Kleine Bibliothek Nr. 7

Die Grundprobleme des Marxismus

Von G. Plechanow

J. H. W. Dietz Nachf. Stuttgart

A 96 - 049

Die Grundprobleme des Marxismus

Von G. Plechanow

Autorisierte Übersetzung
von Dr. M. Nachimson

Stuttgart
Verlag von J. H. W. Dietz Nachf.
1910

A 96 - 04978

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Paul Singer in Stuttgart.

Vorwort.

Zu meinem größten Bedauern gestattete sein Gesundheitszustand dem Genossen Plechanow nicht, der deutschen Ausgabe seiner Schrift ein einleitendes Wort voranzuschicken. Wir wollen in den folgenden Ausführungen nur den Grund darlegen, der uns veranlaßt hat, diese seine Schrift den deutschen Lesern zugänglich zu machen.

Wir haben es gewiß nicht nötig, den Genossen Plechanow zu empfehlen. Er ist ein guter Bekannter dank seiner früheren Arbeiten, die in demselben Verlag erschienen sind. Wohl aber möchten wir ein paar Worte über Plechanows Bedeutung für den russischen Marxismus sagen.

Plechanow ist der Vater des russischen Marxismus. Er hat zuerst das russische Leben im Sinne des Marxismus aufgefaßt und erklärt und auf die große geschichtliche Rolle des russischen Proletariats hingewiesen. Mehrere Generationen wurden durch seine Schriften zum Marxismus bekehrt. . . .

Der Marxismus konnte sich auch in Rußland nur durch den Kampf gegen andere, ihm zum Teil verwandte Weltanschauungen Geltung verschaffen. Da war es nun Plechanow, der zuerst auf den Kampfschauplatz trat und dieses Ringen der Anschauungen bis zu Ende führte. Gegenüber den Narodowolzi (Partei des Volkswillens) vertrat er den Gedanken, daß die Befreiung der Volksmassen nur das Werk der Volksmassen selbst sein kann; gegenüber den Narodniki (Volkstümlern) hob er die Rolle des industriellen Proletariats hervor; im Gegensatz zu den Ökonomisten (russische Bernsteinianer, die den politischen Kampf der Arbeiterklasse praktisch vernachlässigten) wies er darauf hin, daß jeder Klassenkampf zu einem politischen Kampf wird. Innerhalb der russischen

Sozialdemokratie selbst trat er stets für die Selbständigkeit der Arbeiterbewegung ein. Daher sein Kampf gegen den früheren „Ultrazentralismus" in der Organisation, der zur Herrschaft der Intellektuellen über die große Masse der Parteimitglieder führen konnte. Aus demselben Grunde befürwortete er auch die Einberufung eines „Arbeitertags", der der Partei die Arbeit unter den Arbeitermassen erleichtern und das Tempo der Massenbewegung beschleunigen sollte. Heutigestags kämpft er mit aller Heftigkeit gegen die „Liquidatoren", die von „illegalen" Parteiorganisationen überhaupt nichts mehr wissen wollen.

Was die Stellung der Sozialdemokratie zu verschiedenen oppositionellen Parteien in der russischen Revolution anbetrifft, so vertrat Plechanow als treuer Anhänger von Marx die Taktik, die von diesem im Kommunistischen Manifest empfohlen wurde.

Für eine Partei, die ihre Kraft aus dem klaren Bewußtsein der Massen schöpft, trifft das Wort des berühmten Dichters nicht zu. Mögen noch in Westeuropa die großen Parteien verschiedene „Gedanken leicht beieinander wohnen" lassen, in Rußland waren gerade die Gedanken die „Sachen", die sich „hart im Raume stoßen". Wie einst die Deutschen ihre politische Entwicklung in der Philosophie vorwegnahmen, so haben wir soziale Differenzierung der Gesellschaft zuerst in der „Theorie" erlebt. Große Flüsse haben oft ihren Ursprung in ganz kleinen Quellen: in Rußland setzten ebenso die revisionistischen Strömungen mit sehr harmloser „Kritik" auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie usw. ein. Schon in den achtziger Jahren erkannte Plechanow, daß die Hauptschlacht gegen die bürgerlichen Ideologien in Rußland auf dem Gebiet der Philosophie geschlagen wird. Und in der Tat begann in Rußland die „Revisionsbewegung" unter der Losung: „Zurück auf Kant". Jetzt hüllt sich der bürgerliche Individualismus in andere Formen des Idealismus (auch des „Empiriomonismus"). Die bürgerlichen Ideologen unternehmen gegenwärtig einen planmäßigen Vorstoß gegen den Sozialismus auf dem Gebiet der Theorie. Es gilt also für die Marxisten, auf der Hut zu sein. Wer all die Kämpfe durchgemacht hat, für den bedarf es nicht viel, um den künftigen Baum an den ersten grünen Zweigen zu erkennen. Daher die Leidenschaft der russischen Genossen in theoretischen Streitfragen, eine Leidenschaft, die die Westeuropäer befremdet. . . . Dadurch erklärt sich auch der Charakter der vorliegenden Schrift als einer Streitschrift par excellence.

Sie wurde zuerst für eine russische Enzyklopädie geschrieben, behandelt daher auch fast sämtliche Fragen des philosophischen und historischen Materialismus und sucht dabei alle beachtenswerten Einwände zu widerlegen, die von bürgerlicher oder revisionistischer Seite gegen ihn erhoben worden sind.

Nebenbei sei bemerkt, daß der Leser in Plechanows Schrift auch eine Antwort auf die „neueste" Marxkritik des Herrn Dr. Hammacher finden wird. Das aber, obgleich Plechanow seine Arbeit lange vor dem Erscheinen von Hammachers Werk geschrieben hat: so wenig erfinderisch sind unsere theoretischen Gegner! Ob sich die Herren „Kritiker" mit Plechanows Antikritik zufrieden geben werden, ist zweifelhaft: zu tief wurzeln die Vorurteile gegen den Marxismus. Aber dies vermindert den Wert der Plechanowschen Schrift keineswegs. Dem vorurteilslosen Leser hilft sie den richtigen Sinn der Marxschen Lehre herausfinden.

Da sich ein Aufleben des Interesses an philosophischen Fragen bemerkbar macht, so wird der Teil der Arbeit wohl besonders willkommen sein, der die philosophische Seite des Marxismus behandelt. Plechanow weist hier auf den engen Zusammenhang zwischen der Marxschen und Feuerbachschen Philosophie hin und erledigt damit alle Klagen über die „ungenügende" philosophische Begründung des Marxismus. Dieser Teil wurde auch für die deutsche Auflage durch neue Anmerkungen bedeutend erweitert. (Im ganzen sind folgende Anmerkungen für die deutsche Ausgabe geschrieben: 1, 3, 4,

6, 7, 8, 9, 12, 14, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 30, 31, 43, 44, 46, 62, 71. Der Leser findet die Anmerkungen am Schlusse des Werkes.)

Noch in einer anderen Beziehung dürfte diese Schrift wohl von Nutzen sein. Leider wird der Marxismus sehr oft nicht nur von unseren Gegnern mißverstanden. Auch viele seiner Anhänger betrachten ihn, der bloß eine Forschungsmethode ist, gewöhnlich als eine Lösung aller möglichen Fragen. Weil sie sich die Resultate der Marxschen Untersuchungen mehr oder weniger angeeignet haben, so glauben sie, auf alle theoretischen wie praktischen Fragen kurzerhand eine Antwort geben zu können. Plechanow warnt vor dieser Schematisierung und zeigt an der Hand von vielen Beispielen, zu welchen kläglichen Resultaten diese Verflachung des Marxismus führt. Andererseits beweist er aber überzeugend, daß nun außerhalb des Marxismus kein fruchtbarer theoretischer Gedanke auf dem Gebiet der Soziologie möglich ist, und daß auch die bürgerliche Wissenschaft nur insofern wirklich wissenschaftlich wird, insoweit sie sich die Marxsche Forschungsmethode aneignet.

So mag diese Schrift zur Klärung des theoretischen Gedankens des deutschen Proletariats beitragen, das in einer heißen Schlacht ficht.

Der Übersetzer.

Einleitung.

Der Marxismus ist eine ganze Weltanschauung. Er ist, kurz ausgedrückt, der moderne Materialismus, der die zurzeit erreichte höchste Entwicklungsstufe der Weltanschauung darstellt, deren Grundlagen schon in Altgriechenland von Demokritos und zum Teil von dessen Vorläufern, den ionischen Denkern, gelegt wurden. Der sogenannte Hylozoismus ist nichts anderes als ein naiver Materialismus. Das größte Verdienst um den Ausbau des modernen Materialismus haben zweifellos Karl Marx und sein Freund Friedrich Engels. Die historische und ökonomische Seite dieser Weltanschauung ist in ihren Grundlagen beider Werk. Fast nur ihnen allein verdanken wir den sogenannten historischen Materialismus und den eng mit ihm verbundenen Komplex von Anschauungen über die Aufgaben, die Methode und die Kategorien der politischen Ökonomie sowie über die wirtschaftliche Entwicklung der Gesellschaft, insbesondere der kapitalistischen. Was auf diesen Gebieten von den Vorgängern der beiden geleistet worden ist, kann nur als Vorbereitung, Sammlung von Materialien betrachtet werden, die mitunter reichhaltig und wertvoll, aber noch nicht systematisiert und durch einen einheitlichen Gedanken beleuchtet, so daß sie auch noch nicht in ihrer vollen Bedeutung verwertet worden sind. Was auf denselben Gebieten von Marxens Anhängern in Europa und Amerika geschaffen wurde, stellt nur eine mehr oder weniger erfolgreiche Bearbeitung einzelner Fragen dar, die allerdings oft sehr wichtig sind. So kommt es, daß mit dem Worte „Marxismus" im allgemeinen nur die soeben hervorgehobenen zwei Seiten der modernen Weltanschauung bezeichnet werden. Das aber nicht allein vom „großen Publikum", das den philo-

sophischen Lehren immer noch kein tieferes Verständnis entgegenbringt, sondern auch von Leuten, die sich für treue Schüler von Marx und Engels halten. Die historische und ökonomische Seite der Weltanschauung werden auf solche Weise als etwas vom „philosophischen Materialismus" Unabhängiges, ja fast ihm Entgegengesetztes betrachtet.[1] Sobald aber diese beiden Seiten aus dem gesamten Komplex der Anschauungen herausgerissen werden, die ihnen verwandt sind und ihre Grundlage bilden, müssen sie notwendigerweise in der Luft schweben. Bei den Leuten, die diese Operation vollziehen, entsteht daher das natürliche Bedürfnis, den „Marxismus" aufs neue zu „begründen". Das geschieht dadurch, daß sie ihn — wiederum völlig willkürlich und in der Regel unter dem Einfluß der philosophischen Strömung, die unter den Ideologen der Bourgeoisie zurzeit herrschend ist — mit dem einen oder dem anderen Philosophen in Zusammenhang bringen: mit Kant, mit Mach, mit Avenarius, mit Ostwaldt und in der letzten Zeit auch mit Joseph Dietzgen. Dietzgens philosophische Anschauungen sind allerdings unabhängig von bürgerlichen Einflüssen entstanden und denen von Marx und Engels in bedeutendem Maße verwandt. Die Philosophie dieser beiden aber ist weit konsequenter durchgeführt und reicher ausgebaut. Sie kann schon allein aus diesem Grunde durch Dietzgens Lehre nicht ergänzt, höchstens populärisiert werden. Vorläufig ist noch kein Versuch unternommen worden, Marx durch Thomas von Aquino zu „ergänzen". Immerhin ist es nicht unmöglich, daß trotz der neuerdings wider die Modernisten erlassenen Enzyklika sich in der katholischen Welt ein Denker findet, der dieser Großtat fähig sein wird.

