

Die neukantische Bewegung im Sozialismus.¹⁾

Von Karl Vorländer.

„Dass die philosophische Bewegung innerhalb des Sozialismus im Stillen weiter geht, ist aus manchen Anzeichen mit Sicherheit zu schliessen“. So schrieben wir vor etwas mehr als einem Jahre (*Kant und der Sozialismus* S. 65). Unsere Erwartung hat sich vollauf erfüllt. Eine ganze Reihe von Zeugnissen für die weitere Fortdauer der philosophisch-kritischen Tendenz im Sinne des Neukantianismus liegt vor; und zwar nicht bloss aus Deutschland, sondern auch aus Frankreich und namentlich aus Russland. Da unsere vorjährige Studie, besonders in sozialistischen Kreisen, nicht ohne Beachtung geblieben ist, so gestatten wir uns heute, weiter über die neukantische Bewegung im Sozialismus zu berichten.

Ehe wir indes zu dieser Darstellung übergehen, möchten wir einige allgemeinere Bemerkungen vorausschicken über das, was wir unter ‚neukantischer‘ Bewegung im Sozialismus verstehen, und worin wir den Zusammenhang beider erblicken. Vielleicht unter dem Einflusse des Titels (*Kant und der Sozialismus*), den meine Schrift führte, sind manche meiner Kritiker zu der Meinung gekommen, als habe ich den Sozialismus historisch mit Kant verknüpfen wollen. Nichts konnte mir ferner liegen als das. Ich hob vielmehr ausdrücklich hervor, dass der Königsberger Philosoph

¹⁾ Die neukantische Bewegung innerhalb des Sozialismus ist in den letzten Jahren zu einer solchen Bedeutung herangewachsen, dass die Redaktion der „Kantstudien“ verpflichtet ist, ihre Leser über dieselbe auf dem Laufenden zu erhalten. Die Red. hat deshalb Herrn Dr. Vorländer, der mit dieser Bewegung am besten vertraut ist, gebeten, über dieselbe objektiv zu referieren. Es versteht sich von selbst, muss aber vorgekommenen Missverständnissen gegenüber ausdrücklich noch hier wiederholt werden, dass dies eine Stellungnahme der Redaktion gegenüber dieser Bewegung nicht involviert.

Anmerkung der Redaktion.

die Rolle eines ‚Urhebers des Sozialismus‘ geschichtlich nicht gespielt habe (14), dass die Entwicklung des letzteren im Gegenteil „unter ganz anderen philosophischen Auspizien“ verlaufen sei (15). Nur um die Möglichkeit methodischer, systematischer, logischer Verknüpfung kann es sich handeln. Und selbst diese betrifft nur in sehr bedingtem Sinne Kants Person. Kants persönliche Ansichten von Gott, Welt und Unsterblichkeit, ja selbst von Staat und Gesellschaft können ruhig bei Seite gelassen werden, ohne dass meine These dadurch alteriert wird. Ich glaube zwar nachgewiesen zu haben, dass eine Anzahl staats- und geschichtsphilosophischer Gedanken Kants dem Sozialismus Anknüpfungspunkte bieten; allein nicht darauf kam es mir in erster Linie an, sondern auf einen doppelten gedanklichen — natürlich nicht von Kant selbst, sondern erst von den Neukantianern hergestellten — Zusammenhang: den inhaltlichen auf dem Gebiete der Ethik, und den noch wichtigeren auf dem Gebiete der philosophischen Methode.

Dass die ethische Idee, die dem Sozialismus unweigerlich zu Grunde liegt, der Gemeinschaftsgedanke, einfacher und klarer ausgesprochen werden könne als in dem obersten Gebote Kantischer Ethik, das uns die Menschheit in der Person eines jeden jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel ansehen lehrt, hat mir noch niemand gezeigt. Dass dieser kategorische Imperativ und das Reich der Sitten oder Zwecke in der populäreren ‚Grundlegung‘ von 1785 eine stärkere Rolle spielt als in dem systematischen Hauptwerk von 1788 (was Theobald Ziegler¹⁾ mir entgegenhält), kann doch wohl nicht ernstlich ins Gewicht fallen; beide nur drei Jahre auseinander liegende Schriften gehören inhaltlich eng zusammen und tragen nur einen, ihrem eben ange deuteten verschiedenen Zwecke angepassten, verschiedenen Stilcharakter. Überdies findet sich der Gedanke jenes kategorischen Imperativs auch ausdrücklich in der Kritik der praktischen Vernunft (S. 106 der Kehrbachschen Ausgabe) ausgesprochen; und, dass die Idee eines Reichs der Zwecke oder der Sitten späterhin von Kant nicht aufgegeben worden ist, beweisen nicht bloss der Sache nach mehrere der in meiner Schrift citierten Kantischen Stellen, sondern auch die ausdrückliche systematische Benutzung

¹⁾ In seiner dankenswerten Besprechung meiner Schrift, Ztschr. f. Philos. 117. Bd. S. 293–298. — Ich citiere die letztere der Kürze wegen einfach mit K. (Kant) nach der Seitenzahl der Sonder-Ausgabe.

dieses Begriffs Kr. d. pr. V. 174, wo als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts „die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten“ bezeichnet wird.

Noch weniger kann ich mit Professor August Oncken (Bern), in dessen kritischem Referat über meine Schrift¹⁾, einen Dualismus darin erblicken, dass Kant die Menschheit in der Person des Anderen nur „zugleich“ als Zweck und niemals „bloss“ als Mittel zu betrachten lehre. Weil in den Kausalzusammenhang, so sind wir auch in den Mechanismus der sozialen Mittel unvermeidlich verstrickt: das ist eine leidige Thatsache, von der wir nicht loskommen können. Dass aber ein jeder von uns jederzeit „zugleich“ noch eine höhere Bestimmung hat, als „blosses“ Rad im sozialen Getriebe zu sein, dass er „jederzeit“ ein Recht darauf hat, als sittliche Persönlichkeit angesehen zu werden, weil er „als Zweck an sich selbst existiert“, das ist der Sinn des Kantischen Satzes. Einem solchen „Dualismus“ verfällt jede Ethik, die den Begriff eines „Sollens“ einem „Sein“ gegenüberstellt. Zur Illustrierung dieses Sachverhältnisses sei es mir gestattet, noch eine früher nicht berücksichtigte Stelle aus Cohens 1889 erschienenem Buche „Kants Begründung der Ästhetik“ nachzutragen. „So lange wir“, sagt Cohen, „nur als Arbeitswerte figurieren, gehören wir ausschliesslich dem Mechanismus der sozialen Ökonomie an, in welchem ein jedes Naturwesen, als wäre es nur ein Maschinenteil, als Mittel wirkt, und als Mittel verbraucht und verschlungen wird. . . . Wenn die Idee als Zweckidee eine Aufgabe predigt, so giebt es keinen dringlicheren Anlass für sie, als welchen der soziale Mechanismus darbietet: das Verhältnis der blossen Mittel zu durchbrechen und aufzuheben. Aristoteles hat seine bezüglich der Sklaverei bewiesene realistische Härte einigermaßen durch den Gedanken gemildert: dass, wenn Maschinen erfunden würden, welche die Handarbeit ersetzen könnten, die Aufhebung der Sklaverei ein möglicher Gedanke wäre. Im Reiche der Sitten dagegen giebt es keinen Unterschied zwischen Handarbeit und geistiger Arbeit, der „Luxus der Geistestaleute“ ist ebenso sehr ein blosses *ἀδιάφορον*, wie die Fabrikation der Nähadel, wenn nicht der sittliche Zweck beide Arbeiten adelt. Die ganze Kultur ist ohne Wert, weil ohne Würde, wenn ein Individuum lediglich der Nationalblüte wegen leben, vielmehr dahin-

¹⁾ Deutsche Litteraturzeitung 1901, No. 16, S. 1009—1013.

sterben muss“ (a. a. O. S. 139). — Auch Oncken verfällt dem Irrtum, als habe ich Kants Person zum „Urheber des Sozialismus“ stempeln wollen. Ich stimme ihm vielmehr durchaus zu, wenn er gegen Schluss ganz im Sinne meiner Ausführungen, erklärt, die Vorteile, die der Sozialismus aus dem Studium Kants ziehen könne, dürften mehr in der Methode als im „materiellen Inhalt des Systems“ zu finden sein.

Im übrigen habe ich bereits dort (K. S. 14, 68) zugegeben, dass Kant selbst zu einer Anwendung dieser Prinzipien auf das soziale Gebiet nicht geschritten ist, dass folglich seine Ethik, wenn anders sie festen Fuss im menschlichen Gemeinschaftsleben fassen will, des sozialpädagogischen und sozialökonomischen Ausbaues bedarf.

„Kant“ — ich sage es noch einmal und komme damit zu dem zweiten, wichtigeren Punkte — bedeutet für mich (und ich darf das Gleiche wohl von meinen philosophischen Freunden Cohen, Natorp, Stammler und Staudinger behaupten) in diesem Zusammenhange nichts Anderes als „erkenntniskritische Methode“. Ich hätte daher meiner Schrift ebensogut den Titel „Kritizismus und Sozialismus“ geben können und habe in der That nur aus äusseren (stilistischen) Gründen davon abgesehen. Wir Neukantianer sind eben weder, wie Ziegler meint, blosse „Epigonen“ noch blosse „Orthodoxe“ der Kantischen Philosophie, sondern bemühen uns um selbständige Fortbildung der kritischen Methode. Für den aufmerksamen Beobachter ist es kein Geheimnis, dass selbst Cohen, der am häufigsten als rechtgläubiger Kantianer angesehen worden ist, jedoch auch von vornherein Angriffe wegen willkürlicher „Umdeutung“ Kants erfahren hat, gerade in neuerer Zeit in einzelnen wichtigen Punkten sich von Kant entfernt; noch weniger kann man Natorp, Stammler und Staudinger Kantische Orthodoxie nachsagen, sodass M. Kronenberg¹⁾ in unserem allerdings auf Kantischer Grundlage ruhenden methodischen Streben nach Einheit aller Erkenntnis sogar einen „neuen Monismus“ hat erblicken wollen. Wir befinden uns übrigens in der Ablehnung solcher Systemgläubigkeit in vollstem Einklange mit Kant selbst, der sich über die blossen Nachbeter philosophischer Systeme lustig machte als über „Gypsabdrücke von einem lebenden Menschen“²⁾.

¹⁾ Ethische Kultur 1900, No. 40.

²⁾ Kr. d. reinen Vernunft 864 (ed. Vorländer 683).

Darum ist der neuerdings zu Tage getretene Zusammenhang zwischen Neukantianismus und Sozialismus gleichwohl kein bloss zufälliger und persönlicher, wie Ziegler zu glauben scheint. Dass er vielmehr ein innerlicher und sachlicher, methodisch gerechtfertigter ist, glaube ich eben in meiner Studie nachgewiesen zu haben. Sollte es wirklich ein bloss zufälliges Zusammentreffen sein, dass alle die oben Genannten, und zwar jeder auf verschiedenem Wege, d. h. in besonderer, eigenartiger Ausbildung, diesen Zusammenhang herzustellen gesucht haben? Und dass auf der anderen Seite eine, wie der vorliegende Aufsatz zeigen wird, immer zunehmende Zahl sozialistischer Theoretiker den Weg zum Kritizismus sucht?

Was mich bewegt und worauf ich Wert lege, ist also einerseits die Möglichkeit eines sozialpädagogisch-sozialökonomischen Ausbaues auf dem Fundamente Kantischer Erkenntniskritik und kritisch begründeter Ethik; andererseits die Möglichkeit, welche der wissenschaftliche Sozialismus durch Benutzung der erkenntnis-kritischen Methode erhält, seine Formulierungen von gewissen Unklarheiten und Widersprüchen zu reinigen und damit sich selbst philosophisch zu festigen und zu vertiefen. Dass gerade die erkenntnistheoretischen Mängel des Marxismus neuerdings von den Sozialisten selbst erfreulicherweise immer mehr gefühlt werden, von den einen stärker, von den anderen weniger stark, wird sich aus dem Folgenden ergeben. In diesem Sinne sprechen wir von einer „neukantischen“ Bewegung im Sozialismus, die uns naturgemäss in den verschiedenen Köpfen und Ländern in verschiedenen Abstufungen entgegentritt. Wir betrachten dieselbe zunächst

A. In Deutschland.

Hier hat speziell meine eigene Broschüre zu einer Reihe teils zustimmender, teils gegnerischer Ausführungen den Anstoss gegeben.¹⁾

¹⁾ Vgl. auch die „bibliographischen Notizen“ in „Kantstudien“ VI 109 f. Soweit dieselben das politische Gebiet berühren (wie zum Teil Mehrings Besprechung), müssen sie von der Erörterung in einer philosophischen Fachzeitschrift ausgeschlossen bleiben. Auch auf die allgemeinen Beziehungen zwischen Sozialismus und Ethik überhaupt, die ich in einem längeren Aufsatz der „Ethischen Kultur“ (1900, No. 41) erörtert habe (wie vorher schon Staudinger ebd. No. 22), gehe ich hier nicht ein, da dies von dem engeren Thema zu weit abführen würde.

1. Bereits 14 Tage nach ihrem Erscheinen, brachte die literarische Beilage zum „Vorwärts“ vom 25. März 1900 eine mit O. F. N. unterzeichnete, durchweg anerkennende Rezension, in der ausdrücklich ausgesprochen wurde, dass Kants kategorischer Imperativ in der von mir hervorgehobenen Formulierung „vorzüglich geeignet sein dürfte, den Angelpunkt einer sozialistischen Ethik zu bilden“, und deren Schlusspassus lautete: „Kein Sozialdemokrat, dem, um noch einmal mit Kant zu reden, Philosophie am Herzen liegt, sollte die kleine, aber vortreffliche und inhaltreiche Schrift ungelesen lassen.“

2. Vielleicht gereizt durch dies allzuwarme Lob, trat kurz darauf das Hauptorgan des deutschen Marxismus mit zwei Artikeln („Kant und der Sozialismus“ und „Die Neukantianer“)¹⁾ in die Schranken, die, bei aller persönlichen Anerkennung, doch gerade in dem Hauptpunkte ablehnend gehalten sind. Es ist zwar erfreulich, dass Franz Mehring, der vielleicht (in der Form wenigstens) schroffste der deutschen Marxisten, abgesehen von einigen starken Redewendungen, es gegenüber Kant und den Neukantianern an Achtung nicht hat fehlen lassen, ja dass er, wenn auch nicht eine „gänzliche Übereinstimmung“, so doch „eine gewisse Annäherung“ für möglich hält. Allein gerade, was den methodischen Gesichtspunkt betrifft, habe ich ein Eingehen auf meinen Gedankengang durchaus vermisst. Die Haupteinwände des ersten Artikels, der einen unmittelbaren historischen Zusammenhang des Sozialismus mit Kant bestreitet, treffen mich nach dem oben von mir Gesagten nicht; wenn Mehring eine solche historische Verknüpfung nur darin erblickt, dass aus dem Widerspruch der bürgerlichen Praxis mit den menschlichen Idealen der bürgerlichen Theorie (des 18. Jh.) der Sozialismus des neunzehnten Jahrhunderts „von St. Simon, Fourier und Owen bis auf Marx, Engels und Lassalle“ hervorgegangen sei, so habe ich dagegen nichts einzuwenden. Der Zusammenhang muss eben auf gedanklichem oder, wie Mehring sagt, „logischem“ Gebiete gesucht werden. Auch eine solche will er nun freilich nicht gelten lassen, und wenn man Sätze liest wie die, dass „die Sozialdemokratie sich den klaren Himmel ihrer wissenschaftlichen Weltanschauung nicht durch ideologische Wolkenbildungen trüben lassen“ könne, so möchte man in der That „jede Möglichkeit einer Einigung“ für ausgeschlossen

¹⁾ Neue Zeit XVIII 2, No. 28 und 29.

erachten. Aber, sieht man näher zu, so findet man, dass unser Marxist selbst, seinen Worten zum Trotz, sich von der verpönten „Ideologie“ nicht freimachen kann. Den „Glauben an die Macht des Guten“, den Satz, dass Freiheit ohne Gesetz nur Willkür sei, dass sie auf der Solidarität, d. i. der Gemeinschaft moralischer Wesen beruhe, sowie den, dass die Idee des Volkes stets mit der Idee der Menschheit zu verbinden sei, rechnet er zu den „selbstverständlichsten Dingen von der Welt.“ Und auch das gilt ihm als eine „selbstverständliche Thatsache“, dass die „ethische Beurteilung eines sozialen Vorkommnisses etwas ganz Anderes ist als die genetische Erklärung seines Werdens.“ Ja, er giebt schliesslich zu, dass „dem Sinne nach die Ethik bei Kant und Marx dieselbe“ sei. Aber er sträubt sich gegen die von uns hieraus gezogenen methodischen Konsequenzen. Historisch und politisch interessiert, wie er ist, beruhigt er sich bei jenen „Selbstverständlichkeiten“ und überlässt es Anderen, ihrer wissenschaftlichen Analyse und Begründung nachzugehen.

3. Anders der schon früher (K. 54—56) von uns besprochene S. Gunter, der in No. 45 und 46 desselben Jahrganges der „Neuen Zeit“, im Anschluss an zwei Schriften des italienischen Marxisten Antonio Labriola, die Frage von Historie und Ethik von neuem aufrollt. Gunter wird erfreulicherweise immer kantischer, in dem von uns oben dargelegten (kritischen) Sinne. Es fehlen jetzt die in seinen früheren Artikeln befindlichen Ausfälle oder Verwahrungen gegen Kant fast ganz. Im Gegenteil, auch er erkennt jetzt — wenngleich bezeichnender Weise mit einem vorausgeschickten: „man wolle nicht erschrecken!“ — die von mir hervorgehobene Formulierung des kategorischen Imperativs als „Grundsatz“ einer sozialistischen Ethik an (a. a. O. S. 588)¹⁾. Er wolle Kant keineswegs „glorifizieren“, müsse aber sagen, Kant habe „nach Sokrates-Plato den ersten wesentlichen Fortschritt in wissenschaftlicher Erfassung der Ethik gemacht“. Der Weg „von der konsequentesten liberalen Ethik Kants“ führe — „ebenso wie der Weg vom Liberalismus nicht bloss historisch, sondern auch logisch zum Sozialismus führt“ — zur „heute angebahnten wissenschaftlichen sozialistischen Ethik“. Ganz in unserem Sinne und mit Be-

¹⁾ Er macht hierbei auf den sozialistischen Volksphilosophen aus dem Rheinland, Joseph Dietzgen, aufmerksam, der dem Sinne nach Ähnliches gewollt habe.

ziehung auf unsere Schrift erklärt er dann: „Nicht darum handelt es sich, ob Kant schon irgendwie sozialistische Ideen gehabt hat, sondern ob seine Ethik der Ausgangspunkt zu einer sozialistischen Ethik thatsächlich sein kann“. Wenn im Berliner Brief der ‚Neuen Zeit‘ (Mehring) gesagt sei, die Streitfrage drehe sich darum, ob und wie der Sozialismus mit Kant zusammenhänge, so habe das nicht den Sinn, als ob Kant historisch der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus sei, sondern nur den oben genannten. „Und in diesem Sinne kann die Antwort nicht, wie es im genannten Briefe heisst, verneinend, sondern muss unbedingt bejahend ausfallen“ (ebd. S. 588 Anm.). Erst zu Kants Zeit habe die Bedingung allgemein menschlicher Freiheit entdeckt werden können, auch sei sie bei ihm noch „metaphysisch verschleiert“, und an diese metaphysische Seite seiner Philosophie habe die Entwicklung bis Hegel angeknüpft, aber ausgesprochen sei sie bereits bereits bei Kant in voller Konsequenz, und so finde denn der Sozialismus in dem letzteren „den methodischen Anknüpfungspunkt zur wissenschaftlichen Begründung einer ganzen Reihe ihm eigentümlicher und notwendiger Gedanken“. Wenn der Sozialismus an Stelle der Kapitalherrschaft, „die trotz aller scheinbaren Freiheit den Nichtbesitzenden zum Arbeitsmittel des Besitzenden macht“, einen Zustand erstrebe, „in dem Arbeitsgemeinschaft herrscht, d. h. in dem jeder als freier Mensch zugleich den Anderen diene und von dieser gemeinschaftlichen Regel gefördert wird“, so sage Kants kategorischer Imperativ in jener Formel „ganz dasselbe“, freilich „ohne die materielle Bestimmtheit, die heute möglich ist“. Wohl ist heute erst die historische Möglichkeit gegeben, die Verwirklichung jener Forderung anzustreben, aber „ihrer Geltung nach begründet sich diese Forderung nicht aus der Entwicklung“, sondern nur „aus der Gesetzlichkeit vernünftiger Ordnung“, „aus der Forderung des Zusammenhanges der Ziele freier Menschen“. Die „Erkenntnis der Gesetze des Werdens“ muss sich daher mit der Betrachtung der logischen und ethischen Zusammenhänge bzw. „Beurteilungsgesetze“ verbinden. Die eine Seite dieser Verbindung, die logische „Einsicht in die Naturnotwendigkeit“ habe bereits Engels gefordert, die andere in der „Herrschaft über uns selbst“ nur geahnt. Aber nicht minder notwendig als die formale Logik sei die formale Ethik, die sich ebensowenig wie jene auf „das historische Studium“, wie Labriola meine, zurückführen lasse. Gunter mahnt daher die

sozialistischen Kreise, sich dem Studium dieser nicht metaphysischen, sondern „formal-analytischen“ wissenschaftlichen Ethik mehr als bisher zuzuwenden. Denn, „was zu wissenschaftlichem Fortschritt dient, ist zu begrüßen, woher es komme“. Auch sei ja die „Rückkehr zu Kant“ nicht buchstäblich zu nehmen, sondern nur gewisse methodische Grundzüge des kritischen Philosophen weiter zu bilden. Der Sozialismus aber sei nur dann „richtig“, wenn er „allseitig, d. h. sowohl logisch und ethisch als auch historisch durch wissenschaftliche Methoden zu begründen ist“. Denn, so schliesst der Aufsatz unseres kritischen Marxisten, „der Sozialismus ist ebensosehr Gedankentendenz und auf die Neugestaltung der Zukunft gerichteter Wille, wie Resultat des vorhergegangenen Geschichtsprozesses“ (591).

