

Cat IV
68

Max Adler
Kant und der
Marxismus



1198 N. 2374

~~ms 26949/67~~



1(430) ✓



Max Adler

Kant und der Marxismus

Gesammelte Aufsätze
zur Erkenntniskritik und
Theorie des Sozialen

BD 277616
G 200404401

~~26.049/67~~

~~2372876~~ ✓

I · 9 · 2 · 5

E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung G. m. b. H.
Berlin W 30

~~2.181/949~~

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
BUCUREȘTI
COTA: 155366

RC 233/12

~~587/04~~

B.C.U. Bucuresti



C20043110

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten
Copyright 1925 by E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung G. m. b. H., Berlin W 80

Herrosé & Ziemsén GmbH, Wittenberg (Bez. Halle).

~~4539~~

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorwort	VII
Immanuel Kant zum Gedächtnis!	1
Kant und der Sozialismus	81
Die Beziehungen des Marxismus zur klassischen deutschen Philosophie	133
Kant und die Soziologie	191
Kant und der ewige Friede	215



Vorwort

Die hier vorliegenden Aufsätze sind innerhalb der letzten zwanzig Jahre aus verschiedenen Anlässen und zu verschiedenen Zeiten entstanden und mit Ausnahme des dritten Aufsatzes, der hier zum ersten Male veröffentlicht wird, auch an verschiedenen Stellen bereits gedruckt worden. Sie sind jedoch in der vorliegenden Form in wesentlichen Punkten umgearbeitet und vermehrt und erscheinen hier zu einem Ganzen vereinigt, welches die im Titel des Buches angegebene Beziehung einer Verbundenheit von kantischem Kritizismus und marxistischer Sozialwissenschaft darstellen und begründen soll. Hierüber im Vorwort mehr zu sagen ist unnötig. Die Aufsätze müssen ihre Sache selbst führen und so selber deutlich machen, wie diese Beziehung zwischen Kant und Marx zu verstehen ist, und wie von da aus beide große Denker in eine neue Tiefe ihres Wesens hineinblicken lassen. Worüber dagegen in einem Vorwort vielleicht einige Worte noch nötig sind, das ist die Art des Verhältnisses des Verfassers selbst zu Kant und Marx. In vielen Diskussionen, die ich durchzuführen Gelegenheit hatte, und in manchen öffentlichen Besprechungen ist mir sehr häufig die Bemerkung entgegengehalten worden, daß weder „mein“ Kant noch „mein“ Marx mit den historischen Denker-

gestalten, die diese Namen tragen, identisch sind, sondern daß unter diesen beiden Decknamen viel Eigengedachtes enthalten ist, wofür mir allein die Verantwortung zufalle. Ich weiß nicht, ob dies mehr als ein Vorwurf oder ein Lob gemeint war. Im ersteren Falle würde ich mich über den Vorwurf nicht kränken, weil er nur jener von mir stets abgelehnten und bekämpften Denkweise entspricht, die einen großen Denker nicht als lebendig fortwirkenden Anstoß zu eigenem Denken und Forschen in der von ihm begründeten Richtung auffaßt, sondern bloß als totes Nachschlagbuch für Zitatstreitigkeiten. Im anderen Falle würde ich mich zwar freuen, meinen eigenen Beitrag zur Fortbildung sowohl der kritischen Philosophie wie der marxistischen Soziologie erkannt und gewürdigt zu sehen, wäre aber sehr unzufrieden, wenn dies bloß zu dem Zweck geschähe, um dieses Eigene, das nur durch jene beiden anderen Denker möglich wurde, zu ihnen in einen Gegensatz zu bringen. Und so möchte ich denn, sowohl um die Ahnungslosigkeit der einen nicht irrezuführen, als auch die Dogmatik der anderen zu beruhigen, von vornherein selbst darauf aufmerksam machen, daß sehr vieles und, wie ich glaube, nicht Unwichtiges, das bei mir als Kantsche oder Marxsche Lehre auftritt, in den Büchern dieser Denker nicht zu finden ist, so vor allem nicht das Transzendental-Soziale in der Erkenntniskritik Kants und das Formal-Psychische in der materialistischen Geschichtsauffassung von Marx.

Vielleicht war es sogar im Interesse einer pädagogischen Behandlung der Leser ein Fehler, den eigenen

erkenntniskritischen Standpunkt und die eigene soziologische Grundlegung nur als einen Teil der großen Lehrsysteme von Kant und Marx vorzutragen. Denn nur allzu viele Leser verbinden mit diesen Denkeramen völligtypische und gänzlich unzulängliche Vorstellungen, und lesen so entweder über das Eigenartige hinweg oder betrachten es nur als eine persönliche Nuance des Autors, durch die sie sich nicht veranlaßt fühlen, irgendetwas an ihren Klischees zu ändern, wie sie es vielleicht doch getan hätten, wenn ihnen eine Lehre ausdrücklich mit dem Anspruch entgegentritt, über Kant oder Marx hinauszuschreiten oder deren Gedanken zu ergänzen. Und jedenfalls war diese Einkleidung meiner Anschauungen schriftstellerisch kein Vorteil für mich, da sie mir die bloße Rolle eines Kommentators zuteilte an Stelle eines die Aufmerksamkeit viel eher erregenden Autors, der für sich selbst spricht.

Gleichwohl war es weder Bescheidenheit noch Planmäßigkeit, die mich diesen Weg bei meinen Arbeiten einschlagen ließ, sondern psychologische Notwendigkeit und inneres Gesetz ihres Werdens. Die Einhüllung aller eigenen Standpunkte und Anschauungen in Kantsche und Marxsche Begriffe ergab sich ganz von selbst, weil sie mir nur so erwachsen: sie sind aus dem Zusammenerleben beider großen Denkrichtungen hervorgegangen und waren so für mich Kantsches und Marxsches Gedankengut. Bald nachdem ich mit der Kantschen Philosophie bekannt geworden war und noch vor Vollendung ihres Studiums — ein schlechter Ausdruck, denn keine große Lehre ist jemals auszuschöpfen —, lernte ich Marx kennen, und von da ab

verband sich in meiner Arbeit die Beschäftigung mit beiden, so daß das Verständnis des einen jeweils an der tieferen Erfassung des anderen wuchs. Und nun ergaben sich in beiden Denksystemen neue Ausblicke. Der Begriff des Transzendental-Sozialen hätte sich mir nie erschließen können ohne den des vergesellschafteten Menschen bei Marx, und die formal-psychische Aktivität als Richtungskonstante innerhalb der materialistischen Geschichtsauffassung wäre mir nie klar geworden ohne die kritische Formenlehre bei Kant, besonders aber ohne seine Lehre von den Formen des ethischen und ästhetischen Bewußtseins.

Daß aber beides möglich war, daß diese neuen Begriffe sich aus dem vorliegenden Bestande der Lehren von Kant und Marx widerspruchslos ableiten ließen, ja sich als deren Konsequenz darstellten und so erst deren systematische Geschlossenheit ermöglichten, das bewies, daß diese Fortbildungen der Anlage nach bereits in ihnen enthalten waren, so daß es sich weniger um ein Hinausschreiten über jene Denker handelte als um ein Herausholen ihres ganzen Inhaltes.

Und so darf das, was zunächst gleichsam nur subjektiv als Kantianismus und Marxismus entstand, nun auch sachlich auf diese Bezeichnungen Anspruch erheben. Und man darf an ihnen vielleicht um so mehr festhalten, weil damit zugleich ausgedrückt wird, daß auch die fortentwickelten Gedankenreihen zu dem eigentlichen Wesen des Stammsystems gehören, ja für seine widerspruchslose Aufrechterhaltung unentbehrlich sind. Und dies bedeutet im Grunde nichts anderes, als daß weder Kant in verderblicher Trennung vom

sozialen Tatbestand noch Marx in verarmender Isolierung von der kritischen Bewußtseinerfassung mehr gedacht werden können, wodurch der eine zu einem formalen Individualisten, der andere zu einem ökonomischen Mechanisten würde. Wenn sich auf solche Weise zugleich ergibt, wie durch diese sachliche Verbundenheit von Kant und Marx schließlich der Sozialismus jene Beziehung auf die Kulturwerte erhält, durch die er allein eine umschaffende gesellschaftliche Macht werden kann, dann wird auch der in jüngster Zeit heiß entbrannte Streit um die Zukunft des Marxismus sich mit größerer Klarheit schlichten lassen. Denn nun wird leicht erkennbar, daß die jetzt in vielen gerade idealistisch und revolutionär gesinnten Kreisen so mächtig auftretende Parole „Weg von Marx!“ nur ein Verkennen dieses Grundverhältnisses von Soziologie und kritischer Philosophie ist. Nicht Abkehr von Marx führt zu einem die Gegenwart wirklich verstehenden und die Zukunft kraftvoll gestaltenden Bewußtsein gesellschaftlicher Aufgaben, sondern nur vertiefte Einkehr in ihn, vertieft durch die Grundeinsichten eines um den soziologischen Tatbestand bereicherten kritischen Idealismus.

Und noch ein letztes Wort der Warnung. Wer diese Verbindung von Kant und Marx als Eklektizismus versteht, der hat sie überhaupt nicht verstanden. Es handelt sich nicht darum, von jedem Denker etwas auszuwählen nach dem Krämergrundsatz: „Prüfet alles und das Beste behaltet!“, sondern um die Forderung, mit Kantschem Geiste an Marx und mit Marxscher Schulung an Kant heranzutreten. Der große Leit-

gedanke, der sie beide beherrschte, war die Einheit von Theorie und Praxis. Dieses Prinzip verlangt seine Anwendung aber nicht bloß auf die Praxis des Lebens, sondern auch auf die des Denkens. Führt es dort zur Herausgestaltung eines immer widerspruchloseren äußeren Daseins, so hier zu einer immer einheitlicheren Erfassung unserer geistigen Welt, in der

„Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!“

*

*

*

Besonderen Dank schulde ich der Genossin Dr. phil. Konstanze Glaser für die gründliche und überaus verständnisvolle Korrektur dieses Buches.

Wien, im Februar 1925.

Immanuel Kant zum Gedächtnis!

(Zum 100. Todestage am 9. Februar 1904)

1. Persönlichkeit und Dauer

Ein Totentag ist es, der heut uns hier vereint, doch keine Totenfeier. Kein Hauch der Vergänglichkeit unwittert uns, wie er sonst so oft selbst um unsterbliche Namen aufsteigt, wenn an den Merktagen des einstigen Erdenlebens ihrer Träger wir späte Nachkommen uns doch nur mehr in dankbarer Erinnerung dessen zusammenfinden können, wie viel unsere reichere Gegenwart jenen längst Dahingegangenen schuldet.

Das ist die Stimmung nicht, in der uns heute die hundertste Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant antrifft. Noch, will mir scheinen, ist uns Kant kein Dahingegangener, wo jetzt erst seine Wirksamkeit unter uns ganz zu leben begonnen hat, wo jetzt erst seine Gedanken mächtig geworden sind und zeugend, so daß überall an sie angeknüpft wird, und dies in den tausendfach verzweigten Geistesinteressen einer Zeit von noch nicht dagewesener Kompliziertheit ihres Innenlebens und bis jetzt unerhörter Ausweitung ihres Inhaltes. Noch ist uns Kant nicht dahingegangen in einer Zeit, die bei jedem, der sich einen inneren Zutritt in seine Gedankenwelt zu verschaffen sucht, den heißen Drang erregt, doch wieder zu den Füßen des Meisters sitzen zu können, um jene Rätselfragen durch ihn selbst gelöst zu finden, die

immer noch sein Denken für unser so viel später geborenes Geschlecht zu einer unerschöpflichen Aufgabe machen. Das kleine Königsberg, zu dem einst alles drängte, was um die tiefsten Probleme bemüht war, alt und jung, Gelehrte und Schüler, Staatsmänner und Dichter, umfaßt und vereinigt jetzt eine ganze Welt denkender und grübelnder Menschenköpfe an den in allen Studierstuben wieder aufgeschlagenen Werken des großen Mannes. Zwar die durch abgrundtiefe Gedankengänge sicher leitende Rede, das unmittelbare Wort des Lehrers ist längst schon verklungen zwischen den engen Wänden des Königsberger Hörsaales. Aber wieder tönt sein Wort unmittelbar von Geist zu Geist, da man überall bestrebt ist, die Kantsche Lehre direkt aus ihren Quellen zu schöpfen. Einer Zeit, die so auf die Werke eines längst Verstorbenen zurückkommt, daß sie keine historischen Mittler zwischen sich und jener Lehre dulden will; einer Zeit, die zu den Arbeiten des Abgeschiedenen nicht anders hingehet wie vordem seine Schüler in sein Kolleg, nur daß sie durch die Gunst der inzwischen abgelaufenen Zeit fortgeschrittener geistiger Entwicklung und abgestreifter Irrtümer sich vielleicht besser vorbereitet fühlen darf, — einer solchen Zeit ist der Lehrer nicht abgestorben. Er lebt ihr, wie nur wenige, die noch im Lichte des Tages wandeln.

Was ziemt uns unter so bewandten Umständen am heutigen Tage? — Worte der Verherrlichung und des Ruhmes sind schal gegenüber einer Größe, an der wir noch hinstreben. Worte des Lobes und der Anerkennung sind eitel, da sich in ihnen nur der

eigene Geist aufbläht im schmeichelhaften Bewußtsein, dem Geiste zu gleichen, den er zu begreifen glaubt. Worte der Kritik — sie sind spottwohlfeil gewesen in diesen hundert Jahren, die immer noch so oft den ersten schon von Kant gerügten Fehler einer Kritik wiederholt haben, die der Untersuchung vorhergegangen ist. Wir haben noch zu arbeiten, uns die Kritik Kants zu eigen zu machen, ehe wir an ihre Kritik schreiten dürfen. Noch tut uns eher not, erst seinen Standpunkt, seine Art, die Probleme zu sehen und zu behandeln, ja selbst seine Ausdrucksweise ganz in uns aufzunehmen, die jedes Wort an seiner Stelle berechnet, — als daß man hoffen dürfte, auch nur den Wortsinn der Kantschen Lehren zu erfassen, so lange man an sie herantritt schlankweg, wie man von der Gasse mit ihrer Alltagsrede und ihrem Alltagsverstande kommt; — und dazu gehört auch alle sonst noch so tiefeschürfende wissenschaftliche Arbeit, da sie in ihrer immanenten Sphäre doch stets auf einem anderen Gebiete verweilt als die Erörterungen der Transzendentalphilosophie.

