wird es zu Beginn genötigt sein, den Kaufmann zu machen, indem es Ein- und Verkäufe von Waren en gros besorgt, die dann en détail durch Etablissements verschlossen werden, über welche es sich eine peinliche und unablässige Aufsicht vorbehält.“

²⁾ Von mir in meinen „Studien über Proudhon“ (Stuttgart 1891) vollständig mitgeteilt.

schmälicheren Bankerott gemacht hätten, als es thatsächlich der Fall war, so würde das keinen Deut an der Thatsache ändern, daß die Idee, welche dieselben ins Leben rief, lebendig geblieben ist und sich schon heute aufs machtvollste verwirklicht. Die englischen Konsumvereine in ihrer grandiosen Entwicklung,¹⁾ von der man bei uns in Deutschland noch keine Ahnung hat — sind sie etwas anderes, als die auf höherer Stufe und breiterer Grundlage angelegten equitable-labour-exchange-bazars, eine Etappe auf dem Wege zur Abschaffung des „individuellen Austausches“? Freilich, das sind Nichtigkeiten gegenüber der Marx'schen „Diktatur des Proletariats“, die uns von heute auf morgen das im Glanze der Vollkommenheit bescheert, was die störrischen Briten in fünfzig Jahren nur erst notdürftig fertig gebracht haben!

Der zweite Teil des Pamphletes handelt von der „Metaphysik der politischen Oekonomie“. Hier ist Marx in seinem Element. Raum dem Flügelkleide der Hegel'schen Philosophie entwachsen, ganz berauscht von der neuen Wahrheit seines „ökonomischen Materialismus“, ist es ihm ein wahrer Hochgenuß, den armen Franzosen abzuschlachten, der die Begriffsspielerei des Hegelthums für bare Münze genommen hat und nun die ökonomischen Zusammenhänge und Gegensätze an der Hand von Hegel'schen Formeln erklären will. Für den Kenner ergibt sich hieraus dreierlei: Erstens ist der Versuch, aus Proudhon einen ideologischen Hegelianer zu machen, so lächerlich als möglich, weil Proudhon thatsächlich und schon längst das Hegelthum gänzlich überwunden, demselben überhaupt, was seinen reellen Inhalt betrifft, niemals sehr nahegestanden hatte. Fürs zweite

¹⁾ Der englische Genossenschaftsverband zählt zur Zeit in 1300 Konsumvereinen 1 Million Mitglieder. Sein jährlicher Umsatz beträgt 710 Millionen, der jährliche Reingewinn 60 Millionen, das angehäufte Kapital 240 Millionen Mark. S. Sidney Webb: Die britische Genossenschaftsbewegung. Leipzig, Duncker und Humblot, 1893.

beweist Marx an hundert Stellen seiner Ausführungen, daß ihm der Grundgedanke des Proudhonschen Werkes völlig entgangen ist. Seine ganze Polemik ist daher nichts anderes als ein Wirbelwind von Mißverständnissen und Gehässigkeiten. Drittens aber — und das ist der amüsanteste Teil der Marx'schen Leistung — ist es unzweifelhaft, daß jener „ökonomische Materialismus“, auf den sich Marx und seine Jünger so unendlich viel zu Gute thun, in den „Contradictions“ Proudhons bereits enthalten, aber durch die abstrakte Fassung und die unhistorische Methode des Werkes verdeckt ist. Schon in seinem zweiten Mémoire über das „Eigentum“ hat Proudhon diesen ökonomischen Materialismus an der Hand der Geschichte, frei von allen marxistischen Einseitigkeiten, ebenso schön als tief entwickelt. Und in den „Contradictions“ sagt er: „Le mouvement intellectuel s'accomplit parallèlement au mouvement économique: ils sont l'expression, la traduction l'un de l'autre; la psychologie et l'économie sociale sont d'accord ou pour mieux dire, elles ne font que dérouler chacune à un point de vue différent la même histoire.“ (Die intellektuelle Bewegung läuft parallel mit der ökonomischen; sie sind je eine der Ausdruck, die Uebersetzung der anderen; die Psychologie und die soziale Dekonomie stehen in Uebereinstimmung oder, besser gesagt, sie rollen, jede von einem verschiedenen Gesichtspunkte aus, dieselbe Geschichte auseinander.) Für ihn ist dieser „Materialismus“ eine selbstverständliche Grundlage und Voraussetzung, über die man nicht sonderlich viel Worte zu machen braucht; für Marx ist er ein Dogma, dem sofort mit dem „Klassenkampf des industriellen Proletariats“ eine für die Kämpfe der Gegenwart berechnete theoretische Zwangsjacke angezogen wird, von der sich Marx bekanntlich nie wieder frei gemacht hat. Sein „ökonomischer Materialismus“ wandelt sich hierdurch unversehens in einen Kultus des Proletariats um, indes das Ablerauge Proudhons in jedem Augenblick

die Gesamtheit der gesellschaftlichen Zusammenhänge übersteht. Die Marx'sche Geschichtsauffassung bleibt rein schematisch und doktrinär und ist in ihren Schlußfolgerungen entsetzlich öde. Ihr letztes Wort ist die „Diktatur des Proletariats“ oder, was dasselbe ist, der Sprung ins Dunkle, ins Ungewisse.

Es ist hier nicht der Ort, diese Sätze im einzelnen zu beweisen. Gleichwohl seien einige Bemerkungen gestattet. „Si l'activité individuelle“, sagt Proudhon in den „Contradictions“, „succombe sous l'autorité sociale, l'organisation dégenère au communisme et aboutit au néant. Si au contraire l'initiative individuelle manque de contre-poids l'organisme collectif se corrompt, et la civilisation se traîne sous un régime de castes, d'iniquité et de misère.“¹⁾ Dieses Gegengewicht sucht Marx, seinem Dogma entsprechend, in einer proletarischen Regierung, Proudhon der größere und freiere Denker, in der Realisierung einer umfassenden Solidarität auf dem Boden der wirtschaftlichen Freiheit unter schrittweiser Reduzierung und Vereinfachung jeder Regierung überhaupt. Der Grundgedanke der „Contradictions“ ist, daß jede ökonomische Kategorie ein zweifach d. h. entgegengesetzt wirkendes Element des sozialen Systems ist. Proudhon führt dies der Reihe nach an der Arbeitsteilung, Konkurrenz, dem Kredit, Eigentum u. s. w. durch. Er beweist, wie jede dieser sozialen Ideen und folglich die Institutionen, welche von ihnen erzeugt werden, eine positive und eine negative Seite haben; wie sie folglich zu einer doppelten Reihe von diametral entgegengesetzten Resultaten führen und schließt immer mit der Notwendigkeit einer Harmonie, Versöhnung oder Synthese. Die Sozial-