Wir haben aus Gunters Aufsatz nur die sich ausdrücklich auf Kants Methode beziehenden Stellen hervorgehoben; auch, wo derselbe Kants Namen nicht nennt, zeigt er sich durchaus von deren Geist durchtränkt. Das menschliche Thun habe zwei Seiten, „eine, darin es äusserlich geschichtlich zu Tage tritt, eine, darin es sich innerlich mittelst Wollen und Erkennen formt“. Labriola wolle diese verschiedenen zwei Gesichtspunkte, „die zunächst gesondert zu behandeln sind“, vorschnell verbinden (556). Der Begriff der „Vervollkommnung“, zu der auch nach Labriola die Entwicklung führen soll, schliesse eine Wertschätzung ein, während in dem historischen Materialismus „zugestandenermassen keine Würdigung liegt“ (558). Denn die Geschichte „stellt (nach der Methode des historischen Materialismus) das Werden der Gesellschaft dar, ohne nach dem Willen, den Werturteilen der Menschen, die Geschichte machen, zu fragen“; die Ethik dagegen „untersucht die Gesetze des Willens und des Zusammenhangs zwischen Zeit und Wille“; sie ist eine Art „Chemie des Willens“ (559 f.). Wie alle Wissenschaft, wie die Mathematik, wie die Mechanik, wie Marxens Analyse von Ware und Wert, so ist auch die Ethik formal, wenn sie wissenschaftlich und nicht — „Gerade über Lust und Unlust und dergleichen sein soll“ (586).

Wir konnten uns keinen besseren Wiederhall aus den marxistischen Kreisen wünschen als diese vollkommen mit den unseren übereinstimmenden, trefflichen methodischen Ausführungen in dem Hauptorgane des wissenschaftlichen Sozialismus.

4. Wesentlich ablehnend dagegen — wenn auch, wie wir sehen werden, mehr der Form nach als in der Sache — verhält

sich in einem „Sozialismus und Ethik“ überschriebenen Aufsätze in der Septemhernummer der ‚Sozialistischen Monatshefte‘ (Bd. IV, S. 522—531) der unseren Lesern bereits (vgl. K. 44 ff.) bekannte Conrad Schmidt. Zwar in dem, was Schmidt zunächst über das Verhältnis des Sozialismus zur Ethik im allgemeinen sagt, steckt manches, was ihn gar nicht soweit von unserem Grundstandpunkt entfernt erscheinen lässt. Auch die „spezifisch marxistische“ Auffassungsweise hebe das Humanitätsideal nicht auf, noch leugne sie dessen „gewaltig beflügelnde“ Kraft, der Sozialismus könne des Appells an den einfachen Humanitätsgedanken „nicht entraten“¹⁾. Aber die „durch einige Schriften in gewissem Sinne aktuell gewordene“ und „schon wegen der Bedeutung, die dem Neukantianismus heute in der philosophischen Bewegung zukommt, wichtige“ Frage: Zusammenhang des Sozialismus mit Kant, findet bei ihm kein Verständnis, weil derselbe Schmidt, der den Wert der Kantischen Erkenntnistheorie den deutschen Sozialisten zuerst vor Augen geführt hat (K. 44 f.), Kants Ethik nicht vom Standpunkte der erkenntniskritischen Methode aus betrachtet: wie er freilich auch damals schon erkennen liess (ebd. 46).

Den inhaltlichen Wert zwar von Kants ethischem Ideale für den Gedanken des Sozialismus vermag auch er nicht zu leugnen. Ja, er vermehrt in dankenswerter Weise das von mir gegebene Material noch durch zwei von ihm in Kants ‚Reflexionen‘ (ed. Erdmann) gefundene und, wohl mit Recht, auf Rousseausche Einflüsse zurückgeführte Stellen, die wir hier wiedergeben wollen. „Der Mensch mag künsteln, so viel er will, so kann er doch die Natur nicht nötigen, andere Gesetze einzuschlagen. Er muss entweder selbst arbeiten oder andere für ihn; und diese Arbeit wird anderen so viel von ihrer Glückseligkeit rauben, als er seine eigene über das Mittelmaass steigern will“. Und weiter: „Die Begriffe der bürgerlichen Gerechtigkeit und der natürlichen und die daraus entspringenden Empfindungen von Schuldigkeit sind sich fast gerade entgegengesetzt. Wenn ich von einem Reichen erbte, der sein Vermögen durch Erpressung von seinen Bauern genommen hat, und dieses auch an die nämlichen Armen schenkte, so thue ich im bürgerlichen Verstande eine sehr grossmütige Handlung,

¹⁾ Weiteres siehe in meinem oben erwähnten Artikel in der „Ethischen Kultur“.

im natürlichen aber nur eine gemeine Schuldigkeit“. Von hier aus, giebt Schmidt selbst zu, ist es zu sozialistischen Konsequenzen nur ein, freilich von Kant selbst nicht gethaner, Schritt (524): die naturrechtliche Betrachtung, die aus dem Wesen der Gesellschaft als einer „allen nach einem allgemeinen Gesetze dienen sollenden Ordnung“ ihre Folgerungen und Forderungen zieht, „muss die von dem Sozialismus proklamierten Ziele als notwendig und gerecht anerkennen“. Die „Naturrechts- und Gleichheitsideen aus der Jugendperiode des aufstrebenden Bürgertums“ führen, „konsequent zu Ende gedacht“, nicht zum „liberalen Rechtsstaat der freien Konkurrenz“, sondern „zu dem Begriffe eines sozialistisch organisierten Gemeinwesens“ (525).

Nach solchen Zugeständnissen erwartet man — Zustimmung zu unserer These. Was hören wir aber statt dessen? Die „That-sache“ der Übereinstimmung des Sozialismus mit Kants ethischem Ideal dürfe — „in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werden“. „Jene ganze Reflexion“ sei in dem Humanitätsideal des Sozialismus, der dem Proletarier und damit dem homo, dem Menschen als solchen, eine durch kein Privileg beschränkte Entfaltungsmöglichkeit in der Gesellschaft erobern will“, „dem Resultat nach (!) schon mit (!) enthalten“. Eine „begriffliche Sonderdarstellung“ derselben sei daher überflüssig. Die hierfür, also gegen den Kern unserer Ausführungen, vorgebrachten Gründe jedoch können wir als wissenschaftlich beweisend nicht anerkennen. Sie beweisen nur ein Missverstehen der erkenntniskritischen Methode. Eine „Absonderung“ vom wirklichen Leben enthält jene „Reflexion“ in keinem anderen Sinne als jede wissenschaftliche Abstraktion, beispielsweise die Marxsche Wertanalyse. Und ob Kants Humanitätsideal eine „werbende Kraft“, eine „Wirkung auf die Gemüter“ zeitigt, ob es als ein „fruchtbares Ferment in der sozialen Bewegung“ sich bewährt, wovon, wie sich im Verlauf dieser Abhandlung zeigen wird, nicht bloss wir überzeugt sind: das ist eine Frage, die dem Philosophen als blossem Wahrheitsforscher zunächst ganz gleichgiltig sein muss. Dass aber eine „methodische Ausspinnung“ der Kantischen Grundgedanken nicht unmöglich ist oder im besten Falle „ohne wirklich neue Einsichten zu erschliessen, in einen pedantischen Utopismus ausläuft“, hätte Schmidt schon an den Schriften von Natorp oder Staudinger sehen können.

Mit dem eigentlichen Grunde seiner Opposition kommt er erst etwas später heraus: der moderne Sozialismus sei mit seiner „durchaus naturalistischen“ „von jeder Religion und jeder Metaphysik absehbenden“ Auffassungsweise der praktischen Philosophie Kants „in ihrem letzten Grunde“ durchaus entgegengesetzt; Heterogenes aber dürfe nicht mit einander vermischt werden. Gewiss nicht. Kants eigenstes Verdienst besteht vielmehr gerade in der reinlichen Scheidung der Gebiete; und so ist auch seine Ethik prinzipiell von Religion und Metaphysik geschieden, selbst wenn ihr Urheber persönlich eine nachträgliche Verbindung mit derselben in den bekannten drei Postulaten angebahnt hat. Auch für uns Neukantianer ist das ethische Ideal „ohne jede Beziehung auf ein religiöses oder metaphysisches Jenseits der Erfahrungswelt verständlich“. Und jene „naturalistische“ Denkweise — wir würden den bestimmteren Ausdruck: „entwicklungsgeschichtliche“ oder „genetische“ Methode vorziehen —, welche die neueren sozialistischen Theoretiker in der That vorwiegend beherrscht hat, wird durch die erkenntnistheoretische Methode nicht im Mindesten ausgeschlossen, bildet vielmehr deren notwendige Ergänzung, wie sie ihrerseits durch die letztere ihre philosophische Begründung und Ergänzung erhält. Gesetzt auch, es sei das sozialistische „Humanitätsideal“ der „freien, ungehinderten Entfaltung aller menschlichen Anlagen in einer durch den gesellschaftlichen Willen planmässig geregelten Gesellschaft“ (525 f.) „nur“ ein „Erzeugnis der natürlich-gesellschaftlichen, durch Klassenkampf vorwärts schreitenden Entwicklung“, so sind dadurch die Fragen nicht erledigt: Zu welchem Ziele schreitet diese Entwicklung „vorwärts“? Was soll das Kriterium dieses „gesellschaftlichen Willens“, welches die oberste Richtschnur dieses die Gesellschaft „regelnden“ „Planes“ sein? Merkt unser „Naturalist“ nicht, dass er hier nicht mehr mit entwicklungsgeschichtlichen, sondern mit ethischen Begriffen hantiert? Glaubt er wirklich, dass „jene Schätzung des Individuums, jene Hingabe an die Idee der Gattung und eines unendlichen Fortschrittes, die in dem Ideal sich ausdrücken“, (526) keine andere als eine naturalistische Erklärung vertrage?

Doch nein! So weit geht Schmidt nicht. Er gesteht gleich darauf zu, dass auch „ein naturalistisches Denken“ dem kritischen Philosophen eine Strecke Weges zu folgen vermöge, soweit er

nämlich Analyse der Willensverhältnisse treibe, die „der moralischen Beurteilung und damit dem wirklich moralischen Handeln zu Grunde liegen“. Vom Standpunkte des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus gesehen, erscheinen auch ihm gewisse Normen des Handelns evident. Das eigene Handeln unterwirft sich einem über das augenblickliche Privatinteresse gehenden „allgemein gebilligten“ Massstab. „Soweit ist alles klar, die ganze Betrachtung ist nichts Anderes als eine mehr methodische Explikation des alten, unmittelbar einleuchtenden (!) Grundsatzes, dass der Mensch das, was er von anderen nicht erleiden wolle, auch anderen nicht zufügen dürfe“. Bis hierhin könnte man in der That S. beinahe als einen Kantianer betrachten! Auch ihm besteht „Moralität“ darin, dass der Mensch „das zweierlei Mass abschafft, dass er dem, was er von anderen verlangt, sich auch selbst unterwirft und den Nachteil, der ihm so etwa erwächst, um des von ihm gebilligten Gesetzes willen auf sich nimmt“. Da haben wir Kants Idee einer allgemeinen Gesetzgebung, seine Autonomie, sein Sittengesetz aufs Schönste mit einander vereinigt! Dann aber tritt für ihn der „kritische Punkt“ ein.

Jeder derartigen Norm, der sich der einzelne verpflichtet fühlen „mag“ (!), komme, meint er, doch immer nur — „relative Allgemeingiltigkeit“ (eine *contradictio in adjecto*!) zu, die „berechtigte Ausnahmen“ gestatte, was er dann an der Berechtigung der Not- und Höflichkeitslügen darzuthun sucht. Dem gegenüber sei hier nur der methodische Gesichtspunkt betont, dass es der kritischen Methode auf den Inhalt und die Richtigkeit einzelner ethischer Vorschriften zunächst gar nicht ankommt, sondern auf ihre Ordnung unter den Gesichtspunkt der in sich widerspruchsslosen, durchgängigen Einheit. Sind die Ausnahmen „berechtigt“, so ist eben die „allgemeine Norm“ anders zu formulieren. Der Wille bleibt dann doch trotz seines scheinbar „ungesetzmässigen“ Charakters, wie Schmidt richtig erkennt, „mit sich in Übereinstimmung“. Unser Autor giebt denn auch zu, dass Kants Ethik mit diesem Gedankengange „äusserlich“ (wir meinen im Gegenteil: innerlich) vielfache Ähnlichkeit habe und oft in dieser Weise interpretiert worden sei. Aber das sei nicht die wahre Meinung Kants. Er mache aus diesem „natürlichen Zusammenhange“ einen logischen „Fetischismus“, eine absolut geltende, keinerlei Ausnahmen zulassende Norm, die keinen „irdischen“

Ursprung an sich trage. So wird ihm die „ausnahmslos ohne Rücksicht auf den Erfolg zu verwirklichende Gesetzmässigkeit der Handlungen“, die Kant mit Recht fordert, zu einem „blutlosen Gespenst“, das dem „wirklichen“ moralischen Bewusstsein als etwas ganz Fremdartiges vorkommen müsse, weil es „hinter“ alle Erfahrung zurückgehe, und das dann auch den Willen in der Regel „vollständig kalt lasse“.

Es ist die alte Verkennung des aller Wissenschaft notwendigen „Formalismus“, die wir hier vor uns sehen. Warum will Schmidt nur für die Begründung der Ethik als einer Wissenschaft vom einheitlichen Wollen das „Gesetz der Gesetzmässigkeit“ nicht gelten lassen, dessen „ausnahmslose“ Geltung er für Mathematik und Naturwissenschaft sicherlich verlangt. Auch in diesen Wissenschaften wird oft genug durch neue Erkenntnisse und Entdeckungen der Inhalt einzelner Sätze modifiziert, ohne dass man deshalb ihre Gesetzmässigkeit d. i. Wissenschaftlichkeit als durch „Ausnahmen“ durchlöchert ansieht. Mit der Berührung auf das „wirkliche“ moralische Bewusstsein ist hier ebenso wenig gethan, als wenn etwa der Mathematiker sich auf den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes berufen wollte. Und, wenn uns Kants Formulierung des Sittengesetzes in der That „vollständig kalt lassen“ sollte, „wenn sie rein und von empirischen Zusätzen abgesondert vorgetragen wird“, so wäre das ebenso wenig ein Einwand gegen ihre wissenschaftliche Richtigkeit, wie wenn man denselben Vorwurf gegen „irgend einen Grundsatz der Mathematik“ erheben wollte, mit deren Evidenz gerade Schmidt selbst die Ansprüche der Kantischen Ethik in Parallele stellt. Ethische Wissenschaft bedarf ebenso, wie mathematische Wissenschaft, in ihrer logischen Begründung kältester Schärfe. Ihre Wirkung auf das Gemüt steht auf einem ganz anderen Blatte (wovon weiter unten unter 5). Und wenn sich Schmidt gegen „die Zumutungen dieses Formalismus“ auf die „kopfschüttelnde“ Frage Lotzes beruft, „ob es denn wirklich in der Welteinrichtung so sehr auf Etikette abgesehen sein sollte“, so hat Kant selbst schon im voraus solche von der Verkennung der philosophischen Aufgabe zeugende Einwände entkräftet, indem er in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft bemerkt: „Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift (der „Grundlegung“) sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: dass darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel

aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiss, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen lässt, wird eine Formel, welche dies in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten“¹⁾).

Weil Schmidt nicht, wie er sollte, in der Methode, sondern in einer angeblichen „Metaphysik der Moral“ das eigentlich Charakteristische der Kantischen Ethik sucht — auch das „Unbedingte“, das Schmidt so wenig gefällt, hat bei Kant keineswegs metaphysische, sondern nur die methodologische Bedeutung des Endziels, des Ideals eines „unendlichen“ Fortschritts, wovon Schmidt selbst redet —, deshalb betrachtet er denn auch, im Gegensatz zu uns Neukantianern, die Postulate: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, als wesentliche Stücke derselben: nachdem er sie kurz vorher als den tiefsinnigsten aller Versuche, unabhängig von der Religion eine selbständige Moral zu entwerfen, bezeichnet hat. In diesem Verkennen des Grundcharakters der kritischen Methode bleibt Schmidt, wenigstens gegenüber der Kantischen Ethik, „in ihrer prinzipiellen Grundlage betrachtet“, bei der vergeblich von uns bekämpften Vorstellung, als ob mit ihr eine Einschmuggelung überwundener metaphysischer Ideen in den Sozialismus beabsichtigt sei; das Spezifikum derselben liege der „naturalistischen“ Denkweise des Sozialismus „völlig abseits“ und sei darum „notwendig unfruchtbar“ für dieselbe.

5. Manches von dem, was wir Schmidt noch weiter entgegenhalten könnten, ist ihm in zwei Entgegnungen in derselben Monatschrift von Woltmann und S. Gunter gesagt worden²⁾. Insbesondere der erstere hält Schmidt gegenüber die Fahne des Kantianismus hoch; ja, er geht sogar als „unverfälschter Altkantianer

¹⁾ Kr. d. pr. V. (Reclam) S. 7 Anm. Vgl. über das ganze Thema K. Vorländer, Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit. Diss. Marburg 1893.

²⁾ L. Woltmann, Die Begründung der Moral, November-Heft 1900, S. 718—724. — S. Gunter, Sozialismus und Ethik, Juni-Heft 1901, S. 433—438.

in Sachen der Ethik“ weiter, als wir ihm zu folgen vermögen. Nachdem er, entsprechend dem bereits in seinen früheren, hier von uns und F. Krueger besprochenen Schriften entwickelten Standpunkt, hervorgehoben, dass die Moral des Sozialismus „als ein Postulat auftrete, für das man kämpft, als eine Idee, welche im Bewusstsein der Kritiker den gesellschaftlichen Zuständen vorhergeht“, charakterisiert er Schmidts Standpunkt richtig als den von den englischen Philosophen (insbesondere Spencer) her bekannten der soziologisch-psychologischen Analyse, die sich bloss „nach seiner (Schmidts) Auffassung“ zu Kants „metaphysischer“ Ethik in Gegensatz stelle. Er zeigt (wie schon früher in seinem Buche ‚System des moralischen Bewusstseins‘), dass Kant diese Analyse sehr wohl kennt, dass auch ihm die praktische Vernunft ein „natürlich erworbenes Vermögen“, ein Erzeugnis der natürlich-gesellschaftlichen Entwicklung ist. Er weist auf Schwächen der Schmidtschen Beweisführung, wie auf dessen „selbstverständliche“ ethische Normen, auf den „unmittelbar einleuchtenden“ Grundsatz (s. oben S. 35), hin: und andererseits auf den auch von uns betonten Gedanken, dass Kants erkenntniskritische Begründung der Moral die historisch-soziologische Betrachtungsweise nicht aus-, sondern einschliesse. Mit kräftigen Worten wird sodann „das blutlose Gespenst“ zurückgewiesen. „Hat denn Schmidt gar nichts von der Wärme, dem Feuer, der Begeisterung gespürt, die in den Kantischen Sätzen glüht? Dass die ganze Begründung der Moral sich um das Leben und die Vervollkommnung der Menschheit dreht? Die harte Strenge der Kantischen Ethik besteht nur in der Forderung, dass, wenn und wo von Pflicht die Rede, man dieser Pflicht unbedingt gehorchen müsse“ ... Wann werden jene grundlosen Beschuldigungen von „blutlosem Gespenst“, von mönchischer Askese, von der ‚Moral für Engel‘ und dergl. endlich einmal verstummen?“ Wir möchten dem ein Wort Kants selbst aus der ‚Kritik der Urteilskraft‘ (S. 125 der 3. Aufl.) hinzufügen: „Es ist eine ganz irrige Besorgnis, dass die Vorstellung des moralischen Gesetzes, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, alsdann keine andere als kalte, leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nötig sein, den Schwung einer unbegrenzten Ein-

bildungskraft zu mässigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasmus steigen zu lassen . . .“

Doch kehren wir zu der methodischen Kernfrage zurück. Die historisch-materialistische Wissenschaft stellt (nach Woltmann) stets nur dar, was ist, die Ethik sucht das oberste Prinzip dessen, was geschehen soll in der Idee der allgemeingiltigen Gesetzlichkeit, die uns, um mit Schmidt zu reden, „unmittelbar einleuchtet“. Der sozialistische Programmsatz: „Gleiche Rechte und Pflichten aller“ ist ein Vernunftpostulat und „anders als rationalistisch“ (wir würden anstatt dieses vieldeutigen Wortes lieber den Ausdruck „erkenntniskritisch“ gewählt haben) „lässt sich reine Moral überhaupt nicht begründen“. Jeder Zweck — und die ‚Zwecke des gesellschaftlichen Zusammenlebens‘ will ja auch Schmidt als das ‚Normierende‘ anerkennen — weist über das Bestehende hinaus.