I.

Die Notwendigkeit, den Marxismus durch den einen oder den anderen Philosophen zu „ergänzen", wird gewöhnlich durch den Hinweis begründet, daß Marx und Engels ihre philosophischen Anschauungen nirgends dargelegt haben. Dieser Hinweis besteht jedoch keineswegs zu Recht. Wenn dem aber auch so wäre, so würde diese Tatsache doch noch immer kein logischer Grund sein, die philosophischen Anschauungen von Marx und Engels durch die eines beliebigen Denkers zu ersetzen, der gewöhnlich von einem ganz anderen Standpunkt ausgeht. Es muß jedoch festgestellt werden, daß wir genügend Material besitzen, um uns eine richtige Vorstellung von den philosophischen Anschauungen von Marx und Engels zu bilden.[2]

Im ersten Teile des Engelsschen Werkes: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft" wurden diese Anschauungen in ihrer vollendeten Gestalt und — trotz ihrer polemischen Form — mit hinreichender Vollständigkeit dargestellt. In der beachtenswerten Schrift desselben Autors: „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" finden wir schon in positiver Form diese Anschauungen, die die philosophische Grundlage des Marxismus bilden. Eine gedrängte, aber sehr klare Charakteristik dieser Anschauungen in ihrem Verhältnis zum Agnostizismus gibt Engels in seinem Vorwort zur englischen Ausgabe der Schrift: „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" (abgedruckt unter dem Titel „Über den historischen Materialismus" in der „Neuen Zeit", Nr. 1 und 2, Jahrgang 1892/93). Was Marx anbetrifft, so ist zum Verständnis der philosophischen Seite seiner Lehre die Charakteristik sehr wichtig, die er selbst von der materialistischen Dialektik — in ihrem Gegensatz zu der idealistischen Dialektik Hegels — im Vorwort zur zweiten Auf-

lage des ersten Bandes vom „Kapital" gibt, ebenso auch Bemerkungen, die daselbst sich zerstreut vorfinden. Sehr wesentlich sind in gewisser Beziehung einige Seiten aus dem zweiten Teile des „Elend der Philosophie". Schließlich tritt der Entwicklungsgang der philosophischen Anschauungen von Marx und Engels mit genügender Klarheit in ihren früheren Werken hervor, die neuerdings durch Mehring unter dem Titel wieder herausgegeben worden sind: „Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle".

In seiner Dissertation: „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie" erscheint uns der junge Marx noch als waschechter Idealist aus der Hegelschen Schule; ebenso auch in anderen Abhandlungen, die im ersten Bande des „Nachlasses" abgedruckt sind. Anders in den Arbeiten, die zuerst in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" erschienen, und die ebenfalls in denselben ersten Band aufgenommen worden sind. Hier steht Marx schon auf dem Standpunkt des Feuerbachschen „Humanismus".[3] Das gleiche trifft für Engels zu, der auch an diesen Jahrbüchern mitgearbeitet hat. In der 1845 erschienenen „Heiligen Familie oder Kritik der kritischen Kritik" (abgedruckt im zweiten Bande des „Nachlasses") machen unsere Autoren — das heißt Marx und Engels — einige bedeutende Schritte zum weiteren Ausbau der Feuerbachschen Philosophie. Nach welcher Richtung, das geht aus den elf Thesen über Feuerbach hervor, die Marx 1845 geschrieben hat, und die von Engels als Beilage zu „Ludwig Feuerbach" veröffentlicht worden sind.

Kurz, ein Mangel an Material existiert nicht. Um das vorhandene Material benutzen zu können, muß man jedoch gewisse Vorkenntnisse besitzen. Die heutigen Leser sind für das vorliegende Problem nicht vorgebildet genug und verstehen deshalb mit diesen Materialien nichts anzufangen.

Und warum? Aus vielerlei Ursachen. Einen der Hauptgründe erblicken wir darin, daß die Kenntnis der Hegelschen

Philosophie sehr wenig verbreitet ist. Ohne sie ist aber die Marxsche Methode schwer verständlich. Ebenso ist auch die Geschichte des Materialismus nur äußerst wenig bekannt. Dieser mangelnden Kenntnis wegen kann sich der heutige Leser keine klare Vorstellung von der Lehre Feuerbachs machen, dem unmittelbaren philosophischen Vorläufer von Marx, der die philosophische Grundlage der Weltanschauung unserer Meister in bedeutendem Maße ausgearbeitet hat.

Der „Humanismus" Feuerbachs wird gewöhnlich als etwas Unklares und Unbestimmtes hingestellt. Fr. A. Lange — der überhaupt sehr viel dazu beigetragen hat, im „großen Publikum" und in der wissenschaftlichen Welt eine völlig unrichtige Meinung von dem Wesen des Materialismus und dessen Geschichte zu verbreiten — weigert sich entschieden, Feuerbachs „Humanismus" als eine materialistische Lehre anzuerkennen. Fr. A. Langes Beispiel folgen fast alle, die über Feuerbach geschrieben haben. Offen gestanden: es ist uns nicht ganz klar, wie sich F. Mehring zu dieser Frage stellt, der beste, fast könnten wir sagen der einzige Kenner der Philosophie unter den deutschen Sozialdemokraten. Dafür sind wir aber vollständig klar darüber, daß Marx und Engels in Feuerbach einen Materialisten gesehen haben. Allerdings weist Engels auf die Inkonsequenz Feuerbachs hin, was ihn indes keineswegs hindert, die Grundgedanken der Feuerbachschen Philosophie als rein materialistische[4] anzuerkennen. Und wer sich die Mühe gibt, Feuerbachs Philosophie gründlich zu studieren, wird zu der gleichen Wertung gelangen.

II.

Wohl wissen wir, daß wir Gefahr laufen, mit dieser unserer Behauptung recht viele unserer Leser in Erstaunen zu setzen. Das würde indes nichts schaden, denn der alte Denker hatte recht: Verwunderung ist die Mutter der Philosophie. Um jedoch unsere Leser nicht in diesem Stadium zu lassen, wollen wir sie vor allem ersuchen, sich zu fragen: Was meinte Feuer-

bach, als er, sein philosophisches curriculum vitae in wenige, aber prägnante Worte zusammenfassend, schrieb: „Gott war mein erster, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke"? Wir behaupten, daß diese Frage durch die folgenden bedeutungsvollen Worte Feuerbachs unwiderruflich beantwortet wird: „Im Streite zwischen Materialismus und Spiritualismus handelt es sich ... um den Kopf des Menschen.... Sind wir ... mit der Materie des Hirnes im reinen, so werden wir es auch bald mit den anderen Materien, mit der Materie überhaupt sein." (Über Spiritualismus und Materialismus. Werke, X, S. 129.) An einer anderen Stelle sagt er, daß seine „Anthropologie" — das heißt sein „Humanismus" — nur bedeutet, daß „der Gott ... nichts anderes als des Menschen eigener Geist ist". (Werke, IV, S. 249.) Und dieser „anthropologische" Standpunkt ist seiner Meinung nach schon Descartes nicht fremd gewesen. (Ebenda.) Was will das nun besagen? Nichts anderes, als daß Feuerbach den „Menschen" zum Ausgangspunkt seiner philosophischen Betrachtungen nur deshalb nahm, weil er, von diesem Punkte ausgehend, am ehesten zum Ziele zu gelangen hoffte, das heißt eine richtige Ansicht über die Natur sowohl als auch über deren Beziehung zum „Geist" zu gewinnen. Wir haben es also hier mit einer Forschungsmethode zu tun, deren Bedeutung durch zeitliche und örtliche Verhältnisse bestimmt wurde — und zwar durch die Denkgewohnheiten der gelehrten und einfach gebildeten Deutschen der damaligen Zeit,[5] keineswegs aber durch irgendwelche Besonderheiten der Weltanschauung.[6]

Schon die angeführten Worte Feuerbachs über den „Kopf des Menschen" beweisen, daß die Frage der „Materie des Hirnes" zu dieser Zeit von ihm im rein materialistischen Sinne beantwortet wurde. Und diese Betrachtung wurde auch von Marx und Engels akzeptiert. Sie wurde zur Grundlage ihrer eigenen Philosophie, was mit allergrößter Deutlichkeit aus den Schriften hervorgeht: „Ludwig Feuerbach" und

„Anti-Dühring". Daher müssen wir Feuerbachs Stellung zur aufgeworfenen Frage auch etwas näher kennen lernen. Denn indem wir uns damit beschäftigen, werden wir gleichzeitig die philosophische Seite des Marxismus kennen lernen.

Feuerbach sagt in seinen „Thesen zur Reform der Philosophie", die 1842 erschienen sind und auf Marx einen starken Einfluß ausübten: „Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dieses: Das Sein ist Subjekt, das Denken — Prädikat. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken. Sein ist aus sich und durch sich.... Sein hat seinen Grund in sich." (Werke, II, S. 263.) Diese Ansicht über das Verhältnis vom Sein zum Denken ist von Marx und Engels ihrer materialistischen Geschichtserklärung zugrunde gelegt worden. Sie ist das wichtigste Resultat der Kritik des Hegelschen Idealismus, die schon von Feuerbach in ihren Hauptzügen beendet wurde. Ihre Schlußfolgerungen können in wenigen Worten wiedergegeben werden.

Feuerbach fand, daß die Hegelsche Philosophie den Widerspruch von Sein und Denken aufgehoben hatte, wie er insbesondere von Kant ausgesprochen worden war. Die Aufhebung dieses Widerspruches, sagt Feuerbach, geschah indes nur innerhalb dieses Widerspruches selbst — innerhalb des einen Elementes —, innerhalb des Denkens. Der Gedanke ist bei Hegel das Sein. „Der Gedanke — das Subjekt, das Sein — das Prädikat." (Ebenda, S. 261.) Es erweist sich nun, daß Hegel — wie der Idealismus überhaupt — diesen Widerspruch aufhebt, indem er den einen seiner Bestandteile beseitigt, nämlich: das Sein, die Materie, die Natur. Indes wird der Widerspruch nicht gelöst, wenn man das eine seiner Elemente beseitigt. „Die Lehre Hegels, daß die Natur, die Realität vor der Idee gesetzt — ist nur der rationelle Ausdruck von der theologischen Lehre, daß die Natur von Gott, das materielle Wesen von einem immateriellen, das heißt abstrakten Wesen geschaffen

ist." (Ebenda, S. 262.) Und dies bezieht sich nicht bloß auf den absoluten Idealismus Hegels. Nach dem transzendentalen Idealismus Kants richten sich die Dinge nach dem Verstand, richtet sich nicht der Verstand nach den Dingen. Dieser transzendentale Idealismus ist also ebenfalls nichts anderes als die Verwirklichung der theologischen Vorstellung vom göttlichen Verstand, der die Dinge bestimmt. (Ebenda, S. 295.) Der Idealismus führt somit die Einheit von Sein und Denken nicht herbei und kann sie nicht herbeiführen. Er teilt diese Einheit geradezu. Der Ausgangspunkt der idealistischen Philosophie — das „Ich" als philosophisches Grundprinzip — ist falsch. Der Ausgangspunkt jeder wirklichen Philosophie darf nicht das „Ich" sein, sondern ist das „Ich" und „Du". Nur so ist es möglich, die Beziehung zwischen Denken und Sein, Subjekt und Objekt richtig zu verstehen. Ich bin „Ich" für mich und gleichzeitig „Du" für einen anderen. Ich bin Subjekt und zugleich Objekt. Es sei noch hinzugefügt, daß dieses „Ich" nicht das abstrakte Wesen der idealistischen Philosophie ist. Ich bin ein wirkliches Wesen: mein Körper gehört meinem Wesen an. Noch mehr: Mein Körper — als Ganzes — ist mein Ich, mein wirkliches Wesen. Nicht das abstrakte Wesen kann denken, sondern das kann nur dieses wirkliche Wesen, mein Körper. Auf solche Weise ist — im Gegensatz zu den Behauptungen der Idealisten — das wirkliche, materielle Wesen das Subjekt und das Denken Prädikat. Und das ist die einzig mögliche Lösung des Widerspruches zwischen Sein und Denken, jenes Widerspruches, der dem Idealismus so viel Kopfzerbrechen macht. So wird keines von den Elementen des Widerspruches beseitigt: beide bleiben und zeigen nun ihre wahre Einheit: „Was für mich oder subjektiv ein rein geistiger, immaterieller, unsinnlicher Akt, ist an sich oder objektiv ein materieller, sinnlicher." (Ebenda, S. 350.)