Kritik des Kantschen Denkens auf Kantscher Grundlage, aus seinen eigenen Lebensprinzipien heraus, — wer sähe ihr nicht als einem Aufschwung zu neuen, noch ungeahnten Entdeckungen hoffend entgegen, der nur einmal die Tiefe und Zeugungskraft dieser Philosophie an sich selbst erfahren hat? Wer wollte nicht die Anfänge zu dieser Arbeit, welche die letzten Jahrzehnte schon rüstig gefördert haben, mit erwartungsvoller Freude verfolgen? Aber jene freche Unart einer übel disziplinierten Geistesverfassung,

die überhaupt unvernünftig ist, zwischen sich und dem ihr entgegenstehenden Werke zuerst ein inneres Verhältnis der Gemeinsamkeit des Verstehens zu schaffen, weil die eigene kleine Persönlichkeit in ihren Vorurteilen und Engherzigkeiten unentrinnbar steckt wie das Schaltier in seinem Gehäuse, — sie hat nur zu oft die wissenschaftliche Arbeit mit dem Schein einer echten kritischen Gesinnung verwirrt und auf Abwege geführt, da sie doch in Wirklichkeit nichts anderes war, als eigenwilliges Stehenbleiben und vorschnelles Besser-Wissen-Wollen. Die echte Kritik ist nicht wie ein grämlicher, ewig antagonistischer Zensor, der zu seinem Werke tritt, nur um zu schauen, was er daraus zu streichen vermag, sondern wie ein in Gesundheit wachsender Körper, der durch seine eigenen Lebenskräfte ausscheidet, was seinem Wachstum im Wege steht. Daher brauchen wir auch heute nicht jener Kritik zu gedenken, die überall nur von außen an ihren Gegenstand tritt, so laut sie auch tut und gerade in diesen Tagen wieder tun wird, welche meint, Kant verstanden zu haben, weil sie den bloßen Klang der deutschen Worte durch den Zufall der gleichen Umgangssprache versteht, und noch weniger wäre not, mit ihr darüber zu rechten.

Was uns heute ziemt, sind Worte der Sammlung, der Selbstbesinnung, um uns die große Tatsache näher zu bringen, die wie ein Wunder auf uns einwirken muß: wieso es möglich ist, daß eine Vergangenheit von mehr als hundert Jahren uns unmittelbarste, ja noch gar nicht ausgeschöpfte Gegenwart sein kann?

Ein Gefühl, dessen wir nur recht acht zu nehmen

brauchen, kann uns hier auf den Weg helfen. Es ist nämlich nicht bloß dieses jetzt noch weiter treibende Leben der Kantschen Lehre allein, was keinen Schauer der Vergänglichkeit aufkommen läßt, obgleich doch der Blick heut über hundert Jahre zurück auf ein Grab schaut. Es kommt noch hinzu, daß die Vorstellung von der Vergänglichkeit des Schöpfers dieser Gedankenwelt uns gar nicht anwandelt, weil wir hier, wie so oft überall, wo uns das Schaffen des Menschegeistes zu tiefst ergreift, doch nur als ein Unwesentliches empfinden, was sonst nach des Dichters Wort höchstes Glück der Erdenkinder ist: die Persönlichkeit. Wie der Mantel von der Glocke abfällt, sobald der Guß vollzogen, so fällt in manchen, größten Werken die Persönlichkeit, nachdem sie den notwendigen Dienst geleistet hat, der historische Träger des sich gestaltenden neuen Gedankenkerns gewesen zu sein, als eine Schlacke zu Boden und nimmt damit gleichsam allen Erdenrest der Vergänglichkeit mit sich von ihrem Werk hinweg. Gewiß ist kein großes Schaffen ohne eine Persönlichkeit denkbar; aber diese ist dann gleichsam nur der örtliche und zeitliche Horizont, in dem sich das Werden einer geistigen Wirksamkeit vollzieht, die als solche selbst keiner Persönlichkeit zugehört, sondern als unmittelbarer geistiger Besitz aller denkenden Wesen empfunden wird. Hier ist daher die Persönlichkeit nicht, wie sonst in den meisten der in den geistigen Entwicklungsprozeß der Menschheit eingegangenen Werke intellektuellen oder künstlerischen Schaffens zugleich Anfang und Ende des Wertes ihrer Leistung, so daß

diese sich erschöpfte in dem persönlichen Einfluß, den sie ausübt und so lange sie ihn durch ihre überdauernden Werke auszuüben vermochte. Hier ist die Persönlichkeit nicht bloß eine Stimme im Chor, die eine Zeitlang führte, bis andere sie übertönten. Nein: wenn von Platon und Aristoteles uns heute noch Gedankenreihen zu wirksamen Potenzen unseres Denkens gehören, wenn Homer und Sophokles nicht aufgehört haben, uns zu rühren und zu erschüttern, wenn die Musik Beethovens die Seele immer noch instand setzt, ihre Entledigung von den starren Schranken physischen Daseins traumhaft schon hier zu genießen, — dann war es überall nicht die Persönlichkeit in ihrem historischen Sinne, die so auf eine in Raum und Zeit der Jahrhunderte schier unübersehbare Manigfaltigkeit von Geistern und Gemütern gleichwohl einzuwirken vermochte, es war nirgends diese Persönlichkeit des Schöpfers, die ja oft durch den Abgrund von Geschichte, der uns von ihr trennt, uns bereits völlig fremd geworden sein muß: es war vielmehr nur das, worin alle Persönlichkeiten überhaupt zusammenhängen, und was deshalb als eine Ausstrahlung der Persönlichkeit selbst angesehen wird, weil es nur an einer solchen auftreten kann, es war die Wirksamkeit des Menschengestes überhaupt im Denken und Fühlen, die hier unmittelbar sich mit dem Ganzen traf, von dem sie nur ein Teil gewesen. Was Schiller einst an Goethe vom Dichter schrieb, das gilt, wie es auch Goethe auslegte, in der Tat von allem wahrhaft schaffenden Geiste: daß er das Ganze der Menschheit ausspricht. Was bedeutet dann noch

die historische Persönlichkeit? Sie war das Vehikel, mit dem der Geist seinen Weg gezogen kam, sie war der Stempel, den der Geist handhabte, um sein Urbild im geschichtlichen Stoffe auszuprägen. Die Persönlichkeit war nötig, weil sich das Bewußtsein des Menschen ja überhaupt nur in dieser starren, trennenden, sich auf sich selbst beziehenden Form des Ichs allein auszuleben vermag. Aber was darin erschien und erscheint, ist, wo immer es sich um die wertvollsten Leistungen menschlichen Schaffens gehandelt hat, in einer tiefen und merkwürdigen Dialektik stets als ein Unpersönliches und eben deshalb Objektives, den Besitz des Geistes selbst Mehrendes empfunden worden.

Und das ist weder eine Verkleinerung der Bedeutung jener großen Bildner am Stoffe der Menschheit, noch andererseits gar eine metaphysische Vergewaltigung realer geschichtlicher Wirksamkeiten. Nein, es war gerade derjenige von diesen großen Bildnern, dessen Gedächtnis uns heute vereint, es war Immanuel Kant, der uns dieses Verhältnis der Persönlichkeit zu dem unpersönlichen Wert ihrer Leistungen hat begreifen lassen, während zugleich sein Werk durch diesen Charakter der Unpersönlichkeit, den es selbst an sich trägt, an die objektive Wahrheit rührt, die allein die Zeit zu überdauern vermag. Wenn Kant uns gelehrt hat, im Ich nichts anderes als die notwendige Form zu erkennen, in der ein Bewußtsein überhaupt möglich ist, in der es überhaupt möglich ist, daß die Mannigfaltigkeit der Eindrücke in einer sich selbst bewußt zugehörigen Einheit erlebt wird, dann ist es unmittel-

bar auch klar, wie alle tiefsten Einsichten des Wissens, alle höchsten Innigkeiten des künstlerischen Schaffens und Genießens zwar nur von einer Persönlichkeit vermittelt zu werden vermögen, aber gerade in dieser größten Wertpotenz nichts Individuelles mehr bedeuten, sondern „der ganzen Menschheit zugeteilt“ sind. Es ist das Denken und Fühlen zwar nicht eines jeden, aber eines jeden Besten unseres Geschlechtes, oder noch anders gewendet, es sind die besten Gedanken und Gefühle eines einzigen, des alle Menschen umfassenden Bewußtseins. Denn von diesem gilt das evangelische Wort: „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen!“ — In vielen Wohnungen haust der Menscheng Geist: unter kleinen, gedrückten Stirnhöhlen, in engen Stuben, durch deren stumpfe Fenster der Blick gerade nur noch das Nächste zu erblicken vermag, das er ergreifen muß, um sich von Tag zu Tag fortzufristen; in hochgewölbten Räumen, wo in den klaren Augenspiegeln die Welt eintaucht und widerstrahlt aus ihnen in neuem Lichte, das von dem Geist dahinter ausgeht; in zauberhaften Gewölben endlich, die jenem Wunderwerke des alten Baumeisters gleichen, in dem auch jeder geringste Laut der Außenwelt sich sammelt und so in eins verwoben wird, was nur irgendwo und irgendwann das menschliche Denken berührte. Dann staunt die Welt das Wunder der großen Persönlichkeit an und bespiegelt sich doch nur in dem vollkommener widerstrahlenden Glanz ihres eigenen Geistes. Wo so aber nur die Gesetzlichkeit der eigenen Wirksamkeit ausgeprägt ist, was so nichts anderes ist, als die bloß in einer geschichtlichen Tat

auseinandergelegte Natur des Menschengeistes, das muß dauern, das muß der Vergänglichkeit trotzen: denn in ihm erhält sich ja nur dieser Menscheng Geist selbst in seinem Bewußtsein; und keiner anderen Veränderung kann es unterliegen als seiner bloß immer deutlicheren und vollkommeneren Auseinanderlegung.

Dies ist der eigentliche Grund jenes wunderbaren Lebens der Kantschen Lehre, jenes staunenerregenden Wiedererwachens einer Philosophie, die unter dem Wust der wildesten Spekulation, unter der Last der tiefsten Geringschätzung aller philosophischen Arbeit begraben lag. Aber dieser Charakter des Unpersönlichen der Kantschen Lehre, mit dem sie sich als eine Seite des menschlichen Bewußtseins überhaupt darstellt, vermittelt uns nicht nur das Verständnis ihrer Lebenskraft, sondern zugleich auch die Erkenntnis ihres Wesens in ihrer Bedeutung. Denn er entspringt der Problemstellung des Kantschen Denkens¹⁾.

¹⁾ Ich halte es nicht für überflüssig, an dieser Stelle eine Anmerkung zu machen, welche die hier versuchte Würdigung Kants vor einem Mißverständnis behüten soll, das sich besonders leicht von einem Standpunkte aus ergeben kann, der zugleich auch der des Autors ist, das ist von dem der materialistischen Geschichtsauffassung. Es gibt nämlich meines Erachtens eine zweifache Art, die Entwicklung geistiger Wirkksamkeiten in der Geschichte zu betrachten. Sobald sie als ein Geschehen betrachtet werden, nicht anders als alles Naturgeschehen überhaupt, und also die Frage ist, wieso bestimmte geistige Werte, bestimmte Anschauungen oder Theorien in einer bestimmten Zeit überhaupt aufkommen konnten, Möglichkeiten ihrer Entwicklung und Ausbreitung, Hindernisse ihrer konsequenten Verfolgung, Begrenzung ihres Inhaltes finden mußten, kurz, sobald die Frage geht auf die konkrete

historische Verursachung, durch welche bestimmte Produkte der Geistesentwicklung sowie bestimmte Phasen ihres historischen Geschickes möglich waren, muß notwendig auf den ganzen sozialen Zusammenhang zurückgegangen werden, durch welchen sie sowohl in ihrem Auftreten als in ihrer weiteren Entwicklung notwendig bestimmt waren. Die kausalgenetische Betrachtung ist dann die einzig mögliche, und sie wird durch das schier unübersehbar scheinende Gewirr der ineinandergreifenden sozialen Kausalfaktoren von dem grundlegenden Sozialprinzip der materialistischen Geschichtsauffassung sicher geleitet. Die historische Kausalität ist aber so wenig ein schöpferischer Vorgang wie die physische; sie bringt nirgends etwas hervor, sondern ist überall nur eine notwendige Ordnung der Veränderungen, ein bloßes Relationsverhältnis. Die Kausalität setzt wohl überall das sich Verändernde, das Wirken, d. h. die eigene Natur der im physischen und psychischen Gebiete auftretenden Realitäten voraus und bedeutet somit durchwegs nur die Bedingung für deren tatsächliche Entfaltung. Nicht aus einem Geschehen als Ursache folgt die Wirkung, sondern stets nur auf ein solches Geschehen. Deshalb nannte Marx die ökonomische Struktur den Unterbau der auf ihm sich ausbreitenden Erscheinungen des geistigen Lebens, und deshalb gebrauchen er sowie Engels für die ökonomischen Verhältnisse in Bezug zu ihrem Überbau am liebsten Ausdrücke, wie, daß sie letzteren bedingen, oder bestimmen, oder seine Basis abgeben. Die Zurückführung der Erscheinungen des geistigen Lebens auf die ökonomische Struktur ihrer Zeit bedeutet daher nicht ihr notwendiges Hervorgehen aus ersterer als deren Produkt, sondern lediglich die Möglichkeit ihrer historischen Existenz; und alle Notwendigkeit, welche durch die kausalgenetische Betrachtung tatsächlich in der Geschichte gestiftet wird, ist bloß die der historischen Veranlassung des Auftretens ihrer Ereignisse; nicht anders, wie in der Natur, wo auch aus der Kausalgleichung nur die notwendige Beziehung in der Aufeinanderfolge der Zustandsänderungen aus Anlaß einer bestimmten

Änderung folgt, nicht aber die reale Beschaffenheit derselben, z. B. Umwandlung von Bewegung in Wärme, die als solche nur durch die Natur der realen Ausstattung der Materie gegeben ist. Diese reale Beschaffenheit, soweit sie über den Inhalt des in einer Kausalgleichung Faßbaren hinausgeht, interessiert nun in der Natur die Wissenschaft nicht. Dagegen kommt sie gerade im Bereiche des geistigen Lebens entscheidend in Betracht. Daraus folgt aber sofort eine zweite Auffassung seiner Erscheinungen, in welcher sie nämlich nicht mehr kausalgenetisch als bloßes historisches Geschehen betrachtet, sondern analytisch als ein Wirken nach eigenen Gesetzen zergliedert werden. Nun fragt es sich nicht mehr nach der kausalen Möglichkeit des Auftretens oder Vergehens bestimmter geistiger Phänomene in ihrem historischen, sondern nach der funktionellen Möglichkeit ihres Eintrittes, ihrer Umwandlung und ihres Schwindens im inhaltlichen Zusammenhang des geistigen Prozesses selbst. Dieser wird dadurch nicht verabsolutiert, was nur bei jener Ideologie zutrifft, die, nach der treffenden Kritik Engels ihre historische Veranlassung übersieht und sich daher eigene Triebkräfte imaginiert. Sondern es wird nur überall von der kausalen Verursachung, welche die tatsächliche Existenz seiner bestimmten Gestaltung möglich machte, auf die ihr immanente logische geistige Beschaffenheit zurückgegangen, die dieser Existenz eben erst ihre besondere Gestaltung gab. Es handelt sich also in dieser zweiten Auffassung um eine Analyse des gesetzmäßigen Zusammenhanges des geistigen Lebens innerhalb einer seiner besonderen historischen Ausprägungen, ähnlich wie die ökonomische Analyse Marx' der Aufdeckung des immanenten gesetzmäßigen Zusammenhanges der ökonomischen Phänomene innerhalb einer besonderen historischen Sphäre, z. B. der kapitalistischen, zugewendet ist, und die deshalb gleichfalls nicht kausalgenetisch, sondern eben nur funktionell-analytisch sein kann. Ein Standpunkt des inneren Verständnisses der Kantschen Lehre kann nur aus dieser letzteren Auffassung genommen werden.