1) „Wenn die individuelle Thätigkeit unter der sozialen Autorität erliegt, so artet die Organisation in Kommunismus aus und geht zu Grunde. Wenn dagegen die individuelle Initiative des Gegengewichts ermangelt, so verfällt der kollektive Organismus der Corruption und die Civilisation schleppt sich unter einem Regime von Kasten, von Ungleichheit und von Elend dahin.“

wissenschaft wird, wenn sie endlich einmal Zeit findet, die so notwendige Unterjochung ihrer Grundbegriffe vorzunehmen, nicht umhin können, auf die „Contradictions“ Proudhons zurückzugreifen. Die große Frage des Jahrhunderts ist niemals tiefer formuliert worden, als in diesem Werke.

Auch die Beilagen zur Marx'schen Schrift, welche die deutschen Herausgeber für nötig befunden haben, sind der Erwähnung wert. Im Vorwort spricht sich Engels über Rodbertus aus. Da letzterer sich mit Proudhon in gewissen Punkten hinsichtlich der egalitären Konsequenzen der klassischen Werttheorie begegnet, so veranlaßt dies Engels, ein Bild von Rodbertus zu entwerfen, welches als eine Art Pendant zum Proudhon'schen Portrait gelten soll. Schon diese Zusammenstellung beider Männer beweist die totale Verkenntung Proudhons. Denn sowohl, was die philosophischen Grundanschauungen als die praktische Stellungnahme zu den sozialpolitischen Problemen ihrer Zeit betrifft, läßt sich nicht leicht ein größerer Unterschied zwischen zwei Forschern denken, als der zwischen Rodbertus und Proudhon.

Die Brüssler Rede von Marx „über die Frage des Freihandels“, aus dem Jahre 1849, mit welcher die Schrift schließt, erhebt sich in nichts über das landläufige sozialdemokratische Niveau. Interessant ist eigentlich nur die Pointe derselben, weil hier der Widersinn einer bekannten marxistischen Formel sich mit Händen greifen läßt. „Im Allgemeinen“, schließt Marx seine Rede, „ist heutzutage das Schutz-zollsystem konservativ, während das Freihandelsystem zerstörend wirkt. Es zerlegt die früheren Nationalitäten und treibt den Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie auf die Spitze. Mit einem Wort, das System der Handelsfreiheit beschleunigt die soziale Revolution. Und nur in diesem revolutionären Sinne, meine Herren, stimme ich für den Freihandel.“ Ein Blick auf die Geschichte Englands in den letzten 50 Jahren genügt, um einzusehen, daß in diesem „klassischen Lande“ genau das Gegenteil von dem eingetreten ist, was Marx prophezeite. Das System der Handels-

freiheit, in Verbindung mit der politischen Freiheit überhaupt, hat England vor der sozialen Revolution gerettet. Unter dem Sonnenscheine der Freiheit ist die Kluft zwischen Proletariat und Bourgeoisie kleiner geworden. In keinem Lande Europas ist die soziale Reform gesicherter als hier.

Der Juwel unter den Beigaben ist aber unzweifelhaft jener Artikel, den Marx unmittelbar nach Proudhons Tode im Januar 1865 im „Sozialdemokrat“ veröffentlichte, und der alles, was an Mißverständnis und Thorheit über den französischen Denker zusammengetragen werden kann, wie in einem Brennspiegel zusammenfaßt. Von der totalen Verfekerung und Verkenning der Grundgedanken Proudhons, von dem übel angebrachten Hohn, mit dem Marx dessen ernsthaftes Streben behandelt, von der traurigen Art, mit der er seine eigenen früheren Urteile über Proudhon rektifiziert, will ich hier nicht weiter reden. Die wenigen Punkte, welche ich oben hervorgehoben habe, mögen genügen. Aber eines kann ich nicht unterlassen, an diesem Artikel zu kennzeichnen. Es ist die unglaublich liebliche Art, mit welcher Marx das Leben dieses Mannes, der denn doch einmal in seinem Vaterlande eine außerordentlich bedeutende Rolle gespielt hat, schildert. Er hat zwar, wie er schreibt, „keine Proudhon'schen Schriften bei der Hand“, hat auch „keine Zeit zu einer ausführlichen Beurteilung desselben“, das hindert ihn aber nicht, mit apodiktischer Sicherheit das tollste Zeug niederzuschreiben, um dem deutschen Arbeiterstande ein „Bild“ Proudhons zu geben. Nicht genug damit, daß er die wichtigsten Werke desselben, nicht einmal die aus der Revolutionszeit, viel weniger die späteren, gar nicht erwähnt, auch die einzelnen sachlichen Bemerkungen sind so grundfalsch und gehässig, daß gar keine andere Erklärung möglich ist, als die, daß Marx überhaupt seit seiner Großthat gegen die „Contradictions“ von Proudhon gar keine Notiz mehr genommen hat. Er hatte ihn, seiner Gewohnheit gemäß, schematisch untergebracht, und natürlich gerade dort, wo er nicht hingehört — beim demokratischen Kleinbürgertum. Ein Blick auf die journalistische

Thätigkeit Proudhons und auf seine Stellung in der Februarrevolution genügt, um den Widersinn dieser Rubricierung erkennen zu lassen.

Zur Charakterisierung der Marx'schen Behandlungsweise hebe ich einige Punkte hervor:

Im Jahr 1837 erschien in Proudhons eigener Druckerei ein linguistisches Werk des Abbé Bergier: „Les éléments primitifs des langues, découvert par la comparaison des racines de l'hébreu avec celle du grec, du latin et du français“. Proudhon fügte dem Buche einen „Essai de grammaire générale“ hinzu. Zwei Jahre später überarbeitete er das Werk und reichte es in veränderter Form dem „Institut“ ein, um um den Preis Volney zu konkurrieren. Diese neue Arbeit trug das griechische Motto: *Τάξις ἀτάξιας διώκει*. Es waren überhaupt nur vier Bewerber aufgetreten. Der Preis wurde keinem zugeteilt, aber zwei Arbeiten, darunter diejenige Proudhons, erhielten eine „ehrende Erwähnung“ (une mention honorable). Die Marx'sche Erzählung dieses Vorkommnisses lautet folgendermaßen: „Proudhons erster Versuche erinnere ich mich nicht mehr. Seine Schularbeit über die „Langue universelle“ zeigt, wie ungeniert er sich an Probleme wagte, zu deren Lösung ihm noch die ersten Vorkenntnisse fehlten“.