Man beachte: Indem Feuerbach solches sagte, näherte er sich Spinoza, dessen Philosophie er mit großer Sympathie

schon zu einer Zeit wiedergab, als sein Bruch mit dem philosophischen Idealismus sich kaum bemerkbar machte, nämlich als Feuerbach seine Geschichte der neuen Philosophie schrieb.[7] Sehr fein bemerkte er 1843 in seinen „Grundsätzen", daß der Pantheismus der theologische Materialismus sei, die „Negation der Theologie, aber selbst auf dem Standpunkt der Theologie". In dieser Verknüpfung des Materialismus mit der Theologie liegt auch die Inkonsequenz Spinozas, die ihn indes nicht gehindert hat, „den wenigstens für seine Zeit wahren philosophischen Ausdruck für die materialistische Tendenz der neueren Zeit" zu finden. Daher nennt Feuerbach Spinoza „den Moses der modernen Freigeister und Materialisten". (Ebenda, S. 289 bis 291.) Im Jahre 1847 stellte Feuerbach die Frage: „Was ist denn, bei Lichte besehen, das, was Spinoza logisch oder metaphysisch Substanz, theologisch Gott nennt?" Und kategorisch antwortete er darauf: „Nichts anderes als die Natur." (Band II, S. 244, und Band IV, S. 380.) Den Grundmangel des Spinozismus sieht er darin, daß für Spinoza „das sinnliche, antitheologische Wesen der Natur nur als abgezogenes metaphysisches, theologisches Wesen" ist. Spinoza hebt den Dualismus von Gott und Natur auf, weil er die Naturerscheinungen als Handlungen Gottes betrachtet. Aber eben aus diesem Grunde, weil die natürlichen Erscheinungen für ihn Handlungen Gottes sind, bleibt der Gott etwas von der Natur Abgesondertes, etwas, was ihr zugrunde liegt. Gott erweist sich als das Subjekt, die Natur — als Prädikat. Die ganz von theologischen Überlieferungen befreite Philosophie muß diesen Mangel der an sich richtigen Lehre Spinozas beseitigen. Nieder mit diesem Widerspruch! ruft Feuerbach aus. Nicht Deus sive Natura, sondern aut Deus, aut Natura — ist die Parole der Wahrheit. (Band II, S. 350.)

So erweist sich Feuerbachs „Humanismus" als ein von seinem theologischen Anhängsel befreiter Spinozismus. Und eben auf diesen Standpunkt des Spinozismus — den Feuer-

bach von seinem theologischen Anhängsel befreit hatte — stellten sich Marx und Engels, als sie mit dem Idealismus gebrochen hatten. Den Spinozismus von seinem theologischen Anhängsel befreien, heißt aber, seinen wahren materialistischen Inhalt aufdecken. Der Spinozismus von Marx und Engels war also der modernste Materialismus.[8]

Ferner: Das Denken ist nicht die Ursache des Seins, sondern seine Folge oder, genauer, eine Eigenschaft des Seins. (Feuerbach sagt: Folge und Eigenschaft.) Ich empfinde und denke keineswegs als dem Objekt entgegengesetztes Subjekt, sondern als Subjekt-Objekt, als ein wirkliches, materielles Wesen. „Das Objekt ist für uns nicht nur Gegenstand der Empfindung, es ist auch Grundlage, Bedingung, Voraussetzung der Empfindung." (Band X, S. 193.) Die objektive Welt befindet sich nicht bloß außer uns; auch „innerhalb der Haut" ist objektive Welt.[9] Der Mensch ist nur ein Teil der Natur, ein Teil des Seins; daher kann es keinen Gegensatz zwischen seinem Sein und seinem Denken geben. Raum und Zeit existieren nicht nur für das Denken. Sie sind auch — Formen des Seins. Sie sind die Formen meiner Anschauung, insofern aber „nur, weil ich ein an sich selbst räumliches und zeitliches Wesen bin und nur als ein solches empfinde, anschaue, denke". (Ebenda, S. 187.) Überhaupt sind die Gesetze des Seins gleichzeitig auch die Gesetze des Denkens.

So Feuerbach. Und das nämliche, wenn auch mit anderen Worten, sagt Engels in seiner Polemik gegen Dühring.[10] Daraus geht schon klar hervor, wieviel von der Feuerbachschen Philosophie in die Philosophie von Marx und Engels für immer übergegangen ist.

Wenn Marx die Ausarbeitung der materialistischen Geschichtsauffassung mit der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie begann, so konnte er nur deshalb so verfahren, weil sich Feuerbach bereits mit der spekulativen Philosophie Hegels kritisch auseinandergesetzt hatte.

In seinen Thesen über Feuerbach kritisiert Marx dessen Philosophie nicht nur, sondern ergänzt und entwickelt Feuerbachs Gedanken. Hier ein Beispiel aus dem Gebiet des „Gnostizismus". — Nach Feuerbach geht dem Denken über einen Gegenstand das Fühlen, das Leiden, die Anschauung voran. Diesen Feuerbachschen Gedanken im Auge, sagt Marx: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus — den Feuerbachschen 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 Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv." (Ludwig Feuerbach, S. 59, Stuttgart 1907.) Daraus erklärt sich nach Marx der Umstand, daß Feuerbach in seinem „Wesen des Christentums" nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche betrachtet. Mit anderen Worten: Feuerbach weist darauf hin, daß unser Ich das Objekt erkennt, indem es von diesem beeinflußt wird,[11] und Marx erwidert darauf, daß unser Ich das Objekt erkennt, indem es seinerseits dieses beeinflußt. Marxens Gedanke ist vollständig zutreffend. Schon Faust sagt: „Im Anfang war die Tat." Gewiß läßt sich zugunsten Feuerbachs eine Tatsache anführen: Auch während des Prozesses, wo die Gegenstände durch uns beeinflußt werden, vermögen wir ihre Eigenschaften nur insofern zu erkennen, als die Gegenstände ihrerseits auf uns einwirken. In beiden Fällen geht dem Denken das Fühlen voraus; in beiden Fällen fühlen wir zuerst die Eigenschaften der Dinge und erst darauf kommt das Denken über die Dinge. Aber Marx leugnete dies auch gar nicht. Es handelte sich für ihn überhaupt nicht um die unbestreitbare Tatsache, daß der Betrachtung die Empfindung vorausgeht, sondern bloß darum, daß der Mensch zum Denken durch die Empfindung veranlaßt wird, die bei ihm während des Prozesses der Einwirkung auf die äußere Welt entsteht. Da nun diese Einwirkung durch den Kampf ums Dasein bestimmt wird, so verbindet sich bei Marx die Erkenntnis-

theorie und die materialistische Geschichtsauffassung eng miteinander. Denn derselbe Denker, der gegen Feuerbach die angeführte These geschrieben hat, sagt nicht nur so ohnehin im ersten Bande des „Kapital" (S. 140): „Indem der Mensch auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur." Die ganze Tiefe dieses Gedankens wird erst klar im Lichte der Marxschen Erkenntnistheorie. Und wir werden noch sehen, wie stark diese Theorie durch die Kulturgeschichte und unter anderem auch durch die Sprachwissenschaft unterstützt wird. Dennoch muß man zugeben, daß Marxens Erkenntnistheorie in direkter Linie von der Feuerbachs abstammt, oder, wenn man will, die Erkenntnistheorie Feuerbachs darstellt, die indes von Marx in genialer Weise vertieft worden ist.

Nebenbei bemerkt, lag diese geniale Verbesserung im „Geiste der Zeit". In dem Bestreben, die gegenseitige Einwirkung von Objekt und Subjekt gerade von der Seite zu betrachten, wo das Subjekt *aktiv* hervortritt, äußerte sich die Stimmung der damaligen Zeit, in der sich die Weltanschauung von Marx und Engels herausbildete.[12] Die Revolution von 1848 stand vor der Tür. . . .

III.

Die Lehre der Einheit von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, die sowohl Feuerbach als auch Marx und Engels eigentümlich ist, findet sich schon bei den hervorragenden Materialisten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts.

In unserem Artikel „Bernstein und der Materialismus" („Neue Zeit", 26. Jahrgang, 2. Band, Nr. 44) haben wir nachgewiesen, daß La Mettrie und Diderot — wenn auch auf verschiedenen Wegen — beide zur gleichen Weltanschauung gelangt sind, die eine „Art Spinozismus" war, und zwar den von seinem theologischen Anhängsel befreiten Spinozismus darstellte. Es wäre leicht zu zeigen, daß auch Hobbes Spinoza

nahestand, insofern es sich um die Einheit von Subjekt und Objekt handelt. Das würde uns indes zu weit führen, außerdem ist dieser Nachweis auch nicht besonders notwendig. Von viel höherem Interesse für den Leser ist es, zu erfahren, daß auch heutzutage jeder nur ein wenig über das Verhältnis vom Denken zum Sein nachdenkende Naturforscher zur selben Lehre von der Einheit kommen muß, die wir bei Feuerbach gefunden haben.

Huxley (Hume, Sein Leben und seine Philosophie) schrieb: „Heutzutage wird niemand, der auf der Höhe der modernen Wissenschaft steht und die Tatsachen kennt, daran zweifeln, daß die Grundlagen der Psychologie in der Physiologie des Nervensystems zu suchen sind," und daß die sogenannte Geistestätigkeit „einen Komplex der Gehirnfunktionen darstellt". (S. 108.) Er sagte damit dasselbe wie Feuerbach, verband aber mit seinen Worten eine viel weniger klare Vorstellung als dieser. Und gerade darum, weil Huxley selbst über den Sinn seiner Worte so wenig klar war, konnte er es fertig bringen, diese seine Ansicht mit Humes philosophischem Skeptizismus zusammenzukoppeln. (S. 110.)

Ebenso ist Häckels „Monismus", der so viel Aufsehen erregt hat, nichts anderes als eine rein materialistische Lehre von der Einheit von Subjekt und Objekt, die der Feuerbachschen Auffassung nahesteht. Häckel ist aber in der Geschichte der Philosophie sehr schlecht bewandert; er hält es deshalb für notwendig, gegen die „Einseitigkeit" des Materialismus anzukämpfen. Er hätte sich lieber die Mühe geben sollen, die materialistische Erkenntnistheorie in der Form kennen zu lernen, die sie bei Feuerbach und Marx angenommen hat. Sie würde ihn selbst vor vielen Mißgriffen und Einseitigkeiten bewahrt haben, die seinen Gegnern auf dem Gebiet der Philosophie den Kampf gegen ihn beträchtlich erleichtern.