2. Das Problem

Die Kernfrage, um die sich die Kantsche Philosophie unablässig bewegt, ist zugleich auch die uralte Zweifel- und Verzweiflungsfrage des Menschengeschlechtes von Anbeginn seines methodischen Denkens: „Was kann ich wissen?“

Um jedoch diese Frage auch genau in der Prägnanz zu verstehen, wie sie gestellt wurde, muß man im Auge behalten, daß sie keine Frage bloß nach der Sicherheit und dem methodisch zu befördernden Fortgange der Wissenschaft war, nahegelegt durch den gewaltigen Aufschwung des Naturerkennens im Zeitalter Newtons und Lavoisiers. Man muß vielmehr darauf acht haben, wie diese Frage auf jene Totalität des Wissens ging, mit dem sich das Denken zutraute, Himmel und Erde so gut wie das Innerste alles Wesens zu durchdringen; kurz, man darf nicht vergessen, daß die Zeit Newtons und Lavoisiers zugleich auch die Zeit Leibnizens und Wolffs gewesen ist, daß die stolze Wissenschaft mit einer sich noch viel erhabener dünkenden Metaphysik zusammenhing, die wirklich so weit gekommen zu sein schien, allen Sinn der Welt, ihr innerstes Wesen und ihre fernste Bestimmung in einem weitläufig ausgearbeiteten und schulmäßig genau eingeteilten Paragraphenwerk auseinanderbreiten zu können.

Die Frage „Was kann ich wissen?“ galt so vor allem der Metaphysik und knüpfte damit, wie Kant nicht müde wird, zu betonen, an das vornehmste Interesse des Menschengeschlechtes an. Denn alle Wissenschaft, ja selbst die empirischen Kenntnisse des Menschen, meint er, haben ihren hohen Wert nur als Mittel zu Zwecken, deren Sinn und notwendige Zielsetzung ausschließlich nur durch die auf das Ganze des menschlichen Daseins gerichtete Betrachtung vermittelt wird, wie eine solche eben Sache der Metaphysik ist. Daher mündet die kritische Frage nach dem Wissen in die andere Frage aus: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“

Man darf nun keinen Schritt auf den Wegen Kant-schen Denkens machen, indem man die von ihm gebrauchten Begriffe in ihrem gewöhnlichen Wortsinne nimmt, bevor man sich nicht versichert hat, in welcher Anwendung sie bei Kant selbst stehen. Und so müssen wir auch hier uns vor allem fragen: Was ist jene Metaphysik, nach deren Möglichkeit als Wissenschaft hier gefragt wird? Die ganz besondere Bestimmung ihres Begriffes bei Kant weist das Denken sofort auf den neuen Weg, den dieser Philosoph zuerst eröffnet hat, den kritischen Weg. Denn Metaphysik wird nicht mehr nach ihrem Gegenstand definiert, also etwa als die Wissenschaft von den ersten Prinzipien oder vom Wesen der Dinge oder vom höchsten Gut, sondern nach der Erkenntnisart, aus der sie hervorgeht. Metaphysik, ob sie nun als Wissenschaft möglich sei oder nicht, ist eine wahre oder vermeintliche Erkenntnis aus bloßen

Begriffen, d. h. aus einer Richtung des Denkens, die ohne alle Erfahrung, ja mit bewußter Überschreitung derselben, rein nur durch begriffliche Arbeit eine Erkenntnis zu gewinnen hofft, einzig gestützt auf die logische Konsequenz und Verbindung ihrer Begriffe.

Diese abenteuerliche Richtung des Denkens ist nun nicht etwa unserem Geiste ein Fremdes, mühsam Abgenötigtes, sondern im Gegenteil ein natürliches Produkt seines freien Spieles. Überall und seit jeher strebt das Denken nach einer Abrundung und Vollständigkeit seines Inhaltes; während ihm in der Erfahrung stets nur ein Bedingtes gegeben ist, jeder Ort seine Umgebung, jedes Zeitmoment seine Vergangenheit, jede Wirkung ihre Ursache verlangt, strebt der Geist überall danach, die Totalität aller dieser Bedingungen zu erfassen, im Unbedingten zur Ruhe zu gelangen. So geht die menschliche Vernunft, „durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können“, die ihr also „aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft“ entspringen; und wenn es daher zweifelhaft sein kann, nicht nur wie, sondern ob Metaphysik als Wissenschaft überhaupt möglich sei, so ist doch gar kein Zweifel, daß sie als Naturanlage möglich ist, und daß in diesem Sinne Metaphysik zu allen Zeiten gewesen und auch immer sein werde.

Auf diese Weise bildet nun also Vernunft ihre reinen Begriffe: von einer Unendlichkeit des Raumes nicht als bloßen unaufhörlichen Fortganges der Anschauung,

sondern als realer Unermeßlichkeit der Ausdehnung selbst; ebenso von einer ewigen Dauer, die alle empirischen Zeiten endlos übersteigt; von einer ersten Ursache und einem ersten Beweger, der als Gott alles Kräftespiel aus sich entläßt und bestimmt; von einem letzten Sein oder Wesen, das in diesem Kräftespiel allem Manigfaltigen als träge Substanz bewußtlos zugrunde liegt; von einer in sich selbst begründeten Lebendigkeit und unzerstörbaren bewußten Einheit, die als unsterbliche Seele der Substanz gegenübertritt; von einer Spontaneität und Selbstbestimmung, die als Freiheit den unabsehbaren Zug der Notwendigkeit in eine persönliche Energie hineinnimmt. Und aus diesen reinen, d. h. von aller Erfahrung reinen Begriffen baut sich nun eine Welt auf über diesem unseren empirischen Dasein, in der das Denken, hingerissen von der Triebkraft seiner eigenen logischen Konsequenz, trunken von der ihm vermeintlich sich öffnenden Weite des Ausblickes, die nur einen Triumph seiner Phantasie bedeutet, zur höchsten Einsicht gelangt zu sein glaubt, wo es doch nur in einem Bilderbuch seiner Träume blättert.

Denn da ein jeder dieser Begriffe doch weit über alles hinwegtrug, was je sich empirisch darlegen und erweisen ließ, da ein jeder wirklich eine Kunde von dem war, „was sich nie und nirgends hat begeben“, wo wäre dem von innen oder außen einstürmenden Zweifel gegenüber eine Sicherung möglich, daß das Denken sich wirklich hier nicht betrüge, daß es in Wahrheit sich nicht bloß mit seinem eigenen Schattenspiel unterhalte?

Allein dieser entnervende Zweifel, dieser Skeptizismus, ist noch das Ärgste nicht, das Metaphysik auf ihrem Wege begegnet, sich mittels reiner Vernunftbegriffe eine Kenntniss von den alle Erfahrung übersteigenden letzten Dingen, von dem Übersinnlichen zu verschaffen. Ihr widerfährt das Schrecklichste, was Vernunft an sich erleben kann: daß ihr eigenes Denken sich gegen sie kehrt, daß ihre eigene Logik sie sprengt und jeder Satz, den sie soeben mit den bündigsten Gründen als ihren klaren Besitz sichergestellt hat, mit eben solch bündigen Gründen in sein direktes Gegenteil verkehrt wird. Das ist die Antinomie der reinen Vernunft. Hier fließt der Quell, aus dem die Vergeblichkeit aller die Jahrhunderte ausfüllenden unsäglichen Bemühungen der Metaphysik immer wieder hervorgehen mußte, solange nicht erkannt war, daß es der Vernunft auf einem bestimmten Gebiete ihres Gebrauches, eben in der Anwendung reiner Begriffe, ganz notwendig eigen sei, zu jedem hier gewonnenen letzten Prinzipie mit dem gleichen Schein inneren Rechtes seinen vollkommenen Gegensatz aufzustellen. Daß die Welt ein schlechthin notwendiges Wesen als ihren Teil oder ihre Ursache voraussetze, kann ebenso erwiesen werden, wie daß es ein solch schlechthin notwendiges Wesen gar nicht geben kann. Daß die Welt einen Anfang in der Zeit haben muß, scheint die Vernunft ebenso unabweichlich annehmen zu müssen, wie ihr sofort die Unmöglichkeit einer solchen Annahme bewiesen werden kann. Die Eingeschlossenheit alles Seins in einen begrenzten Raum stößt unmittelbar an die alle Grenzen weg-

schwemmende Nötigung, den Raum unendlich vorzustellen. Die Unmöglichkeit, in der Teilung der Substanz irgendwo stille zu halten, fällt über die Einheit und Geschlossenheit des ungeteilten Ganzen. Die freie Bestimmung eigenen Tuns scheint alle Realität aufgeben zu müssen an den ewig gebundenen Gang des Geschehens nach Gesetzen der Natur. So taumelt das Denken, das erst noch mit seinen reinen Vernunftbegriffen sich so kühn über alle Erfahrung zu sicherer Einsicht zu erheben gedachte, von einer vermeintlichen Erkenntnis zu der ihr entgegengesetzten, und der Flug, den Metaphysik vom Sinnlichen in das Übersinnliche zu unternehmen versuchte, scheint überall mit dem Widersinnigen enden zu müssen.

Das war der Zustand aller Metaphysik vor Kant, und ihn begriffen zu haben, gerade als sie sich in dem das Leibnizsche Denken mit unglaublichem Scharfsinn logischer Arbeit systematisch zusammenfassenden Werke Chr. Wolffs am Gipfel ihrer Bemühungen angelangt glaubte, bedeutet die große historische Weltwende des Geistes, die sich mit Kant vollzog. Überall durchdringt seine Arbeit ein starkes und quälendes Bewußtsein des Elends in diesem Gebiete der menschlichen Geistesbetätigung. Überall quillt es wie Empörung hervor, daß das Denken so lange die Schmach der Vergeblichkeit seiner heißesten Bemühungen getragen habe, daß es so lange geduldet habe, sich, indessen jede andere Wissenschaft unaufhörlich fortrücke, gerade in der Metaphysik, „die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen,

ohne einen Schritt weiter zu kommen.“ Es ist ein faustisches Gefühl von der Unmöglichkeit, auf dem alten Wege zur Wahrheit zu gelangen, mit dem der Philosoph entschlossen die Mühe der Jahrhunderte von sich weist, in dem klaren Bewußtsein, daß der Weg von neuem gesucht werden muß:

„Soll ich vielleicht in tausend Büchern lesen,
Daß überall die Menschen sich gequält,
Daß hie und da ein Glücklicher gewesen?“

Nein! Wenn schon die Träume der Metaphysik nichts zum Besten unseres Erkennens auszurichten vermochten, so mögen ihre Irrtümer wenigstens das Eine gefruchtet haben, die Überzeugung reifen zu lassen, daß man umkehren müsse auf dem falschen Wege, sich zum Ausgangspunkte zurückbegeben und dort einen Kompaß zur Hand nehmen müsse, um sich zu orientieren. Dieser Kompaß ist — Kritik der reinen Vernunft.

3. Der neue Standpunkt

Kritik der reinen Vernunft ermöglicht allein die Orientierung in der Wirrnis, in die das Denken mit seiner Metaphysik geraten ist. Denn der Gebrauch ihrer reinen Begriffe war es ja, der die Vernunft in das unerträgliche Dilemma geführt hat: des Träumens, welches die Logik überhaupt ausschließt, oder der Spekulation, welche die Logik wechselweise vernichtet. So war es vor allem nötig, diese Begriffe einer Kritik zu unterziehen und, bevor aus ihnen ein System der Erkenntnis aufgebaut wurde, allererst zu fragen, ob und wie es möglich sei, durch bloße Begriffe der Vernunft ein Wissen zu gewinnen. Das ist der Sinn des so oft mißverstandenen Titels, den das Grundwerk der Kantschen Philosophie trägt: Kritik der reinen Vernunft. Es ist somit nicht, wie man oft gemeint hat, eine Kritik, die eine reine, d. h. selbstherrliche, von allem Erdenstaub entledigte Vernunft aus sublimen Höhe der Spekulation am menschlichen Erfahrungswissen übte, sondern es ist im Gegenteil eine Kritik, die an einer so beschaffenen reinen Vernunft geübt wird, die sich im Besitze höchster, weil über alle Erfahrung erhabener Erkenntnis wähnte. Und weil reine Vernunft damit zugleich auch die letzte, sicherste Wahrheit auszusprechen glaubte, so mußte

eine Kritik, die bis ans Ende zu gehen gedachte, zugleich auch ins Reine bringen, wie es gelingen könne, überhaupt etwas Sicheres zu wissen, wieso also zuletzt das, womit alles Wissen beginnt, wie Erfahrung überhaupt möglich sei. Derart führte schon die bloße kritische Frage das Denken aus dem Himmel auf die Erde zurück.

Aufschluß also über die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis, wie immer sie an sich beschaffen sei — das war das Ziel auf dem Wege. Endloses Wogen der Meinungen, die in rastloser Bewegung sich fortwährend kreuzten und überfluteten — das war das pfadlose Meer auf dem Wege zum Ziele. Kritik jenes Vermögens, das bisher vor allem die Erreichung des Zieles am meisten verbürgte, weil in ihm die reinste Kraft des allein tauglichen Mittels, des Denkens, tätig war: Kritik der reinen Vernunft — das war der Kompaß für den Weg. Aber — wie brachte er die Orientierung zustande? Wo war der ruhende Pol, auf den das Denken gewiesen werden konnte, um seinen Weg zum Ziele nicht zu verfehlen?