Schlimmer noch ist folgendes: „Kurz vor Erscheinen seines zweiten bedeutenden Werkes, der „Philosophie de la misère“, schreibt Marx, „kündigte mir Proudhon dieses selbst in einem sehr ausführlichen Briefe an, worin u. a. die Worte unterlaufen: „J'attends votre férule critique“. Indes fiel diese bald in einer Weise auf ihn (in meiner Schrift: *Misère de la philosophie*, Paris 1847), die unserer Freundschaft für immer ein Ende machte“. Zunächst verschweigt Marx wohlweislich, daß nicht Proudhon an ihn, sondern daß er an Proudhon geschrieben hatte, um ihn zur Mitarbeiter-schaft an den deutsch-französischen Jahrbüchern aufzufordern. Ferner will er durch die obige Fassung seiner Worte den Eindruck hervorrufen, als ob Proudhon ihn zum Mitwiffer seines Werkes gemacht und sich „sehr ausführlich“ über dasselbe ausgelassen habe. Das

ist ganz und gar nicht der Fall; vielmehr werden in Proudhons Briefe die „Contradictions“ nur beiläufig als demnächst erscheinend, erwähnt. Drittens endlich ist dieser Brief Proudhons vom 17. Mai 1846¹⁾ nach Form und Inhalt so köstlich, daß ich mir nicht versagen kann, einige prägnante Stellen aus demselben hier anzuführen. Der Brief anticipiert in souveräner Ueberlegenheit den künftigen Karl Marx so treffend, er zeichnet ihn so schön, wie er lebt und lebt, daß er noch heute volle aktuelle Geltung hat. „Suchen wir gemeinsam, wenn Sie wollen,“ heißt es da unter anderem, „die Gesetze der Gesellschaft, die Art und Weise, wie diese Gesetze sich realisieren, den Fortschritt, demzufolge wir zu ihrer Entdeckung gelangen; aber hüten wir uns, bei Gott, nachdem wir alle apriorischen Dogmatismen vernichtet haben, nun unsererseits das Volk zum Doktrinär machen zu wollen (endoctriner). Ich stimme von ganzem Herzen Ihrem Gedanken bei, eines Tages alle Ansichten zu produzieren; führen wir eine gute und ehrliche Polemik; geben wir der Welt das Beispiel einer weisen und vorsichtigen Toleranz, aber hüten wir uns, weil wir an der Spitze der Bewegung stehen, uns zu Führern einer neuen Intoleranz aufzuwerfen; geberden wir uns nicht als Apostel einer neuen Religion, selbst nicht, wenn diese Religion die Religion der Logik, die Religion der Vernunft ist. Bewillkommen, ermutigen wir alle Protestationen, bekämpfen wir jede Exklusivität, jeden Mystizismus; halten wir eine Frage niemals für erschöpft und, wenn wir unser letztes Argument verbraucht haben, lassen Sie uns, wenn nötig, mit Beredsamkeit und Ironie wieder vorne anfangen. Unter dieser Bedingung werde ich mit Vergnügen in Ihre Gemeinschaft eintreten. Wenn nicht, nicht!“

„Auch über ein Wort Ihres Briefes habe ich Ihnen einige

¹⁾ Correspondance de P. J. Proudhon II. p. 198. Eine Uebersetzung dieses Briefes gab ich seiner Zeit in der „Wage“. Berlin 1878. Nr. 48.

Bemerkungen zu machen: „Im Augenblick der That (au moment de l'action).“ Vielleicht sind Sie noch der Ansicht, daß keine Reform gegenwärtig möglich ist ohne das, was man ehemals eine Revolution nannte, und was weiter nichts ist als eine Erschütterung (secousse). Diese Ansicht, welche ich begreife, welche ich entschuldige, über welche ich gerne diskutieren würde, da ich sie selbst lange geteilt, ich gestehe Ihnen, daß meine letzten Studien mich vollständig von ihr abkommen ließen. Ich glaube, daß wir dieselbe nicht nötig haben, um zu reussieren und daß wir demzufolge die revolutionäre That nicht als Mittel der sozialen Reform aufstellen dürfen, weil dieses angebliche Mittel ganz einfach ein Appell an die Gewalt, an das Willkürliche, kurz ein Widerspruch wäre. Ich stelle mir das Problem so: Die Reichtümer, welche der Gesellschaft durch eine ökonomische Kombination entnommen werden, durch eine andere Kombination in sie zurückfließen lassen. (faire rentrer dans la société, par une combinaison économique, les richesses qui sont sorties de la société par une autre combinaison).“

„Ich muß Ihnen beiläufig noch erwähnen,“ schließt Proudhon den wichtigsten Teil seines Briefes, „daß die arbeitende Klasse Frankreichs mir im wesentlichen ebenso disponiert zu sein scheint; unsere Proletarier haben solchen Durst nach Wissenschaft, daß man sehr schlecht von ihnen aufgenommen würde, wenn man ihnen nichts zum Trank zu bieten hätte als Blut. Kurz, es wäre meines Erachtens eine schlechte Politik für uns, als Kackengel zu reden (de parler en exterminateurs); der Gewaltmittel werden genug kommen; das Volk braucht hiezu nicht besonders ermahnt zu werden.“

Wenn Marx am Schlusse seines Artikels noch in der „Théorie de l'impôt“ Proudhons den „unverfälschten petit bourgeois“ oder in der „Révolution sociale démontrée par le coup d'état“ eine „kleinbürgerliche Gemeinheit“ sieht, so verdienen derartige sinnlose Behauptungen kein Wort der Widerlegung. Dies letztere Werk