Dem modernen Materialismus — dem Feuerbach-Marx-Engelsschen Materialismus — kommt August Forel in seinen

verschiedenen Werken sehr nahe. So beispielsweise in dem Vortrag über „Gehirn und Seele", den er auf dem 66. Kongreß der deutschen Naturforscher zu Wien gehalten hat.[13]

Stellenweise äußert Forel nicht nur den Feuerbachschen ähnliche Gedanken, sondern — was geradezu auffallend ist — er ordnet seine Beweise genau so an, wie Feuerbach es tat. Nach Forel bringt uns jeder Tag neue überzeugende Beweise dafür, daß die Psychologie und Physiologie des Gehirnes nur zwei verschiedene Arten der Betrachtung eines und desselben Dinges sind. Der Leser erinnert sich wohl noch der einschlägigen Ansicht Feuerbachs, die von uns schon angeführt wurde und die damit identisch ist. Sie kann noch durch den folgenden Satz ergänzt werden: „Psychologisches Objekt," sagt Feuerbach, „bin ich mir selbst; physiologisch — bin ich einem anderen." (Band II, S. 348 bis 349.) Schließlich besteht doch der Hauptgedanke Forels in dem Satze, daß das Bewußtsein der „innere Reflex" der Gehirntätigkeit ist. Und dies ist schon ein rein materialistischer Gedanke.

Die Idealisten und Kantianer aller Arten und Abarten wollen den Materialismus mit der Behauptung widerlegen, daß uns nur die *psychische* Seite der Erscheinungen zugänglich sei, von denen bei Feuerbach und Forel die Rede ist. Diese ihre Auffassung hat Schelling sehr scharf formuliert, indem er den Geist mit einer Insel verglich, auf die man aus dem Meere der Materie ohne einen Sprung nicht gelangen könne. Forel weiß das sehr wohl, aber überzeugend beweist er, daß die Wissenschaft unmöglich wäre, wenn wir die Grenzen dieser Insel nicht überschreiten wollten. „Jeder Mensch hätte nur die Psychologie seines Subjektivismus," sagt Forel (Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen, S. 7 bis 8, München 1902), „und müßte nachgerade die Existenz der Außenwelt samt seiner Mitmenschen in Zweifel ziehen." Dieser Zweifel aber ist ein Unsinn.[14] „Die Analogieschlüsse, die naturwissenschaftliche Induktion, die Vergleichung der

Erfahrungen unserer fünf Sinne beweisen uns aber die Existenz der Außenwelt, unserer Mitmenschen und der Psychologie der letzteren. Ebenso beweisen sie uns, daß es eine vergleichende Psychologie, eine Psychologie der Tiere gibt. Endlich ist unsere Psychologie, ohne Rücksichtnahme auf unsere Gehirntätigkeit, ein unverständliches, von Widersprüchen wimmelndes Stückwerk, das vor allem dem Gesetz der Erhaltung der Energie zu widersprechen scheint."

Feuerbach deckt nicht nur die Widersprüche auf, in die jeder geraten muß, der den materialistischen Standpunkt verläßt, sondern er zeigt auch, wie die Idealisten auf ihre „Insel" gelangen können. Er sagt: „Ich bin ich — für mich — und zugleich du — für Anderes. Das bin ich aber als sinnliches (das heißt materielles. G. P.) Wesen. Der abstrakte Verstand jedoch isoliert dieses Fürsichsein als Substanz, Atom, Ich, Gott — er kann daher nur *willkürlich* das Sein für Anderes damit verbinden. ... Was ich ohne Sinnlichkeit denke, denke ich ohne und außer aller Verbindung." (Band II, S. 322.) Und diese im höchsten Grade wichtige Erwägung wird bei ihm von einer Analyse des Abstraktionsprozesses begleitet, der zur Hegelschen Logik als einer ontologischen Lehre führte.[15]

Wären Feuerbach die Tatsachen der heutigen Ethnologie bekannt, so würde er noch hinzugefügt haben, daß der *philosophische Idealismus* geschichtlich aus dem *Animismus* der Urvölker entstanden ist. Darauf hat schon Tylor[16] hingewiesen, und auch manche moderne Historiker der Philosophie beginnen das in Betracht zu ziehen — vorläufig allerdings mehr noch als Kuriosität denn als Tatsache von weittragender erkenntnistheoretischer Bedeutung.[17]

Alle diese Gedankengänge waren Marx und Engels nicht nur wohlbekannt und wurden von ihnen reiflichst durchdacht, sondern sie wirkten zweifellos auch in ganz bedeutendem Maße auf die Entwicklung ihrer Weltanschauung ein. Wenn sich Engels später über die deutsche Philosophie nach

Feuerbach geringschätzig ausgelassen hat, so erklärt sich das dadurch, daß sie seiner Meinung nach nur die alten philosophischen Fehler auffrischte, die Feuerbach bereits aufgedeckt hatte. Und so war es in der Tat. Keiner von den neuen Kritikern des Materialismus hat irgend einen Einwand vorgebracht, der von Feuerbach oder gar von den französischen Materialisten nicht schon widerlegt worden wäre.[18] Die „Marxkritiker", Ed. Bernstein, K. Schmidt usw. usw., hielten die „eklektische Bettelsuppe" des neuesten Philosophierens für ein Gericht ganz neuer, eigener Art. Sie nährten sich davon, und da sie sahen, daß Engels es nicht für notwendig gehalten hatte, sich damit auseinanderzusetzen, so glaubten sie, daß er es vermieden habe, auf die betreffenden Beweise einzugehen. Sie übersahen oder vergaßen, daß er diese Beweise schon längst untersucht und für wertlos erklärt hatte. Die Ratten werden nie den Glauben fahren lassen, daß die Katze stärker als der Löwe sei.

Wenn wir die auffallende Ähnlichkeit — und zum Teil sogar die Identität — der Feuerbachschen und der Forelschen Auffassung hervorheben, so müssen wir jedoch eine Bemerkung hinzufügen. Forel besitzt wohl eine weit bedeutendere naturwissenschaftliche Bildung als Feuerbach; dieser ist ihm aber an umfassenden Kenntnissen aus der Geschichte der Philosophie überlegen. Deshalb kommen bei Forel Mißgriffe vor, die wir bei Feuerbach nicht finden. Forel nennt seine Theorie die psychophysiologische Identitätstheorie.[19] Dagegen läßt sich wenig Wesentliches einwenden: jede Benennung ist gewissermaßen willkürlich. Da aber die Identitätstheorie einst die Grundlage einer bestimmten idealistischen Philosophie war, so würde Forel besser getan haben, wenn er seine Theorie offen und mutvoll einfach „materialistisch" genannt hätte. Wie es scheint, hat er aber gewisse Vorurteile gegen den Materialismus, und zieht es daher vor, für seine Auffassung einen anderen Namen zu wählen. Wir erachten es jedoch für notwendig, zu betonen,

daß die Identität im Sinne Forels nichts gemein hat mit der Identität im idealistischen Sinne.

Die „Marxkritiker" wissen auch dies nicht. K. Schmidt schreibt in seiner Polemik wider uns den Materialisten die idealistische Lehre von der Identität zu. In der Tat erkennt der Materialismus wohl die Einheit von Subjekt und Objekt, keineswegs aber deren Identität an. Und das hat wiederum Feuerbach sehr gut auseinandergesetzt.

Nach Feuerbach hat es nur Sinn, von der Einheit von Denken und Sein zu reden, wenn der „Mensch als Grundlage, als Subjekt dieser Einheit gefaßt wird". Das klingt wiederum etwas „humanistisch", und die meisten, die sich mit Feuerbach beschäftigt haben, hielten es gar nicht für notwendig, sich die Frage zu stellen: Wie kann eigentlich der Mensch als Einheitsgrund der angeführten Gegensätze dienen? Feuerbach verstand es in Wirklichkeit so: „Nur wo das Denken," sagt er, „nicht Subjekt für selbst ist, sondern Prädikat eines wirklichen (das heißt materiellen. G. P.) Wesens, nur da ist auch der Gedanke nicht vom Sein getrennt." (II, S. 339.) Nun fragt es sich, wo denn, in welchen philosophischen Systemen ist das Denken „ein Subjekt für selbst", das heißt etwas von der körperlichen Existenz des denkenden Individuums Unabhängiges? Die Antwort ist klar: in den idealistischen Systemen. Die Idealisten verwandeln zuerst das Denken in ein selbständiges, von dem Menschen unabhängiges Wesen („Subjekt für selbst") und erklären dann, daß darin, in diesem Wesen — eben deshalb weil es ein selbständiges, unabhängiges Dasein[20] hat —, der Widerspruch zwischen Denken und Sein gelöst wird. Aber diese Lösung ist doch bloß formell. Sie wird nur dadurch erreicht, daß — wie wir schon oben bewiesen haben — ein Element des Widerspruchs beseitigt wird, nämlich: das vom Denken unabhängige Sein. Das Sein erweist sich als eine einfache Eigenschaft des Denkens, und wenn wir sagen, daß ein bestimmter Gegenstand existiert, so nur in dem Sinne,

daß er bloß in unserem Denken ist. So verstand es beispielsweise Schelling. Für ihn war das Denken das absolute Prinzip, aus dem die wirkliche Welt, das heißt die Natur und der „endliche" Geist, mit Notwendigkeit hervorging. Aber wie? Welche Bedeutung hatte die Existenz der wirklichen Welt? Keine andere Bedeutung als die eines Seins im Denken. Für Schelling ist das Weltall nur die Selbstanschauung des absoluten Geistes. Das gleiche finden wir bei Hegel. Feuerbach gab sich aber mit dieser formellen Lösung des Widerspruchs nicht zufrieden. Er wies darauf hin, daß es kein Denken gibt, noch geben kann, das vom Menschen, das heißt vom wirklichen, materiellen Wesen unabhängig ist. Das Denken ist die Tätigkeit des Gehirnes. Aber „das Gehirn ist nur so lange ein Denkorgan, als es mit einem menschlichen Kopfe und Leibe verbunden ist". (II, S. 362 bis 363.)

Nun wissen wir, in welchem Sinne der Mensch bei Feuerbach die Einheitsgrundlage von Sein und Denken bildet. Der Mensch bildet diese Grundlage in dem Sinne, daß er selbst nichts anderes ist als ein materielles Wesen, das Denkfähigkeit besitzt. Ist aber der Mensch ein solches Wesen, so wird es klar, daß in ihm kein Element des Widerspruchs beseitigt zu werden braucht: weder das Sein, noch das Denken; weder die „Materie", noch der „Geist"; weder das Subjekt, noch das Objekt; sie vereinigen sich geradezu in ihm wie in einem Subjekt-Objekt. Ich bin, ich denke, sagte Feuerbach, nur wie ein Subjekt-Objekt.

Sein heißt nicht bloß im Gedanken sein. In dieser Hinsicht ist die Philosophie Feuerbachs viel klarer als die J. Dietzgens. „Der Beweis, daß etwas ist," sagt Feuerbach, „hat keinen anderen Sinn, als daß etwas nicht nur Gedachtes ist." (II, S. 308.) Und dies trifft zu. Der Sinn dieses Satzes ist aber, daß die Einheit von Sein und Denken keineswegs deren Identität bedeutet, noch bedeuten kann. Hier tritt einer der wichtigsten Züge hervor, durch die sich der Materialismus vom Idealismus unterscheidet.

IV.