Aus dem Inhalte der einander entgegenstehenden Wahrheiten konnte kein Richtmaß gewonnen werden, endgültig den Irrtum aus ihnen abzuschneiden. Zwar könnte es scheinen, als ob gerade das Kantsche Denken an einem entscheidenden Punkte diesen Versuch unternommen habe. Denn bekanntlich bildet den Ausgangspunkt der Vernunftkritik die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen, also von solchen, die nur etwas aussagen, was bereits im Subjektbegriff gedacht ist, und solchen, die im Prädikate etwas vom

Subjekte aussagen, das in diesem Begriff noch nicht mitgedacht war. Und an den Tatbestand, daß reine Mathematik und Physik solche synthetische Urteile aufweise, (z. B. das Ganze ist größer als seine Teile, oder keine Veränderung ist ohne Ursache), deren Inhalt nicht aus der Erfahrung genommen sein kann, weil sie schlechthin allgemein gültig sind, was bei Erfahrungssätzen nie der Fall ist, und welche Kant deshalb synthetische Sätze a priori nennt, — an diesen Tatbestand knüpft ja gerade die Frage nach der Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis an. Diese synthetischen Urteile a priori scheinen derart als eine solche sichere inhaltliche Erkenntnis vorausgesetzt.

Allein es wäre nur ein Mißverständnis mehr zu den vielen anderen, denen dieser Begriff der synthetischen Urteile a priori ausgesetzt ist, zu meinen, daß Kant mit diesen Urteilen eine inhaltliche Wahrheit aufgegriffen habe, daß also z. B. das synthetische Urteil a priori „die Gerade ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten“, oder „unter allen Veränderungen beharrt die Substanz“, im selben Sinne inhaltliche Wahrheiten wären, wie etwa der Satz des Metaphysikers: „Gott oder die Substanz besteht aus unendlichen Attributen, von denen ein jedes ewiges und unendliches Sein ausdrückt“, oder „die Seele ist ein einfaches, unteilbares und unzerstörbares Wesen.“ Alle Sätze inhaltlicher Wahrheit beziehen sich stets auf Dinge, von deren Eigenschaften oder Beziehungen irgendeine Erkenntnis ausgesagt wird. Die synthetischen Urteile a priori Kants sagen dagegen nie etwas von den Dingen aus, sie beziehen sich nie unmittelbar auf ein Sein,

sondern sie sind nichts anderes als die nur an einem bestimmten Erfahrungsfall konkretisierten Formen des Denkens. Denn der sogenannte Inhalt dieser Sätze löst sich jedesmal für die nähere Untersuchung in eine bloße Relation von Anschauungsverhältnissen und Verstandesbegriffen auf, die als solche einerseits überhaupt noch gar nichts darüber aussagen, ob ihr Gegenstand existiert, bevor er nicht durch Erfahrung gegeben ist, für deren Geltung aber andererseits die tatsächliche Gegebenheit ihres Gegenstandes ganz unwesentlich ist. Nur deshalb können ja die synthetischen Urteile a priori sein, d. h. aller Erfahrung vorhergehen, ohne doch bloße Hirngespinnste zu sein, weil sie eben nur Konkretionen der Form aller Erfahrung sind, weil sie, wie Kant dies treffend ausdrückt, die Erfahrung bloß formal antizipieren. In der Voranstellung dieser synthetischen Urteile a priori hat daher die Kantsche Kritik nicht nur keine inhaltliche Wahrheit zu ihrem Ausgangspunkt genommen, sondern sie hat mit ihnen bereits anschaulich gemacht, wohin man vom Inhalt des Denkens wegzuschreiten habe, um die Möglichkeit seiner Gewißheit zu erkennen: nämlich zu seinen Formen¹⁾.

¹⁾ Mit der Vermeidung des Irrtums, die synthetischen Urteile a priori als inhaltliche Wahrheiten aufzufassen, verschwindet dann auch der oft so irreführende Einwand, daß die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile eine schwankende und bloß relative sei. Denn nun kommt es nicht mehr darauf an, was nach irgendeinem Standpunkte noch im Subjekt mit enthalten ist, sondern allein, was aus dem im Subjektsbegriff gesetzten Anschauungsverhältnissen und Verstandesbegriffen für das Denken folgt.

Denn wenn es auch tatsächlich sich so verhielt, daß schlechterdings kein inhaltlicher Satz aufzutreiben war, der allgemein als wahr anerkannt worden wäre, so wollte doch jedes Urteil, das als eine Erkenntnis auftrat, für wahr gelten. Und wie heftig auch jeder dem anderen bestritt, was dieser als wahr behauptete, so waren doch eben deshalb alle einig, daß es das Wahre gebe. Ja, selbst wer da meinte, es lasse sich überhaupt nichts Bestimmtes erkennen, hielt doch wenigstens diese Meinung für wahr; denn die Ausdehnung des Skeptizismus auch auf sich selbst ist im Ernst gar nicht möglich, es sei denn im bitteren Ernst des Wahnsinnes. Also erhebt das Denken schon an sich überall diesen Anspruch auf Wahrheit seiner Ergebnisse, wie wandelbar sie auch mit der Zeit und im Kampf der Meinungen sein mögen. Und gerade der erbittertste Streit bezieht doch jedesmal durch den Begriff der Wahrheit alle gegeneinander tobenden Ansichten auf ihren gemeinsamen Nenner.

Wie wäre dies anders möglich als so, daß bei allem Auseinandergehen des Denkens in seinen Resultaten sich dieses doch selbst auf ein Etwas bezöge, das unbestritten und unbestreitbar allen seinen Äußerungen zugrunde läge? Und wo konnte dieses Etwas, da es in seinem Inhalte nicht zu finden war, schließlich anders angetroffen werden als in seinen Formen? Hier war in der Tat endlich der feste Punkt gefunden, welcher der Flucht der Erscheinungen im Denken ihren ruhenden Pol setzen konnte. Und wenn schon jener große Satz des Descartes, mit dem einst sein

gewaltiges Ringen zum ersten Male versucht hatte, ein absolut Gewisses zu finden, um sich daran zu orientieren, jenes berühmte „Ich denke, also bin ich“, nicht standhalten konnte, so war doch so viel gewiß, daß aus dem „ich denke“ das Denken selbst folgte und weiter daraus: also sind Formen des Denkens¹⁾. Der feste Punkt, auf den der Kompaß wies, waren diese Formen des Denkens als die unverrückbare, unbestreitbare, einfach nur zu konstatierende Daseinsweise des Bewußtseins überhaupt. Mit einem Wort: der Pol, nach dem nunmehr sich das Denken in seinem Streben nach Wahrheit einstellte, war die erkannte Gesetzlichkeit seiner eigenen Funktion.

¹⁾ Beiläufig bemerkt: wenn man hier und da gegen die Kantsche Erkenntniskritik den Einwand erhebt, daß sie übersehe, wie man eigentlich nur sagen könne „es denkt“ und nicht „ich denke“, so übersieht dieser Einwand selbst, wie auch diese „kritische“ Berichtigung des „ich denke“ falsch ist, da sie, um allenfalls richtig zu sein, heißen müßte: „es denkt in mir“. Um die einheitliche Form des Bewußtseins, die bloße Form des Ichs, in dem allein „es denkt“, ist eben schlechterdings nicht heruzukommen. Und es wäre hoch an der Zeit, statt solcher scheinbar tiefsinnig kritischer Bemerkungen, von denen anzunehmen, daß sie Kant unbekannt gewesen seien, eine charakteristische Kennzeichnung ihrer inneren Bedeutung ist, lieber sich den Standpunkt Kants zu eigen zu machen. Dann würde auch sofort klar, daß gerade er den Charakter des „es denkt“ kritisch sichergestellt hat, indem er zeigte, wie das Ich nur eine transzendente (also nicht wesenhafte) Einheitsbeziehung (synthetische Apperzeption a priori) herstellt, dagegen alles Denken durch reine also bloß in Ichform erscheinenden Formen notwendig einen unpersönlichen Charakter hat, d. h. Bewußtsein überhaupt ist.

Aus der Fülle der verwirrendsten Mannigfaltigkeit des Inhaltes, den alle Denktätigkeit stets mit sich führt, wurde so zum ersten Male mit ungeheurer Anstrengung der Abstraktion der Blick zurückgewendet auf die stets gleichbleibenden Formen, in denen alles Denken jederzeit allein imstande ist, diesen Inhalt zu erfassen und sich bewußt zu erhalten. Durch das Zurückgehen von dem fortwährenden Wechsel im Inhalte des Bewußtseins selbst auf die notwendig immer gleiche formale Gesetzlichkeit seiner Aktion, — damit gelangte Kant zu dem unverrückbaren Ruhepunkt, an dem alles inhaltlich noch so besonders gestaltete Denken sich unmittelbar den kenntlich gemachten Bedingungen seines eigenen Bestandes gegenüberfand. Das war die Weltwende des Geistes, in welcher er sich von dem rastlosen Wandel alles dessen, was jede Zeit der anderen als Wahrheit bestritt, auf das besann, was alle Wahrheit jeder Zeit erst möglich macht.

Verweilen wir einen Augenblick an diesem Punkte, um uns die unwälzende Bedeutung des neuen Standpunktes einzuprägen. Kant selbst hatte, obgleich ein Denker, dessen Bescheidenheit nur von seiner Größe übertroffen wurde, von seinem Werke dieses stolze Bewußtsein, wenn er es mit dem des Kopernikus verglich: daß es, wie letzteres im physischen, ebenso im psychischen Bereich eine Weltwende bedeute. Was war denn bis dahin der Grundzug aller Arbeit, die an die Frage „Was kann ich wissen?“ herangetreten war? Überall klammerte sich das Streben nach Wahrheit an irgendeinen letzten Inhalt des Denkens, und bestand derart alle Kritik nur darin, den Irrtum in dem auf-

zudecken, was bis dahin für wahr gehalten worden war. Selbst in den beiden größten Ansätzen, die das Denken zutage gefördert hatte, den erst so spät gefundenen Weg der transzendentalen Kritik sich gangbar zu machen, scheiterte es an dem Unvermögen, den Widerstreit des wechselnden Wertes aller inhaltlichen Wahrheit mit der unveränderlichen Geltung ihrer selbst aus den eigenen Mitteln des Denkens aufzulösen. So mußte Plato das ganze Reich der bleibenden Wahrheit aus dem wirklichen Leben selbst hinausverlegen in das Jenseits der Idee, und so fand die Kritik Descartes, die doch nur das eigene Denken zu ihrem Richter zu machen gedachte, gleichwohl in diesem nicht eher Ruhe, als bis ihm das Dasein Gottes erwiesen schien, dessen Wesen ausschließe, daß das von ihm den Menschen verliehene Denkvermögen sie täusche. Beide Denker gelangen so, indem sie das inhaltlich Wahre zu stabilisieren suchen, dahin, es auf Erden, im wirklichen Denkprozeß, eigentlich preiszugeben. Wahrheit ist nur in der Idee, in Gott, und alles irdische Denken eine bloße Bemühung um die Idee, ein Gottesdienst, eine Annäherung an ein Weltfremdes. Das tritt bei Descartes nicht so deutlich hervor wie bei Plato. Ja, indem er zuerst den Grundsatz des Rationalismus deutlich entwickelt: „Wahr ist alles das, was ich ganz klar und deutlich sehe“, scheint er damit sich über die bloß inhaltliche Bestimmung der Wahrheit zu erheben. Die klare und deutliche Vorstellung wurde ja auch zum Schiboleth des dogmatischen Rationalismus. Allein wir sahen eben, daß Descartes diesen Dogmatismus noch nicht

hatte. Ihm war die klare und deutliche Erkenntnis nur deshalb ein Kriterium der Wahrheit, weil sie ein Ausfluß des göttlichen Wesens war, zu dessen Begriff als höchste Vollkommenheit es gehört, daß es weder irren, noch lügen, noch täuschen kann. Und so ist auch für Descartes die Wahrheit eine inhaltliche Größe, nämlich die vollständige, klare und deutliche Erkenntnis alles Seins und Werdens in einem göttlichen Verstande, an dem alles menschliche Denken sich nur insofern messen kann, als es in reiner Vernunft die Fähigkeit hat, mehr und mehr die Quellen zu erkennen, aus denen der Irrtum fließt und eine klare und deutliche Erkenntnis behindert. Die Beseitigung dieser Fehlerquellen muß daher auch immer mehr ermöglichen, den Irrtum abzustreifen. Auch für Descartes wie für den Rationalismus überhaupt realisiert sich so der Begriff der Wahrheit nur in dem „Fortstreben des Denkens von der verworrenen“ zur „deutlichen“ Erkenntnis nicht in ihrem Besitz. Der Begriff der Wahrheit bleibt bei ihm wie bei Plato transzendent¹⁾.

So sind zwar Plato und Descartes sicher die großen Vorläufer der kritischen Philosophie. Denn indem sie

¹⁾ Unserem allen Entwicklungsbegriffen so geneigten Zeitalter wird die Auflösung des Wahrheitsbegriffes aus einer starren Form in eine stetige Aktivität des Geistes, wie sie ja diesen großen Anschauungen der genannten Denker im Grunde unterzulegen ist, durchaus sympathisch sein. Und es wird nicht an Stimmen fehlen, die das Streben einer Philosophie, den so glücklich in Fluß gebrachten Wahrheitsbegriff wieder in eine unveränderliche Form zu bannen, kaum als einen Fortschritt des Denkens werden gelten lassen wollen. Die so

mit Energie das Wechselvolle des für wahr gehaltenen auf ein nicht in ihm gelegenes Prinzip des Wahren ausrichteten, bahnten sie die fundamentale Unterscheidung der inhaltlichen und formalen Wahrheit an, mit welcher erst dem Problem von der wahren Erkenntnis beizukommen war. Aber sie selbst hatten diese Unterscheidung noch nicht mit jenem klaren Bewußtsein gemacht, aus welchem sich als Folge die Transszendentalphilosophie, d. h. die auf die Formen aller Erkenntnis gerichtete Philosophie ergab. Und so mußte ihnen das Wahre schließlich zum Glauben werden, nur daß es ein Glaube war, dessen Wesen darin lag, daß ohne ihn ein Wissen unmöglich gewesen wäre, der also gleichsam ein theoretisches Postulat der Vernunft war. Kritik des Erkennens mußte hier in Metaphysik ausmünden, wollte sie nicht anders die Frage „Was kann ich wissen?“ trostloser Resignation anheimgeben.