Wenn Woltmann im Folgenden gegenüber Schmidts ethischem Relativismus die Absolutheit und Ausnahmlosigkeit des Sittengesetzes betont, so hätten wir diesen Gedanken lieber in dem von uns oben (S. 35) angedeuteten erkenntniskritischen (auf Einheit, innere Widerspruchlosigkeit des Gedachten gerichteten) Sinne ausgeführt gesehen. Wenn er zum Beweise jener Ausnahmlosigkeit Kants unbedingte Verwerfung jeder Unwahrhaftigkeit, auch in Gestalt der „Notlüge“, ausführlich zu rechtfertigen unternimmt, so begiebt er sich damit von dem Gebiet der Begründung der Ethik auf das ihrer Anwendung im einzelnen Falle, über die man nicht notwendig derselben Meinung zu sein braucht, und erweckt dadurch den Anschein, als ob es auf die „Unbedingtheit“ solcher Einzelschriften ankomme. Woltmann will eben in Sachen der Ethik „nicht nur“ Neukantianer, sondern „unverfälschter“ Altkantianer sein: während wir gerade im Interesse der Konsequenz von Kants kritischer d. i. formaler Methode die bei ihm noch stehen gebliebenen metaphysischen Reste ausscheiden zu müssen glauben. Mit theologischen Velleitäten haben indes Woltmanns metaphysische Anwandlungen nichts zu thun. Er spottet vielmehr darüber, dass Schmidt den „irdischen“ Ursprung der Moral einem Denker entgegenhalten zu müssen glaube, der „die klassische Theorie von der mechanischen Entwicklung des Himmels lehrte, der die Idee der tierischen Abstammung des Menschen konzipierte, der die Entwicklung der Tier- und Menschenrassen in ihrer Abhängigkeit von klimatisch-geographischen Ur-

sachen nachwies, der die Vernunft aus Instinkten im gesellschaftlichen Prozess hervorgehen liess“ (723). Man kann die biologischen und ökonomischen Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen des moralischen Bewusstseins, die Darwin und Marx nachgewiesen haben, „voll und ganz“ anerkennen, und doch eine von diesen äusseren Entstehungsbedingungen unabhängige „kritische“ Begründung der Moral verlangen (724).

Woltmanns Artikel schliesst in Anknüpfung hieran mit den Worten: „Weil die Vertreter des wissenschaftlichen Sozialismus bisher noch gar nicht den geringsten Versuch gemacht haben, über die Begründung der moralischen Postulate des Sozialismus sich philosophisch klar zu werden, darum greifen wir auf Kant zurück. Gewiss finden wir der sozialistischen Anschauungsweise verwandte Ideen auch bei anderen Denkern; aber das steht ebensosehr fest, dass kein Moralphilosoph theoretisch und praktisch die Begründung des Humanitätsideals so prinzipiell und im Zusammenhang mit allen anderen menschlichen Erkenntnissen und Aufgaben erforscht hat, als Immanuel Kant“¹⁾.

6. Auf Woltmanns Entgegnung hat im folgenden Heft nochmals Conrad Schmidt erwidert²⁾. Prinzipiell Neues bringt diese Replik kaum, wohl aber eine präzisere Darlegung seines Standpunktes. Als die entscheidende Frage erscheint Schmidt die Ableitung der ethischen Theorie aus dem „wirklich vorhandenen“, „naturwüchsig entwickelten“ moralischen Bewusstsein, „so wie wir es heute in uns und unserer näheren Umgebung vorfinden und anerkennen“; dessen alleinigen Massstab aber bildet ihm das Interesse, das Glücksstreben, der Erfolg. Damit versperrt er sich natürlich selbst von vornherein den Weg zu einer etwaigen Begründung der von ihm doch festgehaltenen „moralischen Normen“. Denn, indem er nun freundlicher Weise dem „berühmten“ formalistischen Verfahren der Neukantianer, soweit es ihm möglich ist, zu folgen versucht, schiebt sich ihm statt der in der einheitlichen Ordnung der Zwecke zu suchenden moralischen Gesetzmässigkeit

¹⁾ Auch in einem ‚die Lehre von der Naturnotwendigkeit des Sozialismus‘ kritisch beleuchtenden Artikel im Mai-Heft 1901 der „Sozialistischen Monatshefte“ (S. 362–368) tritt Woltmanns Standpunkt: Basierung der ökonomischen Notwendigkeit des Sozialismus nicht auf das Naturgesetz des Müssens, sondern auf das Moralgesetz des Wollens, die „ethische Forderung“, deutlich hervor.

²⁾ „Nochmals die Moral“, Dezember-Heft S. 795–798.

das „gesellschaftliche Interesse“ unter, in dem nicht nur der Entstehungs-, sondern auch „für den Menschen als Gesellschaftswesen zugleich der physiologisch (! soll wohl heissen: psychologisch) wirksame Verpflichtungsgrund der moralischen Normen“ liege. Nach welchem Massstab aber soll dies „gesellschaftliche Interesse“ verpflichten? Das ist für eine wissenschaftliche, von schwankenden Gefühlsbestimmungen absehende Ethik der springende Punkt. Keinesfalls kann doch das Interesse der Gesellschaft sich einfach aus der Summe ziellos aus einander strebender Einzelinteressen, Neigungen, Triebe oder von Erfolgserücksichten diktierten Handlungen der Individuen zusammensetzen. Hier ist eben mit keiner anderen als „logischen“ oder „rationalistischen“ d. i. methodisch aus der Vernunft selbst abgeleiteten Bestimmung durchzukommen, die uns als das wahre gesellschaftliche „Interesse“ die Gemeinschaft frei wollender Menschen (K. 20, 26, 30, 69) zeigt, freilich nur in dem Sinne der Idee, des Leitsterns, der unendlichen Aufgabe.

Ein starrer Schematismus, ein „blinder Automatismus“ ist damit keineswegs gegeben. Das wird auch Woltmann mit seiner „Unbedingtheit“ oder „Absolutheit“ des Sittengesetzes nicht haben sagen wollen. Wird doch dies letztere nach Kantischer Lehre vom Menschen selbst, als seinem „autonomen“ Urheber, erzeugt. Deshalb findet es auch nach dem als so rigoristisch verschrieenen Kant „von selbst im Gemüte Eingang“, ist „sein Joch sanft“ und „seine Last leicht“; ja, das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks macht die moralische Gesetzgebung sogar „liebenswürdig“¹⁾. Das, wogegen wir uns aus methodischen Gesichtspunkten immer wieder verwahren müssen, ist nur das immer wieder erfolgende Hineintragen der von uns auf ihrem Gebiete voll auf gewürdigten entwicklungsgeschichtlichen Momente in die Begründung und Formulierung der auch von Schmidt (und wohl auch den meisten anderen Marxisten, nur weniger direkt) anerkannten „unendlichen Aufgabe“. So glaubt Schmidt zum Schlusse seines Artikels einen Trumpf gegen Woltmann auszuspielen, wenn er dessen Behauptung, die sozialistische Programmforderung ‚Gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller‘ sei ein Vernunftpostulat,

¹⁾ Vgl. des Verfassers S. 11 angeführte Dissertation auf S. 60 f., desgl. in Philos. Monatshefte XXX 552 ff. (Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit).

die Frage entgegenhält: Warum stellten es denn gerade die Arbeiter, und zwar in der heutigen Zeit, auf? Ist das etwa auch in der Vernunft begründet? — Nein, das ist, wie auch Woltmann sehr wohl wissen wird, historisch begründet. Aber diese historische Begründung hat mit der philosophischen methodisch schlechterdings nichts zu thun.

7. Endlich hat auch der rüstige Kämpfe S. Gunter (Hamburg) zu der Frage ‚Sozialismus und Ethik‘ von neuem das Wort ergriffen (vgl. S. 37 Anm.). Wie vorausszusehen war, im Sinne der kritischen Methode, eines weiter gebildeten, alle metaphysischen Reste scharf ablehnenden, Kantianismus. Der marxistische Kantianer Gunter fasst den Alt-Marxisten C. Schmidt bei dessen eigenem Marxismus. Kants Methode gleicht derjenigen von Marx darin, dass sie, um mit Schmidt zu reden, „für alle am Stofflichen festklebenden Argumentationen unerreichbar bleibt“. Auch Marx' Methode ist (vgl. schon oben S. 29) formal, wenn sie sich auch nicht ausdrücklich so bezeichnet. Kant andererseits fällt es nicht ein, die Gefühle als natürliche Entstehungsgründe des Handelns, das Glück als natürliches Ziel zu verkennen; nur handelt es sich in der Ethik für ihn nicht darum, sondern um ein eigenes „Prinzip des Wollens“. Als solches stellt Gunter, an einen Satz in dem Artikel Schmidts anknüpfend (den er freilich irrigerweise diesem selbst imputiert, während er von einem von S. nicht genannten Antikantianer, anscheinend Lotze, herrührt), die Ordnung desselben auf. Sittlich heisst „ein auf Ordnung der Handlungen gerichteter Wille“ (435) und — hat von jeher so geheissen. Stets galt die gegebene Lebensordnung als der „Verpflichtungsgrund“ der ihr Unterworfenen. Der Unterschied der heutigen von den früheren Zeiten besteht darin, dass heute zum ersten Mal auch der „Unterthan“ an der Gestaltung der Ordnung (durch seine Beteiligung an der Gesetzgebung) mitzuwirken berufen ist. Nach welchem Massstab soll er sich da richten? Unbestimmte Begriffe wie „Glück“, „Gemeinwohl“ eignen sich nicht dazu, das hiesse „moralisches Manchestertum“. Vielmehr allein der formale Gedanke der (selbstzuschaffenden) gemeinsamen Ordnung selbst. Gerade in diesem bewussten Herausheben des Formalen aus der Masse der materialen Beweggründe liegt der entscheidende Fortschritt, den wir der Kantischen Ethik verdanken. Nicht als fertiges Gebilde freilich wird uns dies ideale „Reich der Zwecke“ geschenkt, sondern „durch das Zusammenwirken frei sich selbst

bestimmender Menschen“ ist es zu schaffen, — „eine stetig unendliche Aufgabe“. Gut ist, „was den Zusammenhang des Lebens frei wollender Menschen fördert“, schlecht, „was ihn hemmt oder mindert“ (437).

Inhalt kann diesen an sich rein formalen Forderungen allerdings nur zu Teil werden je nach dem Masse unserer Einsicht und dem der gesellschaftlichen Entwicklungsstufe. Da die letztere zu Kants Zeiten eine andere war als heute, konnte er auch noch nicht die heute aus dem Prinzip sich ergebenden Einzelfolgerungen ziehen. Aus demselben Grunde hält Gunter es für theoretisch verfehlt und praktisch bedenklich, mit Kant und Woltmann aus dem „verselbständigten“ (metaphysisch hypostasierten) Gesetz unmittelbar absolut geltende Einzelschriften ableiten zu wollen, wie z. B. jene unbedingte Verwerfung auch der „Not“-Lüge¹⁾. Einerlei, wie man über solche Einzelfälle der Anwendung denken mag, — Prinzip und Grundmethode (so meinen auch wir) müssen davon unberührt bleiben.

8. Soweit die mittelbar oder unmittelbar durch unsere Schrift hervorgerufene, an Kant selbst anknüpfende Diskussion des Problems: Kritische oder psychologische Begründung der Ethik. Auch ausserhalb dieses engeren Diskussionsfeldes begegnet man in den letzten Jahren in der theoretischen Litteratur des deutschen Sozialismus öfters Gedankenäusserungen, welche, auch ohne Kants Namen zu nennen, die Keime des Kritizismus und der kritischen Methode in sich tragen.

So ist wenigstens die Anlage zum Kritizismus, nämlich ein bewusstes Auseinanderhalten von Sein und Sollen, Erfahrung und Idee, das nur noch der methodischen Ausbildung bedarf, zu bemerken bei Wolfgang Heine. Er gehört offenbar zu den Köpfen, die zwar nicht von Kant unmittelbar, wohl aber von F. A. Lange nachhaltige Eindrücke empfangen haben, dessen Verbindung vorurteilsloser naturwissenschaftlicher Weltanschauung mit ethisch-sozialem Idealismus ihnen sympathisch ist. In einem bereits 1897 veröffentlichten, an einen Aufsatz W. Sombarts anknüpfenden

¹⁾ Übrigens scheint dieser Gedanke auch dem Königsberger Philosophen nicht fremd zu sein, schliesst doch seine „Tugendlehre“ an die einzelnen Kapitel in der Regel eine Reihe „kasuistischer Fragen“ an, als eine „Übung, wie die Wahrheit solle gesucht“ — nicht „gefunden“ — „werden“.

Artikel „Ideale der Sozialpolitik“¹⁾ wirft Heine die Frage auf: „Wie ist es überhaupt möglich, sich auf wirtschaftliche Gründe zu beschränken, wenn man einen zukünftigen Zustand konstruieren will, der auch andere als wirtschaftliche Wünsche konstruieren soll?“, um sie mit einem entschiedenen „Nein!“ zu beantworten. In dem Ideal schlingen sich vielmehr „wirtschaftliche, sittliche, ästhetische Forderungen in einander“. Es soll im Gegensatz zu dem „wissenschaftlichen“ Denken, das sich mit Absicht auf eine eng umgrenzte Kette von Ursachen und Wirkungen konzentriert, dafür aber auch seiner unvermeidlichen Relativität bewusst bleiben muss, die ganze Wahrheit „zwar nicht geben, aber ersetzen“; und, „je stärker die Willenskraft bei den Trägern des Ideals ist, je reifer ihr Denken, desto mehr werden sie streben, sich ein einheitliches Ideal zu bilden“. Dieses „einheitliche“ Ideal zu formulieren und methodisch zu begründen, ist eben, so sagen wir, Sache der wissenschaftlichen Ethik. Heine freilich erblickt es noch wesentlich im Lichte der Poesie (im ernstesten, Langeschen Sinne); nicht die „sozialdemokratische (!) Wissenschaft“, wohl aber „der sozialistische Poet, der politische Redner, der nicht Kenntnisse verbreiten, sondern die Gemüter entflammen will, der nicht wissenschaftlich deduzieren, sondern fordern muss“, greife zu dem alten Rüstzeug der „ewigen Rechte, die oben hangen unveräusserlich“. – Ähnlich äussert H. sich 1½ Jahre später bei Gelegenheit einer Kritik von Paul Barths Geschichtsphilosophie und seiner Einwände gegen den Marxismus²⁾. In dem auch sonst sehr interessanten Aufsatz gesteht er zu, dass die Litteratur speziell der deutschen Sozialdemokratie „den moralischen, ästhetischen und politischen Ideologien gegenüber vielfach eine übermässig abweisende Haltung angenommen“ habe. Die „Einwirkung und Festhaltung positiver Ideale“ sei ein „unentbehrliches Mittel des Fortschrittes“, wenn auch „nur die Wissenschaft zeigen kann, ob das ideale Ziel, dem man zustrebt, möglich und ob es in Wahrheit wünschenswert ist“. Und er stellt schliesslich der schwärmerischen, jünglinghaften Auffassung des Ideals mit ihren schwankenden, verwischten Kontouren die „reifere, männliche“ gegenüber, die das Ideal würdigt, „trotz Anerkennung seiner Relativität“, die es zwar für das Gebiet des Erkennens der Wissenschaft unterordnet, aber für dasjenige des Handelns über sie stellt. Das sei die Art, auf

¹⁾ Neue Zeit XV, 2, 132–137.

²⁾ Deutsche Worte (herausg. von E. Pernestorfer) XVIII, 417–436.

die man „eine neue Gesellschaft bauen kann“. (Ähnlich hat sich Heine dann noch in einem Aufsatz „Die Bernstein-Frage und die politische Praxis der Sozialdemokratie“, in der Oktober-Nummer 1899 der „Sozialistischen Monatshefte“ S. 481 ff. ausgesprochen).

Schliesslich sei in diesem Zusammenhang noch eines der neueren Marx-Kritiker gedacht, der von anderem Ausgangspunkt aus zu einer ähnlichen Trennung von Ideal und „Wissenschaft“ kommt: Ch. Schitlowsky (von Geburt anscheinend Russe). In seiner Besprechung der sogenannten Krise innerhalb des Marxismus¹⁾ erblickt er deren Hauptgrund in der Unhaltbarkeit der Marxschen Verbindung eines idealistischen Ziels mit materialistischer Grundlage. Denn das letzte Ziel der sozialistischen Bewegung, „eine ökonomische Gesellschaftsordnung, welche zugleich mit der grösstmöglichen Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte die höchstmögliche allseitige Entwicklung des Menschen gewähren soll“ (so, nach Schitlowsky, Marx in einem Briefe gegen Michailowski), beruhe auf einer „durch und durch individualistischen (?) und idealistischen Lebensanschauung“. Eine solche aber sei durch eine materialistische Geschichtsphilosophie, noch dazu vermittelt der überlebten Hegelschen Dialektik, nicht zu begründen. Schitlowsky will jenes letzte Ziel festhalten, dasselbe aber unabhängig machen „von der veralteten Marx-Hegelschen Metaphysik“. Er bekämpft zu diesem Zwecke in einem längeren Aufsatz²⁾ die „historiosophische Endzielphilosophie“ des Marxismus, d. h. „diejenige philosophische Beleuchtung des Endziels, welche die anzustrebende Gesellschaftsform als eine unvermeidliche Entwicklungsstufe der Gesellschaft auffasst und in dieser Auffassung allein seine Begründung sucht und findet“. Wir müssen uns einer Kritik der ausführlichen Abhandlung schon darum enthalten, weil sie nicht zu unserem engeren Thema gehört, ausserdem aber auch, weil wir von dem Verfasser, bezüglich seiner philosophischen Grundvoraussetzungen (z. B. seiner Unterscheidung eines „wissenschaftlichen“ und eines „philosophischen“ Sozialismus, a. a. O. S. 20) sowie seiner (Unter-)Schätzung der Marxschen Methode, vielfach abweichen und deshalb auch unsererseits zu ausführlich werden müssten. Wir beschränken uns daher auf eine Wiedergabe seines Resultats (a. a. O. S. 265): „Der Standpunkt

1) Sozialist. Monatshefte, August 1900, S. 462—470.

2) Ebend., Jahrg. 1901, S. 19—26, 191—196, 259—266.

des Ideals ist somit nicht nur dem wissenschaftlichen Sozialismus nicht feindlich, sondern ermöglicht im Gegenteil erst denselben. Und der Standpunkt der ‚marxistischen Methode‘ ist nicht nur nicht die Wissenschaft, sondern im Gegenteil: ein verkappter ‚frommer Wunsch‘ — auf dem Gebiete historiosophischer Forschung“¹⁾).

B. In Frankreich

scheint Jean Jaurès durch seine starke politische Inanspruchnahme augenblicklich von der Fortsetzung seiner philosophischen Untersuchungen ganz abgekommen zu sein. Um so eingehender hat sich in mehreren Artikeln der *Revue Socialiste* ein jüngerer Sozialist, Chr. Rappoport, mit unserem Spezialthema beschäftigt. Anknüpfend an die neukantische Bewegung im deutschen und russischen Sozialismus, insbesondere an Woltmanns Buch über den historischen Materialismus behandelt ein erster Aufsatz²⁾ die Frage: Lässt sich der Materialismus von Marx mit Kants Idealismus vereinigen?

Wie kann man Marx und Engels, die sich doch ausdrücklich auf Hegel und dessen dialektische Methode berufen, mit Kant verbinden wollen? Sollten Marx und Engels sich selber so wenig verstanden haben, dass erst Woltmann kommen musste, um auf ihren wahren Zusammenhang (mit Kant) aufmerksam zu machen? Das erscheint Rappoport (gleich uns, K. 60 f.) unannehmbar. Aber, fragt er weiter, könnte die von Woltmann erträumte Versöhnung zwischen Kants Idealismus und Marx' Materialismus nicht doch zur Wahrheit werden — trotz Marx? (S. 6.)