Wenn man erklärt, daß Marx und Engels eine Zeitlang Anhänger von Feuerbach gewesen sind, so will man oft damit sagen, daß sich die Weltanschauung dieser Männer späterhin geändert habe und sich von der Feuerbachschen völlig unterscheide. So faßt auch wohl K. Diehl (Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 2. Auflage) die Sache auf, der behauptet, daß der Einfluß Feuerbachs auf Marx gewöhnlich weit überschätzt wird. Das ist ein gewaltiger Irrtum. Obgleich Marx und Engels aufgehört hatten, Feuerbachs Anhänger zu sein, stimmten sie doch nach wie vor mit einem sehr bedeutenden Teil der Feuerbachschen Philosophie überein. Das geht am deutlichsten aus Marxens Thesen über Feuerbach hervor. Diese Thesen heben die philosophischen Grundgedanken Feuerbachs nicht auf; sie verbessern sie nur und — was die Hauptsache ist — fordern eine konsequentere Anwendung davon, als wir sie bei Feuerbach selbst finden, auch bei der Erklärung der den Menschen umgebenden Wirklichkeit und insbesondere seiner eigenen Tätigkeit. Es ist nicht das Denken, das das Sein, sondern es ist das Sein, das das Denken bestimmt. Dieser Gedanke liegt an der Wurzel aller philosophischen Grundgedanken Feuerbachs, und der gleiche Gedanke wird auch von Marx zur Grundlage der materialistischen Geschichtsauffassung gemacht. Der Materialismus von Marx und Engels stellt eine viel entwickeltere Lehre als der Feuerbachs dar; die materialistischen Anschauungen unserer Meister haben sich aber in der Richtung entwickelt, die durch die innere Logik der Feuerbachschen Philosophie vorgeschrieben wurde. Deshalb werden diese Ansichten — insbesondere ihrer philosophischen Seite nach — für jeden unklar bleiben, der nicht weiß, welcher erhebliche Teil der Feuerbachschen Philosophie eigentlich in die Weltanschauung der Gründer des wissenschaftlichen Sozialismus eingegangen ist. Und sollte der Leser jemand begegnen, der

sich damit beschäftigt, eine „philosophische Begründung" des historischen Materialismus zu suchen, so kann er von vornherein überzeugt sein, daß dieser Sterbliche bei allem Tiefsinn gerade in dieser Hinsicht beträchtlich irregehen wird.

Doch lassen wir die Tiefsinnigen bei ihrer Arbeit. Schon in der dritten These über Feuerbach geht Marx mit Hilfe des von Feuerbach entwickelten Begriffs der Einheit von Subjekt und Objekt an die schwierigste aller Fragen heran, die ihm auf dem Gebiet der historischen „Praxis" des gesellschaftlichen Menschen entgegentraten. Diese These lautet: „Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung sind, ... vergißt, daß die Umstände eben von dem Menschen verändert werden, und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß." Ist diese Aufgabe gelöst, so ist das „Geheimnis" der materialistischen Geschichtsauffassung entdeckt. Aber gerade diese Aufgabe konnte Feuerbach nicht lösen. Auf dem Gebiet der Geschichte blieb er Idealist — gleich den französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts, mit denen er überhaupt viel Gemeinsames hat.[21] Hier baute Marx und Engels alles Neue auf, indem sie das Material benutzten, das von der damaligen Wissenschaft und insbesondere von den Historikern der Restaurationsepoche gesammelt worden war. Aber auch dafür gab ihnen die Feuerbachsche Philosophie wertvolle Fingerzeige. Feuerbach sagt nämlich: „Kunst, Religion und Wissenschaft sind nur Erscheinungen oder Offenbarungen des wahren menschlichen Wesens." (Band II, S. 343.) Daraus folgt, daß die Erklärung aller Ideologien in dem „menschlichen Wesen" zu suchen ist, das heißt, daß ihre Entwicklung durch die des „menschlichen Wesens" bedingt wird. Was ist aber das „menschliche Wesen"? Feuerbach antwortet darauf: „Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten." (Ebenda, S. 344.) Das ist sehr unbestimmt. Und hier sehen wir die Grenze, die Feuerbach nie überschritten hat.[22] Darüber

hinaus beginnt gerade das Gebiet der von Marx und Engels entdeckten materialistischen Geschichtsauffassung. Diese gibt uns die Ursachen an, die im Entwicklungsprozeß des Menschen „die Gemeinschaft, die Einheit des Menschen mit dem Menschen" bestimmen, das heißt die Beziehungen, in die die Menschen zueinander treten. Jene Grenze trennt aber nicht bloß Marx von Feuerbach: sie zeigt auch, wie nahe Marx und Feuerbach einander standen.

In der sechsten These über Feuerbach lesen wir, daß das menschliche Wesen das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Das ist viel deutlicher gesagt als bei Feuerbach. Aber gerade in dieser These tritt der genetische Zusammenhang der Marxschen Weltanschauung mit der Feuerbachschen Philosophie vielleicht augenscheinlicher als irgendwo zutage.

Als Marx diese These niederschrieb, war er sich nicht nur über die Richtung völlig im klaren, in der die Lösung der vorliegenden Aufgabe zu suchen war, sondern auch über die Lösung selbst. Bei seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie war er zu dem Ergebnis gekommen, daß die gegenseitigen Verhältnisse der Menschen in der Gesellschaft, „die Rechtsverhältnisse wie Staatsformen, weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des achtzehnten Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft' zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei". (Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. LIV, Stuttgart 1907.) Es blieb nun noch die Entstehung und Entwicklung der Ökonomie zu erklären, um eine vollständige Lösung der Aufgabe zu erlangen, mit der der Materialismus jahrhundertelang gerungen hatte. Diese Erklärung haben Marx und Engels gegeben.

Wenn wir von einer vollständigen Lösung reden, so meinen wir damit natürlich nicht die Arithmetik, sondern die Algebra der gesellschaftlichen Entwicklung. Nicht die Ursachen einzelner Erscheinungen werden aufgezeigt, sondern es wird nur der Weg gewiesen, wie man zu diesen Ursachen gelangen kann. Die materialistische Geschichtsauffassung hat also vor allem eine methodologische Bedeutung. Sehr klar begriff das Engels, als er schrieb: „Es sind nicht die nackten Resultate, die wir so sehr bedürfen, als vielmehr das Studium; die Resultate sind nichts ohne die Entwicklung, die zu ihnen geführt hat." (Nachlaß, Band I, S. 477.) Dies verstehen häufig weder die „Marxkritiker", denen — man ist versucht, zu sagen — Gott verzeihen möge, noch manche Anhänger von Marx, was zweifellos bedeutend schlimmer ist. Michelangelo meinte einst, daß seine Erkenntnisse viele Ignoranten gebären würden. Leider ist diese Prophezeiung immer wieder in Erfüllung gegangen, und das nicht nur für Michelangelos Erkenntnisse. Zuweilen gebären jetzt die Marxschen Erkenntnisse ebenfalls viele Ignoranten. Die Schuld davon trifft natürlich nicht Marx, sondern die, welche in seinem Namen so viel dummes Zeug reden. Wer das vermeiden will, muß eben diese methodologische Bedeutung des historischen Materialismus verstehen.

V.

Zu den größten Verdiensten, die sich Marx und Engels um den Materialismus erworben haben, gehört die Ausarbeitung einer richtigen Methode. Indem Feuerbach alle seine Kräfte auf den Kampf wider das spekulative Element in der Philosophie Hegels verwendete, nutzte er deren dialektische Seite wenig aus. Er sagte: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst; sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du." (II, S. 345.) Aber die Dialektik hat bei Hegel gar nicht die Bedeutung eines „Monologs des einsamen Denkers mit sich selbst"; abgesehen davon, trifft die Bemerkung Feuerbachs wohl den Ausgangspunkt der Philosophie, keineswegs aber deren Methode. Diese Lücke haben Marx und Engels ausgefüllt, die erkannten, daß es verfehlt sei, im Kampfe gegen das spekulative Element der Hegelschen Philosophie deren Dialektik zu ignorieren. Manche Kritiker haben behauptet, daß Marx in der ersten Zeit nach seinem Bruche mit dem Idealismus auch der Dialektik sehr gleichgültig gegenüberstand. Aber diese scheinbar richtige Meinung wird durch die Stelle aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" widerlegt, die wir weiter oben angeführt haben. Hier spricht Engels von der Methode als von der Seele des neuen Systems.[23] Auf jeden Fall läßt der zweite Teil des Werkes „Das Elend der Philosophie" keinen Zweifel mehr daran, daß Marx zur Zeit seiner Polemik gegen Proudhon die dialektische Methode sehr gut begriffen hatte und sie auch anzuwenden wußte. Marxens Sieg über Proudhon war der Sieg eines Mannes, der dialektisch zu denken verstand, über jemand, der nicht imstande war, das Wesen der Dialektik zu begreifen, und dennoch versuchte, die dialektische Methode bei der Analyse der kapitalistischen Gesellschaft anzuwenden. Aus dem zweiten Teile vom „Elend der Philosophie" geht auch eine andere Tatsache hervor. Der Dialektik, die bei Hegel sowie bei Proudhon — soweit dieser sie sich überhaupt angeeignet hatte — einen idealistischen Charakter hatte, gab Marx schon zur Zeit, wo er diesen Teil verfaßte, eine materialistische Grundlage.[24]

Später schrieb Marx zur Charakterisierung der dialektischen Methode: „Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle."[25] Diese Charakteristik setzt die völlige Übereinstim-

mung mit Feuerbach in der Auffassung von Hegels „Idee“ voraus, sowie von dem Verhältnis des Denkens zum Sein. Die Hegelsche Dialektik „auf die Füße“ stellen konnte nur derjenige, der von der Richtigkeit des Feuerbachschen Grundsatzes überzeugt war, daß nicht das Denken das Sein, sondern das Sein das Denken bedingt.

Die Dialektik wird von vielen mit der Lehre von der Entwicklung verwechselt. Sie ist in der Tat eine solche, aber unterscheidet sich sehr wesentlich von der vulgären „Evolutionstheorie“, die ganz auf dem Prinzip aufgebaut ist, daß weder die Natur noch die Geschichte Sprünge kennt, und daß alle Änderungen nur allmählich vor sich gehen. Schon Hegel hat bewiesen, daß diese Vorstellung von der Entwicklung nicht stichhaltig, ja daß sie lächerlich ist.

„Wenn die gewöhnliche Vorstellung,“ schreibt er im ersten Bande seiner „Wissenschaft der Logik“ (1812, S. 313 bis 314), „ein Entstehen oder Vergehen begreifen soll, meint sie es damit begriffen zu haben, daß sie es als ein allmähliches Hervorgehen oder Verschwinden vorstellt. Es hat sich aber gezeigt, daß die Veränderungen des Seins überhaupt nicht nur das Übergehen eines Quantums in ein anderes Quantum, sondern Übergang vom Quantitativen in das Qualitative und umgekehrt sind, ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmählichen und ein Qualitativ-Anderes gegen das vorhergehende Dasein ist.“ Und jedesmal, wenn die Allmählichkeit des Entwicklungsganges abgebrochen wird, findet ein Sprung statt. Hegel beweist weiter durch eine Reihe von Beispielen, wie oft Sprünge in der Natur sowohl wie in der Geschichte vorkommen, und deckt damit den lächerlichen logischen Fehler der vulgären „Evolutionstheorie“ auf. „Bei der Allmählichkeit des Entstehens,“ sagt er, „liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Entstehende schon sinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen seiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar, sowie bei der Allmählichkeit des Verschwindens, daß das Nichtsein oder daß

das andere an seine Stelle Tretende gleichfalls vorhanden, nur noch nicht bemerkbar sei. ... Es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben. ... Das Begrifflichmachen eines Entstehens oder Vergehens aus der Allmählichkeit der Veränderung hat die der Tautologie eigene Langweiligkeit, weil es das Entstehende oder Vergehende schon vorher ganz fertig hat“ (das heißt als schon entstanden oder schon verschwunden voraussetzt. G. P.). ...[26]

Diese dialektische Ansicht Hegels über die Notwendigkeit von Sprüngen im Prozeß der Entwicklung teilten auch Marx und Engels. Engels entwickelte sie in seiner Polemik gegen Dühring, wobei er sie „auf die Füße“, das heißt auf eine materialistische Grundlage stellte. So beweist er, daß der Übergang einer Form der Energie in eine andere nicht ohne Sprünge möglich ist.[27] So sucht er in der modernen Chemie einen Beleg für den dialektischen Satz, daß die Quantität in die Qualität umschlagen kann. Überhaupt werden die Gesetze des dialektischen Denkens durch die dialektischen Eigenschaften des Seins bestätigt. Das Sein bedingt auch hier das Denken.