Und dem gleichen Schicksal war jeder Standpunkt verfallen, der das Wahre im Inhalte des Erkennens sicher zu erfassen gedachte. Denn das inhaltlich Wahre ist in der Tat nur eine unendliche Annäherung, sobald es dem Begriff der sicheren Erkenntnis gegen-

denken, haben den kritischen Standpunkt der Kantschen Philosophie noch gar nicht gewürdigt. Denn sie haben nicht erkannt, wie ja auch eine gleichsam energetische Auffassung des Wahrheitsbegriffes als eines fortwährenden Hinarbeitens auf die selbst unerreichbare Wahrheit doch immer noch diese als Ziel des Arbeitens, d. h. als dasjenige voraussetze, wodurch jede einzelne konkrete Betätigung dieser Energie in ihrer Eigenart bestimmt wird. Die Wahrheit als Entwicklung setzt immer noch die Wahrheit als Idee voraus.

übergestellt wird; es ist ein historischer Prozeß, an dem die ganze Menschheit arbeitet und der daher in keinem Augenblicke vollendet ist. Der rastlos abflutende Strom geistiger Entwicklung läßt sich nirgends in starre Behälter abfassen, auch wenn diese noch so groß und kühn gebaut sind, wie nur je die stolzesten Systeme der Metaphysik es waren. Und so muß alles Denken, das der qualitativen Seite seiner Arbeit zugekehrt ist, unausbleiblich seinen Hochmut büßen, mit dem es jetzt und jetzt in den Besitz der ganzen Wahrheit gelangt zu sein glaubt, wenn die Grenzenlosigkeit der Erfahrung und die Unberechenbarkeit der Kombinationen des Geistes urplötzlich einen ganz neuen Gesichtspunkt eröffnet haben.

Eine ganz andere Möglichkeit der Beantwortung gewann aber die Frage „Was kann ich wissen?“ mit einem Male, als nun der Geist in seiner Stellung zu ihr eine Wendung vornahm, die einen neuen Begriff der Wahrheit bedeutete. Es sollte nicht mehr die Frage sein, was das Wahre ist: ob es das Wahre ist, daß Gott die Welt erschaffen oder daß sie von Ewigkeit her existiere; ob es das Wahre ist, das alles in der Welt beseelt sei oder daß der leblose Stoff erst in einer bestimmten Verbindung die Beseelung aus sich hervorgehen lasse u. dgl. Fragen mehr. Es sollte nur gefragt werden, wieso jede Zeit mit alledem, was eine spätere an ihr vielleicht als Irrtum und Scheinwissen erkannt haben mochte, doch für sich darin Wahrheit und Irrtum sicher unterschied, was also überhaupt bewirke und möglich

mache, daß jede Zeit etwas, wenn auch jede Zeit ein anderes als wahr anerkannte. So wurde die Frage „Was kann ich wissen?“ aus der dogmatischen, die sie bis dahin überall war, wenn sie auch noch so sehr an den ihr entgegenstehenden Meinungen Kritik übte, zur kritischen „Wie ist ein Wissen überhaupt möglich?“ Zugleich aber wendete sich damit die Untersuchung von den Gegenständen des Wissens ab zu jenem geistigen Prozeß der Erkenntnisgewinnung selbst, in welchem jegliches Wissen, auf welche Gegenstände immer es sich bezog, erst zustande kommen konnte.

Nun war auch eine sichere Antwort nicht nur möglich, sondern sogar in knappster und alle Zeiten umfassender Vollständigkeit durch die Natur der Sache gegeben. Denn der Gegenstand der Untersuchung war ja nicht mehr ein historisches Objekt, wie die nach Ort und Zeit sich fortwährend ändernde inhaltliche Wahrheit, sondern das Denken selbst in seiner formalen gesetzlichen Beschaffenheit, das als solches gleichsam außer Raum und Zeit gegeben war als eine bloße, unmittelbar gelebte Intensität. Denn seine Gesetzlichkeit konnte doch nur an dem eigenen Denkprozeß erfaßt werden, und alle Produkte des Denkens aus früheren Zeitaltern und fremden Betätigungen existierten ja doch nur, sofern sie als Bestandteile in den eigenen Denkprozeß eingegangen waren. So brauchte Kritik nirgends über die Formen des eigenen Denkens hinauszugehen, sie konnte es gar nicht: die Unermeßlichkeit der geistigen Arbeit, die durch alle Zeit ausgebreitet lag und sonst den Frager

schrecken mußte, ihr gegenüber zu entscheiden, was das Wahre sei, wurde derart mit unerhörter Energie des Gedankens zusammengeschiedet in die ausmeßbare Form des denkenden Bewußtseins überhaupt. Und die freilich unergründliche Vielfältigkeit alles dessen, was irgendwie wahr sein konnte, wurde so gleichsam wie durch eine eiserne Klammer mit einem Griff zusammengerafft in die einzige Frage: wie das Wahre überall und jederzeit zu denken möglich sei. Daher mit Recht das stolze, immer wiederkehrende Bewußtsein Kants, daß seine kritische Arbeit unter allen übrigen Wissensgebieten das einzige eröffnet habe, auf dem eine absolute Vollständigkeit der Erkenntnis zu erzielen sei, da es sich in ihm ja nicht mehr um die unbegrenzte Fülle stofflicher Erscheinungen handle, sondern nur um die Inventarisierung einer begrenzten Mannigfaltigkeit, nämlich der Formen des menschlichen Erkennens überhaupt. Diese Vollständigkeit ist somit nicht mehr die chimärische des Systeme konstruierenden Metaphysikers, sondern die exakte des Mathematikers, mit der er eine Unzahl von Kombinationen auf die begrenzte Zahl ihrer Faktoren zurückführt.

Von da aus finden wir auch bestätigt, was uns zuerst nur als ein Gefühl leitete, daß die nun über ein Jahrhundert fortwirkende Lebendigkeit der Kantischen Lehre in ihrer Problemstellung und Lösung wurzelt, nämlich in der Wegwendung von dem persönlich gestalteten Inhalt jedes Denkens zu dessen unpersönlicher, weil mit allem Denken kongruenter Form, so daß in der Kritik nur das zur deutlichen Erkenntnis

kommt, was in jedem von uns seine Persönlichkeit erst trägt, nämlich die Gesetzlichkeit unseres geistigen Daseins und Wirkens. Die Kantsche theoretische Philosophie kann nicht veralten, weil sie die bis jetzt einzige Darlegung des formalen Bewußtseins unseres Selbst in theoretischer Hinsicht ist.

4. Die theoretische Philosophie

Lassen wir diese Darlegung in großen Zügen auf uns wirken, so zeigt sich, daß das Denken durch seine Wendung auf sich viel mehr erlangte als bloß Gewißheit über sich selbst. Es gewann nicht weniger als — seine Welt. Und das ist zu der vorigen subjektiven die objektive Seite dieser Weltwende des Geistes in Kant, aus der nun die Welt als ein Produkt des Denkens hervorging. Bis dahin bewegte sich der Geist von außen um die Dinge; diese standen da, kalt, abweisend, feindlich — recht wie die Fremde, in welcher der von seiner Heimat Verschlagene vergebens Anschluß sucht. Ja, die Kluft zwischen dem Denken und Sein war so unüberbrückbar, daß es überhaupt unmöglich erscheinen mußte, das eigentliche Wesen der Dinge kennenzulernen.

„Ins Innere der Natur
Dringt kein erschaffener Geist.“

Nun aber sollte, gerade weil es galt, über die Dinge ein Gewisses zu erfahren, von ihnen zunächst gar nicht mehr die Rede sein. Nur auf den Geist sollte es ankommen, d. h. auf seine verschiedenen Erkenntnisarten, in denen er zu den Dingen gelangte. Mit einer enormen Kraft äußerster Selbstbeschränkung versucht nun das Denken lediglich darauf zu achten, welche

Arten des Erkennens, besser gesagt, der Funktionsweise unseres Bewußtseins am Komplex seines erfüllten Inhaltes unterschieden werden müssen, aus denen allein sich jene spezifischen Allgemeingültigkeiten als naturgemäße Folge ergeben, auf die das Denken bei seinen Inhalten allenthalben stieß und die ihm den Tatbestand der wahren Erkenntnis zusammensetzen. Diese neue Untersuchungsweise, welche also nicht mehr auf die Dinge selbst gerichtet war, sondern auf die Feststellung der Beschaffenheit jener Erkenntnisart von den Dingen, welche von ihnen allgemein gültige Prädikate auszusagen gestattete, — das ist die von Kant so genannte transzendente Methode. Sie heißt transzendental und nicht transzendent, weil sie sich nicht vermißt, über den Bereich des Denkens hinauszuschreiten und das Wesen der Dinge selbst zu erfassen; denn sie bezieht sich ja nur auf die Art, wie wir die Dinge erkennen. Sie geht aber doch in gewissem Sinne über die Dinge hinaus, da sie ja eben diese Erkenntnisweise selbst vor allen in ihr möglichen Dingen betrachtet, und ist also insofern wenigstens transzendental. Diese transzendente Methode nun ist es, mit welcher die Kritik durchgeführt, die Darlegung der formalen Beschaffenheit unseres Bewußtseins erbracht wird.

Sie nimmt ihren Ausgang vom Stoffe, an dem alle Form des Bewußtseins angetroffen wird, also vom Empfindungsmateriale. Das Empfindungsmateriale, d. h. das formlose und zusammenhanglose Chaos der bloßen Stinnesqualitäten bildet das schlechthin Gegebene. Hier muß man nun gleich von allem Anfang an scharf

acht haben, daß man nicht übersehe, wie die transzendente Methode, um die einzelnen Erkenntnisarten rein zu gewinnen, notwendig in der Abstraktion trennen muß, was in der Wirklichkeit nie getrennt vorkommen kann. So ist auch alle qualitative Beschaffenheit des Erfahrungsstoffes von den Formen des Bewußtseins, in denen sie erscheint, nur in der Abstraktion zu trennen. Die Gegebenheit des bloßen Empfindungsstoffes bedeutet also nicht etwa einen trüben Bodensatz, der für sich allein als Chaos vor allen Formen des Bewußtseins gegeben ist; sondern seine Gegebenheit, mit der die transzendente Methode anhebt, besagt nur, daß sich der Inhalt der Erfahrung nicht ebenso a priori darlegen läßt, wie ihre Formen, daß also, damit Erfahrung zustandekomme, ihr Inhalt eben schlechterdings gegeben sein müsse. Wegen dieser realen Untrennbarkeit des Inhaltes der Erfahrung von ihren Formen bedeutet daher diese Gegebenheit des Materiales der Empfindung, also der Qualitäten von Licht, Schall, Geruch, Geschmack und Getast zuletzt gar nichts anderes als die Gegebenheit der erkennenden Tätigkeit des Bewußtseins selbst.

Darüber aber darf man sich nicht wundern, daß die Kritik der Erkenntnis mit einem Gegebenen beginnt. Denn die Tatsache der Existenz des Empfindungsmateriales und dessen Auftretens gerade in denjenigen Qualitäten, die wir an ihm kennen, ist gar kein Problem, wenigstens kein kritisches Problem. Es ist keine kritische Frage möglich, wieso wir das Farbige, das Klingende, das Rauhe, das Warme usw. als ein Ge-

gebenes haben. Denn diese Frage wäre gleichbedeutend mit der anderen, wieso wir unser Empfinden und Denken haben, kurz wieso überhaupt unser Bewußtsein, das nun einmal nur in diesen Qualitäten tätig ist, da ist? Das ist keine kritische Frage mehr, sondern eine metaphysische. Die Kritik der Erkenntnis muß notwendig eine Voraussetzung machen, die Gegebenheit der Erkenntnis selbst, und kann nicht fragen, wieso ein Erkennen überhaupt da ist, sondern nur, wie, da es nun einmal vorhanden ist, es zustandekommt. Indem also die Erkenntniskritik mit dem Empfindungsmateriale als dem Gegebenen beginnt, setzt sie nur ihr Objekt, die Erkenntnis, in ihrer materialen Beschaffenheit voraus¹⁾.

¹⁾ Das „Gegebene“ der Erfahrung, womit die Kantsche Kritik anfängt, dieses „Materiale der Empfindung“, darf also ja nicht so mißverstanden werden, als ob es einen für sich bestehenden sachlichen Rest der Erfahrung darstellte, der unabhängig von den Formen des Bewußtseins „an sich“ bestünde und von jenen nur erfaßt und gestaltet würde. Ein solcher realistischer Dualismus verfehlt durchaus den Sinn der Kantschen Lehre, die nirgends ein Hinausgehen der Erfahrung über die Formen des Bewußtseins zuläßt und daher mit einem solchen „realen“ Bodensatz der Erfahrung gar nichts anzufangen wüßte. Er wäre für sie gerade so transzendent wie nur irgendein metaphysisches Wesen. Vielmehr bedeutet dieses Gegebene der Erfahrung nichts anderes, als daß die Formen des Bewußtseins von vornherein nur in einer empfindungsmäßig bestimmt gefärbten Weise tätig sind. Es wird nicht etwa z. B. ein blaues Empfindungsmaterial von der Raumanschauung erfaßt, sondern diese selbst ist immer zugleich blau oder grün oder irgendwie gefärbt, und ebenso ist die Zeit immer irgendwie ausgefüllt. Kurz, das Bewußtsein ist in seiner formalen Gesetzlichkeit immer zugleich qualitativ bestimmt. Und

Dieses Materiale der Empfindung findet nun die transzendente Methode sofort in einer eigenartigen Ordnung vor. Da ist kein Empfindungsbestandteil, der nicht in bezug auf die anderen so geartet wäre, daß er zu ihnen entweder in dem Verhältnis des Gleichzeitigen, Vorhergehenden oder Nachfolgenden wäre und der nicht selbst irgendeine Spanne Dauer einnähme. Und weiter ist da von allen Empfindungskomplexen, die das Erkennen von sich selbst in einer noch unerklärten Weise losgelöst hat, kein einziger, der nicht irgendwo fixiert schiene und in eine endliche Ausdehnung ausgebreitet wäre. Was aber so die chaotische Masse des Gegebenen gleichsam nach zwei Grundrichtungen ordnet, nach zeitlicher und räumlicher Bestimmung, ist doch nicht im selben

man könnte dies auch so ausdrücken: das Bewußtsein ist immer jetzt und hier blau, dann und dort süß oder warm usw. Das Materiale der Empfindung ist nicht ein Material für das Bewußtsein, sondern nur die qualitative Art, wie Bewußtsein selbst da ist. Die Formen des Bewußtseins stellen gleichsam den subjektiven, und das Materiale der Empfindung den objektiven Pol des Bewußtseins dar. Nur in bezug auf ersteren ist z. B. ein Löwe eine Wahrnehmung, in bezug auf letzteren ist er dagegen das Bewußtsein selbst im Momente dieser Wahrnehmung, so daß man sagen kann, das Bewußtsein ist jetzt Löwe. Auf dieses, dem ersten Anschein nach freilich sonderbar, um nicht zu sagen, grotesk erscheinende transzendente Verhältnis von Form und Inhalt des Bewußtseins gründet es sich, daß wir in Augenblicken höchster Konzentration uns ganz von dem Gegenstande ausgefüllt sehen, ja daß in Momenten höchster gedanklicher oder gefühlsmäßiger Ergriffenheit wir uns in das All verlieren oder mit diesem eins werden. Vergleiche hierzu mein Buch „Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik,“ Wien 1924, S. 106 ff.