Proudhons beiläufig, welches das gleiche Thema, wie „der Achtzehnte Brumaire“ behandelt, steht in jeder Beziehung so unendlich hoch über der Marx'schen Schrift, daß es lächerlich wäre, einen Vergleich ziehen zu wollen. Während Proudhon mit einer Genialität ohne gleichen einen letzten aussichtslosen Versuch unternimmt, sich gegen das gouvernementale Prinzip aufzulehnen, während er eben aus dem Gelingen des Staatsstreiches heraus mit blutendem Herzen sich und seinen Volksgenossen zum Troste die Ohnmacht dieses Prinzips zu erweisen sucht und dem Usurpator sein Horoskop stellt, genau so wie es eingetroffen ist, erscheint die Marx'sche Schrift als nichts anderes, denn als kondensierter Wutausbruch gegen die Machthaber. Marx erscheint hier so recht als ein Typus jener demagogischen Politiker, von denen Proudhon in den „Confessions“, auf die Tollheiten der Revolutionszeit zurückblickend, sagt: „Sie redeten von der Freiheit und träumten von nichts als der Diktatur.“ So wäre der „achtzehnte Brumaire“ gar nicht so übel gewesen, wenn der Diktator „Karl Marx“ und nicht zufällig „Napoleon Bonaparte“ geheißen hätte! Auf diesem Standpunkte steht der Marxismus im wesentlichen noch heute.

Daß Marx endlich den Schlüssel zur Persönlichkeit Proudhons in der „Eitelkeit“ findet, setzt seiner Gesamtleistung die Krone auf und bildet den würdigen Schluß seines Machwerkes. Wer die geistige Bedeutung eines Mannes erkennt, der wird noch weniger seine sittliche Größe zu beurteilen vermögen.

Es liegt auf der Hand, daß Marx und seine Jünger diesen ungeheuerlichen Humbug mit dem Namen Proudhon Jahrzehnte lang nur deshalb ungestraft treiben konnten, weil dieser Name für die deutsche Sozialwissenschaft einfach nicht existierte. Mit dem Diehl'schen Werke,¹⁾ namentlich dessen zweitem Teil, ist eine erfreu-

¹⁾ Dr. Karl Diehl. P. S. Proudhon. Seine Lehre und sein Leben. I. und II. Abteilung. Jena. Gustav Fischer. 1888 und 1890. Die III. und letzte Abteilung, das Leben Proudhons enthaltend, dürfte noch im Laufe dieses Jahres erscheinen.

liche Wendung zum Besseren eingetreten. Es ist ergötzlich, bei Diehl (II. Teil, S. 318 Anm.) die widersprechenden Urteile nachzulesen, welche von den „Geschichtsschreibern des Sozialismus“ über Proudhon gefällt werden. Noch bis zur Stunde weiß die Wissenschaft nicht, was sie aus ihm machen soll. Während sich die Gelehrten streiten, ob sie ihn zu den Sozialisten oder Kommunisten zählen sollen, mache ich mich anheischig, den Beweis zu führen, daß die Sozialwissenschaft sei 30 Jahren dem autoritären Sozialismus und Kommunismus gegenüber nicht einen einzigen Einwand zu Tage gefördert hat, der nicht schon von Proudhon, und zwar viel schöner und besser, formuliert worden wäre. Für Proudhon bedeutet der Name „Sozialismus“ nicht ein Dogma, sondern einen Protest. Er nennt sich selbst nur selten „Sozialist“ und immer nur in ganz bestimmtem Zusammenhange. Im übrigen sind das Wortklaubereien. Wenn zum Begriffe eines Sozialisten die Abschaffung des Privateigentums, des Erbrechts und die übrigen Thorheiten des Saint-Simonismus, Fourierismus und Marxismus gehören, dann ist Proudhon kein Sozialist, sondern vielmehr der bedeutendste Gegner dieser Lehre. Wenn aber der Glaube an die Möglichkeit einer Ausgleichung der sozialen Gegensätze auf dem Wege einer progressiven Reform, die sich zwar nicht von heute auf morgen, aber doch rasch und sicher durchführen läßt, genügt, um den Namen „Sozialist“ zu erhalten, dann ist Proudhon ein Sozialist und zwar der zielbewußteste, konsequenteste und klarste von allen.

III.

Friedrich Engels.

„Die Lage der arbeitenden Klasse in England“.

Diese Schrift¹⁾ des ältesten Veteranen der deutschen Sozialdemokratie erschien erstmals im Jahre 1845 und behandelt die Zustände der englischen Arbeiterklasse in der ersten Hälfte der 40er Jahre. Die Neu-Auflage derselben ist in mehrfacher Beziehung sehr zu begrüßen. Die Schrift von Engels hat einen hohen historischen Wert. Erstens giebt sie in vortrefflicher Darstellung ein klares geschichtliches Bild der damaligen sozialen Zustände Englands und zweitens ist sie vom Standpunkt der heutigen sozialpolitischen Forschung aus geradezu als epochemachend zu bezeichnen, denn die große und reiche Literatur, welche mittlerweile auf dem Gebiete der Schilderung sozialer Zustände herangewachsen ist, hat kaum etwas zu Tage gefördert, wodurch dieses Erstlingswerk von Engels übertroffen worden wäre. Speziell wir Deutsche haben allen Grund, die Bedeutung dieser Schrift anzuerkennen. Wir sind zwar über die sozialen Zustände in England, Frankreich, Belgien, China, Japan und Centralafrika vortrefflich orientiert. Wie es aber im eigenen Vaterlande aussieht, haben wir erst durch die große Entdeckungsreise des candidatus theologiae Göhre erfahren. Vorher wußte man

¹⁾ Stuttgart. J. F. W. Dietz. 1892.

in bürgerlichen Kreisen von den Zuständen in unserer Arbeiterwelt eigentlich nicht viel mehr, als daß die Arbeiter die „üble Gewohnheit“ haben, bei den politischen Wahlen sozialdemokratische Stimmzettel abzugeben.