* * *

Auf Wunsch des Autors entnehmen wir seinem Vorwort zur zweiten Ausgabe der russischen Übersetzung von „L. Feuerbach“ das Nachstehende.

Manche Kritiker haben herausgefunden, daß die Dialektik einerseits mit der Logik[28] und andererseits mit dem Materialismus im Widerspruch stände. Der Leser erinnert sich wohl, wie Bernstein durch den verderblichen Einfluß der Dialektik das erklärt, was er als die Fehlgriffe von Marx und Engels betrachtet. Die formelle Logik hält sich an der Formel „ja, ja und nein, nein“, während die Dialektik diese Formel in ihren Gegensatz verwandelt, in „ja, nein und nein, ja“. Diese Formel nun soll den Grundprinzipien des Denkens widersprechen. Und warum?

Die „Grundprinzipien des Denkens" sind drei: 1. Der Grundsatz der Identität, 2. der Grundsatz des Widerspruchs und 3. der Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten.

Der Grundsatz der Identität (principium identitatis) lautet: A ist A (omne subjectum est predicatum sui) oder A = A.

Der Grundsatz des Widerspruchs — A ist nicht non — A — stellt nur die negative Formel des ersten Grundsatzes dar.

Nach dem Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten (principium exclusi tertii) können zwei entgegengesetzte, sich ausschließende Meinungen nicht beide gleichzeitig falsch sein. Und in der Tat. A ist entweder B oder non — B; ist einer dieser Sätze richtig, so muß notwendigerweise der zweite unrichtig sein. Ein Drittes gibt es hier nicht und kann es augenscheinlich nicht geben.

Überweg bemerkt, daß der Grundsatz des Widerspruchs mit dem Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten in folgendem logischen Gesetz („Prinzip der kontradiktorischen Disjunktion") vereinigt werden könne:

„Auf jede völlig bestimmte und allemal in dem gleichen Sinne verstandene Frage, die auf die Zugehörigkeit eines bestimmten Prädikats zu einem bestimmten Subjekt geht, muß entweder Ja oder Nein geantwortet werden." (Überweg, System der Logik, S. 219, Bonn 1874.)

Kaum läßt sich dagegen etwas erwidern. Trifft aber dieses Gesetz zu, ist dann denn nicht damit gesagt, daß die Formel „ja, nein und nein, ja" völlig unhaltbar ist? Es bleibt uns dann nur übrig, uns darüber nach Bernsteins Beispiel lustig zu machen und die Achseln zu zucken, wie solche unbedingt tiefsinnige Denker wie Heraklit, Hegel und Marx diese Formel dennoch befriedigender finden konnten als die Formel „ja, ja und nein, nein".

Diese für die Dialektik verhängnisvolle Schlußfolgerung scheint unwiderleglich zu sein. Aber ehe wir diese Schlußfolgerung ziehen, wollen wir die Frage selbst noch von einer anderen Seite betrachten.

Die Bewegung der Materie bildet die Grundlage aller Naturerscheinungen. Was ist denn aber Bewegung? Sie ist ein augenscheinlicher Widerspruch. Denn an welchem Orte befindet sich ein sich bewegender Körper in einem bestimmten Zeitmoment? Darauf läßt sich überwegs Gesetz gemäß, das heißt nach der Formel von „ja, ja und nein, nein" beim besten Willen nicht antworten. Ein sich bewegender Körper ist in einem und demselben Zeitmoment an einem Orte und zugleich auch nicht an ihm. (Dies wird auch von Trendelenburg anerkannt. Siehe seine „Logischen Untersuchungen", 1. Band, S. 189.) Die Bewegung läßt sich also nur nach der Formel „ja, nein und nein, ja" begreifen und dient somit als unanfechtbarer Beweis zugunsten der „Logik des Widerspruchs". Wer diese Logik bekämpft, der muß mit Zenon die Bewegung als Sinnestäuschung betrachten. Wer aber die Realität der Bewegung zugibt, der mag sich die Frage stellen: Was soll man über einen Grundsatz des Denkens sagen, der mit der Grundlage unseres Seins im Widerspruch steht? Ob man sich zu ihm nicht ... etwas vorsichtig verhalten sollte?

Es erweist sich, daß wir etwas unerwartet vor die Alternative gestellt sind: entweder die „Grundprinzipien" der formellen Logik anzuerkennen und die Realität der Bewegung zu bestreiten, oder umgekehrt: die Realität der Bewegung vorausgesetzt, die Gültigkeit dieser Prinzipien zu bestreiten. Diese Alternative ist mindestens unangenehm. Gibt es aber vielleicht einen Ausweg?

Die Bewegung der Materie liegt allen Naturerscheinungen zugrunde. Die Bewegung ist ein Widerspruch. Sie läßt sich nur dialektisch auffassen, also, wie Bernstein sagen würde, nach der Formel „ja, nein und nein, ja". Wir müssen also zugeben, daß wir das Gebiet der „Logik des Widerspruchs" nicht verlassen können, solange wir von dieser Grundlage

aller Erscheinungen sprechen. Aus der Vereinigung der sich bewegenden Moleküle der Materie entstehen gewisse Verbindungen, Dinge, Gegenstände. Diese Verbindungen zeichnen sich durch geringere oder größere Dauerhaftigkeit aus, bestehen eine längere oder kürzere Zeit und werden dann durch andere ersetzt: ewig ist bloß die Bewegung der Materie, sowie sie selbst, die unzerstörbare Substanz. Ist aber eine gewisse zeitweilige Verbindung der Moleküle als Resultat der ewigen Bewegung entstanden, so ist die Frage in positivem Sinne zu beantworten, ob diese Verbindung existiert, solange sie noch nicht als Folge derselben Bewegung verschwunden ist. Wenn man uns beispielsweise fragt, ob der Planet Venus existiere, so werden wir gewiß „Ja" antworten. Ebenso werden wir entschieden die Frage verneinen, ob es Hexen gibt. Daraus folgt, daß wir bei Betrachtung einzelner Gegenstände nach Überwegs Gesetz handeln oder uns überhaupt nach den „Grundprinzipien des Denkens" richten müssen. Hier herrscht die Formel „ja, ja und nein, nein".

Aber auch hier ist ihre Herrschaft nicht ganz unbeschränkt. Die Frage über die Existenz eines schon entstandenen Objektes läßt sich bestimmt beantworten. Ist aber ein Ding erst im Werden, so liegt oft Grund genug vor, unschlüssig über die Antwort zu sein. Wer wird bestimmen können, wann das Ausgehen der Haare zur Bildung einer Glatze führt?

Auf eine bestimmte Frage, ob ein bestimmter Gegenstand gewisse Eigenschaften besitzt, muß die Antwort entweder „ja" oder „nein" lauten. Das ist klar. Wie soll man aber antworten, wenn sich dieser Gegenstand verändert, wenn er seine Eigenschaften zu verlieren beginnt, oder wenn diese erst anfangen sich zu bilden? Auch hier ist eine bestimmte Antwort gewiß notwendig, aber schon nach der Formel „ja, nein und nein, ja". Überwegs Formel: „Entweder ja oder nein" kann hier keine Anwendung finden.

Gewiß läßt sich darauf erwidern, daß eine Eigenschaft, die ein Gegenstand zu verlieren beginnt, doch noch nicht aufgehört habe zu existieren, während eine sich bildende Eigenschaft schon existiere. Eine bestimmte Antwort nach der Formel entweder ja oder nein sei daher möglich und sogar notwendig auch in dem Falle, wenn sich der Gegenstand im Zustand der Veränderung befindet. Dies trifft nicht zu. Einen Jüngling, dem ein Flaumbart zu sprossen beginnt, kann man doch nicht den Bärtigen nennen. Ein Flaum ist noch kein Bart, obgleich er allmählich zu einem solchen wird. Erst wenn eine Änderung eine gewisse Grenze überschreitet, wird sie eine qualitative. Wer dies vergißt, geht der Fähigkeit verlustig, über gewisse Eigenschaften der Gegenstände mit Bestimmtheit zu urteilen.

„Alles fließt, ist in steter Veränderung," sagt der alte griechische Denker. Die Verbindungen, die wir Gegenstände nennen, sind in stetem — mehr oder weniger raschen — Werden und Vergehen begriffen. Soweit diese Verbindungen als solche bleiben, müssen wir darüber nach der Formel „ja, ja und nein, nein" urteilen; hören sie aber auf, bestimmte Verbindungen zu sein, so können wir uns von ihnen nur nach der Formel „ja, nein und nein, ja", also auf Grund der „Logik des Widerspruchs" eine Vorstellung machen.

Wie die Ruhe ein spezieller Fall der Bewegung ist, so ist auch das Denken nach den Prinzipien der formellen Logik (nach den „Grundsätzen des Denkens") ein spezieller Fall des dialektischen Denkens.

Von Kratylos wird erzählt, daß er sogar mit Heraklit nicht übereinstimmen wollte, der behauptete, daß wir nicht zweimal einen und denselben Fluß befahren können. Kratylos dagegen behauptete, daß wir sogar außerstande sind, dies auch nur einmal zu tun. Der Fluß hat sich ja schon während unserer Fahrt verändert. Auf solche Weise wird aber das Sein überhaupt durch das Werden ersetzt. Das ist nicht mehr eine richtige Anwendung der Dialektik, sondern vielmehr ein Mißbrauch dieser Methode. Hegel sagte: „Das

Etwas ist die erste Negation der Negation." (Werke, 3. Band, S. 114.)

Manche unserer Kritiker, denen die philosophische Literatur nicht ganz fremd ist, berufen sich gern auf Trendelenburg, der alle Beweise zugunsten der Dialektik widerlegt haben soll. Diese Herren haben Trendelenburg schlecht verstanden, wenn sie ihn überhaupt gelesen haben. Sie vergessen — wenn es ihnen überhaupt bekannt gewesen ist, was mir nicht als sicher erscheint —, daß nach Trendelenburg der Grundsatz des Widerspruches eben nicht auf die Bewegung, sondern bloß auf die Gegenstände angewandt werden kann, die durch sie bedingt und erzeugt werden. (Logische Untersuchungen, 1870, 2. Band, S. 175.) Und dies trifft auch zu. Aber die Bewegung erzeugt nicht nur, sondern ändert auch stets die Gegenstände. Und deshalb verliert die Logik der Bewegung („Logik des Widerspruches") nie ihre Rechte über die durch die Bewegung geschaffenen Gegenstände. Die „Grundgesetze" der formellen Logik behalten daher ihre Bedeutung nur, inwieweit sie der Dialektik nicht widersprechen. So sind wir dank Trendelenburgs Kritik zu einem Prinzip gekommen, das für eine wissenschaftliche Erkenntnistheorie sehr wichtig ist.