Maße eine qualitative Beschaffenheit an ihm, wie z. B. die Farbe oder der Ton oder das Warme usw. Denn es lassen sich in Gedanken alle Qualitäten des Stoffes wegnehmen, aber es zeigt sich, daß dies nicht ebenso von seiner räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit gilt. Im Gegenteil: sind diese letzteren erst von aller qualitativen Beschaffenheit befreit, so dehnen sich noch endlos Raum und Zeit als bloße, unerschütterliche und unbeirrbarere Vorstellungsweisen. Vergeblich ist es, auch den Raum noch wegschaffen zu wollen: er bleibt stehen; vergeblich, an ihm zu rütteln, ihn zu bewegen, ihn umstürzen zu wollen: er bleibt stehen. Umsonst ist es, die Zeit aufzuhalten: sie eilt fort; umsonst ihre Folge verkehren oder ändern zu wollen: sie geht unablässig von einem Momente zum nächsten. Hier stößt somit das Erkennen auf eine Nötigung, die, weil sie unverkennbar nicht mehr aus der Beschaffenheit seines Inhaltes, des Stoffes alles Bewußtseins entspringt, nirgends anders herrühren kann als aus seiner eigenen Natur. Und so wird deutlich, wie Raum und Zeit nicht zu dem Empfindungsmateriale als dessen weitere Bestimmungen gehören, sondern daß sie Formen unseres Erkennens sind, besondere Erkenntnisarten, in denen aller Stoff unvermeidlich aufgefaßt werden muß. Diese Erkenntnisart nennt Kant die Anschauung oder, mit einem noch bezeichnenderen Ausdruck, die Sinnlichkeit.

Bezeichnend aber finde ich diesen Ausdruck, weil er geeignet ist, wenn recht verstanden, einigen der ärgsten Mißverständnissen der Kantschen Lehre gleichsam mit einer fortwährenden Mahnung vorzubeugen,

vor allem dem stets bereiten Mißverständnisse, als hätte Kant gelehrt, Raum und Zeit seien für sich bestehende leere Formen, die, wie die Rahmen die Bilder, so hier das Empfindungsmateriale einschließen; oder sie seien vielleicht leere Vermögen, mit denen der Geist, ähnlich wie der Zuckerbäcker mit seinem Krapfenstecher, aus dem chaotischen Teige des Sinnenstoffes bestimmte Gestaltungen heraussticht. Allein Raum und Zeit sind überhaupt keine Formen der Dinge, sondern nur Formen unserer Anschauung von den Dingen. Sie sind, wie Kant einmal so treffend sagt, subjektive Formen unserer Empfänglichkeit, unter welcher wir das Empfindungsmaterial anschauen. Eben deshalb sind sie auch keine leeren Kräfte oder rätselhafte Vermögen. Dieser von Kant so gern gebrauchte Ausdruck, an welchem sich die überall den Geist verfehlende Splitterrichterei seiner Kritiker so häufig stößt, steht nur für den anderen Ausdruck der Erkenntnisart. Auf diese muß man also achten, wenn das ärgerliche Mißverständnis schwinden soll, daß Kant Raum und Zeit als isolierte Wesenheiten, als bloß verselbständigte Abstraktionen mystifiziert habe. Es gilt von diesem ungerechtfertigten Einwande nicht minder wie bei allen übrigen transzendentalen Begriffen Kants, die notwendig in gleicher Isoliertheit auftreten, die Bemerkung, die wir schon vorhin beim ersten Schritt der transzendentalen Methode machen mußten: daß alle diese Begriffe nur in der kritischen Untersuchung von ihrem Erfahrungs-inhalte getrennt vorkommen können. Aber daß sie dies können, macht eben die Entdeckung der tran-

szendentalen Methode aus. So sind also auch Raum und Zeit in ihrer im Bewußtsein lebendigen Wirksamkeit gar nie leer, nie ohne Empfindungsinhalt; und eben deshalb, weil Raum und Zeit so zwar die unentbehrlichen, aber von ihrem sinnlich gegebenen Inhalt tatsächlich gar nicht abzutrennenden Bedingungen seiner Erfahrung sind, nennt Kant sie geradezu und bezeichnend die Sinnlichkeit unseres Erkenntnisvermögens.

Die Sinnlichkeit, Raum und Zeit, führt nun schon aus sich heraus zu einer weiteren Erkenntnisart. Denn Raum und Zeit sind als reine Formen doch nur Bedingungen einer möglichen bestimmten Anschauung. Jede solche bestimmte Raumgestaltung oder Zeitausfüllung vereinigt eine Menge von einzelnen Gegebenheiten zu einem Ganzen, das nun zwar im Raum oder in der Zeit erscheint, aber ein solches Ganze nicht durch Raum und Zeit allein werden konnte. Schon die bloße Linie im Raume hat von demselben nur die Möglichkeit ihrer Auffassung als eindimensionaler Ausdehnung. Aber damit wir uns eine Linie im Raume vorstellen können, müssen wir sie erst ziehen, müssen wir also einen Punkt im Raume an den andern fügen und diese ganze Mannigfaltigkeit in eine Einheit zusammensetzen. Ebenso wäre die Vorstellung der empirischen Zeit gar nicht möglich, wenn nicht unser Bewußtsein zu jedem gegenwärtigen Moment den vergangenen reproduzierte und mit jenem zu einer Einheit verbände. So bewirkt also erst dieser Akt der Zusammensetzung das Zustandekommen einer bestimm-

ten Anschauung, und der Begriff des Zusammengesetzten, der Verbindung des Diskreten in einer Einheit ist somit schon von der Anschauung ganz unzertrennlich. Dieser Akt der Zusammensetzung ist aber in den bloßen Bedingungen der Anschauung nirgends gegeben; er ist überhaupt keine solche Anschauung, sondern ein Begriff, eine Handlung des Verstandes. In diesem letzteren findet so Kant eine zweite in der komplexen Bewußtseinsaktion zu unterscheidende Erkenntnisart. Die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Empfindung in einem Begriff ist ebenso eine ursprüngliche Funktion der Erkenntnis wie seine bloße Ordnung in der Anschauung; und es werden sich daher so viele Begriffe a priori finden lassen müssen, als es ursprüngliche Arten dieser Zusammensetzung gibt. Das sind die reinen Verstandesbegriffe, die viel berufenen Kategorien, die man nur aus dem Wust von „kritischem“ Mißverständnis zu befreien und dem nicht zu verkennenden Sinn der Kantschen Lehre wiederzugeben braucht, um sofort ihren unerschütterbaren Wahrheitswert an der Ruhe einer sich einstellenden Selbstverständlichkeit zu verspüren. Es ist kein Zweifel, daß die subtile Methode, mit welcher Kant eine vollständige Aufzählung der Kategorien versuchte, zusamt ihrem Resultate zu dem vergänglichsten Teil seines Werkes gehört; aber der Gedanke der Kategorien selbst als synthetischer, d. h. wirksamer (nicht ruhender) Stammbegriffe unseres Verstandes ist unverlierbarer Besitz unserer Selbsteinsicht geworden. Und alle Arbeit wird nun bloß dahin zu gehen haben, das richtige

Prinzip zu finden, aus dem sich eine sichere Darlegung der Vollständigkeit ihrer Ableitung erhoffen läßt.

Es ist nur derselbe Gedankengang wie vorhin bei der falschen Auffassung der Anschauungsformen, der die Kategorien dahin mißversteht, als wären sie über den Dingen thronende, reine Begriffe eines, man weiß nicht woher stammenden Wissens, ähnlich den Ideen Platos. Allein wenn wir soeben gesehen haben, wie diese Kategorien direkt mit der Sinnlichkeit zusammenhängen, wie sie gar nichts anderes sind als die Arten, das Mannigfaltige der Anschauung zusammengesetzt zu finden, so muß diese falsche Auffassung völlig schwinden. Damit fällt dann aber auch jenes seit Schopenhauer immer wieder bis zum Überdruß wiederholte andere Mißverständnis, als ob Kant Sinnlichkeit und Verstand radikal getrennt und verkannt hätte, daß alle Anschauung intellektual sei, d. h. nur mit Hilfe von Verstandestätigkeiten zustande käme. Aber hat nicht gerade er am Anfange seiner Arbeit selbst warnend den Satz hingeschrieben: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer.“ Alle diese Vorwürfe, die man Kant machen zu müssen glaubte, sind nur ebenso viele Belege dafür, daß man seine transzendente Methode, die notwendig auf die Trennung der Erkenntnisarten ging, ohne doch die Erkenntnis selbst zu berühren, immer wieder verkannt hatte. Sonst hätte man doch unmöglich übersehen können, daß es ja gerade der kritische Kernpunkt der Arbeit Kants war, zu zeigen, wie nur aus der Vereinigung der Kategorien mit den Anschauungen sich das er-

gibt, was wir Erfahrung nennen; daß aber sofort auch das Reich des Scheines und des Blendwerkes der Vernunft betreten wird, sobald Begriffe für sich allein angewendet werden. Im Prozesse des wirklichen Erkennens ist also eine solche Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand nirgends anzutreffen; im Prozesse der Kritik des Erkennens dagegen war sie ganz unausweichlich geboten. Denn, mit Kants eigenen Worten zu reden, „es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von anderen unterschieden sind, zu isolieren und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit anderen, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemisch zusammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre tun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Anteil, den eine besondere Art der Erkenntnis am herumschweifenden Verstandesgebrauche hat, ihren eigenen Wert und Einfluß, sicher bestimmen könne.“ Und dies war ja das Werk der transzendentalen Methode.

Wenn aber auf diese Weise das Erkennen erst durch reine Anschauungsformen und durch reine Kategorien den Stoff, ja das Gegebene in seiner bestimmten Gestaltung erfassen konnte, so war doch jetzt erst eine Fülle von Zusammengesetzten da, die immer noch beziehungslos neben- und nacheinander da stand. An diesem Punkte nun vollendet sich die transzendente Untersuchung, die Hinwendung des Geistes von den Dingen auf seine Art der Erkenntnis von ihnen, in einem grandiosen Abschlusse.

Alles bloße Neben- und Nacheinander der Zusammensetzung fließt nämlich dadurch in eine Einheit zusammen, daß sie nirgend anders als in einem Bewußtsein vor sich gehen kann. Das bedeutet: alle diese einzelnen Vereinheitlichungen des Erfahrungstoffes durch Kategorien, Raum und Zeit bestehen nicht als eben so viele getrennte Akte der Zusammensetzung nebeneinander, so daß von den einen absolut nichts zu den anderen führte, sondern sie sind, da sie nur als ein Gewußtes in Betracht kommen können, von vornherein gar nirgends anders anzutreffen, als in einem Bewußtsein, das sie alle als seine Akte umfaßt. In dem Charakter der Bewußtheit beziehen sich somit alle Erkenntnisakte unmittelbar auf eine Einheit, die Kant eben deshalb die synthetische Einheit der Apperzeption a priori oder auch die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins nennt. Sie ist der Grundbegriff der Transzendentalphilosophie und das kritische Widerspiel der bewußtlosen Materie oder rätselhaften Substanz, aus welcher sonst sowohl die Metaphysik wie die Auffassung des gewöhnlichen Lebens sich das Hervorgehen der realen Welt so kindlich-selbstverständlich vorstellte. Denn erst durch die synthetische Einheit der Apperzeption ist es gegenüber dem Mannigfaltigen gegebener Vorstellungen möglich, „daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle“, daß sie also nunmehr unter der Form des Ich, dessen Erkenntnisse sie sind, zu einem ungeteilten Ganzen zusammenfließen, in welchem alle einzelnen Erkenntnisse ein System des Erkennens ausmachen

können. So wird also nun erst, da sich alle Konkretionen der im einzelnen wirksamen Erkenntnisarten in einem Brennpunkt gesammelt finden, in welchem sie mit der Intensität des einheitlichen Bewußtseins zusammenhängend erfaßt werden, aus dem bloßen Gegebenen — Gegebenes für uns, Erfahrung.

Und dies ist zu dem vorher gewonnenen neuen Begriff der Wahrheit der neue Begriff der Erfahrung. Wie das Denken mit jenem Wahrheitsbegriff nicht mehr dem ewig kaleidoskopartig wechselnden inhaltlich Wahren mühsam nachhastete, sondern die Wahrheit nun unmittelbar in der Übereinstimmung des wechselnden Inhaltes mit den sich stetig gleich bleibenden und ihn deshalb jedesmal gleich bestimmenden Denkformen fand, so stand der Geist jetzt auch der Erfahrung nicht mehr als einem Fremden, ihm ewig Jenseitigen gegenüber, sondern als seinem eigenen Produkt.

Ja fürwahr — indem in der Anschauung sich der Raum ausstreckte und die Zeit dehnte, indem beide durch die Kategorien zu besonderen Gestaltungen erst verdichtet wurden, indem unter Begriffen wie des Einfachen und Vielfachen, des Dinges und der Eigenschaft usw. das Chaos des Empfindungsmateriales zu einer mannigfaltigen und bunten Objektwelt zusammenschloß, die nun unter den Begriffen von Ursache und Wirkung in eine strenge, gesetzmäßige Ordnung sich gebunden fand — was vollzog sich in aller dieser gesetzmäßigen Funktionsweise des Geistes, mit diesem Ineinandergreifen aller in unserem Bewußtsein zusammenwirkenden Erkenntnisarten anderes, als der

Aufbau einer Welt, die unsere Erfahrung war? So war diese ganze starre, feindliche, fremde Sachlichkeit der Erfahrung in den Geist hineingenommen, aber nicht in den Geist irgendeines allumfassenden Wesens, in einen absoluten Geist, sondern in den Geist, wie er als Bewußtsein überhaupt in jedem Menschenkopf als dessen Bewußtsein erscheint, d. h. wie er nur die formale Bestimmtheit des Denkens in jedem Erkenntnissubjekt ist. Die Gesetzlichkeit der Funktionsweise des Erkennens muß auf diese Weise zur Naturgesetzlichkeit werden, da alle Kenntnis den Gegenständen der erfahrbaren Welt durch die von dargelegte Art zustande kommt, in der sich das Empfindungsmaterial vom Bewußtsein aufgegriffen, vereinigt und bezogen findet. Und die Frage „was kann ich wissen?“ beantwortet sich daher erschöpfend für alle Dinge, die jemals Gegenstand der Erfahrung werden können, aus den Gesetzen des Bewußtseins, die allemal für das Zustandekommen dieser Erfahrung die Grundbedingungen abgeben¹⁾.