Im übrigen liegt der hohe Wert der Schrift von Engels einzig und allein in der Schilderung der damaligen tatsächlichen sozialen Verhältnisse Englands. Alles, was darüber hinausgeht, ist wissenschaftlich wertlos und besteht eigentlich nur aus kommunistischen Illusionen, welche durch die spätere Entwicklung der englischen Arbeiterbewegung in grausamster Weise Lügen gestraft worden sind. Der Verfasser versucht es zwar in der Vorrede, sich diesen absonderlichen Gang der Dinge nach seiner Weise zurechtzulegen, kann aber nicht umhin, eine Reihe von Zugeständnissen zu machen, die allem dem, was man noch heute als neueste sozialdemokratische Weisheit den Massen predigt, direkt ins Gesicht schlagen. So giebt Engels, um nur zwei Punkte hervorzuheben, unumwunden zu, daß sich das wirtschaftliche und geistige Niveau der englischen Arbeiterklasse in den letzten 50 Jahren trotz der Herrschaft des Kapitalismus sehr bedeutend gehoben habe und konstatiert zugleich, daß zwischen dem Bürgertum und dem Arbeiterstande allmählich in sozialer und politischer Beziehung eine Annäherung stattfand. Als Gründe für die Hebung der englischen Arbeiterklasse führt er ganz richtig die Entwicklung der Gewerksvereine und die Fabrikgesetze an. Die Wirkung der letzteren wird freilich von ihm überschätzt. Den wesentlichsten Grund aber der wirtschaftlichen Kräftigung der Arbeiterklasse — die enorme Entwicklung des Genossenschaftswesens — übergeht er in höchst charakteristischer Weise mit Stillschweigen. Für den echten Marxismus ist bekanntlich jede spontane wirtschaftlich-organisatorische Thätigkeit der Arbeiter, ohne Appell an die Staatsgewalt, eine *quantité négligeable*. Es erfüllt den sachkundigen Leser mit einer gewissen Wehmut, wenn er sieht, wie der wackere Vorkämpfer des Proletariats am Schlusse der Vorrede seine letzte Hoffnung nun-

mehr auf die im Ostend von London erstandene Arbeiterbewegung setzt, welche bekanntlich noch ausgesprochen sozialdemokratische Tendenzen zeigt. Von ihr erwartet er, daß sie die organisierten Arbeiter der Trade-Unions und das ganze englische Proletariat mit fortreißen werde. In Wahrheit wird es natürlich gerade umgekehrt gehen. Sobald auch die Arbeiter des Ostends von London wirtschaftlich erstarft sind, werden sie aufhören, sich zu politischen Experimenten herzugeben. Hoffentlich wird der Verfasser diesen Gefundungs-Prozeß der Ostend-Arbeiter noch erleben!

IV.

August Bebel.

„Die Frau und der Sozialismus“.

Ein Buch¹⁾, das bekanntlich sehr viel Staub aufwirbelt! Es verdankt seine weite Verbreitung dem Umstand: erstens, daß es einfach und verständlich geschrieben ist, zweitens, daß ihm unter dem Sozialistengesetze die Ehre ganz besonderer Verfolgung zu teil wurde und drittens, daß es bis zu dieser Stunde die einzige Schrift ist, welche die Bestrebungen und die Ziele der deutschen Sozialdemokratie annähernd vollständig zusammenfaßt. Im übrigen zeigt es auf jeder Seite, daß theoretische Tiefe die Stärke des Verfassers nicht ist.

Die Schrift zerfällt in zwei ziemlich gleich große Teile. Der eine Teil enthält ein nicht eben schmeichelhaftes Bild von der Stellung der Frau in der heutigen, der kapitalistischen Gesellschaft, mit einer langatmigen naturhistorischen Einleitung; der zweite Teil bringt ein mit mehr oder weniger kritischen Reflexionen untermengtes Gemälde von den Herrlichkeiten der zukünftigen, der „sozialistischen“ Gesellschaft. Der Weg von der einen zur andern, d. h. aus der Hölle in den Himmel, ist sehr einfach, es ist „die Aufhebung des Privateigentums“ oder „die Sozialisierung der

¹⁾ Stuttgart. J. F. W. Diez. 11. Aufl. 1892.

Gesellschaft“. Näheres über diesen geheimnisvollen Vorgang erfährt der Leser nicht, denn auch die Darstellung dieser „Sozialisierung“ wandelt sich dem Verfasser unversehens in ein bloßes Zukunftsgemälde um, bei dem die Phantasie des Schreibers und des Lesers natürlich den freiesten Spielraum hat. Was den näheren Inhalt des ersten Teiles betrifft, so enthält er nicht das Geringste, was nicht auch in sehr vielen gut „bürgerlichen“ Büchern zu finden wäre. Die Schilderung fällt bloß deshalb so rabenschwarz aus, weil Herr Bebel für die schlechten Seiten offenbar einen viel schärferen Blick hat als für die guten und weil er alles Ueble, wie Kugeln an einer Schnur, aneinander reiht. Dasselbe gilt eigentlich auch vom zweiten Teil, von den Segnungen der „Sozialisierung“.

Ein normaler Philister, von mittlerem Empfindungsvermögen, kann mit diesem Ideenfluge zur Not noch Schritt halten. Beide Teile bleiben, was Lebhaftigkeit, Phantasie und Schwung betrifft, unendlich hinter den Propheten und Priestern des Sozialismus, einem Fourier, Saint Simon, Enfantin, Leroux, Considérant, Miron, Cabet u. s. w. zurück. Auch die Wortführerinnen der „Frauenemanzipation“, die Damen Kolland, Flora Tristan u. a., sind Herrn Bebel in dieser Beziehung weit über. Alles in allem enthält der schildernde Teil des Buches nicht ein Wort, nicht einen Gedanken, der nicht schon von diesen alten, französischen Sozialisten viel kräftiger, schöner und packender ausgedrückt worden wäre. Es ist gut, daß dem so ist. Die deutsche Sozialdemokratie ist wesentlich nüchterner geworden! Vielleicht ist die Zeit, daß sie ganz mit sich selber ins Klare kommt, nicht so ferne, als es bisweilen den Anschein hat.