Nebenbei sei hier bemerkt, daß bei Trendelenburg viele sehr wichtige Bemerkungen zerstreut sind, die aber nicht gegen, sondern für uns sprechen. Das scheint etwas sonderbar, erklärt sich aber sehr leicht dadurch, daß Trendelenburg gegen die idealistische Dialektik angekämpft hat. So sieht er beispielsweise einen Mangel der Dialektik darin, daß sie eine Selbstbewegung des reinen Gedankens behauptet, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist. (Ibid. I, S. 36.) Das ist in der Tat ein sehr großer Irrtum. Wer weiß es aber nicht, daß dieser Mangel nur der idealistischen Dialektik eigen ist? Wem ist es unbekannt, daß Marx, als er die Dialektik auf „die Füße" stellen wollte, damit begonnen hat, diesen Grundfehler der idealistischen Dialektik zu korrigieren? Ein anderes Beispiel. Trendelenburg sagt, daß die räumliche Bewegung bei Hegel die Voraussetzung der voraussetzungslosen Logik ist. (Ibid., S. 42.) Das trifft wiederum vollständig zu, ist aber nur ein Beweis zugunsten der materialistischen Dialektik. Das interessanteste Beispiel in dieser Beziehung ist jedoch folgendes. Trendelenburg sagt, daß man Hegels Naturphilosophie als seine angewandte Logik bezeichnet. Die Sache verhält sich nach Trendelenburg gerade umgekehrt. Die Logik ist kein Erzeugnis des reinen Denkens, sondern an vielen Stellen eine sublimierte Anschauung, eine antizipierte Abstraktion der Natur. Das meiste ist in der Dialektik Hegels von der Erfahrung aufgenommen. Wenn die Anschauung das geliehene Gut zurückforderte, so käme das reine Denken an den Bettelstab. (Ibid., S. 78 bis 79.) So ist es auch! Aber eben dasselbe sagten auch die Schüler Hegels, die gegen den Idealismus ihres Meisters auftraten und zu den Materialisten übergingen.

Man könnte noch viele andere Beispiele anführen, aber diese genügen, um zu beweisen, daß sich die Marxkritiker im Kampfe gegen uns auf Trendelenburg nicht stützen können.

Ich sagte schon oben, daß die Bewegung ein Widerspruch ist, und daß daher die „Grundgesetze" der Logik auf sie keine Anwendung finden können. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei folgendes bemerkt. Auch wenn wir vor dem Übergang einer Art der Bewegung in eine andere stehen — sagen wir von mechanischer Bewegung in Wärme —, so müssen wir Überwegs Gesetz gemäß urteilen: diese Bewegungsart ist entweder Wärme oder mechanische Bewegung oder usw. Das ist klar. Wenn das aber klar ist, so finden die Grundgesetze der formellen Logik in gewissen Grenzen auch in bezug auf die Bewegung Anwendung. Daraus folgt wiederum, daß die Dialektik die formelle Logik nicht aufhebt, sondern ihr nur die absolute Gültigkeit nimmt, die ihr die Metaphysiker verleihen.

Aus all dem geht auch deutlich genug hervor, welchen „Wert" der jetzt oft wiederholte Gedanke hat, daß die Dia-

lektik mit dem Materialismus nicht vereinigt werden kann. Zugrunde unserer Dialektik liegt die materialistische Auffassung der Natur. Sie stützt sich auf sie und würde fallen, wenn diese fällt. Und umgekehrt: Ohne die Dialektik ist eine materialistische Erkenntnistheorie unvollständig, ja sogar unmöglich.

Bei Hegel fällt die Dialektik mit der Metaphysik zusammen. Bei uns stützt sie sich auf die Lehre von der Natur.

Für Hegel ist die absolute Idee der Demiurg des Wirklichen — um mit Marx zu reden —; für uns ist die absolute Idee nichts anderes als eine Abstraktion der Bewegung, durch die der Zustand der Materie und alle ihre Verbindungen hervorgerufen werden.

Nach Hegel bewegt sich das Denken durch das Hervortreten der Widersprüche, die in den Begriffen enthalten sind, und durch die Lösung dieser Widersprüche. Nach unserer materialistischen Lehre stellen die Gegensätze, die in den Begriffen enthalten sind, nur eine Widerspiegelung, eine Übertragung in die Sprache des Denkens der Gegensätze dar, die in den Erscheinungen infolge ihrer allgemeinen widerspruchsvollen Grundlage vorhanden sind, das heißt infolge der Bewegung.

Nach Hegel wird der Gang der Dinge durch den Gang der Ideen bestimmt. Unserer Ansicht nach bestimmt umgekehrt der Gang der Dinge den Gang der Ideen, der Gang des Lebens den Gang des Gedankens.

Es sei noch folgendes bemerkt. Wir wissen bereits, daß Überweg recht hat — und auch inwieweit er recht hat —, wenn er von den logisch denkenden Menschen eine bestimmte Antwort auf die bestimmte Frage fordert, ob ein Gegenstand gewisse Eigenschaften habe. Wie aber, wenn wir es nicht mit einfachen, sondern mit einem komplizierten Gegenstand zu tun haben, in dem sich völlig entgegengesetzte Eigenschaften vereinigen? Ist auch in bezug auf solche Gegenstände immer eine bestimmte Antwort möglich? Nein! Selbst Überweg — ein ebenso entschiedener Gegner der Hegelschen Dialektik wie Trendelenburg — ist der Meinung, daß hier ein anderes Gesetz Anwendung findet, und zwar der Satz der Vermittlung (principium coincidentiae oppositorium). Der weitaus größte Teil der Erscheinungen, mit denen die Naturwissenschaft sowohl als auch die Soziologie zu tun hat, gehören bekanntlich gerade zu den komplizierten Erscheinungen. Ein Klümpchen Protoplasma oder das Leben einer noch so unentwickelten sozialen Gemeinschaft vereinigt in sich völlig entgegengesetzte Erscheinungen. Folglich muß man der Dialektik sowohl in den Naturwissenschaften als auch in der Soziologie einen großen Platz einräumen. Und seitdem ihr dieser Platz gewährt wurde, machten die erwähnten Wissenschaften in der Tat kolossale Fortschritte.

Wer erfahren will, welche Rechte sich die Dialektik beispielsweise in der Biologie erkämpft hat, der erinnere sich nur an den Streit, der aus Anlaß der Transformationstheorie darüber entbrannt ist, was unter einer Art zu verstehen sei. Darwin und seine Anhänger waren der Meinung, daß die einzelnen Arten einer und derselben Familie von Tieren oder Pflanzen nichts anderes darstellen, als die sich verschieden entwickelten Nachkommen einer und derselben Form. Ebenso entwickelten sich nach dieser Auffassung die Familien eines Stammes aus einer allgemeinen Form. Dasselbe läßt sich aber auch von den Stämmen jedes einzelnen Reiches sagen. Nach der Ansicht von Darwins Gegnern sind alle Arten der Tiere und Pflanzen vollständig unabhängig voneinander entstanden. Einer und derselben Abstammung könnten danach nur Tiere und Pflanzen einer und derselben Art sein. Schon Linné war der Meinung, daß es genau so viele Arten gibt, als ursprünglich geschaffen wurden. Das ist eine rein metaphysische Auffassung, weil für den Metaphysiker die Dinge und die Begriffe vereinzelte starre, feste, ein für allemal gegebene Gegenstände der Unter-

suchung sind, die einer nach dem anderen und ohne den anderen betrachtet werden müssen. Der Dialektiker dagegen betrachtet „die Dinge und ihre begrifflichen Abbilder in ihrem Zusammenhang, ihrer Verkettung, ihrer Bewegung, ihrem Entstehen und Vergehen". Und diese Ansicht hat nun seit Darwin in der Biologie die Oberhand gewonnen und wird in ihr für immer herrschend bleiben, welche Korrekturen der Transformationstheorie die weitere Entwicklung der Wissenschaft auch noch vornehmen wird.

Um die Bedeutung der Dialektik für die Soziologie zu begreifen, genügt es, sich der Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft zu erinnern.

Die Utopisten gingen von dem abstrakten Standpunkt der menschlichen Natur aus und urteilten über die sozialen Erscheinungen nach der Formel: „ja, ja und nein, nein". Entweder entspricht das Eigentum der menschlichen Natur, oder es widerspricht ihr; entweder entspricht die Monogamie der Natur des Menschen, oder steht zu ihr im Gegensatz usw. Da dabei diese Natur als etwas Unveränderliches gedacht wurde, so konnten die Sozialisten annehmen, daß es unter den vielen möglichen sozialen Organisationen eine geben muß, die der menschlichen Natur mehr als alle anderen entspricht. Daraus folgte ihr Bestreben, diese beste — das heißt der Natur des Menschen entsprechendste — Ordnung zu finden. Jeder Utopist wähnte diese Ordnung gefunden zu haben. Marx wandte dagegen die dialektische Methode an, versetzte somit dem Utopismus den Todesstoß und erhob den Sozialismus zu einer Wissenschaft. Marx appelliert nicht mehr an die menschliche Natur, er kennt keine soziale Ordnung, die ihr entspricht oder widerspricht.

Die Dialektik wirft ein ganz neues Licht auf die Fragen des sozialen Lebens. Nehmen wir beispielsweise das Eigentum. Die Utopisten haben sehr viel darüber gestritten, ob es erhalten bleiben soll, das heißt ob es der menschlichen Natur entspricht. Marx hat diese Frage auf einen konkreten

Boden gestellt: die Eigentumsformen und -verhältnisse werden durch die Entwicklung der Produktionskräfte bestimmt. Einer bestimmten Entwicklungsstufe dieser Kräfte entspricht die eine Form des Eigentums, einer anderen Entwicklungsstufe dieser Kräfte auch eine andere Eigentumsform. Eine absolute Lösung dieser Frage gibt es nicht und kann es auch nicht geben, weil alles fließt, alles verändert wird. „Vernunft wird Unsinn, Wohltat — Plage. . . ."

Warum wird aber die „Logik des Widerspruches" — die, wie wir gesehen haben, ein Abbild des ewigen Prozesses der Bewegung im menschlichen Gehirn darstellt — Dialektik genannt? Um uns kurz zu fassen, wollen wir Kuno Fischer das Wort geben. Er sagt: „Das menschliche Leben gleicht darin einem Gespräch, daß sich im Laufe der Lebensalter und Lebenserfahrungen unsere Ansichten von Menschen und Dingen allmählich umgestalten und verändern, wie die Meinungen der Unterredenden im Laufe eines fruchtbaren und ideenreichen Gesprächs. In dieser unwillkürlichen und notwendigen Umgestaltung unserer Lebens- und Weltansichten besteht recht eigentlich die Erfahrung. Darum hat Hegel den Gang des Bewußtseins, indem er denselben mit dem Gange eines philosophischen Gesprächs vergleicht, mit dem Worte Dialektik oder dialektische Bewegung bezeichnet, welcher Ausdruck schon von Plato, Aristoteles und Kant in hervorragendem und verschiedenem Sinne gebraucht worden ist, aber in keinem System eine so umfassende Bedeutung erlangt hat als in dem Hegelschen." (Hegels Leben, Werke und Lehre. Erster Teil, S. 303.)

* * *

Ohne auf die Charakteristik der materialistischen Dialektik hier noch weiter einzugehen, wollen wir den Leser daran erinnern, daß die während der letzten zwanzig Jahre herrschende Theorie, die im Entwicklungsprozeß nur allmähliche Änderungen gelten ließ, auch in der Biologie den Boden zu verlieren beginnt. In dieser Hinsicht scheinen die Arbeiten von

Armand Gautier und Hugo de Vries epochemachend zu werden. Es genügt hier zu erwähnen, daß die von de Vries aufgestellte Mutationstheorie nichts anderes als eine Lehre von sprunghafter Entwicklung der Arten darstellt. (Siehe sein zweibändiges Werk: Die Mutationstheorie, Leipzig 1901 bis 1903; seinen Vortrag: Die Mutationen und die Mutationsperioden bei der Entstehung der Arten, Leipzig 1901, sowie seine Vorlesungen an der Universität zu Kalifornien, die in deutscher Übersetzung in Berlin 1906 unter dem Titel erschienen sind: Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation.)