¹⁾ Wer nur erst einmal die großartige Lehre von der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins durchgedacht hat, auf deren Wahrheit so viele ihre ganze Tragweite noch nicht recht verstehende Ergebnisse der modernen Urteilstheorien und psychologischen Erörterung hinausführen, der wird es satt bekommen, auf jenes nicht enden wollende Gerede zu achten, daß dem Kantschen Denken der moderne Gesichtspunkt der Entwicklung gefehlt habe, durch welchen wir alles in Fluß und in Bewegung sehen. Ist doch der Gedanke der synthetischen Einheit der Apperzeption geradezu das Denkmittel, mit welchem der ganze vorher so starre Begriff unseres Erkenntnisvermögens aufgelöst wurde in einen Prozeß des Erkennens, durch den jedes einzelne bis dahin stets nur

Welches diese Antwort allein sein konnte, war jetzt unschwer zu erkennen, und Kant hat sie an einer Stelle mit knappster Zusammenfassung der Resultate seiner transzendentalen Methode in besonderer Klarheit präzisiert, wenn er sagt: „Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien, wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntnis, sofern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist

als isolierte und mystische Kraft unterschiedene Vermögen des Geistes umgewandelt wurde in einen genetischen Teil seines Gesamtverhaltens. Was so als moderne Errungenschaft der Psychologie gerühmt wird, die Überführung des psychischen Lebens aus einem Aggregat von Zuständen in einen Komplex von Vorgängen, ist bereits unvergängliche Tat der Kantschen Philosophie, da sie die Frage, wie Erfahrung möglich sei, nicht anders zu beantworten unternimmt, als indem sie zeigt, wie Erfahrung zustande kommt. So vollbringt Kant dasselbe Werk, das er in seiner Naturgeschichte des Himmels am Makrokosmos begonnen hatte, nun auch im Mikrokosmos durch eine Art Naturgeschichte der Erfahrung, d. h. durch die Aufrollung der Geschichte, wie Erfahrung aus der Natur unserer Erkenntnisarten hervorgehen muß. Dort handelte es sich um die Betrachtung der fertigen Welt als aus einem realen Entstehungsprozeß in der Zeit hervorgegangen, hier um die Betrachtung des fertigen Bewußtseinsinhaltes, als durch einen geistigen Prozeß zustande gekommen, der allem Bewußtsein immanent ist. Beide Male aber ist das Entscheidende die Gesetzlichkeit, durch die das Fertige da ist. Warum dann die Inkonsequenz, in jenem unsterblichen kosmologischen Werke die Kraft des Entwicklungsgedankens anzuerkennen, und sie in dem ideologischen nicht mehr gelten zu lassen? Hier ist offenbar jene Verflachung des Entwicklungsbegriffes wirksam, die

empirisch. Folglich ist uns keine Erkenntnis a priori möglich als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.“ Damit war über die alte Metaphysik der Stab gebrochen, deren Stolz es ja war, Erkenntnisse a priori zutage zu fördern, die niemals Gegenstand möglicher Erfahrung sein konnten. Kant hat gezeigt, daß dieses Streben nur dadurch möglich war, daß Anschauungen und Begriffe sich im Gebrauche verschieden verhielten. Während nämlich die Anschauung isoliert von den Begriffen des

nur zu verbreitet ist und die von dem vornehmsten Gebiete seiner Anwendung her, dem der Geschichte, die Entwicklung nur unter der Form der zeitlichen Folge ins Auge faßt, während sie doch vor allem ihrem Wesen nach ein Prinzip der Wirksamkeit nach eigener innerer Gesetzmäßigkeit bedeutet, für welche die Auseinanderlegung in der Zeit dann nur eine äußere Folge ist. Diese vertiefte Auffassung des Entwicklungsbegriffes verdanken wir gerade zweien seiner größten Meister, Hegel und Marx, durch den namentlich von letzterem real durchgeführten Gedanken der Dialektik. So wird nun auch sofort klar, daß das Vorhandensein des Entwicklungsbegriffes im Denken eines Forschers durchaus nicht schon daraus zu konstatieren ist, ob er seinen Gegenstand historisch betrachtet habe, so wenig, wie etwa schon die historische Betrachtung für sich, die also bloß auf die Reihenfolge der Veränderungen geht, einen Begriff der Entwicklung enthält. Geschichte und Entwicklung sind eben nicht identisch, sondern nur so in Relation, daß letztere erst eine einheitliche Auffassung von der Geschichte möglich macht. Aber es ist falsch, zu meinen, daß die Entwicklung in ihrem wesentlichen Inhalte schon Geschichte sei. Die Entwicklungsidee des Kosmos, die Entwicklung der Arten, die Ontogenese — alles das sind stets Typen, die an und für sich außer Raum und Zeit stehen, und in der um sie gruppierten geschichtlichen Ent-

Verstandes überhaupt gar nicht möglich war, konnten die reinen Verstandesbegriffe auch ohne alle Anschauung noch gedacht werden. Nur daß das Denken dabei schlechterdings gar keinen Inhalt mehr mit ihnen verbinden konnte. Es ließ sich z. B. noch der Begriff eines Dinges denken, nachdem man alles von dem Ding abstrahiert hatte, was zu seinen Eigenschaften gehörig war, so daß nur noch der Begriff eines Dinges an sich übrig blieb. Aber es ließ sich darunter absolut nichts mehr vorstellen, es war keine Erkennt-

wicklung nur konkrete Gestalt annehmen. Handelt es sich nun einmal um einen solchen Entwicklungstypus, der gar nicht auf den Inhalt geschichtlichen Geschehens geht, sondern bloß auf die immer gleich bleibende Form, in der wir dieses erfahren, so ist es ohne weiteres erklärlich, daß hier der Entwicklungsgedanke nirgends genötigt wird, zu einer geschichtlichen Darstellung fortzuschreiten, weil sein großes Werk mit der Auseinanderlegung der in dieser Form auftretenden Wirksamkeiten und deren gesetzmäßigen Zusammenhanges schon vollendet ist. Kants Verhalten zur Geschichte, über dessen angebliche Verständnislosigkeit ihr gegenüber auch noch manches Urteil zu berichtigen sein wird (vgl. das nächste Kapitel), kommt also hier gar nicht in Betracht, da die Geschichte zum Problem der Kritik der reinen Vernunft gar nichts zu sagen hatte. Denn die sich so tief vermeinende „kritische“ Ausstellung, daß Kant nicht nach der Entwicklung der — Formen der Erkenntnis selbst gefragt habe, wo er doch zuerst nach der Möglichkeit aller Erkenntnis, also auch der von der Entwicklung fragte, daß er also nicht die Entwicklung als neuen Gott über das Denken selbst erhöht habe, — diese vollkommene Unklarheit über den Kantschen Standpunkt sollte doch vor allem sich selbst berichtigen, ehe sie daran denkt, ihre eigene Ungereimtheit als einen Fehler der kritischen Philosophie auszulegen.

nis durch ihn möglich. Und ebenso ließ sich der Begriff einer Ursache denken, die ihre eigene Ursache sei, die also sich selbst hervorgerufen habe und daher letzte Ursache alles Seins war; aber wieder gab es keine Möglichkeit, einen solchen Begriff anschaulich zu machen. Kurz, es war eben ein leerer Gebrauch der bloßen Formen des Denkens, nutzlos und unergiebig an Produkten wirklicher Erkenntnis gleich dem leeren Gang einer Maschine.

Dazu kam noch, daß das Denken seinem Trieb, überall Ordnung und Einheit zu erzielen, der ja nur eine Folge seiner auf die Einheit des Bewußtseins beruhenden synthetischen Anlage war, auch noch bei diesen Begriffen nachgab, obgleich es doch bei ihnen gar keinen Inhalt mehr zu ordnen gab und sich die konstruierende Vernunft nur einen solchen vortäuschte. Das war die Dialektik der reinen Vernunft die in ihren absoluten Einheitsbegriffen dem Erkennen eine Totalität in Gott und Welt, Seele und Unsterblichkeit als reale Erkenntnisobjekte vorspiegelte. Aber indem Kant zeigte, daß hier doch nichts anderes anzutreffen war als ein reales Weitertreiben des im Bedingten der Erfahrungsbegriffe sich nicht bescheidenden Denkens, löste er diese höchsten Wesenheiten in bloße Ideen auf. Und indem er sie als bloße Richtungen des Denkens nachwies, die auf die eigene begriffliche Vervollständigung zielen, zerstörte er damit die Meinung radikal, daß diese Begriffe jemals für uns eine reale Erkenntnis bedeuten könnten, weil von ihnen nirgends eine Anschauung zu gewinnen war, ohne welche sie in theoretischer Hinsicht aber

nichts als Hirngespinnste sein mußten. Und so war nun auch die kritische Frage der Metaphysik beantwortet: „Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?“ Die berühmte Antwort auch auf diese Frage lautet:

„Alles Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstand oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“

Liest man diesen Satz, so muß man sich wundern, wie die Kant'sche Philosophie immer wieder nicht verstanden und mißverstanden werden konnte, bis zu dem Grade, daß man aus diesem festesten Bollwerke einer exakten Erfahrungserkenntnis eine Lehre des Scheins, eine Lehre des weltfremden Idealismus hat machen können, wäre nur nicht die bloß historische Kenntnis einer Philosophie stets viel verbreiteter als die Bekanntschaft mit ihr durch eigenes Denken.

Die Metaphysik als die Wissenschaft von Gott, Seele und Unsterblichkeit nichts als Schein und, wenn wirklich Wissenschaft, nur mehr möglich als System der reinen Begriffe der Erfahrung — das war die Befreiung des Denkens aus tausendjährigem Irrtum, tausendjährigem Geistesdruck, tausendjähriger Ohnmacht. Zerschmettert waren nicht nur die Idole des Aberglaubens, zerschmettert nicht nur der äußere Zwang der Dogmatik, zerschmettert waren vor allem die Scheinprobleme des Denkens, an denen es sich unaufhörlich als ebenso vielen vermeintlichen Schranken oder Unzulänglichkeiten seines Wesens stieß. Nun waren die dem Erkennen aus seiner Natur gezogenen Grenzen keine Schranken mehr, so wenig die

Kugelfläche eine Schranke für die Kugelgestalt ist: prägt sie doch im Gegenteil erst deren Charakter aus. Dagegen war mit dem Alp der Unauflöslichkeit dieser Scheinprobleme der Bann von dem Denken genommen, der es in seinem eigenen Werte erniedrigen und in seiner eigenen Kraft schwächen mußte. Der Alleszermalmer, Alleszerschmetterer, wie Moses Mendelssohn Kant unter dem unmittelbaren Eindruck des Hinstürzens aller metaphysischen Phantome genannt hat, war so zugleich der Allbefreier des Denkens. Und so gewiß diese Befreiung heute noch nicht allgemein am Denken vollzogen ist, so natürlich folgt daraus ein weiterer Grund, warum Kant heute noch ein Wirksamer für uns ist und sein muß.

5. Die Vermittlung der Gegensätze

Finden wir endlich zu dem Wort vom Alleszermalmer und Allesbefreier eine dritte Bezeichnung für Kant, wie sie sich aus der Stellung seines Denkens zu den Problemen philosophischer Arbeit vor ihm sich ergibt, so vollendet sich damit die Aufweisung jener Momente, welche die Kantsche theoretische Philosophie selbst nach einem Jahrhundert noch in vollster Lebendigkeit gerade für unsere Zeit erhalten müssen. Mir scheint diese Bezeichnung hervorzugehen aus der Aufhebung der Gegensätze in den bisherigen prinzipiellen Auffassungen des philosophischen Denkens durch den Standpunkt der kritischen Philosophie Kants. Und so wäre er zuletzt nach seiner größten Wirksamkeit anzusprechen als der Allüberwinder, Allesvermittler.

Nur in den allergrößten Umrissen können wir uns dessen hier vergewissern.

Die Kantsche Philosophie begründet alles Wissen auf Erfahrung; aber sie zeigt, wie dies nur deshalb möglich ist, weil alle Erfahrung ein System von Begriffen und Anschauungen voraussetzt, die nicht aus der Erfahrung stammen, wiewohl sie nur an der Erfahrung aufgefunden werden können. Das ist das eigenartige, oft so gröblich verkannte Apriori Kants. Es ist nicht der Zeit nach vor aller Erfahrung, sondern

bloß dem Begriffe nach. Es ist also nicht wahr, wie der Empirismus meint, daß alles Wissen nur aus der Erfahrung stammt; denn die Formen, welche Bedingungen aller Erfahrung sind, können eben deshalb nicht aus ihr herrühren. Sie sind nur mit ihr da. Es ist aber auch nicht wahr, daß es eine Erkenntnis aus bloßer Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung gibt, wie der Rationalismus meint, denn alle Verstandes- und Vernunftbegriffe liefern eine Erkenntnis erst in Anwendung auf den Stoff der Erfahrung. Also vollzieht die Kantsche Lehre, indem sie die Erfahrung auf ein Apriori als ihre Bedingung zurückführt, dieses Apriori aber nur gelten läßt als ein Mittel der Erfahrung, die Vermittlung des in der Geschichte der Philosophie bis dahin unversöhnbar scheinenden Gegensatzes von Empirismus und Rationalismus.