Für den Aufbau des ganzen Buches ist es ein entschiedener Nachteil, daß die Frauenfrage darin dominiert, während doch von Seiten des Verfassers offenbar die Absicht vorliegt, ein Totalgemälde des Sozialismus zu entwerfen. Die delikatesten und schwierigsten Fragen der sozialen Ethik treten daher in so ungesunder Art in den Vordergrund und werden in so plump mechanischer Weise

behandelt, daß der Eindruck kein ästhetischer ist. Wir sind im übrigen der Ansicht, daß der einzige Anspruch, welchen die Frau an die zukünftige Gesellschaft hat, freie Entwicklung ihrer natürlichen und sozialen Fähigkeiten ist und geben willig zu, daß heute in dieser Beziehung noch unendlich viel fehlt. Ob aber diese Bahn, wie Bebel annimmt, sie dem Manne immer ähnlicher machen wird, ist uns sehr zweifelhaft. Wir sind geneigt, das gerade Gegenteil anzunehmen. Wenn die Frau dereinst die wahre Gefährtin des Mannes sein soll, so muß sie ihr eigenes Wesen zur vollen Entfaltung bringen, nicht den Mann kopieren. Auch will uns scheinen, daß, ehe das Paradies auf Erden fertig ist, noch manches Jahrhundert dahinrollen wird, wo die Produktion im weitesten Sinne des Wortes die Domaine des Mannes, die Konsumtion im weitesten Sinne des Wortes die Domaine des Weibes sein wird. Das Haus und die Familie wird die wahre Feste der Freiheit, Wohlfahrt und Sittlichkeit sein, sich aber nicht, wie Bebel glaubt, auf die Gasse verflüchtigen. Im übrigen ist eine Zeit, wie die unsrige, am wenigsten dazu angethan, in diesen Fragen eine prinzipielle Direktive zu geben. Die deutsche Sozialdemokratie würde klüger handeln, ihr ethisches Programm für diese idealsten Verhältnisse des Lebens so lange zurückzuhalten, bis ihr wirtschaftliches Programm erfüllt ist.

Ueber das, was uns am meisten interessiert, wie unserer verderbten Gesellschaft rasch und sicher zu helfen ist, erfahren wir in dem Buche Bebels herzlich wenig, eigentlich nur die paar Worte — „Ab Abschaffung des Privateigentums“. Daß dies auf dem Wege einer allgemeinen Expropriation von Staats wegen oder, politisch ausgedrückt, durch die Diktatur des Proletariats geschehen wird, wissen wir schon von anders her. Nun ist eines im höchsten Grade auffallend: Ueber das Fernerliegende nämlich, wie diese kommende Gesellschaft in 100 oder 200 Jahren beschaffen sein wird, weiß uns der Verfasser über 300 Seiten voll zu erzählen; über das Nächstliegende aber, was morgen geschehen soll, wenn

heute expropriert wird, weiß er gar nichts, oder wenn er es weiß, sagt er es nicht. Mit Verlaub! Bebel ist ein geschworener Feind der alten Gesellschaft, des alten Staates. Wenn man aber seiner Anschauung auf den Grund geht, so überzeugt man sich leicht, daß er selber ganz und gar auf dem alten Standpunkt steht. Er sagt zum Volke: „Gieb uns Macht über dich und deine Habe und wir werden dich frei und glücklich machen.“ Ungefähr dasselbe haben schon vor 6000 Jahren die ägyptischen Priester und Könige zum Volke gesagt und sämtliche Regierungen wiederholen es bis zum heutigen Tage. Aber die Gesellschaft ist seitdem glücklicherweise etwas mißtrauischer geworden. Sie hält die bisher erreichten Stappen auf dem Wege zur Freiheit fest und möchte ihre Existenz niemand mehr, nicht einmal dem „Proletariat“ Bebels anvertrauen. So lange also dieser es verschmäht, der heutigen Gesellschaft ganz genau zu sagen: „ich werde das und das thun, ich werde so und so vorgehen, wenn ich das Privateigentum einmal expropriert habe“ — welsch' schöne Gelegenheit hätte er in seinem weitverbreiteten Buche dazu gehabt — so lange hat er keine Aussicht, daß die ganze Gesellschaft seiner gewiß wohlmeinenden Absicht insoweit traut, um sich ihm und seinem Proletariat zum Zweck der „Glücklichmachung“ mit gebundenen Händen zur Verfügung zu stellen. Es stehen denn doch viel zu viel ernsthafte Interessen auf dem Spiel, um diesen Sprung ins Ungewisse zu riskieren.

In dem Buche Bebels tritt eine der schlimmsten Wirkungen des Sozialistengesetzes unverhüllt zu Tage: Der Druck, der auf dem deutschen Arbeiterstande lastete, hat es dahin gebracht, daß die Sozialdemokratie nichts vergessen und nichts gelernt hat, daß sie noch ganz und gar auf dem Standpunkte steht, den der Marx'sche Doktrinarismus in dem „Kommunistischen Manifest“ des Jahres 1848 präzisirt hat. Dieses naive Opus ist der lebendige und charakteristische Ausdruck einer Zeit, die im Begriffe war, hinter das Gesetz ihrer eigenen Entwicklung zu kommen. Der Schleier, der diese Entwicklung deckt, ist kaum gelüftet, was ist natürlicher,

als daß die Männer, welche mit den ersten Blick auf das Geheimnis selber warfen, in dem schärfsten, prononciertesten Element der neuen Gesellschaft, dem industriellen Proletariat, den alleinigen Schlüssel und das alleinige Wunderkraut für diesen ungeheuren Organismus der menschlichen Gesellschaft zu sehen glaubten? Was war natürlicher, als hier den Hebel anzusetzen, um die Welt aus den Angeln zu heben, da die tagtägliche Erfahrung bewies, daß die kollektive Kraft kein beweglicheres, handlicheres, kein rascher und kräftiger wirkendes Element aufzuweisen hatte? Aber die Erfahrung der letzten vierzig Jahre hat fattsam bewiesen, daß der organische Bau der Gesellschaft eine viel zu breite Grundlage hat, um von diesen noch so kräftig geführten Stößen des Proletariats umgeworfen zu werden. Es giebt noch andere Schichten der Gesellschaft, die gleiche Berechtigung zur Klage über herrschende Mißstände haben. Der Fortschritt der ganzen Gesellschaft kann also niemals in der „Diktatur“ einer einzelnen Schichte, sondern nur in der Verständigung und gegenseitigen Vereinbarung aller notleidenden Schichten liegen.

Damit sind wir am Springpunkt des ganzen Werkes angelangt. Sobald das Privateigentum durch die Diktatur des Proletariats abgeschafft ist, was natürlich ohne ein bißchen Zwang nicht abgehen wird, werden alsbald alle heute noch bestehenden Schranken der Gesellschaft — Staat, Bürokratie, Verwaltung, Gesetzgebung u. s. w. — unnötig. Alle Sonderbestrebungen irgend welcher Art sind in die Tiefe gesunken; es bleibt nur ein lebendiges Interesse übrig — das Gemeinwohl. Dieses ideale Schemen setzt natürlich, um befruchtend über die Gemüter zu herrschen, eine absolute Konvergenz aller Hoffnungen, Ziele, Bestrebungen und Interessen voraus. Für diese „Konvergenz“ bringt Bebel nicht den Schatten eines Beweises. Er hat keine Ahnung, daß eben die Divergenz der Anschauungen und der Antagonismus der Interessen den Sauerstoff des sozialen Lebens, die Triebfeder der Kultur und die Garantie der Entwicklung zur Freiheit und Ordnung bilden.