In der Antwort auf diese Frage nimmt R. einen skeptischeren Standpunkt ein als wir. Er weist zunächst nochmals auf den fundamentalen Gegensatz von Kant und Hegel hin. Beide sind philosophisch und politisch die stärksten Gegensätze. Hegels Idee existiert nicht anders als in der Wirklichkeit, und umgekehrt:

¹⁾ Andere unter den jetzt wie Pilze im sozialistischen Lager empor-schliessenden „revisionistischen“ Schriften gehören nicht hierher. So beschränkt sich z. B. das in jüngster Zeit viel erwähnte Buch von A. Nossig, *Revision des Sozialismus* (Berlin, J. Edelheim, 1901) bewusstermassen darauf, ein „historisch und volkswirtschaftlich begründetes System“ zu liefern, wozu die Ableitung aus philosophischen Theorien „keineswegs wesentlich“ sei (ib. S. XXIII).

²⁾ Janvier 1900. Auch besonders herausgegeben unter dem Titel: *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant*. Suresnes 1900.

„Alles Wirkliche ist vernünftig“; Kant setzt dagegen gerade die Idee der Wirklichkeit entgegen. Der reaktionäre Hegel denunzierte Fries, den Schüler Kants, um seiner liberalen Tendenzen willen. Trotzdem und, „obgleich eine ganze Welt die praktischen Folgerungen Marx' von denen Hegels trennt,“ gilt oder galt wenigstens bisher Kant den echten Marxisten als kompromittierend, der konservative Hegel dagegen nicht: wie sich noch vor kurzem in deren Streit zwischen Plechanow und Conrad Schmidt (den R. nicht bloss zum „feinen Kenner Kants“, sondern irrigerweise auch zu „einem der Redakteure der Neuen Zeit“ stempelt) gezeigt habe. Die ganze Auffassung von Marx ist durchaus durchtränkt (*imprégnée*) von der Hegelschen Idee; M. behauptet Proudhon, weil dieser den Sozialismus auf die Ideen der Gerechtigkeit und Solidarität begründen will: „seine Seele ist bis auf den tiefsten Grund Hegelisch“. Der Marxismus besitzt auch, trotz Woltmann, keine moralische Theorie. Er sucht höchstens moralische Ideen historisch-genetisch zu erklären, weiter nichts. Er enthält zwar teleologische, aber keine moralischen, keine idealistischen Elemente; die ökonomische Wirklichkeit steht überall in erster, der Mensch erst in zweiter Linie. Die Allianz, die Woltmann zwischen Kant und Marx herstellen will, ist daher eine Mesallianz (10).

Es genügt deshalb nicht, um den Marxismus zu retten, dass man „ein wenig Kantianismus auf ihn pfpflanzt“. Es handelt sich zwischen beiden nicht um Versöhnung — Unvereinbares lässt sich nicht versöhnen —, sondern um Vertilgung (*détruire*), Vertilgung nämlich nicht etwa des Marxismus schlechtweg, wohl aber des aprioristischen, metaphysischen und Hegelschen Elements im Marxismus (13). Dagegen ist der kritische Idealismus Kants, wissenschaftlich weiter zu entwickeln, einerlei ob dabei der philosophische Marxismus, von dem sich Bernstein¹⁾ und Woltmann nicht trennen können oder wollen, gerettet werden kann oder nicht. Aber die wissenschaftliche Wahrheit hat mit, noch so aner kennenswerten, Dankbarkeitsgefühlen nichts zu thun. Übrigens bleiben, nach Entfernung der Hegelschen Bestandteile des Marxismus — um die sich die Häupter des Socialismus militäns so wie so wenig kümmern, — noch genug unbestrittene und

¹⁾ Von Bernstein stellt Rappoport in einer Anmerkung (S. 7), welche Bernsteins Freunde und Gegner interessieren wird, fest, dass dieser sich bereits 1893, ein Jahr vor Engels' Tode, ihm gegenüber zu Kant-Langeschen Anschauungen über das Ding an sich bekannt habe.

unbestreitbare Wahrheiten übrig, „um die Gehirne einer ganzen Generation von Sozialisten anzufüllen (meubler)“. „Wir können also, ohne Besorgnis wegen der sozialistischen Theorie, einige philosophische Irrtümer opfern und sie durch eine gesündere, umfassendere und wissenschaftlichere Philosophie als diejenige Hegels ersetzen“. Eine solche findet sich in dem kritischen Idealismus Kants. Man muss nur den Mut haben, selbst zu denken. Sapere aude!, wie der Weise von Königsberg sagte (14).

Im übrigen ist der kritische Idealismus ebenso weit, wie vom metaphysischen Materialismus, auch vom naiven Idealismus entfernt. Er ist keineswegs utopisch. Seine ‚Ideen‘ schweben nicht in der Luft, sondern besitzen ihre feste Stütze in der „objektiven Wirklichkeit“ (wir würden mit Kant vorziehen zu sagen: der Erfahrung). Die letztere ist unser Aktionsfeld, unser Standort, unser Arsenal. Aber wie das Kriegsmaterial nicht den Kriegsplan oder gar den Sieg in sich schliesst, so enthält auch die „Wirklichkeit“ an sich noch nicht das Ideal. Die marxistischen Hegelianer oder Neuhegelianer statten, ohne es zu wollen, oder gar, ohne es zu wissen, die genannte leblose „objektive Wirklichkeit“ mit einem metaphysischen Prinzip, einer Art Vernunft, einem Folge- und Zielbewusstsein aus und fallen damit in den Animismus und die Teleologie der vorwissenschaftlichen Zeit zurück. Sie vergessen, dass die Bedürfnisse unsere Bedürfnisse, die Bestrebungen (aspirations) unsere Bestrebungen sind, dass es unser Ideal ist, für das wir kämpfen. Die Erfahrung liefert uns die Kampfmittel, das Ziel des Kampfes stammt aus uns selbst. Nicht bloss die Wirklichkeit ausser uns ist eine Realität, sondern ebenso sehr, ja noch weit wichtiger für uns, der Mensch mit seinen gebieterischen Bedürfnissen und seinen Bestrebungen, einschliesslich der moralischen. Gerechtigkeit und Wahrheit sind keine metaphysischen Gespenster, sondern Realitäten, welche von denen, die sie verspotten, bei der ersten Gelegenheit wieder angerufen werden. Sie wechseln zwar im Laufe der Geschichte ihren Inhalt und ihren Gegenstand, aber niemals sind sie „Worte ohne Sinn“, „auch in der bürgerlichen Gesellschaft nicht“. Sie sind vielmehr notwendige Bedingungen des sozialen Lebens, ebenso notwendig, wenn auch weniger handgreiflich, als die wirtschaftlichen Güter. Rappaports Artikel schliesst mit der geschickten Anwendung eines bekannten Kantischen Wortes: „Die Ideen ohne die Wirklichkeit sind leer; die Wirklichkeit ohne die Ideen ist blind“ (16).

2. Ein zweiter Aufsatz Rappoport's in derselben Zeitschrift erwidert auf die abfällige Kritik, welche die soeben von uns behandelte Abhandlung in dem Centralorgan der (guesdistischen) „Französischen Arbeiterpartei“ durch Paul Lafargue, eines der Häupter der französischen Marxisten (Marx' Schwiegersohn), erfahren hat; Lafargue hatte Rappoport einen „intransigenten Kantianer“, Kant aber einen „bürgerlichen Sophisten“ genannt. Darauf antwortet Rappoport mit der Frage: „War Kant ein ‚bürgerlicher Sophist‘?“¹⁾ Wir gehen auf die übrige Polemik nicht ein und halten uns nur an das, was sich auf Kant oder die kritische Philosophie direkt bezieht.

Wir haben Lafargues Artikel nicht vor uns und können uns deshalb kein abschliessendes Urteil über denselben erlauben. Nach den von Rappoport mitgeteilten Proben zu schliessen, wäre sein Verständnis des Kritizismus allerdings ausserordentlich gering. Denn wer die „Genossen“ damit über das „Ding an sich“ der Kantischen Philosophie (mit der diejenige Humes und — Pyrrhons zusammengestellt wird!) aufklären will, dass er ihnen als die Meinung Kants auseinandersetzt: Die Bratwurst, die Ihr verzehrt, der ungenügende Lohn, den ihr empfangt, existiert bloss in Eurer subjektiven Einbildung, das Ding (die Wurst) „an sich“ könnt Ihr nicht erkennen: der möchte kaum berufen sein, ein sachkundiges Urteil über den kritischen Idealismus abzugeben. Wir brauchen Kant selbstverständlich in dieser Zeitschrift gegen den Vorwurf, solche „Albernheiten“ (niaiseries, wie Laf. mit Recht sagt) gelehrt zu haben, nicht in Schutz zu nehmen, brauchen nicht mit Rappoport des Näheren zu zeigen, welch' ein Abgrund zwischen Kant, dem Neubegründer der Wissenschaft, und den Sophisten, ihren Leugnern, gähnt. Näher kommt Lafargue schon der Wahrheit, wenn er (übrigens durchaus im Anschluss an Engels' „Feuerbach“²⁾) die Meinung ausspricht, dass die chemische Analyse und Synthese den „Dingen an sich“ auf den Leib rücke, ja sie erzeuge. Aber warum bloss die Chemie? Warum werden die übrigen Naturwissenschaften, als da sind Mechanik, Physik, Biologie, Physiologie, Psychologie, ausgeschlossen? Und vor allem dann die erkenntniskritische Frage: Was giebt diesen Wissen-

¹⁾ Kant était-il un sophiste bourgeois? Réponse à Paul Lafargue. Suresnes 1900.

²⁾ S. 18 f., vgl. K. 38. Lafargue scheint Kant aus keiner anderen Quelle als aus Marx und Engels zu kennen.

schaften ihren Wissenschaftscharakter? Aber das Problem der Erkenntnis interessiert den französischen Marxisten wohl kaum, der sich (und nach seiner Behauptung thun dies auch Marx und Engels) durchaus auf den „französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts“ stützt, während unsere deutschen Marxisten — und zwar im Anschluss an Engels (Feuerbach S. 21 ff.) — in der Regel den historischen Materialismus von dem naturphilosophischen wohl zu unterscheiden wissen. Für L. ist die Frage damit erledigt, dass die Gedanken entstehen, „indem das Gehirn durch die Vermittlung der Sinne in Berührung mit der Aussenwelt tritt“ (9).

Ebenso sind ihm Gerechtigkeit und Freiheit nur „Gottheiten“ der „kapitalistischen“ Ideologie. Und, weil eine unterdrückte Klasse nur dann ihr Joch abzuschütteln vermag, wenn sie sich „von allen Ideen der herrschenden Klasse emanzipiert hat“, so müssen auch diese Ideen fallen. Daran, dass sie mit anderem Inhalt erfüllt werden könnten, dass sie an sich nur ein formaler Massstab sind, denkt Lafargue nicht, bei dem immer und überall die Dame Politik sich in den Gedankengang mischt. —

Wir vermissen bei Rappoport eine Würdigung des Grossen, was Marx gerade für die Methode der Sozialphilosophie geleistet hat, wie auch eine genauere Spezifizierung dessen, was er von Marx (s. oben) überhaupt festhalten will. Vielleicht wird uns später eine grössere selbständige Schrift, die er zum Schluss verheisst, darüber Auskunft geben. Mit vollem Rechte aber weist er, nachdem er zuvor auf die ähnliche Stellung des russischen „Marxisten“ Peter von Struve (den wir in Abschnitt C näher kennen lernen werden) hingewiesen hat, die Anschauung zurück, als ob es sich bei der „Rückkehr zu Kant“ um die Rückkehr zu einer überwundenen Metaphysik handle. Rückkehr zu „Kant“ bedeutet nichts Anderes als Rückkehr zum „gesunden Menschenverstand“ (bonsens), d. h. (wie wir an Stelle dieses etwas vieldeutigen Wortes sogleich gesagt haben würden) zum gesunden Sinn der modernen Wissenschaft, deren „grosse Meister Helmholtz und Du Bois-Reymond nicht in den Ruf von Reaktionären zu kommen fürchteten, als sie sich auf Kant beriefen“: auf Kant, „dessen unsterbliche Kritik der reinen Vernunft so viele alte Gebäude untergraben hat, um das Terrain für den grossen kritischen und wissenschaftlichen Neubau (oeuvre) unseres Jahrhunderts frei zu machen, und von dem viele Gedanken

direkt benutzt werden können“ zur Befestigung (à consolider) der „sozialen und sozialistischen“ Wissenschaft, die sich „aus lebendigen, kritischen Gedanken, nicht aus alten metaphysisch-mystischen Dogmen bilden wird“ (13). --

3. Auf Grund dieser Anschauungen äussert sich Rappoport, bei Gelegenheit einer längeren Besprechung meiner Schrift¹⁾, mit grosser Anerkennung über die neukantische Bewegung in Deutschland. Er hat richtig herausgefunden, dass der Ruf „Zurück auf Kant“ nur ein Ruf zur Sammlung (un signe de ralliement) sei, nicht etwa die Zustimmung zur gesamten Kantischen Philosophie verlange. Man will nur Kants wissenschaftliche und kritische Methode und einzelne leitende Ideen desselben benutzen, um den modernen Sozialismus zu ergänzen, und um ein wenig Ordnung in die augenblickliche „intellektuelle Anarchie“ zu bringen (633). Es folgt dann eine namentlich den ersten Teil berührende, warm gehaltene Besprechung meiner Schrift. Jaurès werde zwar vielleicht ein wenig überrascht sein, sich unter die Neukantianer versetzt zu finden (so weit bin ich übrigens in meinen Behauptungen nicht gegangen), indessen sein „ebenso tiefer wie edler Idealismus nähert ihn unbestreitbar dem grössten idealistischen Denker unserer Zeit, der den Namen Immanuel Kant trägt, ohne ihn mit dem letzteren zu identifizieren“. Nur in einem Punkte vermag mir Rappoport nicht beizupflichten. Im Gegensatz zu mir hält er an der Unvereinbarkeit von Marx' Materialismus und Kants Idealismus fest, — falls nicht ein eklektisches Gemisch (mélange éclectique) daraus entstehen soll. Das schwäche jedoch „keineswegs den leitenden Gedanken der Schrift Vorländers und der neukantischen Bewegung ab, dass der Sozialismus im allgemeinen, wenn nicht der marxistische Sozialismus, die wissenschaftlichen Bestandteile der Kantischen Philosophie benutzen muss“ (635).

Rappoport hat endlich eine Monographie über den russischen Philosophen und Sozialisten Lawrow (bei Gelegenheit von dessen Tode) verfasst²⁾ und auch in ihm dem Kantianismus verwandte Elemente nachgewiesen. Doch damit begeben wir uns auf russischen Boden.

1) La Revue Socialiste, p. 633—635.

2) La philosophie sociale de Pierre Lavroff. Paris 1900.

C. In Russland

hat allem Anschein nach heute die neukantische Bewegung unter den Sozialisten ziemlich kräftige Wurzeln geschlagen. Die bekannten Verhältnisse des Zarenreiches, welche eine politische Aktion des russischen Sozialismus, eine praktische Mitarbeit desselben auf dem Gebiete der Gesetzgebung verhindern, begünstigen eine ausge dehntere Beschäftigung desselben mit der Theorie. Die letztere scheint sich in Russland in besonderem Masse der Diskussion der philosophischen Grundlagen zuzuwenden, und zwar unter starkem Einflusse des Kritizismus. Wir vermögen zwar, bei unserer Unbekanntschaft mit dem russischen Idiom, kein Gesamtbild der dortigen neukantischen Bewegung zu entwerfen; aber auch aus den wenigen Einzelschilderungen, die wir geben können, wird sich auf die Richtigkeit des Gesagten einigermassen schliessen lassen. Als eine Art Einleitung, werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf die Philosophie Lawrows.

1. Peter Lawrow (1823—1900) ist einer derjenigen, die philosophisch den grössten Einfluss auf die ältere Generation russischer Sozialisten geübt haben. Ursprünglich Artillerie-Oberst und Professor der Mathematik an der Artillerie-Akademie zu Petersburg, war er einer der ersten, ja man kann wohl sagen der erste namhafte russische Denker, der sich von der Metaphysik ab- und der Philosophie der Wissenschaften, speziell der Geschichte zuwandte, weshalb er gewöhnlich (z. B. Ueberweg-Heinze III 2, 478) zu den „Positivisten“ gezählt wird. Sein philosophisches Hauptwerk sind die zuerst als Zeitschriften-Artikel, dann 1870 als Buch und 1891 in stark veränderter zweiter Auflage erschienenen ‚Historischen Briefe‘, die vor kurzem in vortrefflicher deutscher Übersetzung, mit einer Einleitung Rappoport's, im ‚Verlag für soziale Wissenschaften‘ erschienen sind¹⁾. Obwohl zum grössten Teil vor drei Jahrzehnten geschrieben, gehören die ‚Historischen Briefe‘ zu den Werken, welche nie veralten, weil ihr Gedankeninhalt einen immerwährenden Wert besitzt. In ihrer bei aller Entschiedenheit doch stets edlen, vornehmen Sprache, ihrer Verbindung von reichem Wissen und Gedankenfülle, von scharfem

¹⁾ Peter Lawrow, Historische Briefe. Nach der 2. Auflage aus dem Russischen übersetzt von S. Dawidow. Mit einer Einleitung von Dr. Ch. Rappoport. Berlin-Bern, Edelheim, 1901. XLII und 368 S.

Kopf und warmem Herzen, haben sie uns an die Schriften Friedrich Albert Langes erinnert, mit dem sie auch den mächtigen Einfluss auf die Gebildeten ihrer Zeit gemein gehabt haben.

Wir wollen nun zwar Lawrow keineswegs zu einem Neukantianer machen, obwohl Krapotkin in seinen jüngst erschienenen Memoiren (II, 174) von ihm berichtet, dass er „ein Anhänger der Kantischen Philosophie“ gewesen sei. L. selbst erwähnt Kant, wenigstens in seinem Hauptwerk, nur beiläufig. Aber sachlich ähnelt seine Auffassung in vieler Beziehung der unsrigen. Denn, obwohl er später ein Freund von Marx und Engels wurde und sich selbst gelegentlich auch als „Marxist“ bezeichnete, ist seine Begründung des Sozialismus doch eine vorzugsweise ethische geblieben. Der Sozialismus ist ihm nicht bloss eine ökonomische und historische, sondern auch eine moralische Notwendigkeit. Er erklärt es ausdrücklich für möglich, „auf wissenschaftlichem Wege ein moralisches Ideal zu konstruieren, welches unvermeidlich mit der weiteren Entwicklung der Menschheit für einen sich immer mehr erweiternden Kreis von Personen zu einer verbindlichen Wahrheit werden wird“. (Hist. Br. S. 69). Wahrheit, Gerechtigkeit, Fortschritt, Persönlichkeit, persönliche Würde sind seine Grundbegriffe; sein Ziel: „Entwicklung der Persönlichkeit in physischer, geistiger und sittlicher Beziehung; die Verkörperung der Wahrheit und Gerechtigkeit in den gesellschaftlichen Formen“ (ebd.). Und zwar fallen unsere persönlichen Interessen mit denen der Gemeinschaft zusammen. Unsere persönliche Würde wird nur durch die Wahrung der Würde aller derjenigen Menschen behauptet, die mit uns solidarisch sind“ (S. 73 Anm.). Das gesellschaftliche Ideal ist „die festgefügte Gemeinschaft der Gleichen“ (335).

Und auch in erkenntniskritischer Beziehung berührt er sich vielfach mit dem Neukantianismus. Philosophie soll das Bedürfnis nach Einheit und Harmonie befriedigen. Neben die „objektive“ oder genetische Methode von Marx stellt er seine eigene „subjektive Methode“, die vom menschlichen Bewusstsein ausgeht, das einmal (unerklärlich, wie) entstanden, seinen eigenen Gesetzen folgt. Er eifert gegen den Aberglauben an die „Thatsachen“; auch die Ideen sind Thatsachen, Thatsachen unseres Bewusstseins. Die Geschichte ist nicht nur ein Geflecht von Ursachen und Wirkungen, sondern auch ein Gewebe von Zwecken und Mitteln. Diese Ziele und Mittel ordnen sich im Menschengeiste zu einer bestimmten Hierarchie guter und böser Ziele

und Mittel. Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik ist es, die richtige Hierarchie festzustellen (188). Deshalb ist die Vorstellung des freien Willens, derzufolge sich der Mensch seine Ziele steckt und die Mittel zur Erreichung derselben wählt, mögen sie auch noch so sehr durch die vorangegangene Reihe physischer und psychischer Ereignisse naturwissenschaftlich determiniert sein, eine „völlig unvermeidliche Illusion“ (187). Die ursprüngliche subjektive Thatsache (Kants „Faktum“) des freien Willens ist, einerlei welche theoretische Bedeutung dieser Thatsache zukommen mag, die einzige feste Grundlage der praktischen Philosophie (189). „Mit derselben Unabwendbarkeit, wie die in der Natur waltenden objektiven Gesetze den Menscheng Geist beeinflussen, wirkt auf ihn auch dieser fundamentale, auf intimer Idealisierung beruhende Glaube an die Freiheit der Menschen in der Wahl seiner Ziele und Mittel. Dieser Glaube¹⁾ ist es, der einer jeden Persönlichkeit die Hierarchie der sittlich guten und sittlich schlechten Ziele vor Augen stellt; der Persönlichkeit bleibt nur die Möglichkeit vorbehalten, durch eine kritische Controle zu entscheiden, ob die betreffende Hierarchie nicht zu modifizieren sei, ob nicht etwas Anderes als besser oder schlechter erkannt werden müsse“ (188). Das ist ganz der mehrfach von uns begründete Standpunkt der autonomen, kritischen und formalen Ethik²⁾.