Nach der Meinung dieses hervorragenden Naturforschers besteht die Schwäche der Darwinschen Entwicklungstheorie gerade in dem Gedanken, daß die Entstehung der Arten durch allmähliche Änderungen erklärt werden kann. (Die Mutationen usw., S. 7 bis 8.) Interessant und sehr zutreffend ist auch die Bemerkung von de Vries, daß die Theorie der allmählichen Änderungen auf die experimentelle Forschung ungünstig zurückgewirkt hat. (Arten usw., S. 421.)

Es sei dem noch hinzugefügt, daß sich in der modernen Naturwissenschaft, hauptsächlich unter den Neu-Lamarckisten, die Lehre von der Beseeltheit der Materie verbreitet, das heißt die Lehre, daß die Materie überhaupt und die organische Materie im besonderen stets einen gewissen Grad der Empfindlichkeit besitzt. Diese Lehre ist von manchen (so beispielsweise von R. H. France in dem sonderbaren Werke: Der heutige Stand der Darwinschen Fragen, Leipzig 1907) als der direkte Gegensatz zum Materialismus aufgefaßt worden. In Wirklichkeit, wenn man sie nur richtig versteht, ist sie dagegen die Übertragung der materialistischen Lehre Feuerbachs von der Einheit von Sein und Denken, von Subjekt und Objekt in die Sprache der modernen Naturwissenschaft.[30] Man darf wohl mit Sicherheit behaupten, daß Marx und Engels, die diese Ansicht Feuerbachs geteilt

haben, die erwähnte Richtung in der Naturwissenschaft mit dem größten Interesse verfolgt hätten, die allerdings vorläufig noch ungenügend entwickelt ist.

Alexander Herzen bemerkte sehr richtig, daß Hegels Philosophie, die viele für überwiegend konservativ hielten, die wahre Algebra der Revolution sei.[30] Bei Hegel blieb aber diese Algebra ohne jede Anwendung auf die brennenden Fragen des praktischen Lebens. Das spekulative Element mußte notwendigerweise in die Philosophie des großen absoluten Idealisten den Geist des Konservativismus hineintragen. Ganz anders steht es mit der materialistischen Philosophie von Marx. Die revolutionäre Algebra tritt hier mit der unüberwindlichen Macht der dialektischen Methode hervor. Marx schrieb sehr zutreffend: „In ihrer mystifizierten Form wird die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie neben dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Unterganges einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist." (Vorwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes „Das Kapital".)

Nur die dialektische Methode hat uns gestattet, im Leben Rußlands das Wirkliche im Sinne Hegels von dem zu unterscheiden, was als solches nur wirklich schien.

VI.

Bei der materialistischen Erklärung der Geschichte steht an erster Stelle — wie wir dies schon erwähnten — die Frage nach den wirklichen Entwicklungsgründen der gesellschaftlichen Verhältnisse. Wir wissen bereits, daß die „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft" durch ihre Ökonomie

bestimmt wird. Wodurch wird aber diese Ökonomie ihrerseits bestimmt?

Marx antwortet darauf: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt."

Dadurch führt also Marx das Problem der Entwicklung der Ökonomie auf die Frage von den Entwicklungsursachen der gesellschaftlichen Produktivkräfte zurück. Und in dieser letzten Form wird sie zunächst durch den Hinweis auf die natürlichen geographischen Verhältnisse gelöst.

Schon Hegel konstatiert in seiner „Philosophie der Geschichte" die wichtige Rolle der „geographischen Grundlage der Weltgeschichte". Da indes für ihn die letzte Ursache der Entwicklung die Idee war, da er nur beiläufig und in nebensächlichen Dingen, sozusagen wider Willen, zur materialistischen Erklärung der Erscheinungen seine Zuflucht nahm: brachte ihn die eben angeführte, durchaus richtige Auffassung nicht zu den Schlußfolgerungen, die sich daraus ergeben. Diese Schlüsse sind erst von dem Materialisten Marx gezogen worden.[31]

Die Beschaffenheit der Natur bestimmt den Charakter sowohl der Naturerzeugnisse, die zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse dienen, als auch der vom Menschen zu gleichem Zwecke erzeugten Produkte. Dort, wo keine Metalle vorhanden waren, konnten die Menschen nicht aus eigener Kraft die Grenzen der sogenannten Steinzeit überschreiten. Ebenso waren entsprechende natürliche geographische Verhältnisse notwendig — das heißt eine geeignete Flora und Fauna —, damit die Urfischer und Urjäger zur Viehzucht und zum Ackerbau übergehen konnten.

L. H. Morgan bemerkt: „Das Nichtvorhandensein zähmbarer Tiere in der westlichen Hemisphäre und die spezifische Verschiedenheit zwischen den Zerealien beider Hemisphären übte einen mächtigen Einfluß auf die entsprechende Entwicklung ihrer Bewohner aus." (Die Urgesellschaft, S. 20 bis 21, Stuttgart 1891.) Waitz schreibt von den Indianern Nordamerikas: „Sie besitzen keine Haustiere. Es ist dies von großer Wichtigkeit; denn in diesem Umstand liegt der Hauptgrund, weshalb sie genötigt sind, auf einer niederen Stufe der Kultur stehen zu bleiben." (Die Indianer Nordamerikas, S. 91, Leipzig 1865.) Schweinfurth berichtet, daß die Eingeborenen Afrikas eine schon übervölkerte Gegend verlassen, um in einer neuen ihre Lebensweise entsprechend den natürlichen geographischen Verhältnissen zu ändern. „Hirtenvölker gestalteten sich zu Ackerbauern oder Ackerbauer zu Hirtenvölkern um." (Im Herzen von Afrika, I, S. 219.) Von den Bewohnern des eisenreichen Gebiets in Zentralafrika sagt er, daß das „Schmiedehandwerk unter ihren Kunstfertigkeiten eine hervorragende Stellung einnimmt". (II, S. 115.)[32]

Das ist indes noch nicht alles. Schon auf den niedrigsten Kulturstufen treten die Stämme in Beziehung zueinander, indem sie manche ihrer Erzeugnisse austauschen. Dadurch werden die Grenzen der natürlichen geographischen Umgebung ausgedehnt, die auf die Entwicklung der Produktivkräfte eines jeden Stammes einwirkt, dadurch wird auch das Tempo der Entwicklung beschleunigt. Es ist klar, daß die natürlichen geographischen Verhältnisse diese Beziehungen erleichtern oder erschweren können. Schon Hegel hob hervor, daß Flüsse und Meere die Menschen vereinigen, während Gebirge sie trennen. Indes können Meere bloß bei verhältnismäßig hoher Entwicklungsstufe der Produktivkräfte die Menschen vereinigen; auf den niedrigen Stufen trennt das Meer geradezu die Stämme voneinander und erschwert die Beziehungen zwischen ihnen, wie Ratzel das richtig bemerkt. (Anthropogeographie, S. 29, Stuttgart 1882.) Wie dem aber auch sei, auf jeden

Fall steht fest, daß, je mannigfaltiger die Natur ist, um so günstiger ist sie auch für die Entwicklung der Produktivkräfte. „Es ist nicht die absolute Fruchtbarkeit des Bodens," sagt Marx (Kapital, I, S. 524 bis 526), „sondern seine Differenzierung, die Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Produkte, welche die Naturgrundlage der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit bildet und den Menschen durch den Wechsel der Naturumstände, innerhalb deren er haust, zur Vermannigfachung seiner eigenen Bedürfnisse, Fähigkeiten, Arbeitsmittel und Arbeitsweisen spornt." Fast mit denselben Worten äußert sich Ratzel: „Worauf es ankommt, ist nicht der möglichst leichte Erwerb der Nahrung, sondern die Weckung bestimmter Neigungen, Gewohnheiten und endlich Bedürfnisse in dem Menschen selbst." (Völkerkunde, 1. Band, S. 56, Leipzig 1885.)

Die natürlichen geographischen Verhältnisse bedingen die Entwicklung der Produktivkräfte; die Entwicklung dieser bedingt ihrerseits die Entwicklung der wirtschaftlichen und darauf auch der gesellschaftlichen Verhältnisse. Marx erläutert das wie folgt: „Je nach dem Charakter der Produktionsmittel werden natürlich die gesellschaftlichen Verhältnisse, worin die Produzenten zueinander treten, die Bedingungen, unter welchen sie ihre Tätigkeiten austauschen und an dem Gesamtakt der Produktion teilnehmen, verschieden sein. Mit der Erfindung eines neuen Kriegsinstrumentes, des Feuergewehrs, änderte sich notwendig die ganze innere Organisation der Armee, verwandelten sich die Verhältnisse, innerhalb deren Individuen eine Armee bilden und als Armee wirken können, änderte sich auch das Verhältnis verschiedener Armeen zueinander." (Lohnarbeit und Kapital, S. 25, 1908.)[33]

Ein Beispiel möge noch angeführt werden, um diese Stelle verständlicher zu machen. „Hirtenvölker," sagt Ratzel, „welche von Herden einer bestimmten Größe leben und weder Arbeit noch Nahrung genug für Sklaven haben, töten ihre Gefangenen, wie zum Beispiel die Massai in Ostafrika. Ihre Nachbarn, die Ackerbau und Handel treibenden Wakamba,

können Sklaven gebrauchen, töten sie also nicht."[34] Die Entstehung der Sklaverei setzt also eine gewisse Entwicklungsstufe der gesellschaftlichen Kräfte voraus, die die Ausbeutung der Sklaven ermöglicht. Die Sklaverei ist aber ein Produktionsverhältnis, mit dessen Eintritt die Klassenspaltung an Stelle der Teilung nach Geschlecht und nach Alter verbunden ist. Ist die Sklaverei zur vollen Entwicklung gelangt, so drückt sie der gesellschaftlichen Ökonomie ihren Stempel auf und wirkt mittels dieser auf alle anderen sozialen Verhältnisse und vor allem auf die politische Ordnung des Landes. Wie verschieden ihrer politischen Verfassung nach die antiken Staaten auch waren: ihr Hauptmerkmal ist doch, daß jeder von ihnen eine politische Organisation darstellte, die lediglich ein Ausdruck der Interessen der freien Bürger war und dazu bestimmt, diese Interessen zu schützen.

VII.

Wir wissen nun, daß die Entwicklung der Produktivkräfte, die die Entwicklung aller gesellschaftlichen Verhältnisse in letzter Instanz bestimmt, selbst wieder von den geographischen Naturbedingungen abhängt. Einmal entstanden, wirken die gesellschaftlichen Verhältnisse ihrerseits auf die Entwicklung der Produktivkräfte zurück. So wird die frühere Folge zur Ursache der Entwicklung; zwischen den Produktivkräften und der Gesellschaftsordnung besteht eine Wechselwirkung, die in verschiedenen Epochen ganz verschiedene Formen annimmt.

Man muß ferner im Auge behalten, daß nicht allein die bestehenden inneren Verhältnisse einer Gesellschaft durch den gegebenen Stand der Produktivkräfte bestimmt werden, sondern daß auch die äußeren Beziehungen zu anderen Staaten davon in letzter Linie abhängen. Der jeweiligen Entwicklungsstufe der Produktivkräfte entspricht eine bestimmte Bewaffnung, Kriegskunst und schließlich auch der Charakter des Völkerrechtes, genauer, des Rechtes zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Organismen, unter anderem