Im übrigen ist das Buch Bebel's recht nützlich zu lesen. Die geistige Debe des Marx'schen Doktrinarismus und das mystische Gebundensein der deutschen Sozialdemokratie in den Bannkreis dieser längst überlebten Formeln ist uns nie so deutlich zum Bewußtsein gekommen als bei der Lektüre dieses Wertes. Die Führerschaft der Sozialdemokratie ist geistig bis ins Mark erschöpft; diese Schrift ihres talentvollsten Gliedes beweist es in definitiver Weise.

V.

Karl Kautsky.

„Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teile erläutert“.

Wenn ein katholischer Kleriker ein geistliches Werk herausgibt, so pflegt er die Erlaubnis seines Bischofs einzuholen. Wenn ein glaubenstreuer Sozialdemokrat ein Buch schreibt, so pflegt er es Herrn Bernstein in London zu unterbreiten, welcher dasselbe unter der Obergewalt von Friedrich Engels „kritisch durchsieht“, und genau, wie Seine Bischöfliche Gnaden, mit dem Stempel der Glaubens-
echtheit versieht. So auch unser Verfasser, der zudem ehrlich genug ist, seine Schrift¹⁾ als eine Art „Katechismus der Sozialdemokratie“ zu bezeichnen. Er meint merkwürdiger Weise, daß ein solches Buch in der deutschen Litteratur fehle, während doch er selbst unter dem Titel „Karl Marx's Oekonomische Lehren, gemein-
faßlich dargestellt und erläutert von K. Kautsky. Stuttgart. J. G. W. Dietz. 1887“ ein derartiges Werk geschrieben hat. In der vor-
liegenden Arbeit steht nämlich kein Wort, das nicht in der älteren auch schon zu finden wäre. Zwar ist hier das „Erfurter Pro-
gramm“ abschnittsweise wörtlich abgedruckt, aber die Erläuterungen dazu schließen sich keineswegs an den Wortlaut des Programmes

¹⁾ Stuttgart. J. G. W. Dietz. 1892.

an, sondern sind nichts anderes, als eine zusammenfassende Darstellung der sozialdemokratischen Lehre überhaupt. Gehörte an sich schon eine gute Dosis Heroismus dazu, um das „Erfurter Programm“, dieses mixtum compositum der unglaublichsten Widersprüche, einem ernsthaften Werke als Leitmotiv unterzulegen, so wird dieser Eindruck heroischer Glaubensseligkeit bei der Lektüre dieser Schrift noch wesentlich verstärkt. Da aber das Programm überhaupt beim Leser als bekannt vorausgesetzt werden darf, so wollen wir uns versagen, ins Detail der Schrift einzudringen und ihre ins Aschgraue gehende Naivität des Näheren darzulegen. Wir wollen statt dieses aus dem Marxismus herausdestillierten Wassers lieber gleich die Quelle selber besichtigen.

Wie die gesamte sozialdemokratische Parteiliteratur ist auch diese Schrift nur eine Umschreibung und Trivialisierung Marx'scher Theoreme. Was aber bei Marx, wie z. B. im „Kommunistischen Manifest“ durch die Naivität der damaligen Zeit oder wie im „Kapital“ durch die Imprägnierung mit Hegel'scher Philosophie begreiflich und bis zu einem gewissen Grad entschuldigbar ist, das nimmt sich in diesen Popularisierungen à la Kautsky ganz entsetzlich aus. Alle marxistischen Formeln, welche zur Zeit, da in Deutschland die soziale Kritik erst begann, wenigstens als pikante und interessante Schlaglichter zum Verständnis des ökonomischen Prozesses gelten konnten, marschieren hier in der Toga absoluter menschheit-bezwingender Gesetze einher, so daß einem kritischen Leser bei ihrem Anblick die Haare zu Berge stehen. Man fragt sich bloß, was größer ist: Die Naivität des Schriftstellers, der solche Dinge als Ausgeburten hoher Weisheit verzoht oder die Naivität der Leser, denen man derartiges ungestraft bieten kann.

So, um gleich hier einen Punkt vorwegzunehmen, ist einer der wichtigsten dogmatischen Sätze von Marx der „Untergang des Kleinergewerbes“ oder, wie Herr Kautsky, der das Dramatische liebt, sagt: „Der Todeskampf des Kleinbetriebs.“ Der Verfasser geht auf die Lebensbedingungen des Kleinergewerbes und des

Mittelstandes überhaupt nicht näher ein, sondern begnügt sich mit der Hervorhebung jener allgemeinen Punkte, die jedermann kennt. Der ganze Mittelstand ist für ihn eine homogene Einheit, während derselbe thatsächlich in drei, beziehungsweise vier verschiedene Gruppen zerfällt, von denen jede in durchaus eigenartiger Weise von der sozialen Reform tangiert wird. Ein Teil des Mittelstandes lebt von einem festen Einkommen, ein zweiter vom Geschäftsprofit, ein dritter vom Geschäftsprofit und der Arbeit, der vierte endlich, das reine Handwerk, ausschließlich von der Arbeit. So würde z. B., um nur einen Punkt hervorzuheben, die bloße Centralisierung des Consums dem Handwerk einen der wesentlichsten Vorteile des Großkapitals, den richtigen und billigen Bezug der Rohstoffe, spielend zuführen, und da auch die technische Möglichkeit einer gemeinsamen und billigen Ausnützung der Kraftquellen gegeben ist, so liegt nicht der geringste Grund vor, zu glauben, daß der Kleinbetrieb definitiv durch die Fabrik vernichtet werde. Es ist nicht nur wahrscheinlich, sondern absolut sicher, daß er einer neuen Periode der Blüte entgegengeht, sobald er erst einmal gelernt hat, seine Interessen mit denen der allgemeinen sozialen Reform in Einklang zu bringen. Die Marx'schen „Gesetze der kapitalistischen Produktion“ beschäftigen sich mit solchen Kleinigkeiten nicht, deshalb ist auch Herr Kautsky in der angenehmen Lage, keine Ahnung von ihnen zu haben. „Wer Augen hat, zu sehen,“ sagt er, „bedarf keiner weiteren Beweise, um zu erkennen, wie wichtig der Satz unseres Programmes ist, der besagt, daß die ökonomische Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft mit Naturnotwendigkeit zum Untergang des Kleinbetriebes führt.“