2. Wir wissen nicht, wie weit die Philosophie Lawrows, insbesondere die „Historischen Briefe“, deren Wirkung auf die gebildete Jugend Russlands in den ersten Jahren nach ihrem Erscheinen allen Berichten zufolge eine ganz gewaltige gewesen sein muss, heute noch nachwirkt. Jedenfalls zählt die neukantische Richtung innerhalb der sozialistischen Theoretiker gegenwärtig dort zahlreiche Anhänger oder doch Geistesverwandte und wird die einschlagende deutsche Litteratur mit Aufmerksamkeit verfolgt. So ist u. a. den Schriften Woltmanns und neuerdings auch der meinigen die Ehre einer Übersetzung zu Teil geworden, und die Zeitschrift *Shisn* (das Leben) brachte in ihrem 12. Bande (S. 137 ff.) an der Hand meiner Schrift³⁾ ein ausführliches Referat über

¹⁾ Vergl. darüber den schönen 15. Brief: „Kritik und Glaube (=Überzeugung)“.

²⁾ Im übrigen verweisen wir auf die Monographie und die Einleitung Rappaports, vor allem aber auf das Werk Lawrows selbst.

³⁾ Sie führt dort den Titel „Kant und der — Kollektivismus“. Das Wort „Sozialismus“ scheint bei der russischen Censur verpönt zu sein. An

die neukantische Bewegung in Deutschland. Es sei uns gestattet, aus demselben einige interessante Stellen allgemeineren Inhalts im Folgenden anzuführen¹⁾. „Für uns hat Interesse das Aufkommen von Ideen innerhalb der Sozialphilosophie, welche zu einer gründlichen Revision der überlieferten Prinzipien führen und, ausgezeichnet durch einen gesunden idealistischen Charakter, in naher Zukunft heilsame Ergebnisse zu liefern versprechen“. Freilich könne man „a priori voraussehen, dass die fernere Entwicklung der Sozialphilosophie nicht völlig die Hoffnungen der eifrigen Neukantianer erfüllen wird, dass der kritische Idealismus Kants nur cum grano salis, mit vielen Verbesserungen und Vorbehalten, in ihren Bestand eingehen wird“. . . . „Daher zeigen dann auch die weitsichtigeren unter den sozialistischen Neukantianern grosse Vorsicht in ihren Bestrebungen, die derzeitige soziale Wissenschaft mit dem kritischen Idealismus Kants zu vereinigen“. . . . Man „fühle das Bedürfnis einer Synthese, die geeignet wäre, die gesunden Elemente des idealistischen Dualismus und des materialistischen Monismus, der genetischen und der teleologischen Methode harmonisch zu verbinden. Wir persönlich glauben, dass in der Richtung auf eine solche Synthese, welche in sich nicht nur ethische und soziale, sondern auch religiöse Momente umfassen müsste, die heutige neuidealistische Bewegung innerhalb der sozialen und der allgemeinen Philosophie sich entwickeln wird. Wir persönlich glauben, dass als schliessliches Ergebnis der gegenwärtigen Gährung nicht nur unsere gesellschaftlichen Ideale Licht und Inspiration gewinnen werden, sondern dass auch unsere religiös-sittlichen Überzeugungen unser ganzes Leben mit neuem Glanze erleuchten werden“. . . . „Die materiellen Faktoren der gesellschaftlichen Dynamik haben freilich unbestreitbare Bedeutung in dem geschichtlichen Prozess; aber eben dieser selbe geschichtliche Prozess lehrt uns, dass auch die ideologischen Faktoren gewaltige geistige Strömungen hervorgebracht haben. . . .“ Im Gegensatz zu früheren mystischen Formen, „lenkt der neue Idealismus nicht ab vom Irdischen, von den elementaren Forderungen der Wirklichkeit

anderen Stellen tritt das unverfänglichere „Sozialphilosophie“ dafür ein. Nachschrift. — Herr Dr. Koigen teilt mir mit, dass die Charkower Censurbehörde die Veröffentlichung der ihr vorgelegten Übersetzung „vorläufig“ nicht gestattet habe.

¹⁾ Die Übersetzung ins Deutsche verdanke ich meinem Freunde O. A. Ellissen in Einbeck.

sondern giebt im Gegenteil diesen Forderungen unüberwindliche Macht“, indem er uns auf das hinter dem „bunten Chaos der Wirklichkeit“ verborgene „Ewige, Unvergängliche und zugleich Gute“ hinlenkt, „um dessen willen es sich verlohnt zu leben, zu kämpfen, Opfer zu bringen, mit einem Wort: zu glauben, zu hoffen und zu lieben“.

3. Wir haben diesen etwas unbestimmt-allgemeinen und, namentlich gegen Schluss, mehr von warmer Begeisterung als von strenger Methode getragenen Ausführungen mehr als einer Art Stimmungsbild Raum gewährt. Auf den Weg der Methode führt uns eine längere Abhandlung von Nikolai Berdiajew zurück, die, veranlasst durch Bernsteins Ruf: „Zurück auf Lange!“ — „Friedrich Albert Lange und die kritische Philosophie in ihren Beziehungen zum Sozialismus“ zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht¹⁾.

Berdiajew bekennt sich als „eifrigen“ Anhänger des Marxismus, aber als Anhänger der kritischen Richtung innerhalb desselben. Besonders hält er es „für unumgänglich notwendig, die philosophischen Grundlagen des orthodoxen Marxismus einer sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, und ist überzeugt, dass diese Prüfung eine Säuberung des Marxismus-von der Hegelschen Dialektik und dem philosophischen Materialismus zur Folge haben wird“ (S. 133 Anm.). Von der Selbst-Kritik Bernsteins dagegen, die er als solche für verdienstlich hält, fühlt er sich nicht befriedigt. Mit dem Marxismus will er den Zusammenhang der abstraktesten philosophischen Strömungen mit dem sozialen Leben in ‚einem sozialen Monismus‘ (als ‚idealer Aufgabe‘) festhalten, aber etwas Anderes ist die historische Erklärung, etwas Anderes die theoretische Kritik. An Langes ‚Geschichte des Materialismus‘ schätzt er vor allem, dass sie zu kritischer Prüfung anrege und „jenen Dogmatismus erschüttert, an dem leider auch der Marxismus krankt“. Dagegen vermisst er an Lange, von dessen Persönlichkeit er (S. 133 f.) eine gute, wenn auch nicht in

¹⁾ Neue Zeit XVIII 2 (1900), No. 32—34, S. 132—140, 164—174, 196—207. Das Doppel-Motto ist aus Kautskys ‚Erfurter Programm‘ und Vaihingers ‚Hartmann, Dühring und Lange‘ entnommen. Vaihinger wird sich wundern, sich als „einzigen rechtgläubigen Anhänger Langes“ (S. 134 Anm. 1) bezeichnet zu finden. Dieses Prädikat wäre höchstens auf O. A. Ellissen anzuwenden, dessen Lange-Biographie Berdiajew nicht zu kennen scheint.

allen Punkten zutreffende, Charakteristik giebt, die Einheitlichkeit des Denkens. Er entwickelt sodann in lebendiger Darstellung die historische Stellung des Neukantianismus, als einer natürlichen Reaktion gegen den metaphysischen Schaffensrausch des spekulativen Idealismus einer-, den vulgären Materialismus der Büchner, Moleschott u. a. andererseits. Die deutsche Philosophie erinnerte sich wieder des „grössten ihrer Söhne — Immanuel Kant“ (136). Seitdem „dringt der Geist des Kantischen Kritizismus immer mehr und mehr in alle Poren des deutschen Denkens“ (135) ¹⁾.

Wie stellt sich nun unser kritischer Marxist selbst zu der Kantischen Philosophie, die er „vielleicht die tiefsinnigste in der Geschichte des Denkens“ nennt, um ihr doch in demselben Atemzuge „Halbheit und Widersprüche“ vorzuwerfen? Wir wollen zunächst zu entwickeln versuchen, inwiefern Berdiajew selbst zu den Neukantianern gerechnet werden darf.

Schon in der historischen Skizze hebt B. mit Nachdruck den Zusammenhang der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Physiologie der Sinne (Johannes Müller, Helmholtz) mit Kant hervor. Vor allem aber geht durch seinen ganzen Aufsatz das echt kritische Bestreben, den erkenntnistheoretischen (logischen) vom psychologischen Gesichtspunkt zu scheiden, „im Interesse eines konsequenten Aufbaus der philosophischen Weltanschauung“. Kants a priori ist ein rein logischer Begriff, der mit der psychologischen oder gar physiologischen Fragestellung nicht das Geringste zu schaffen hat. Der Erfahrung müssen ihre Bedingungen logisch vorausgehen, denn nur diese verleihen ihr Allgemeingiltigkeit; „der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur“ (Kant). Es war daher ein methodischer Fehler Langes, das a priori in der „psychologischen Organisation“ des Menschen zu suchen, was ihn dann zu einer Verwechselung der logischen mit der chronologischen Folge und zur Begründung der Erkenntnistheorie auf psychologische Prinzipien führen musste²⁾. Auf dieser schiefen Ebene gleitet man schliesslich zu dem Evolutionismus

¹⁾ B. bezieht sich von deutschen Philosophen besonders auf Riehl, Avenarius, Windelband, Sigwart und die Schuppesche Schule. Am wenigsten scheint er H. Cohen zu kennen, da er ihn einen „Denker leichteren (!) Schlages“ nennt (136): ein Vorwurf, der Cohen gewiss sonst noch nie gemacht worden ist.

²⁾ S. 139 f., vgl. S. 164. Hier könnte Conrad Schmidt, der denselben Fehler wie Lange macht (K. 45), von Berdiajew lernen.

Spencers herab, der in seiner Polemik mit Kant thatsächlich gegen Windmühlen kämpft, ein typisches Beispiel jener englischen Empiriker, „bei denen eine traditionelle Verquickung der Erkenntnistheorie mit der Psychologie zu bemerken ist“, und die „durchaus nicht den Gedanken verdauen können, dass der Erkenntnisformen a priori anerkennende Kantische Kritizismus angeborene Ideen leugnet“ (138). Selbstverständlich ist die Erkenntnis eines Wilden himmelweit verschieden von der Erkenntnis eines Philosophen des 19. Jahrhunderts; allein das hat nichts mit dem rein logischen Charakter des Apriorismus zu thun, die Logik „ist ewig und absolut“ (140). Der konsequente Empirismus führt unvermeidlich zum Subjektivismus und Skeptizismus. Nur die Entwicklung der Grundlagen Kantischer Erkenntnistheorie, in denen man fälschlich Metaphysik wittert, führt zur wissenschaftlichen Gesetzmässigkeit, zur objektiven Erkenntnis (164 vgl. 169, Anm. 1).

Wir verbreiten uns nicht des Näheren über Berdiajews Auffassung und Beurteilung der Kantischen Lehre vom Ding an sich (a. a. O. S. 165—173), da dies Problem mit der sozialistischen Bewegung unserer Tage sehr wenig oder nichts zu thun hat. Wir wollen nur darauf hinweisen, dass auch hier Berdiajew dem modernen Neukantianismus z. B. Staudingers¹⁾ sehr nahe steht, wenn er zu dem Resultate kommt: Die Frage nach dem Ding an sich hat keinen Sinn, und die grösste Aufgabe der kritischen Philosophie ist es, die Unsinnigkeit solcher Fragen nachzuweisen (170). So ist es denn durchaus zu verstehen, wenn er am Schlusse seines zweiten Artikels ausdrücklich seine Hochachtung vor der Methode des philosophischen Kritizismus und vor der Erkenntnistheorie betont, „die berufen ist, die grosse Aufgabe zu erfüllen, das menschliche Denken von böartigen Auflagerungen zu reinigen und den Boden für eine wissenschaftliche Weltauffassung vorzubereiten“ (173 f.).

Dieses Bekenntnis zur kritischen Methode ist für uns das Wichtigste an Berdiajews Ausführungen. Dass er daneben allerlei Ausstellungen gegen die „historische“ Kantische Philosophie macht, beeinträchtigt diesen Wert nicht. Auch ein Neukantianer wird ihm auf diesem Gebiete manches, wenn auch keineswegs alles, zuzugeben bereit sein. Wenn B. z. B. meint: „Unter der Flagge des Kantianismus können alle Waren — gute und

¹⁾ Vgl. dessen Abhandlung Kantstudien IV, 167 ff.

schlechte — befördert werden“, denn sie sei eine „Kompromiss-Philosophie“ (136), so ist die Thatsache zuzugeben, dass in der That unter dieser Flagge manche unkritische Ware einhergesegelt ist. Aber es kommt darauf an, was ihren wahren Charakter ausmacht, und das ist sicherlich nicht Kompromissucht bei demjenigen Manne, der die Consequenz, die „Einstimmigkeit mit sich selbst“ für die wichtigste Eigenschaft eines Philosophen erklärte. (Übrigens macht B. seine Bemerkung auch nur „vom sozialhistorischen Standpunkt“ aus.) Dass Kant selbst der Verquickung des psychologischen mit dem erkenntniskritischen („gnoseologischen“) Gesichtspunkt „Vorschub geleistet“ habe, dass „seine Ansichten über diese Frage widerspruchsvoll“ seien, geht zu weit; erklärt doch B. selbst diese Verquickung für eine „illegale“ Frucht der kritischen Philosophie (137). Dagegen ist Kant allerdings, wie selbst Cohen zugiebt¹⁾, einerseits nicht immer zu den vollen Consequenzen seiner neuen Methode durchgedrungen, andererseits hat er die alten psychologischen termini ohne Vorsicht und mit einer „bis zu diesem Grade keineswegs zu billigenden“²⁾ Freiheit gebraucht. Die schwierige Frage, wie weit Kant zu den Missverständnissen seines „Ding an sich“ selbst Anlass gegeben hat, kann hier nicht erörtert werden. Die Postulate der praktischen Vernunft, die übrigens nicht, wie B. zu glauben scheint (165), mit diesem Probleme zusammenhängen, sind von den Neukantianern längst aufgegeben worden. Kants Bestimmung der Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis halten wir dagegen, im Gegensatz zu Berdiajew, für methodisch sehr wertvoll gegenüber einem metaphysischen Dogmatismus. Denn sie braucht sich durchaus nicht zu dem „feigen“, „kraftlosen“, „reaktionären“ Agnostizismus zu verflüchtigen, den unser Russe als „die Krankheit des modernen Denkens“, als den „wunden Punkt der Philosophie des 19. Jahrhunderts“ bekämpft. Gegenüber den agnostischen Klagen: „Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein“, hat vielmehr gerade Kant auf Beruf und Macht der Wissenschaft hingewiesen: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann

¹⁾ Vgl. z. B. „Kants Theorie der Erfahrung“ (2. Aufl.) S. 267: „Wir müssen unterscheiden, was Kant, von der inneren Logik seiner Methode getrieben, angestrebt hat, von dem Ausdruck, in welchem er die Einheit seines Grundgedankens selbst begriffen und dargestellt hat“.

²⁾ Cohen, ebd. 605; vgl. 135.

nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde“¹⁾. Und sollte der „Glaube an die Kraft der menschlichen Vernunft“, den nach B. erst eine „Philosophie der Zukunft“ dem Menschen „wiedergeben“ wird, nicht in dem Manne in genügendem Masse gelebt haben, der reine Vernunft für „eine so vollkommene Einheit“ erklärte, dass, „wenn das Prinzip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte . . .“²⁾.

Auch auf dem soziologischen Gebiet hält Berdiajew im Gegensatz zu Engels, dessen Kritik des Kantianismus „in philosophischer Hinsicht recht schwach“ sei (173, Anm. 4), und zu Plechanow, der nicht ahne, welche revolutionäre Rolle die von ihm als „Neoscholastik“ bekämpfte Erkenntnistheorie in der Sphäre des Denkens spiele (174, Anm. 1), und unter Hinweis auf Simmel und Stammler, die Anwendung der „gnoseologischen Analyse“ für „im höchsten Grade erspriesslich“ (174).

Damit scheint zunächst seine Ablehnung von Kants Kritik der praktischen Vernunft nicht im Einklang zu stehen. Er sieht ihr „bestimmendes Moment“ anfangs nur in dem Hereinlassen der Postulate durch die bekannte „Hinterthüre“; das Primat der praktischen über die theoretische Vernunft enthalte nur die „grosse psychologische Wahrheit“, dass der Wille das primäre Element des Seelenlebens sei (197): eine Wahrheit, die in Marx-Engels' materialistischer Conception von der Herrschaft des Lebens (?) über die Idee, der Praxis über die Theorie ihre „eigenartige Bestätigung“ finde (?). Auf der anderen Seite erscheinen ihm auch Langes ethische Ansichten nicht bestimmt genug begründet. Wohl will er gleich diesem die „Dogmatik des Egoismus“ bekämpfen, aber mit besseren Waffen als der blossen „Stimmung“, in die sich doch schliesslich (wie er mit Vaihinger und auch unserer Meinung nach mit Recht hervorhebt) Langes „Standpunkt des Ideals“ auflöse. Diese Waffe liege in dem historisch-philosophischen Gedanken der materialistischen Geschichtsauffassung; der ethische Materialismus werde durch den ökonomischen vernichtet (199). Die wissenschaftliche Ethik könne die Moral nur als „Anpassung des Individuellen an das Typische“ auffassen (200). Damit scheint B. ganz

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft, S. 336 f. (ed. Vorländer S. 292).

²⁾ ebd. 1. Vorr. VII (9).

in die Aufstellung einer rein naturwissenschaftlichen, bloss kausal erklärenden „Ethik“ einzumünden.

Allein ein unmittelbar vorhergehender Satz beweist, dass das nicht seine Meinung ist. Jene Anpassung ist ihm vielmehr identisch mit der Anpassung des Persönlichen an die Forderungen des Allgemeinen. Das Allgemeine der Forderung aber begründet die Idee. Ist die Idee auch, kausal genommen, ein natürliches Produkt der Entwicklung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, so durchdringt sie doch den Menschen gänzlich, sie ist stärker als er und beherrscht ihn (201). Schon vorher hatte er gelegentlich (197, Anm. 2) anerkannt, dass auch die sittliche Erfahrung ihres Apriori bedarf, und auf Woltmanns Versöhnung des kritischen mit dem genetischen Standpunkte verwiesen. Jetzt heisst es ausdrücklich: „Wir erkennen den Apriorismus des Sittengesetzes, der dasselbe für alle bindend und ethisch allgemein gültig macht, an; es wurzelt im allgemeinen transscendentalen Bewusstsein“. Damit ist, wie auch wir mehrfach ausgeführt haben, die Thatsache wohl vereinbar, dass „der Inhalt der Moral . . . durch das soziale Dasein des Menschen bedingt und beständigen Veränderungen unterworfen“ ist. Was dann von Berdiajew als (kritischem) Marxisten weiter dahin ausgeführt wird, dass die Moral ethisch über den Klassen stehe, wenn sie auch psychologisch sich immer als Klassenmoral, gegenwärtig als die der in welthistorischem Sinne „progressiven“ (cf. Lawrow) Arbeiterklasse, erweise: ebenso, wie die Wahrheit logisch über den Klassen stehe, psychologisch aber als einer Klasse zugänglich und der anderen unzugänglich sich herausstelle (201, vgl. 203 f.).