Die ganze Kautsky'sche Schrift ist nichts anderes als eine sehr⁷ langweilige und sehr triviale Umschreibung des Marx'schen Grundirrtums, über das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit. Marx nimmt nämlich an, dem Kapital an sich wohne die mystische Kraft inne, sich die Arbeit zu unterjochen, während das Kapital seine Kraft nicht aus sich selbst, sondern aus der Zirkulation schöpft. Ueber die letztere sind die produzierenden Schichten

des Volkes aber heute schon völlig Herr; sie brauchen nur zu wollen d. h. von sich aus die Zirkulation zu organisieren — und das Kapital, die Millionen Rothschilds mitinbegriffen, wird ihnen von selber zuströmen. Statt dessen amüsiert der Marxismus den Arbeiterstand mit demagogisch-utopistischen Hirngespinnsten von politischer Diktatur und sozialer Expropriation, an die er doch, wenn er sich ehrlich und gewissenhaft prüfen wollte, selbst nicht mehr glaubt. Man nennt das in der Sprache des Herrn Kautsky „den Klassenkampf des Proletariats möglichst zielbewußt und zweckmäßig gestalten!“

Zu gleichen Verlage ist erschienen:

Mülberger, Dr. A., Studien über Proudhon

hon. Ein Beitrag zum Verständnis der sozialen Reform. Gr. 8°. 171 S. M. 2.50.

Dtsche. Rundschau: Es ist mit Freuden zu begrüßen, daß Dr. Arthur Mülberger, längst bekannt als **ausgezeichnete Kenner des Proudhonismus**, einige bisher wenig beachtete Seiten dieser eigenartigen Doktrin in ein helleres Licht rückt. Die umfangreiche — bereits in den „Annalen des deutschen Reiches“ veröffentlichte — Studie behandelt Proudhons Theorie des allgemeinen Wahlrechts und giebt in fesselnder Form eine **mußergünstige Darstellung** der Entwicklung der Proudhonschen Ansichten.

Jahrb. f. Nationalökonomie: Durch mehrere vortreffliche Arbeiten hat sich Dr. A. Mülberger bereits seit längerer Zeit als **ausgezeichnete Proudhon-Kenner** bekannt gemacht. . . . Alle Schriften Mülbergers über Proudhon zeichnen sich durch völlige Beherrschung des Stoffes, Klar- und schöne Schreibweise, sowie scharfsinniges Urteil aus. Für jeden, der sich mit Proudhon oder überhaupt mit der Geschichte des Sozialismus eingehender beschäftigen will, sind die Mülbergerschen Schriften **unentbehrlich**.

Schmidt, Wilh. Ad., Geschichte der deut-

ichen Verfassungsfrage während der Befreiungskriege und des Wiener Kongresses 1812 bis 1815. Aus des Verfassers Nachlaß herausgegeben von Ufr. Stern. Gr. 8°. VI, 497 S. M. 7.50.

Königliche Zeitung: Ein **vortreffliches Geschichtswerk** des ehemaligen Mitgliedes des Frankfurter Parlaments, des Verfassers der Bücher „Preußens deutsche Politik“ und „Geschichte der preussisch-deutschen Unionsbestrebungen seit der Zeit Friedrichs des Großen“ wird hier dem deutschen Volke dargeboten. Der Geschichtsforscher wird für diesen wichtigen Zeitabschnitt eine **Fülle bisher ungedruckter Urkunden von hohem Werte** finden, welche größtenteils dem geheimen Staatsarchiv zu Berlin, sowie dem Nachlaß des Hildburghausen'schen Ministerialvorstandes K. E. Schmid entnommen sind. . . . Der außerordentlich reiche Inhalt des Buches, in welchem das gesamte archivalische Material **zusammenge stellt** ist, macht dasselbe aber auch zu einem **unentbehrlichen Hilfsmittel** für die Erforschung und Darstellung **der deutschen Geschichte**.

fester, Rich., Rousseau und die deutsche

Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus. Gr. 8°. X, 340 S. M. 5.50. — 1.—11. Kapitel. Rousseau. — Die deutsche Aufklärung. Herder. — Kant. — Schiller. — Fichte. — Schelling. — F. Schlegel. — Schopenhauer und Herbart. — Krause. — Hegel und Schellings positive Philosophie. — W. v. Humboldt. — Anhang: Die Idee des ewigen Friedens im 18. Jahrhundert. —

Gegenwart: Das vorliegende Werk ist **so recht geeignet**, auch **weitere Kreise in den Gedankenreichtum der ersten deutschen Denker einzuführen**. Auf eindringender Kenntnis der Schriften dieser Männer fußend, **einfach, klar, verständlich**.

Rümelin, Gust., Aus der Paulskirche.

Berichte an den Schwäbischen Merkur aus den Jahren 1848 und 1849. Herausgegeben und eingel. von H. R. Schäfer. Gr. 8°. XI, 259 S. Geh. M. 4.—. Geb. M. 5.75.

Schleissche Zeitung: Es dürfte wohl kaum eine **zeitgenössische Quelle** geben, die mit solcher **Wahrheit, Uebersichtlichkeit und Urteilsstärke** ein Bild des gesamten Ganges der Frankfurter Parlamentsverhandlungen entwürfe, und Rümelins hier abgedruckte Berichte werden deshalb dem Geschichtsschreiber nicht nur ein vortreffliches Material, sondern auch eine gute Direktive für die Auffassung jener stürmischen Zeit geben. Aber auch weiten Kreisen bieten sie bei ihrer Klarheit und Verständlichkeit eine **hochbedeutende historische Lektüre** dar.

Ziegler, Prof. Dr. Theob., Die soziale

Frage eine sittliche Frage. 8°. 182 S. 4. Auflage. M. 2.50.

Schnollers Jahrb.: Ein **herzerfreudendes** Büchlein, angenehm, ja **glänzend geschrieben**. . . . Kein guter Mensch aus der großen Majorität der Nation wird die **Erörterungen ohne Teilnahme, ohne Erhebung lesen können**.