B. fühlt nun aber wohl, dass durch diesen Gedanken noch keine innere Verbindung zwischen dem Marxismus und dem philosophischen Kritizismus, dem auch er huldigen will, hergestellt ist. Er macht sich daher selbst den Einwand: Wie soll der „Hauptsatz“ der materialistischen Geschichtsauffassung, dass die Formen des Bewusstseins von den Formen des Seins bestimmt werden, mit „dem Satze unserer Erkenntnistheorie in Einklang gebracht werden, nach welchem alles Sein, alle Realität vom Bewusstsein abhängt, nach welchem die in der Erfahrung erkennbare Welt ohne Erkenntnisformen a priori undenkbar ist?“ (202). Er hilft sich aus diesem Dilemma mit der etwas verzwickten Unterscheidung eines individuellen, psychologischen (Quelle des Subjektivismus) und

eines allgemeinen, logischen Bewusstseins (Quelle des Objektivismus) heraus. Der historische Materialismus erkläre nur das erstere, während das zweite oder transscendentale Bewusstsein aus dem Sein nicht abgeleitet werden kann. Die „materialistische Soziologie“ bedarf vielmehr gerade dieses letztern als Fundamentes, denn der blossе Empirismus und Materialismus vermag ihm keine Allgemeingiltigkeit, folglich auch keinen Objektivismus zu verleihen. Sie ist zwar „berufen, das gesellschaftliche Sein des Menschen, die ganze Ideologie inbegriffen, nicht aber, was ausserhalb (?) des Seins (?) liegt, zu erklären“, aber es muss „ein- und für allemal anerkannt werden“, dass sie „den formal apriorischen Charakter des allgemeinen Bewusstseins, dieser Quelle alles objektiv Wahren, weder angreifen kann noch in ihrem eigenen Interesse angreifen darf“ (203). „Nur der philosophische Kritizismus kann sowohl dem Subjektiven wie dem Objektiven unserer Weltanschauung den richtigen Platz anweisen“, dem ersteren in der Psychologie, dem letztern in der Erkenntnistheorie oder Logik, und „der wissenschaftliche, logische Objektivismus kann prinzipiell nur auf dem Boden der jeden Subjektivismus ausser (?) dem psychologischen, ausschliessenden kritischen Philosophie begründet worden“ (ebd.).

So hat Berdiajew im Grunde das Entscheidende der kritischen Methode erfasst, wenn auch der Ausdruck öfters metaphysisch verhüllt erscheint und der eigentliche Zusammenhang zwischen Marxismus und Kritizismus nicht mit der wünschenswerten Klarheit herausgearbeitet ist. Leider wird dieser Eindruck durch den Schluss des Aufsatzes abgeschwächt, in dem sich der Verfasser von seinem metaphysischen Drang weiter fortreissen lässt, als man nach allem Vorgegangenen erwarten sollte. „Mit der Erkenntnistheorie allein kommt man nicht weit“, die „urewige“ Aufgabe der Philosophie bleibt — Aufbau einer Weltanschauung. Wir verstehen und billigen diesen Drang nach einer harmonischen „einheitlichen, monistischen“ Weltanschauung, noch „Harmonisation“ des Lebens und des Denkens (205) an sich vollkommen, aber wir möchten Philosophie und Poesie auseinander gehalten wissen. Wenn Berdiajew verlangt, dass die Philosophie als „System einer Weltanschauung“ zwar nicht antiwissenschaftlich, aber „unbedingt überwissenschaftlich“ sein soll oder, wie er prophezeit, sein wird, wenn der Denker in der Philosophie nur „jene allgemeine Stimmung ausdrückt, welche der Welt- und Gesellschaftsprozess in seiner Seele hervorruft“, wenn er ausdrücklich „für die philo-

sophische Dichtung plädiert“, so ist er auf dem früher von ihm selbst bekämpften Standpunkt Langes angekommen, nur, dass er — unkritischer als dieser — von einem „ontologischen“ Monismus als einer Philosophie der Zukunft schwärmt.

Berdiajew hat mittlerweile seine Gedanken auch in einer grösseren selbständigen Schrift ausgeführt, über die ich, da sie bisher nur in russischer Sprache erschienen ist, nicht selbst berichten kann; nach dem, was ich einem ausführlichen handschriftlichen Referate des Herrn Dr. D. Koigen (Bern), welches der Verfasser mir freundlicher Weise zur Einsichtnahme überliess, entnehmen konnte, enthält sie indes keinen wesentlich neuen Grundgedanken¹⁾. Koigen bestätigt zugleich, dass die Kantische Philosophie in ihrer „neukantischen“ Gestalt in Russland, und zwar in erster Linie durch ihre Verbindung mit dem sozialistischen Gedanken, populär zu werden beginne. Sie mache unter den philosophischen Köpfen Russlands immer mehr Eroberungen: so an dem früher streng marxistischen Berdiajew, so an einem der angesehensten und scharfsinnigsten russischen Sozialtheoretiker, der ebenfalls aus dem orthodoxen Marxismus hervorgegangen ist (demselben, der die ausführliche Einleitung zu Berdiajews Buch geschrieben hat): Peter von Struve. Mit diesem haben wir uns zum Schluss noch zu beschäftigen.

3. Schon in dem zweiten Aufsatz Rappoports (oben S. 49) war auf die „Bekehrung“ dieses „früheren Hauptes der marxistischen Schule in Russland“ hingewiesen und als Zeugnis dafür auf einen Artikel desselben in dem Petersburger ‚Courrier du Nord‘ hingewiesen worden. Wir citieren dessen wichtigsten Sätze in deutscher Übersetzung: „... Das moralische Problem, welches zum Gegenstand hat, was sein soll, ist nicht identisch mit dem genetischen Problem, welches erklärt, was ist. . . Daraus, dass etwas existiert oder notwendig eintreten muss, folgt keineswegs, dass es von meinem moralischen Bewusstsein notwendig gefordert, dass es moralisch notwendig ist. Mit einem Worte: die historische Notwendigkeit involviert kein moralisches Sollen. . . Es ist von Wichtigkeit, dass wir sorgfältig in uns die lebendige Quelle des sittlichen Idealismus, das sittliche und soziale Ideal der auto-

¹⁾ Der Titel des Buches lautet in deutscher Übersetzung: Subjektivismus und Individualismus in der sozialen Philosophie. Eine kritische Studie über Michailowski: Nebst Vorwort von Peter v. Struve. Petersburg 1901. LXXXIV u. IV u. 267 S.

nomen Persönlichkeit nähren. Alle sozialen Phänomene, ich wiederhole es, sind zugleich sittliche Probleme der menschlichen Persönlichkeit, und die wissenschaftliche (genetische) Lösung der sozialen Probleme verhält sich zu ihrer moralischen Wertung, wie ein Mittel sich zum Zweck verhält. Nun ist es aber unbestreitbar, dass der Zweck den Vorrang hat vor dem Mittel (*prime le moyen*)⁴. Das sind in der That dieselben Gedankengänge, die auch wir vertreten. Ein genaueres Urteil über Struves wissenschaftlichen Standpunkt erlauben mehrere Artikel desselben in Brauns „Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik“ (14. Bd.).

Bereits in seiner Rezension der soziologischen Schrift von Kistiakowski, über die Medicus in „Kantstudien“ V, 252—255 ausführlich berichtet hat (a. a. O. S. 222 ff.), hatte Str. sich mit grosser Schärfe über die „mangelnde erkenntnistheoretische Bildung“ der Marxisten ausgesprochen. An philosophischem Dilettantismus stehe die Litteratur des historischen Materialismus geradezu einzig da¹). Die z. B. in Bernsteins Schrift hervortretende philosophische Unklarheit beweise, wie Recht Conrad Schmidt gehabt habe, den Marxisten das Studium Kants zu empfehlen. Mässiges Kantstudium hätte Bernstein (dessen Schrift er in sozialpolitischer Beziehung für eine „That“ erklärt) davor bewahren müssen, von „Graden“ der Notwendigkeit zu reden. Ohne methodologische, genauer erkenntnistheoretische Selbstbesinnung sei die „wichtigste Aufgabe der modernen Nationalökonomie“: den „Marxismus“ kritisch zu revidieren und weiterzubilden, schlechthin unlösbar.

Seine eigene Ansicht über „die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung“ führt Struve sodann im Zusammenhange in einem längern, höchst beachtenswerten Aufsatz desselben Bandes (S. 658—704) aus. Wir versuchen im Folgenden die auf unser Thema bezüglichen Gedanken herauszuheben.

Wir stehen nach Struve nicht, wie manche glauben, am Ende, sondern erst am Anfange des Marxismus. Das Marxsche System muss kritisiert, „um seine ästhetische Integrität gebracht“ werden, damit es eine um so reichere wissenschaftliche Fruchtbarkeit entfalten, damit sich sein logisch-begriffliches Gerüst zwanglos in das Ganze unserer (wissenschaftlichen) Erfahrung einfügen kann.

¹) Vgl. das übereinstimmende Urteil V. Adlers (auf S. 84 dieser Abhandlung).

Marx und Engels aber lagen „in ihrer doppelten Eigenschaft als Hegelianer und Materialisten“ erkenntnistheoretische Erwägungen ganz ferne. — In der Marxschen Theorie dreht sich alles um das Verhältnis von Wirtschaft und Recht; jenes wird als die Ursache, dieses als Wirkung aufgefasst. Dem gegenüber giebt Struve Stammler zu, dass vielmehr das Recht die „bedingende Form“ des „geregelten Stoffes“ der Wirtschaft sei. Das passe jedoch nicht auf das Verhältnis zwischen den einzelnen wirtschaftlichen und einzelnen rechtlichen Momenten, wie in einer längeren Vergleichung. (S. 670—673) der Marxschen und der Stammlerschen Theorie des Näheren ausgeführt wird. Genetisch komme jedenfalls den wirtschaftlichen Phänomenen das Primat vor den sie regelnden Rechtsnormen zu (was mir Stammlers Ausführungen nicht zu treffen scheint); „theoretische“ Erkenntnis aber ist identisch mit „kausal-genetischer Erklärung“. Im Zusammenhange hiermit wendet sich Struve sodann der Kritik des Begriffes der „sozialen Revolution“ zu. Derselbe sei als theoretischer Begriff wert- und zwecklos, ja irreführend, denn eine Umwälzung der sozialen Ordnung sei für das moderne Denken nur als ein langwieriger kontinuierlicher Prozess von sozialen Umgestaltungen vorstellbar (673). Je revolutionärer die soziale Umgestaltung ist, desto weniger kann sie ‚revolutionär‘ (im politischen Sinn des Wortes sein) Die sogenannte Zusammenbruchstheorie steht im schroffsten Widerspruch zu der materialistischen Geschichtsauffassung. „Die neueste marxistische Orthodoxie giebt die letztere einfach zu Gunsten der ersteren preis“ (677).

Im Verfolg dieser Ausführungen macht der Verfasser eine interessante und wie wir meinen, durchaus zutreffende Spezialanwendung von einem Kantischen Satze. Bekanntlich lässt die Marx-Hegelsche Dialektik die quantitative Veränderung schliesslich in eine neue Qualität umschlagen. Was heisst aber Qualitätsveränderung desselben „Dinges“, beispielsweise der Gesellschaft? Die Antwort auf diese Frage findet Struve in Kants ‚Gesetz der Continuität aller Veränderung‘¹⁾. Die erkenntnistheoretische Deutung des Evolutionismus lautet: Die Stetigkeit jeder, auch der durchgreifendsten, Veränderung ist ein notwendiges erkenntnistheoretisches und psychologisches Postu-

¹⁾ Kr. d. r. V. 2. Aufl., S. 254 f.; vgl. den Artikel ‚Continuität‘ in dem Sachregister meiner Ausgabe.

lat ihrer Begreiflichkeit. Das Evolutionsprinzip ist, wie das Kausalgesetz, eine allgemeingiltige (über den Inhalt nichts aussagende!) Form, unter welcher wir die Veränderung der Dinge uns vorstellen müssen, um sie zu begreifen. Das alte: *natura non facit saltus*, lässt sich für diesen Fall abändern in ein: *intellectus non patitur saltus* (682). Gilt dies bei Struve auch nur als eine „Versinnbildlichung“, so ist es doch (möchten wir hinzusetzen) ein unumgängliches Requisit der Wissenschaft, analog dem Causalitätsprinzip.

Der Gedanke der sozialen Revolution gehört sonach in dasselbe Gebiet, in das Kant die Willensfreiheit im Sinne ursachenlosen Thuns, die Substantialität der Seele u. a. verwiesen hat, es sind praktisch höchst wichtige, theoretisch aber ungiltige Begriffe (683). Vielmehr ist der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus, wenn er als notwendig erwiesen werden soll, als „stetige und kausal begründete Veränderung der Gesellschaft“ nachzuweisen, dagegen nicht (mit der „neueren orthodoxen marxistischen Dialektik“) beide in einen unüberbrückbaren Gegensatz zu einander zu stellen. Eine „theoretische“ d. h. entwicklungsgeschichtliche Betrachtung hat nicht das Trennende, sondern das in durchgängiger Kausalität und stetigen Übergängen Verbindende auszufinden. Es ist derselbe Gedankengang, mit dem wir aus Natorps ‚Sozialpädagogik‘ (bes. S. 168 f.) vertraut sind, die v. Struve (sie ist nur kurze Zeit vor seinem Aufsatz erschienen) noch nicht gekannt zu haben scheint. Der wunde Punkt des Marxismus ist auch für ihn seine „angeblich unüberwindliche“ Dialektik, die, von der Hegelschen Identifizierung des Denkens und Seins ausgehend, die Logik zur Ontologie macht. Das von den „Dialektikern“ als „starr“ bekämpfte Denken, nämlich die Festigkeit (Constanz) der Begriffe, ist gerade notwendig, um den „Fluss“ der Dinge zu begreifen (687 f.); gerade der dialektische Marxismus arbeitet übrigens zum guten Teil mit einem peinlichen, ja in seiner Starrheit „geradezu religiösen“ Begriffsabsolutismus.

Struve protestiert dann ganz in unserem Sinne gegen die Vermengung der geschichtlichen, d. h. kausal-genetischen Betrachtung mit praktisch-politischen Postulaten, die dem sozialen Ideal entsprungen sind. „Eine regulative sozialpolitische Idee, ein soziales Ideal, welches starr ist und sein soll“ (d. h., doch nur in dem Sinne des Richtung gebenden Endziels! Bem. d. Vf.), „ist für das Erfassen des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses

gar nicht verwendbar“ (genauer: *toto genere non ihm* verschieden). Beide „Standpunkte“ arbeiten mit ganz verschiedenen Begriffen und wenden ganz verschiedene Mass„stäbe“ an. Psychologisch können sie sich gegenseitig aushelfen, logisch müssen sie immer grundsätzlich autonom bleiben (689). Darum kann auch „der Sozialismus, seiner Natur nach, als soziales Ideal, in der Wissenschaft nie aufgehen und sich der Wissenschaft nie unterordnen“, in diesem Sinne enthält die Wortverbindung, wissenschaftlicher Sozialismus eine grosse Utopie (690). (Struve nimmt „Wissenschaft“ hier immer im theoretischen Sinne; in dieser kann der Sozialismus allerdings „nie aufgehen“, wenn er sich auch mit ihr verbinden, an sie anknüpfen, sie sich zu Nutze machen kann, aber er strebt „seiner Natur nach“ über sie hinaus. Anders, wenn man, wie wir, auch die Ethik als zu begründende Wissenschaft auffasst¹⁾). — Vom praktisch-politischen (wir würden sagen: ethischen) Standpunkt aber kehrt sich das historische Verhältnis zwischen der Bewegung (dem historischen Prius) und dem Endziel notwendig um. Jetzt muss das Endziel die Bewegung notwendig beherrschen (698). Das ‚moralisch-politische‘ Ideal ist jedem Sozialisten die „regulative Idee“, an welcher die einzelnen Thatsachen und Handlungen ethisch-politisch gemessen und bewertet werden; es soll der Wissenschaft zwar nicht widersprechen, sonst aber autonom sein. Und in diesem Sinne hat auch der „entwicklungsgeschichtliche Utopismus“ gearbeitet, ist er sozialpsychologisch zu verstehen.

Eine wissenschaftlich fruchtbare Kritik desselben aber muss erkenntnistheoretisch anheben. Das unter dem Einflusse von Denkern wie Hegel, Feuerbach, Saint-Simon, Fourier, Proudhon aufgebaute „grossartige philosophische System“ des Marxismus muss auf seine philosophischen Fundamente hin geprüft d. h. erkenntniskritisch und logisch zergliedert werden (701). Ohne Anerkennung der „Starrheit“ der Begriffe, welche keine „Abbilder“ transscendenter Dinge sind, kann die Wissenschaft nicht einen Tag existieren (702). Darum reinliche Scheidung zwischen Utopie und Wissenschaft! Die letztere darf nicht den Zwecken des Sozialismus untergeordnet werden, sondern hat lediglich nach wissenschaftlichen Prinzipien und Kriterien zu verfahren. Andererseits hängt die Würde und der Wert des Sozialismus nicht von

¹⁾ Vgl. über diese Frage weiter unten Teil D.

der „nach vielen Richtungen noch zweifelhaften oder ausstehenden“ wissenschaftlichen Begründung ab (703). „Dass Marx und Engels Utopisten und Revolutionäre waren, macht ihre menschliche und zum guten Teil auch ihre geschichtliche Grösse aus. Pour faire de grandes choses, il faut être passionné (St. Simon). Aber, insofern sie sich die titanische Aufgabe stellten, das zu vollständiger Deckung und Einheit zu bringen, was immer und immer eine Einheit zu werden strebt und dazu nie gelangen kann: das Sein und das Seinsollen, scheiterten sie und mussten sie scheitern als Männer der Wissenschaft“ (704).

Die ganze, höchst lesenswerte Abhandlung, der eine weitere Verbreitung zu wünschen wäre, ist in der That eine selten klare und überzeugende Auseinandersetzung des kritischen Standpunktes im Sinne der Kantischen Methode und zugleich ein Beweis davon, dass eine Verbindung desselben mit wesentlichen Teilen des marxistischen Systems möglich ist. Denn v. Struve bekennt sich, wie er zum Schluss nochmals mit Nachdruck betont, durchaus zu der „realistischen Grundansicht von Marx selbst“, mit seiner „materialistischen, richtiger ökonomischen Geschichtsauffassung“.

Freilich ist ihm der Marxismus — so betont er in einer Rezension der Kautskyschen Schrift gegen Bernstein¹⁾, wie der Darwinismus, keine „Methode“, sondern „eine inhaltlich bestimmte Lehre, ein Standpunkt, meinetwegen ein heuristisches Prinzip“, (mir scheint das von „Methode“ nicht allzuweit entfernt zu sein!), höchstens eine Methode ontologischer Logik, unter der metaphysischen Voraussetzung der Identität des Denkens und des Seins, ohne dieselbe nur ein Ausdruck des Evolutionsprinzips. Marx habe zwei a priori (die haben ja eben, im Sinne des Kritizismus, methodische Bedeutung!) gehabt: ein theoretisches — die materialistische Geschichtsauffassung, und ein praktisches — den Sozialismus. Von dem letzteren sei er in der That „als von einer fertigen These“ — ähnlich hat sich auch Woltmann ausgedrückt — ausgegangen, und das mache das „Kapital“, wie Bernstein richtig darlege, zu einem „Tendenzwerke“: freilich „zu Marx' Zeit konnte nur ein sozialistischer Kritiker die grossartige geschichtliche Bedeutung des Kapitalismus würdigen und gleichzeitig dessen geschichtliche Relativität klar erfassen“ (725). Auch in der Marx'schen Werttheorie zeige sich eine Vermengung der Gesichtspunkte,

¹⁾ Brauns Archiv a. a. O. S. 723—739.

des soziologischen und des ökonomischen, wozu dann noch die mechanisch-naturalistische Auffassung des Wertbegriffes als einer Substanz neben der sozialpsychologischen als „gesellschaftlichen Verhältnisses“ komme. Erkenntnistheoretische Kritik besteht aber in Blosslegung der verschiedenen Denkmotive und Denkrichtungen, und sodann Zuweisung ihrer Geltungsgebiete (730).

In eine neue Phase ist die neukantische Bewegung im Sozialismus schliesslich getreten durch das neue Auftreten Bernsteins.

D. „Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?“

1. Während vorstehende Ausführungen schon grösstenteils niedergeschrieben waren, hielt Eduard Bernstein im Sozialwissenschaftlichen Studentenverein zu Berlin einen Vortrag unter obigem Titel, der dann einige Wochen später, um verschiedene Nachträge vermehrt, im Druck erschien¹⁾ und eine Reihe Erwidernngen, von Kurt Eisner²⁾, K. Kautsky³⁾, Wolfgang Heine⁴⁾ und Ch. Rappoport⁵⁾ hervorgerufen hat.

Die politische Ausbeutung dieses Vortrags, die bekanntlich zu einer neuen Bernstein-Debatte auf dem Lübecker Parteitag geführt hat, geht uns natürlich hier nichts an, ebensowenig seine nationalökonomischen Partien, sondern nur die mit unserem Thema zusammenhängenden Sätze.

Mit seiner neuen Schrift hat sich Bernstein, der in den letzten zwei Jahren in philosophicis Schweigen beobachtet hatte, wiederum auf den Boden philosophischer Erörterungen begeben, und zwar wiederum unter Berufung auf — Kant. Kantisch ist zunächst die Formulierung des Themas. Jeder unserer Leser wird sich sofort an die berühmte Fragestellung der Prolegomenen erinnern: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?, auf die sich denn unser Autor auch ausdrücklich bezieht (S. 18). Allein Bernstein bezweckt mehr als eine bloss äusserliche Anlehnung. Er will seine Frage „in demselben kritischen Geiste wie Kant stellen“, „in demselben Geiste, der gegen den alles theore-

¹⁾ Verlag der Socialistischen Monatshefte. 1901. 50 S.

²⁾ „Vorwärts“ vom 15. und 18. Juni 1901 unter „Litterarisches“.
(Unter der Chiffre Ke.)

³⁾ Neue Zeit XIX 2, 355—364 (No. 38).

⁴⁾ Socialist. Monatshefte, September 1900. S. 661—669.

⁵⁾ La revue socialiste, S. 195—212: Y a-t-il un Socialisme scientifique?

tische Denken untergrabenden Skeptizismus ebenso entschieden gerichtet ist, wie gegen den allezeit fertigen Dogmatismus“ (18f.). Er weist auf Kants Tendenz hin, „zur Selbstbesinnung über die möglichen Aufgaben der Philosophie, zur Erkenntnis der Grenzen vernünftigen Philosophierens zu ermahnen und anzu-leiten“, dass nach ihm Wissenschaft erzeugt werde als Erkennt-niskritik. Ja, er geht schliesslich so weit, dass er statt der Be-zeichnung „wissenschaftlicher Sozialismus“ den neuen Namen „kritischer Sozialismus“ vorschlägt, — und zwar ausdrücklich „Kritik im Sinne von Kants wissenschaftlichem Kritizismus verstanden“ (36).

Wir wüssten kaum, wie Bernstein sich freundschaftlicher und entgegenkommender gegen Kant und den wissenschaftlichen Kri-tizismus ausdrücken könnte. Sehen wir zu, welchen Gebrauch er von diesem „Kantianismus“ macht, wie weit die Übereinstimmung mit Kant, d. h. hier dem Neukantianismus auch der Sache nach besteht. Dass es damit sozusagen seinen Haken hat, sahen wir alsbald an folgendem Anmerkungssatze zu S. 18: „So sehr nun Kant durch die moderne Evolutionslehre in den Einzelheiten seiner Vernunftkritik korrigiert worden ist, bleibt seine prinzipielle Aus-einandersetzung über ihre (?) Grundsätze und Bedeutung doch un-erschüttert bestehen“. Bernstein will hier offenbar dem Kritizis-mus entgegenkommen, ihm seine Anerkennung aussprechen, aber er thut dies unter völliger Verkennung der kritischen Methode. Denn was hat die Kritik der reinen Vernunft mit alter oder mo-derner Evolutionslehre, der kritische mit dem genetischen Standpunkt zu schaffen? An sich gar nichts. Also kann auch die eine nicht durch den anderen, weder im Ganzen noch in Einzelheiten, „korrigiert“ werden. Indessen wir haben es mit dem Problem des wissenschaftlichen Sozialismus und seiner Beziehung zu der Kantischen Methode zu thun.

2. Die Beantwortung der Frage: Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich? hängt natürlich in erster Linie davon ab, was man unter Wissenschaft versteht. Anstatt sich über diesen Punkt sofort und bestimmt zu erklären, lässt sich Bernstein erst ziemlich spät, an verschiedenen Stellen und, wie uns scheint, nicht ganz unzweideutig darüber aus. Er sagt: „Wissenschaft ist, wenn wir den Begriff streng fassen, lediglich das systematisch ge-ordnete Wissen“. „Wissen“ aber „heisst Erkenntnis der wahren Beschaffenheit und Beziehungen der Dinge“ (32). „Der Grund-

stein jeder echten Wissenschaft ist die Erfahrung, sie baut sich auf gesammeltes Wissen auf“ (35), sie ist an „schon Festgestelltes“ gebunden, ist „Erkenntnis des Thatsächlichen“ (37). Von einer letzten, hiervon abweichenden Erklärung wird noch unten zu sprechen sein. Die gegebenen Begriffsbestimmungen fordern jedenfalls zu Einwänden heraus. Der erste Satz ist unklar, weil der Begriff des „Systematischen“ nicht näher bestimmt wird. (Eine systematische Ordnung ist z. B. auch das Linnésche Pflanzensystem, dem hiernach ein höherer Wissenschaftswert zukäme als dem ganzen Darwinismus.) Der zweite „vom Wissen“, ist nichts-sagend, denn er schiebt das Problem nur weiter zurück. Was heisst „wahre“ Beschaffenheit der Dinge? Der dritte und vierte scheinen mindestens die Wissenschaft zur blossen einseitigen Empirie zu machen.

Es sind denn auch auf Bernstein wegen seiner Definition der Wissenschaft alsbald von allen Seiten die Angriffe herniedergeprasselt. So bereits an dem Vortragsabend von Adolf Wagner, so auch von seinen sozialistischen Kritikern. Kautsky hat ihm (a. a. O. S. 356) entgegengehalten, dass sein Wissensbegriff die „Dinge an sich“ zu erkennen vorgebe, dass seine Definition der Wissenschaft an die Auffassung der Chinesen erinnere, die in der Wissenschaft auch nur die systematische Zusammenfassung aller bekannten, bereits feststehenden Thatsachen sähe. Kautsky weist dem gegenüber auf die Notwendigkeit der Hypothese, dieses „höchststehenden Produktes der Wissenschaft“, auf das methodische Forschen als Grundlage aller Wissenschaft hin. Das alles wird nun Bernstein kaum leugnen wollen; auf die Notwendigkeit der Hypothese für die Fortentwicklung selbst „der strengsten der exakten Wissenschaften“ hat vielmehr auch er an anderer Stelle (22) hingewiesen; auch er hat ausgeführt, dass die Wissenschaften „nie abgeschlossen“ sind, und dass ihre Aufgabe darin besteht, „das gesetzmässig Notwendige zu ermitteln“ (33). Aber diese wichtige Einsicht hat er eben seiner Begriffsbestimmung der Wissenschaft nicht zu Gute kommen lassen. So hat ihm denn auch Heine vorgeworfen, er enge den Begriff der Wissenschaft willkürlich ein. Wissenschaft müsse vielmehr „jede Forschung genannt werden, die ehrliches Streben nach der Wahrheit verbindet mit dem in den gegebenen Schranken der Individualität und Umwelt möglichen Masse von Vorurteilslosigkeit und mit der gewissenhaften Benutzung des vorhandenen Materials an That-

sachen und wissenschaftlichen Methoden“ (a. a. O. S. 664): übrigens mehr eine Definition der Wissenschaftlichkeit eines Forschers als der Wissenschaft selbst! Ganz im Sinne des Neukantianismus endlich hat Ke. erwidert: „Wissenschaft ist kein mehr oder minder geordneter Schutthaufen mehr oder minder zuverlässiger sogenannter Thatsachen. Wissenschaft ist vielmehr die Produktion allgemeiner Gesetzmässigkeit in Natur und Gesellschaft, in einheitlichem System gegliedert, methodisch erzeugt“. „Empirie und systematische Einheit müssen einander ergänzen und durchdringen“. „Alle Wissenschaft beruht auf Hypothesen, das heisst auf Grundlagen, Grundannahmen des Denkens, die sich dann in aller Erfahrung zu bewähren und zu beweisen haben. Das ist der Königsweg der Wissenschaft. Kant nennt ihn die transscendentale Methode“ ¹⁾.

Bernstein hat in seinen Repliken gegen Ke.²⁾ und gegen Rappoport und Heine³⁾ nichts Durchschlagendes gegen diese Einwände vorzubringen vermocht. Er gesteht nur „Mängel im Aufbau“ seines Vortrags zu und verweist mit Emphase auf einen Satz, der sich in dem vorletzten Abschnitt seiner Schrift (S. 37) findet: „Dagegen behält der Name wissenschaftlicher Sozialismus dann für mich seine volle Berechtigung, wenn der Begriff wissenschaftlich in ihm eben im kritischen Sinne, als Postulat und Programm, aufgefasst wird — als eine Forderung, die der Sozialismus an sich selbst stellt, und die besagt, dass für sein Wollen die wissenschaftliche Methode und Erkenntnis Richtung gebende Kraft haben“. Das hört sich allerdings ganz anders an. Nur giebt der übrige Inhalt der Schrift diesem an sich richtigen Satze keine nähere Deutung, sodass er vereinzelt steht, und Bernsteins Meinung auf keinen Fall mit zwingender Deutlichkeit zum Ausdruck kommt. Hätte er sich doch auch hier an Kant selbst angeschlossen! Nach Kant ist die systematische Einheit „dasjenige, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft macht“, Wissenschaft ist „die philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft in systematischem Zusammenhange“, System aber bedeutet:

¹⁾ Die Sperrungen rühren von mir her.

²⁾ „Idealismus, Kampftheorie und Wissenschaft“. Soc. Monatsh. August 1901, S. 597—608, vgl. auch den „Vorwärts“ vom 18. Juni d. J.

³⁾ „Der Kernpunkt des Streites“. Soc. Monatsh. Oktober 1901, S. 777—785.

Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee, gliedert, nach notwendigen Gesetzen zusammenhängend¹⁾.

Indessen, nehmen wir zu Bernsteins Gunsten an, er sei im Wesentlichen mit uns einig, und der Streit um den richtigen Begriff der Wissenschaft sei wirklich, wie Adolf Wagner gemeint hat, nur ein „Wortstreit“, so erhebt sich nun die weitere Frage, die das eigentliche Beweisthema bildet:

3. Ist ein wissenschaftlicher Sozialismus möglich und wie?“ (Bernstein S. 19.) Auf seine kürzeste Form gebracht, lautet Bernsteins Gedankengang etwa folgendermassen: Der Sozialismus kann als Lehre oder Bewegung aufgefasst werden. In beiden Fällen ist er mit einem idealistischen Element versetzt, geht er auf etwas, was sein soll (19). Im ersteren beruft er sich auf die Erkenntnis, im zweiten wird er von (teils materiellen, teils idealistisch-moralischen) Interessen geleitet (20). Der heutige „wissenschaftliche“ Sozialismus ist nun, sowohl als Doktrin wie als Kampfbewegung, aufs stärkste von diesen Interessen beeinflusst. Da aber reine Wissenschaft vorurteils- und tendenzlos sein muss, so kann der Sozialismus keine Wissenschaft sein, wenn er auch bei der Wahl seiner Mittel und Methoden sich auf sie stützt, seine jeweiligen Zwecke auf Grund ihrer bemisst (30), aus ihrem Arsenal in immer stärkerem Masse seine Begründung schöpft (35).

Zu allererst muss unseres Erachtens der Sozialismus als Bewegung von der Betrachtung gänzlich ausgeschieden werden. Er kann höchstens Gegenstand der Theorie, niemals aber diese selber sein, was Bernstein freilich auch (20) sagt, ohne doch die eben genannte Konsequenz zu ziehen²⁾, d. h. den Sozialismus als Bewegung auszuschneiden. Wie steht es aber nun mit der Wissenschaftlichkeit der sozialistischen, speziell der marxistischen Theorie?

Dass in der wissenschaftlichen Erforschung und Erklärung des Seienden keine andere Tendenz als diejenige objektiver Erforschung der Wahrheit obwalten darf, ist selbstverständlich. Wer reine, voraussetzungslose Wissenschaft treiben will, der muss „vorher den Parteimantel ausziehen“, wie ein sozialistischer Gelehrter (Eduard David) zu Lübeck erklärt hat. Allein bereits

¹⁾ Vgl. das Sach-Register in meiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (Hendel) unter: Wissenschaft, System, systematisch.

²⁾ Vgl. auch Rappoport a. a. O. S. 201 f.

in der verknüpfenden Darstellung, sicher aber in der Beurteilung schon der Naturphänomene, und wie viel mehr der sozialen Erscheinungen wird sich stets der subjektive Standpunkt des betreffenden Forschers bis zu einem gewissen Grade geltend machen. Ist z. B. ein bedeutendes Geschichtswerk ohne eine starke Individualität, ohne einen bestimmten (auch politischen) Standpunkt seines Verfassers denkbar? Und ebenso ist es in der Nationalökonomie und Sozialwissenschaft. „Ein Gelehrter ist keine Rechenmaschine“, bemerkt W. Heine (a. a. O. 663) richtig, er wird durch seine idealen Wünsche und Ziele beeinflusst. „Richtig ist nur, dass darin nur eine Fehlerquelle liegen kann, und dass es von der geistigen Kraft und der Ehrlichkeit eines Forschers abhängen wird, ob er sich den Ergebnissen wissenschaftlicher Beobachtung und Folgerung unterwirft, auch wo sie seinen idealistischen Wünschen nicht Recht geben, oder ob er bewusst oder infolge von Selbsttäuschung den Thatsachen Gewalt anthut“.

Dass dies letztere aber dem Marxismus in höherem Grade nachgewiesen worden wäre als einer anderen soziologischen Richtung, ist uns nicht bekannt. Und, sollte es selbst der Fall sein, sollten einzelne seiner Theoreme, sollten insbesondere seine politischen Schlussfolgerungen als parteiisch oder tendenziös nachgewiesen worden sein oder nachgewiesen werden, so wäre damit immer noch nicht die Unwissenschaftlichkeit seines Ausgangspunktes und methodischen Grundprinzips bewiesen. Es müsste das nur „eine Mahnung zu nüchterner Kritik auch angeblicher Errungenschaften der sozialistischen Wissenschaft gegenüber sein,“ eine „Forderung nach mehr Wissenschaft im Sozialismus“ bewirken (Heine a. a. O.). Die Schwierigkeiten auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften, und zwar insbesondere wieder auf dem verhältnismässig neuen Boden der Soziologie, sind eben um so grösser, als die gesellschaftlichen Phänomene weit complizierter sind, als die der äusseren Natur¹⁾, weil hier in viel höherem Grade Hypothesen nötig sind u. s. w. Schon die Positivisten haben bekanntlich eine Hierarchie der Wissenschaften, nach dem Grade ihrer Gewissheit, aufgestellt. Und Bernstein hat sicherlich Recht, wenn er (S. 22) meint: „die Soziologie kann nicht mit jener Gewissheit, mit der die exakten Wissenschaften gewisse Erscheinungen vorher bestimmen, von der Gesellschaftsordnung, die der

¹⁾ Vgl. über diesen Punkt auch Rappoport a. a. O. S. 205 ff.

Sozialismus erstrebt, vorhersagen, dass sie unter allen Umständen sein werde“. Aber dass die Marxsche Theorie in demselben Sinne etwa, wie die Darwins, Wissenschaft heissen darf, dass ihre Methode die moderne Nationalökonomie und Geschichtswissenschaft ebenso, wie jene die moderne Biologie, aufs reichste befruchtet hat, wird wohl auch Bernstein nicht leugnen wollen. Die Grundannahme von Marx und Engels, „dass die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft notwendig bedingt sei durch die ökonomische Entwicklung und, in den Gesellschaften mit verschiedenen, gegensätzlichen Klassen, durch den aus den ökonomischen Verhältnissen entspringenden Klassenkampf“ (so die Formulierung von Kautsky a. a. O. S. 359), scheint mir in der That durchaus wissenschaftlichen Charakter zu tragen, und ebenso wenig lässt sich gegen die Thatsache der Anwendung dieser Hypothese (in dem platonischen Sinne der Grundannahme, die sich in der Erfahrung zu bewähren hat) auf die Erforschung der Entwicklungs- und Bewegungsgesetze der bestehenden Produktionsweise vom wissenschaftlichen Standpunkt aus etwas einwenden. Ob die Anwendungen im Einzelnen stets das Richtige getroffen haben, das sind Fragen der nationalökonomischen Detailforschung, die uns hier nichts angehen, jedenfalls aber gegen die grundsätzliche Wissenschaftlichkeit des Marxismus nichts beweisen können.

4. Nun aber zu etwas Anderem, und damit zu dem unseres Erachtens springenden Punkte des ganzen Problems, der uns zugleich zu der Kantischen Philosophie zurückführt. Wir meinen den Gedanken, der auch für Bernstein der eigentlich bewegende ist¹⁾, aber bei ihm noch nicht die richtige Lösung empfangen hat: Der Sozialismus geht nicht restlos in Naturwissenschaft (im weitesten Sinne des Wortes), d. h. genetisch-kausaler Erklärung des Seienden oder Vermutung des Zukünftigen auf. Er kann auch nach unserer Meinung auf diesem Wege (der naturwissenschaftlichen Methode) allein niemals völlig zureichend, mit unbedingter Notwendigkeit begründet werden. Denn er trägt in der That, mag er sich dessen bewusst sein oder nicht, ein Element — wir sagen nicht mit Bernstein: von spekulativem Idealismus (denn das weckt den Gedanken an unwissenschaftliche Metaphysik —, wohl aber vernünftigen, zielbewussten Wollens in sich. Der Grundfehler, den Bernstein (und mit ihm freilich ein

¹⁾ Vgl. besonders „Nachtrag IV“, S. 46—48.

Teil seiner sozialistischen Kritiker) macht, ist der, dass sie Namen und Begriff der Wissenschaft einseitig auf die kausale Erklärung einschränken. Der Wille bleibt in Bernsteins Augen von dem Gebiet des „wissenschaftlich Feststellbaren“ ausgeschlossen (22). „Systeme von Forderungen sind keine Wissenschaften“ (35). Er bedarf zwar, um zu seinem Ziele zu gelangen, „der Wissenschaft von den Kräften und Zusammenhängen des Gesellschaftsorganismus, von Ursache und Wirkung im Gesellschaftsleben als leitenden Führers“ (35 f.), aber das Ziel selbst ist nicht wissenschaftlich zu begründen. Das Grosse, was uns Kants Philosophie gebracht, ist aber gerade, dass sie in strenger Methodik noch einen anderen Gesichtspunkt als den mathematisch-physikalischen des Warum? nachgewiesen, gezeigt hat, dass auch das vernünftige Wollen, das Wozu?, das Reich der Zwecke einer eigenartigen Gesetzlichkeit und darum auch selbständiger wissenschaftlicher Behandlung fähig ist.

Wir brauchen uns über diesen Punkt an dieser Stelle nicht weiter zu verbreiten, da das in unserem *„Kant und der Sozialismus“*, wie auch in dem vorliegenden Aufsätze, an mehreren Stellen geschehen ist. Wir freuen uns aber, in diesem Punkte in Ke. einen neuen Eideshelfer von sozialistischer Seite gefunden zu haben. Denn im ganzen ist die Einsicht von der notwendigen Ergänzung des kausalen durch den teleologischen Gesichtspunkt noch lange nicht genug unter den Theoretikern des Sozialismus verbreitet; sie meinen damit irrigerweise unwissenschaftlicher, utopistischer Ideologie Raum zu geben. So rühmt Bernstein zwar gelegentlich die „unübertroffene Klarheit und Genauigkeit“, mit der Kant das Grundgesetz der Moral entwickelt habe¹⁾, aber er begiebt sich nicht auf dessen methodischen Boden. Und Kautsky verrät zwar eine richtige und fruchtbare Auffassung von der Wissenschaft, wenn er sie (a. a. O. 358) als „das Gebiet der erkennbaren Notwendigkeit“ bezeichnet, lässt aber nirgends darauf schliessen, dass er eine andere als die Naturwissenschaft für möglich hält. Heine scheidet (a. a. O. 662) in klarer Weise zwischen dem „positiven Idealismus“ und der „kritischen Wissenschaft“. „Das Ideal giebt Antwort auf die Frage: Was soll sein?, die kritische Wissenschaft untersucht unter dem Gesichtspunkt der Cau-

¹⁾ Socialist. Monatsh. 1900, S. 560 in einem Aufsätze über Kolonialpolitik.

salität: Was ist? was war? was wird, d. h. was (unter gegebenen thatsächlichen Voraussetzungen) kann sein oder muss (nicht: soll) sein? (genetische Betrachtungsweise)“. Sehr gut! Aber nur die genetische Betrachtungsweise scheint er als wissenschaftlich anzuerkennen. Gewiss sind „moralische Verdammungsurteile“ oder „hoffnungsvolle Idealbilder“, die H. im Folgenden anführt, keine Wissenschaft, wohl aber lassen sich die Grundsätze einheitlichen Wollens, wie Natorp, Staudinger u. a. gezeigt haben, wissenschaftlich erforschen.

Das Richtige — und zwar gerade in Vertretung des Kantischen Standpunkts — scheint uns dagegen wiederum Ke. zu treffen. Er hebt mit Nachdruck die geschichtliche und philosophische Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Ethik hervor. „Seitdem die Menschheit die Frage aufgeworfen hat, was Wissenschaft sei, ist niemals von bedeutenden Denkern bestritten worden, dass das Gebiet des Willens, d. h. des handelnden Menschen, nicht nur einer wissenschaftlichen Gesetzmässigkeit zu unterwerfen sei, sondern dass sogar dieser Erkenntniszweig das höchste und würdigste Erzeugnis menschlichen wissenschaftlichen Denkens sei“. Er vergleicht ihren wissenschaftlichen Geltungswert mit dem der Mathematik. „Dem Sozialismus den reinen Wissenschaftscharakter absprechen, weil er auch aus dem Willen erwächst, heisst nichts Anderes als der Mathematik den wissenschaftlichen Charakter absprechen, weil sie bloss ein Produkt des thatsachenlosen Denkens sei“. Er weist auf das Kantische Kriterium der Einheitlichkeit der Zwecke hin: „Der menschliche Wille, als bewusster Gesellschaftswille gedacht — und nur dieser Wille kann hier in Betracht kommen. — muss auf eine objektive einheitliche und einzige Zweckmässigkeit, d. h. auf eine Notwendigkeit gerichtet sein, die vor der Vernunft und jeglicher Erfahrung sich zu bewähren hat . . .“ Ohne diesen festen Zielpunkt verfallt derselbe in „ein gemeingefährliches sinn- und zielloses Narrentum, das zu Grunde gehen muss“. „Das, was sein soll und sein wird“, — die drei letzten Worte hätte Ke. freilich besser weggelassen, denn sie stören die Reinheit des Gedankens — „zu bestimmen, ist Wissenschaft strengster und höchster Art“. Er verweist endlich, ganz wie Staudinger und wir, auf den engen systematischen Zusammenhang zwischen Empirie und Ethik¹⁾: „Von dem

¹⁾ Das Wort „Ethik“ vermeidet Eisner.

wissenschaftlich sicheren und klaren Ziel des Willens empfangen alle die tausendfältigen Einzelbeobachtungen der ökonomischen und politischen Entwicklung ihr Licht und ihre Bedeutung“, auf die Notwendigkeit wechselseitiger Ergänzung: „Jene ist ohne diese nichts als anarchische Zufälligkeit, als eine kurzlebige Eintagsfliege, während die konstruktive Wissenschaft ohne die Kontrolle der empirischen Erfahrung zum utopischen Spiel wird“.

5. In seinem Entgegnungsartikel „Idealismus, Kampftheorie und Wissenschaft“ (vgl. S. 76 Anm. 2) streift Bernstein manchmal nahe an das Richtige heran. Er könne Ke. beistimmen, „handelte es sich beim Kollektivismus bloss um das ethische Prinzip oder erschöpfte sich der Kollektivismus in der Ethik“. Im Sozialismus jedoch, gerade wie ihn die marxistische Lehre formuliere, sei die Ethik nebengeordnet, Folge, nicht entscheidendes Prinzip (a. a. O.). Nun ist gewiss nicht zu leugnen, dass Ke.s starke Betonung des Endziels — er formuliert einmal, „allerdings mit einiger Übertreibung“, seinen Gegensatz zu Bernsteins „im kritischen Sinne unwissenschaftlichen Empirismus“ dahin: „Die Bewegung ist wissenschaftlich nichts, das Endziel ist wissenschaftlich alles“ — nicht streng marxistisch ist, wie B. richtig einwendet. Aber weshalb sollte Marx nicht nach der Seite der von ihm aus geschichtlich wie psychologisch sehr erklärlichen Gründen hintangesetzten Ethik hin vertieft und ergänzt werden können, so dass wir ihn, um mit Kant zu reden, „sogar besser verstehen, als er sich selbst verstand“¹⁾. Und wenn Ethik „als reine Wissenschaft im Formalen bleibt, Grundsätze formuliert, die allgemein gültig sein sollen und deshalb vom Zeitinhalt unberührt bleiben“ (Bernstein ebd.): warum dann nicht sie mit dem Zeitinhalt in Verbindung setzen, d. h. sozialökonomisch ausbauen, wie es geradezu notwendig ist, wenn sie nicht in der Luft schweben soll?

Nach Bernstein aber hat die Ethik, prinzipiell wenigstens, in der Sozialwissenschaft nichts zu suchen. Er will zwar „den praktischen Wert selbstgesetzter Ziele anerkennen“ und „selbstverständlich zugeben, dass solche Ziele einer wissenschaftlichen Grundlage bedürfen“, aber mit dieser wissenschaftlichen Grundlage meint er doch wieder nur die naturwissenschaftlich-kausal erforschten „Bedingungen und Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung“, und selbst dann, wenn sie „diese Bedingungen er-

¹⁾ Kant von Plato, Kr. d. r. V. 370.

füllen“, können jene Ziele nicht „integrierende Teile“ der Sozialwissenschaft werden, die, wie es im folgenden Abschnitt heisst, „wesentlich induktiv-empirischen Charakters sein muss, soll man sie überhaupt als Wissenschaft bezeichnen können“ (602). Das, was wir wollen, kann eben nie ‚reine‘ Wissenschaft sein, weil seine „Gewissheit“ als eines Sein werdenden nicht nachweisbar ist (603). Zwischen Erkenntnis und Wollen, immanenter und teleologischer Notwendigkeit — die gewiss eine „prinzipielle Gebietsabgrenzung“ verlangen — klafft ihm erkenntniskritisch derselbe Unterschied, wie zwischen Wissenschaft und — Vermutung! (ebd.). Der Wille ist ihm ein trügerischer, in allerhand Sümpfe führender Geselle, d. h. wenn er nicht „durch die wissenschaftliche Erkenntnis geleitet“ wird; wird er das aber, so laufen wir Gefahr ihn zu „entmannen“ und uns „zu Sklaven des Glaubens an eine Notwendigkeit zu machen, die thatsächlich nicht besteht“ (608). Wo bleibt da der vom blinden Triebwollen ebenso wie vom einseitigen Verstandeswollen unterschiedene Vernunftwille?

Nun, in seinem Schlusssatz scheint Bernstein ihn, und zwar unter ausdrücklicher Beziehung auf Kant, anzuerkennen. Er hat zwar vorher (599) ausdrücklich erklärt, an seiner „These“ festhalten zu wollen, dass „der Sozialismus als Theorie niemals eine Wissenschaft sein könne“, aber hier erkennt er ihm doch ein „theoretisches Recht“ zu. Nur leite er (Bernstein) dies theoretische Recht nicht aus der „immanenten“ Notwendigkeit (der Hegelianer) ab, sondern — und darin liege sein „sozialistischer Kantianismus“ — aus „der Vernunft des sozialistischen Willens“. Das klingt in der That zunächst ganz Kantisch. Aber worin besteht dieser Vernunftwille? Darauf folgt die ganz unkantische, weil die Grenzen durch einander laufen lassende, Erklärung: in „seiner geschichtlichen, sich aus den gegebenen Verhältnissen und Entwicklungstendenzen ergebenden Zwecknotwendigkeit“, die durchaus an den Hegelschen „Geist der Geschichte“ u. ä. erinnert.

Wir können dem gegenüber nur den Eisnerschen Satz bestätigen, von dem B. bezweifelt, ob er „wirklich“ im Sinne des Kantianismus gesprochen sei (606): „Was Bernstein in besserem Sinne Utopie, spekulativen Idealismus, nicht wissenschaftlich feststellbar nennt, das gerade bedeutet, für den Kritizismus strengste Wissenschaft: die vernunftmässige Erkenntnis eines notwendigen Ziels, das unabweisbar ist, auf das alles Wollen

als richtunggebend gelenkt sein muss“. Man kann eben, wie Rappoport (a. a. O. S. 198) und zwar auch gerade mit Bezug auf Bernstein bemerkt, „Kant anrufen, ohne Kantianer zu sein“. Und Bernsteins berühmte Rückkehr zu „Kant“ beruht, wie derselbe Schriftsteller (S. 217) sich ausdrückt, „auf einem Missverständnis“. „Kants Gesichtspunkt ist der des Ideals, das sich der objektiven Wirklichkeit gegenüberstellt“, während Bernstein in gewisser Hinsicht marxistischer als seine marxistischen Widersacher in dem „Kultus der in ihrer Entwicklung gedachten Wirklichkeit (*culte de la réalité supposée en mouvement*)“ befangen bleibe.

Wir schätzen Bernstein persönlich ausserordentlich hoch wegen der ehrlichen Wahrheitsliebe, die sein kritisches Vorgehen in den letzten Jahren diktiert hat. Dies und seine uns an sich gewiss sehr sympathische Berufung auf Kant konnte uns indessen nicht abhalten, ja die letztere musste es uns zur Pflicht machen, seinen philosophischen Aufstellungen da entgegenzutreten, wo sie unseres Erachtens die Bahnen der erkenntniskritischen Methode, deren Entdeckung wir Immanuel Kant verdanken, verlassen. Bernsteins Kritizismus ist, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, keineswegs mit dem Kantischen identisch. Er hat den „allezeit fertigen“ Dogmatismus zwar abgelegt, aber von dem „alles theoretische Denken untergrabenden Skeptizismus“ ist er entschieden etwas angekränkt¹⁾; er kritisiert zu viel, er baut zu wenig auf. Und in Bezug auf die Methode ist es derselbe Bernstein, den wir vor zwei Jahren vor uns hatten. Die gleichen Worte, in die wir damals unser Urteil über seinen „Kantianismus“ zum Schlusse zusammenfassten, können wir heute wiederholen: „Nicht das bekämpfen wir von Kantischem Standpunkt an Bernstein, dass er die ideologischen Elemente des Sozialismus kräftiger hervorhebt . . ., sondern wir vermissen nur die methodischen Grundlagen dieses Idealismus. Das Verhältnis von Naturerkennen und Zwecksetzung, Erfahrungsgesetz und Idee ist von ihm noch nicht im Sinne des kritischen Philosophen erfasst“ (K. 53).

6. Relativ unerheblich gegenüber dem sachlichen Verhältnis, d. i. den methodischen Differenzen ist die Namensfrage: ob wissenschaftlicher oder kritischer Sozialismus. Bernstein hat sich zum Beweis dessen, dass er nichts Unerhörtes damit bezwecke, auf den Vorgang so guter Marxisten wie Labriola

¹⁾ Ähnlich urteilt auch Rappoport a. a. O. S. 212.

und Plechanow berufen. Er hätte sich auch — auf den jungen Marx selber berufen können, der bei der Einführung der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ die Tendenz der neuen Zeitschrift schliesslich in das „eine Wort“ zusammenfasste: „Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche“¹⁾. Indessen unter den heutigen Umständen würde eine solche Namensänderung in der That als ein Eingeständnis erscheinen, dass der Sozialismus als Theorie auf wissenschaftlichen Charakter keinen Anspruch mehr erhebe. Und so ist sie denn auch von den Sozialisten verschiedenster Richtung einmütig zurückgewiesen worden, mit ironischer Schärfe von Kautsky (a. a. O. 363). Aber auch Heine will nichts davon wissen. „Wissenschaft

¹⁾ Ob er dabei allerdings gerade an die Kantische Philosophie gedacht hat (wie Bernstein), ist sehr zweifelhaft. Der 1. Band: *„Aus dem litterarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle, herausgegeben von Franz Mehring“* (Stuttgart, Dietz, 1902), dem (S. 383) wir die obige Stelle entnehmen, bestätigt jedenfalls die auch bisher schon ziemlich feststehende Thatsache, dass Marx in seiner ersten schriftstellerischen Periode in einem näheren Verhältnis zum Kantianismus nicht gestanden hat. Bei der hervorragenden Stellung, die Marx als Begründer des modernen Sozialismus einnimmt, sei es gleichwohl gestattet, das wenige bisher Bekannte über seine Stellung zu Kant (K. 37) durch zwei weitere in der Mehringschen Ausgabe sich findende Stellen zu ergänzen. Einmal nämlich kommt Marx in den Anmerkungen zu seiner (bisher ungedruckten) Doktor-Dissertation, *„Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“* auf den ontologischen Gottesbeweis und bei der Gelegenheit auf Kants bekanntes Beispiel von den vorgestellten und wirklichen hundert Thalern zu sprechen, von dem er meint, dass es jenen Beweis bekräftigen könne (a. a. O. 117 f.): eine irrige Annahme, gegen die auch Mehring (S. 127 f.) Kant in Schutz nimmt. — Zweitens sucht Marx in seinem Aufsatz *„Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule“* nachzuweisen, dass dessen Verfasser Hugo sich mit Unrecht für einen Schüler Kants und sein Naturrecht für einen Sprössling der Kantischen Philosophie ausgab (S. 269, vgl. Mehring S. 326). Hugos Naturrecht sei vielmehr nichts als eine deutsche Theorie des französischen ancien régime, wogegen „Kants“ Philosophie mit Recht als die deutsche Theorie der französischen Revolution zu betrachten sei: eine hier nicht weiter zu erörternde Auffassung, in der sich schon die Methode des historischen Materialismus ankündigt und der auch Mehring (S. 180) beipflichtet. Mehring kommt auch sonst an verschiedenen Stellen seiner Einleitungen und Anmerkungen (S. 37, 38, 42, 56, 181, 338) auf Kant zu sprechen, den er mit Achtung behandelt, an dem er aber die historische Betrachtung der Dinge gänzlich vermisst. In ihr bestehe „der gewaltige Fortschritt Hegels über Kant, der alles Zurückmarschieren auf Kant zu einer so hoffnungslosen Sache macht“ (127).

ist von selbst Kritik; eine Kritik, die nicht wissenschaftlich wäre, würde uns nichts taugen“ (668). Und Rappoport nimmt den Titel der Wissenschaft zwar nicht für den Marxismus im engeren Sinne, wohl aber für den von ihm vertretenen „integralen“ Sozialismus, der nicht bloss die ökonomische, sondern auch die politische, moralische, intellektuelle, subjektive und objektive Seite der sozialen Entwicklung in gleicher Weise ausbauen will, in Anspruch. K. Eisner endlich hat Bernstein darauf aufmerksam gemacht, dass für Kant Wissenschaft und Kritizismus — gleichbedeutend sind. So ist es in der That. Kant hat zwar seine drei Hauptwerke als ‚Kritiken‘ betitelt und stets betont, dass Kritik die Vorbedingung jeder echten Wissenschaft sei, aber er hat es ebenso stets (man vergleiche namentlich die immer neuen Wendungen der zweiten Vorrede zur Kr. d. r. V.) als seine eigentlichste Aufgabe bezeichnet, Philosophie endlich einmal zur Wissenschaft zu machen, und auch die Pforte zur Ethik hat er in der „kritisch gesuchten und methodisch eingeleiteten“ Wissenschaft erblickt (Schluss der Kr. d. prakt. V.).

Bernstein hat denn auch neuerdings (vergl. seinen Schlussaufsatz ‚*Der Kernpunkt des Streites*‘) auf die von ihm vorgeschlagene Namensänderung kein Gewicht mehr gelegt. Er sei durchaus einverstanden mit einem wissenschaftlichen Sozialismus, wie ihn z. B. S. Gunter motiviert habe: „Der Ausdruck wissenschaftlich soll, so glauben wir, ein Ausdruck bescheidener Selbstbeschränkung, nicht ein Ausdruck anmasslicher Überhebung sein. Er soll bedeuten, dass wir uns in unserem Denken wie in unserem Thun den Gesetzen einheitlicher wissenschaftlicher Forschungsmethode zu unterwerfen haben“¹⁾. Nun, wenn dem so ist, und wenn, wie Bernstein richtig konstatiert, die Redaktion der *Neuen Zeit* diesen Gedanken ohne Vorbehalt in einem wichtigen Artikel stehen liess, so wäre ja, wenigstens formell, die schönste Einigung der streitenden Teile hergestellt, und es handelt sich nur, wie Gunter neuerdings²⁾ betont, um die richtige Anwendung dieses Grundsatzes. Darüber müsste sich die Verständigung herstellen lassen.

7. Dass eine solche auch mit sozialistischen Gelehrten, die sich durchaus auf marxistischen Boden stellen, bis zu einem gewissen Grade erreichbar ist, zeigt der in No. 47 und 48 der

¹⁾ Neue Zeit 1898/9, 2. Okt., 644.

²⁾ Soc. Monatshefte, November 1901. S. 913 f.

diesjährigen *Neuen Zeit*¹⁾ abgedruckte Vortrag, den Professor Casimir von Kelles-Kranz auf dem vierten internationalen soziologischen Congress über das Thema: „Was ist der ökonomische Materialismus?“ gehalten hat. Wir wollen unsere ohnedies mehr als beabsichtigt angewachsene Abhandlung nicht durch ein näheres Eingehen auf den interessanten Vortrag noch mehr belasten, aber doch daraus hervorheben, dass auch nach diesem ausgesprochenen Marxisten „der Marxismus kein Dogma ist, wie es diejenigen glauben, die ihn nicht kennen“, ja nicht einmal ein „System“, sondern nur eine „Forschungsmethode“ oder, noch „besser gesagt“, ein „Mittel, das soziale Leben aufzufassen, um es erklären zu können“. „Kein Marxist unterschätzt . . . die beinahe gänzlich unabhängige Rolle, die eine politische, rechtliche oder religiöse Form, die eine längst verschwundene wirtschaftliche Grundlage überlebt hat, spielen kann“ (a. a. O. 690). Auch das wirtschaftliche „Faktum“ der marxistischen Soziologie sei eine „Vorstellung“, eine „Idee“ im allgemeinen psychologischen Sinn, da „alles soziale Geschehen in den Individuen, in den einzelnen Seelen geschieht“; auch der Marxismus sei von vornherein „phänomenalistisch“ (691 f.). In dieser Beziehung gebe ihm daher die „Rückkehr zu Kant“ nichts Neues. Der eigentliche Punkt, der den Grund zu dieser Rückkehr bilde, und „mit dem der ökonomische Materialismus schwer fertig werden kann“ (!), ist ethischer Natur (692). K. sucht dann die Marxistische Lehre gegen den Vorwurf der „Amoralität“, der ihr von den „sozialen Idealisten“ gemacht werde, zu verteidigen. Er weist darauf hin, dass die „marxistische Ethik“ (!) gerade am stärksten zur sozialen Pflichterfüllung antreibe, indem sie verkünde, „dass jedes soziale Geschehnis sich in den Menschen und durch die Menschen — alle Menschen — vollzieht“, dass das Bewusstsein der Proletarier sich vor allem auf die Erkenntnis ihrer Würde stütze. Kurz, „der ökonomische Materialismus trägt ernste Rechnung dem idealistischen und ethischen Gefühl des Individuums“ (693), und den „Grundpfeiler der künftigen Gesellschaft“ bilden die Gefühle der individuellen Unabhängigkeit, der freien Vernunft und der „angeborenen“ Gerechtigkeit (694). Freilich eins fehlt: um die erkenntniskritische Begründung dieses „Grundpfeilers“ bekümmert er sich nicht; es ist ihm in der Hauptsache nur um die „ökonomische

¹⁾ XIX 2, 649–659 und 684–694.

Genealogie“ des „gesellschaftlichen Ideals und des ethischen Gefühls“ zu thun, um diejenige „Einheit des sozialen Lebens“, welche durch diese Genealogie „auf eine, ich möchte fast sagen, ästhetische Weise von der Grundlage bis zum Gipfel, vom Ursprung bis zum Endpunkt“ verwirklicht wird (ebd.).

Wir nehmen auch hier den klassischen Fehler des falsch verstandenen oder, besser gesagt, des nicht bis in seine Konsequenzen ausgedachten Marxismus wahr: Das einseitige Hinblicken auf die — auf ihrem eigenen Gebiete selbstverständlich höchst fruchtbare — historisch-genetische Betrachtungsweise. Die kritische Methodik würde seine Vertreter vor dieser Einseitigkeit bewahren. Dass diese Methodik, wie überhaupt die intensivere philosophische Schulung, vielen auf anderem Gebiet höchst leistungsfähigen Theoretikern des Sozialismus bisher noch abgeht, dürfen wir um so eher aussprechen, als sich ein angesehener Führer der sozialistischen Bewegung vor kurzem über diesen Punkt noch viel schärfer ausgelassen hat. Victor Adler aus Wien schrieb vor wenigen Wochen in seinen „Unmassgeblichen Betrachtungen“¹⁾: „Ich gestehe, dass ich ausser etwa von Konrad Schmidt und Sadi Gunter wenig Philosophisches in unserer neueren Parteilitteratur gelesen habe, das mir nicht geradezu schmerzhaft gewesen wäre. Das gilt von Plechanow bis Bernstein und von Bernstein bis Plechanow“. Unsere Abhandlung wird vielleicht auch Adler gezeigt haben, dass es ganz so schlimm nicht steht, dass vielmehr, und zwar gerade unter dem Einfluss neukantischer Gedankengänge, manche seiner engeren oder weiteren Parteifreunde, auch abgesehen von den zwei eben Genannten, zur philosophischen Vertiefung und Festigung der sozialistischen Theorie beigetragen haben, wie andererseits die „Neukantianer“ den Kritizismus nach der sozialwissenschaftlichen Seite hin immer mehr auszubilden trachten, sodass eine Verständigung auf diesem Gebiete nicht ausgeschlossen erscheint.

¹⁾ Neue Zeit XIX 2, S. 778.