Weiter: Die Welt der Erfahrung wird ein Objekt für unser Erkennen nur in den Formen unseres Bewußtseins. Also scheint sie ein subjektives Produkt des Geistes und insofern im Gegensatz zu sein zu einer Erkenntnis, die den Gegenstand selbst ergreift und darum objektiv ist. Es tritt auseinander die Welt als Erscheinung und als Ding an sich, und danach scheiden sich prinzipiell zwei Auffassungen von einander. Die eine meint die Welt gar nicht anders denn als ein Produkt des Geistes verstehen zu können, während die andere glaubt, sie darüber hinaus auch noch als Abbild einer realen Gegebenheit an sich annehmen zu müssen. Das ist der Widerstreit des dogmatischen Idealismus und Realismus. Die Kant-

sche Philosophie beseitigt auch diesen Gegensatz. Der subjektivistische Idealismus hat unrecht, weil er zweierlei verkennt: daß erstens auch noch das individuelle Ich, in welchem ihm die Welt zum Scheine wird, eine Form des Bewußtseins ist; zweitens daß gerade, weil alle Erfahrung durch Formen eines unpersönlichen Bewußtseins überhaupt bedingt ist, die Welt der Objekte kein subjektiver Schein sein kann, sondern so real und vom Individuum unabhängig sein muß, als das Bewußtsein überhaupt real und in seinen Formen vom individuellen Erkenntnissubjekt unabhängig ist. Der objektive Realismus hat aber gleichfalls unrecht, weil er übersieht, wie die von ihm so starr festgehaltene Objektivität für das Erkennen doch nur erst aus dem Zusammenfließen der Raumanschauung mit dem Dingbegriffe, also aus Bewußtseinsformen entsteht, daß andererseits der Begriff einer Realität an sich, d. h. außerhalb jedes Bewußtseins und abgesehen von diesem, ein gar nicht auszudenkender, ein wahrer Ungedanke ist. Der Begriff des Dinges an sich ist eben nur ein bloßer Verstandesbegriff ohne jede Anschauung, ein „leeres Gedankending“, ein Grenzbegriff des Denkens. Also erklärt die Kantsche Lehre die Annahme einer objektiven Realität der Dinge an sich als Irrmeinung. Und ebenso deckt sie das Mißverständnis der Ansicht auf, die Welt wegen ihrer Abhängigkeit von Formen des Bewußtseins zum subjektiven Schein zu verflüchtigen. Und so vollzieht sie die Vermittlung des bis dahin in der Geschichte der Philosophie unversöhnbar scheinenden Gegensatzes des Realismus und Idealismus.

Indem aber auch innerhalb der kritischen Auffassung sich das wahrnehmende Subjekt und das wahrgenommene Objekt unterscheiden, tritt ein neuer Gegensatz hervor, der von Seele und Körper. Er erweitert sich, allgemein gefaßt, zu dem uralten Gegensatz von Geist und Stoff, den sofort zwei einander diametral entgegenstehende Auffassungen aufnehmen. Die eine kann die Welt nur aus einem geistigen Prinzip begreifen: es ist alles durchgeistigt, eine Rangordnung von Geistern, aufsteigend von der dumpf träumenden Monade bis zum hellsten, klarsten Bewußtsein des allbefassenden Wesens. Die andere Auffassung sieht überall nur den bewußtlosen Stoff in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit der Verteilung und Zusammensetzung, welche beherrscht wird von den ihm innewohnenden Kräften. Auch dieser Widerstreit des Denkens wird für den transzendentalen Standpunkt bedeutungslos. Der Gegensatz von Körper und Seele, Materie und Geist ist jetzt gar kein sachlicher mehr, er bedeutet gar keine Verschiedenheit des Wesens der Dinge mehr, sondern lediglich eine verschiedene Richtung des Denkens selbst. Insofern das Denken bloß darauf gerichtet ist, seinen Gegenstand als Objekt der äußeren Erfahrung zu betrachten, muß es notwendig von seiner eigenen Geistesqualität abstrahieren; sofern es aber nur darauf acht hat, wie die gesamte äußere Erfahrung möglich ist und wie sie überdies empfunden, gewertet, kurz, erlebt wird, muß sie ihn ganz in seine Geistigkeit aufgegangen finden. Dieses Verhältnis beider Auffassungen, das sofort klar vor Augen steht, wenn sie nicht mehr auf die Dinge

selbst bezogen, sondern bloß als Erkenntnisarten von den Dingen verstanden werden, hat Kant mit großer Anschaulichkeit ausgedrückt, wenn er einmal sagt: „Die Welt als Gegenstand des äußeren Sinnes ist Natur, als Gegenstand des inneren Sinnes aber Seele oder Mensch.“ Der Materialismus so gut wie der Spiritualismus haben daher unrecht, wenn sie meinen, mit ihren Prinzipien etwas über das Wesen der Dinge aussagen zu können, also daß die Welt nur Kraft und Stoff oder nur Geist und Vernunft sei. Indem die Kantsche Philosophie zugleich aber zeigt, inwiefern sie beide doch recht haben, da die Welt vom Standpunkte des Denkens sich nur als ein geordnetes System von Geistesbeziehungen auseinanderlegt, vom Standpunkt der Objektsbetrachtung dagegen sich allewege nichts anderes finden läßt als die Materie und ihre Kräfte, vollzieht sie die Vermittlung des bis dahin in der Geschichte der Philosophie unversöhnbar scheinenden Gegensatzes des Spiritualismus und Materialismus.

Und diese Vermittlung leitet unmittelbar zur Überwindung eines vierten großen Gegensatzes. Denn es stehen sich nicht nur die ausschließlichen Verfechter des spiritualistischen und materialistischen Prinzipes gegenüber. Aus der Bestrebung vielmehr, diesen Gegensatz dadurch zu vermitteln, daß beide Prinzipien nebeneinander angenommen werden, daß man also von Körper und Seele, Natur und Gott ausgeht, erwuchs der neue Gegensatz des Dualismus und Monismus. Das Denkmittel, durch welches er in der Kantschen Philosophie zur Ausgleichung gelangte, war das

der Unterscheidung von Form und Inhalt. So fand sich, daß der Monismus unrecht hatte, wenn er glaubte, aus einem einzigen Prinzip, sei es aus dem der Materie oder dem des Geistes, die Welt erfassen zu können. Denn seine Materie war nicht imstande, den Geist anders als durch ein Wunder aus sich hervorgehen zu lassen, und sein Geist vermochte die Stücke bewußtloser Materie nur durch eine mehr oder minder gewaltsame Mythologie so zu bestrahlen, daß sie nicht mehr als dunkle Schlacken auf seinem Feuerstrome schwammen. Aber auch der Dualismus hatte unrecht eine Zweiheit der Prinzipien, die das Denken doch nur aus unmittelbarer Erfahrung haben konnte, zum Grundzug der Welt selbst zu machen. So zeigte die Kantsche Philosophie, wie das Wahre des Monismus darin gelegen sei, daß alle unsere Erfahrung durchaus nur in der Einheit der formalen Beschaffenheit unseres Bewußtseins überhaupt gegeben ist, wie aber anderseits das Wahre des Dualismus zum Ausdruck kommt, daß alle Form nur an einem Inhalt sein kann und daher, damit Erfahrung möglich sei, ihr Inhalt, das Empfindungsmateriale, eben schlechtweg gegeben sein muß. Und mit dieser Einsicht, daß alle Erfahrung einmal apriorische Bedingungen ihrer formalen Gestaltung voraussetzt und zweitens des Gegebenen ihrer inhaltlichen Ausstattung bedarf, vollzog sie die Vermittlung des bis dahin in der Geschichte der Philosophie unversöhnbar scheinenden Gegensatzes des Monismus und Dualismus.

Auf diese Weise vollbringt die Kantsche Philosophie

ihr Werk der Befreiung, und das Ende ihres Weges entspricht in grandioser Vollendung ihrem Ausgangspunkte. Die unerträgliche Last der Antinomie der Vernunft galt es abzuwerfen und mit ihr wurden nun zugleich auch die uralten historischen Antinomien der Systeme der Philosophie zu Falle gebracht, die seither nur noch als bedeutsame Gedankenrichtungen einzelne, freilich nicht zu entbehrende Seiten des kritischen Denkens darstellen. Ist es dann noch ein Wunder, daß eine solche Philosophie gerade in unserer Zeit zum Leben erwachen mußte, die durch Beseitigung aller Widersprüche, Scheinprobleme und Unvollkommenheiten des Denkens so unablässig um den Erwerb eines positiven, gesicherten Denkinhaltes ringt? Ist sie nicht geradezu die moderne Philosophie, weil sie zu tiefst auf die theoretischen Bedürfnisse unserer Zeit eingeht, die überall emsig bestrebt ist, der Wissenschaft freie Bahn zu brechen, exakte Erfahrung zustande zu bringen und alle äußeren wie inneren Gewalten oder Gespenster zu verjagen, die diesem Ziele hindernd entgegenstehen? Die Kantsche Philosophie ist nicht mehr eine Philosophie des Träumens oder des Glaubens, nicht mehr eine Philosophie waghalsiger Spekulation oder schrankenloser Skepsis oder mattherziger Resignation: sie ist eine Philosophie des Wissens, zwar eines Wissens, das sich selbst bescheidet, aber ebendadurch zugleich sich selbst festigt, also recht die Philosophie einer Zeit, die immer mehr eine Zeit des Wissens werden will.

6. Die praktische Philosophie

Dürfen wir aber über alle dem vergessen, daß es doch derselbe Philosoph war, der seiner theoretischen Philosophie eine praktische zur Seite gestellt hat, in der, wie man so oft bedauernd oder erfreut „je nach der Parteien Haß und Gunst“ gemeint hat, alles das wieder in seine Rechte eingesetzt sein sollte, was die theoretische Philosophie nicht mehr hatte gelten lassen können? Ja, wenn Kant selbst es war, der doch als Motiv seiner theoretischen Kritik einmal angeführt hatte, daß er das Wissen von den übersinnlichen Gegenständen habe aufheben müssen, um für den Glauben Platz zu gewinnen, wird dann nicht alles helle Licht in dem Prachtsaale Kantschen Denkens immer wieder bedroht durch Truggespenster, die er nicht vernichtet, sondern nur in ein Hinterstübchen verbannt hatte?

Hermann Cohen hat einmal — und mit Recht — unmutsvoll von dem „jämmerlichen Gerede“ gesprochen, das um den Begriff des Dings an sich nicht verstummen will. Es wäre hoch an der Zeit, daß auch jene Jämmerlichkeit bei sich einkehre und dort auf ihren eigentlichen Grund stieße, die fort und fort meint, die praktische Philosophie Kants wäre ein billiger Ausgleich mit den herrschenden Geistesgewalten, eine lässige Akkomodation an den Dogmenglauben. Ist es

wirklich glaublich, daß eine so geringe Achtung vor dem Denken, vor dem Wirken des schaffenden Geistes besteht, daß man nicht eher alle Anstrengung mühevollster Auslegung hätte anwenden müssen, einen vermeintlichen Widerspruch zu überwinden, als solche Erniedrigung einer seiner glänzendsten Erscheinungen und damit doch zugleich auch unseres eigenen Wertes zu erdulden? Und wo es noch dazu gar keiner Interpretationskunst bedurfte! Wo es nur nötig war, den Standpunkt der transzendentalen Philosophie überhaupt recht zu erkennen und dann auch hier, im praktischen Gebiete, festzuhalten! Man sollte es wahrhaftig kaum für möglich halten, daß dieses ganze Gerede von der Inkonsequenz, von dem Widerspruch, ja von dem Zusammenbruch der theoretischen Philosophie Kants in ihrer praktischen nur daher rührt, daß zwar die meisten, die so reden, das Wort „praktische Philosophie“ im Munde führen, aber offenbar gar keinen deutlichen Begriff mit ihm verbinden. Vor allem sind sie sich gewiß nicht darüber klar geworden, daß, indem sie von der theoretischen in die praktische Philosophie hinüberschritten, sie sich auf ein neues Gebiet mit einer ganz anderen Natur des Geisteslebens begeben haben, weil sie es eben nicht mehr mit dem theoretischen, sondern mit dem praktischen Verhalten des Geistes zu tun haben. Auf theoretischem Gebiete war die das Verhalten des Geistes treffende kritische Frage: „Was kann ich wissen?“ Nun auf praktischem Gebiete lautet sie: „Was soll ich tun?“ Nicht mehr das Wissen, — das Tun, das Wollen und Handeln kommt jetzt in Betracht. Ist es dann wirklich noch ein Wider-

spruch, daß Vorstellungen und Ideen, die niemals ein Wissen für uns erschließen können, doch noch als Bestimmungsgründe unseres Wollens und Handelns wirksam werden? Es bleibt vielmehr nur zu untersuchen, wie dies möglich ist, und das eben ist das Werk der Kritik der praktischen Vernunft.

Sie hat die Aufgabe gelöst, indem sie mit derselben transzendentalen Methode, die sie beim Wissen befolgte, auch hier das Handeln von seinem Inhalte weg auf seine gesetzmäßige Form zurückbog. So fand sich, daß auch dies Wollen und Handeln, und zwar durch den Begriff des guten Willens, der rechten Tat, ebenso auf eine gesetzmäßige Einheit bezogen war wie die Erkenntnis durch den Begriff des wahren Wissens. Und auch hier konnte, wie im theoretischen Bereiche, diese Gesetzmäßigkeit nur auf dem formalen Gebiete gefunden werden. Wieder war es also nicht der Inhalt des Wollens, aus dem irgendein Richtmaß für die sichere und allgemeingültige Unterscheidung genommen werden konnte, welches Wollen das gute, welche Tat die rechte sei. Denn da gab es keine Richtung des Wollens, keinen Zweck des Handelns, der unbestritten zum höchsten Gut hätte genommen werden können. Ein Wille läßt sich ja nicht durch Gründe überzeugen, wie das Denken, das nur durch solche existiert. Wie wollte man also einem Willen es verwehren, der weder Tugend noch Pflicht, weder das Gemeinwohl noch eigene Glückseligkeit als ein ihm gesetztes Ziel anerkannte, sondern einfach nach seinem jedesmaligen wirklichen oder vermeintlichen Nutzen

zu handeln gedachte? Nur der eine Weg blieb übrig, zu zeigen, daß aus dem Charakter des Wollens selbst sich jene Unterscheidung seiner rechten und unrechten Art ergebe, welches immer dann auch sein Inhalt wäre.

Es mußte also darauf zurückgegangen werden, daß das Wollen so wenig wie die Erkenntnis sich seinem Wesen nach auf das Individuum beschränken läßt, in dem es gerade auftritt. Wie das Erkennen schon im einzelnen Erkenntnisobjekt so beschaffen war, daß es durch seine Formen alle Erkenntnisobjekte in einem Bewußtsein überhaupt umfaßte, so umfaßt das Wollen seinem Wesen nach auch alle Willenssubjekte; d. h. es tritt nicht bloß jedes Wollen in seiner konkreten Betätigung im wirklichen Leben inmitten eines Netzes tausendfältiger fremder Willensbetätigungen auf, sondern es vermag sich sogar in seiner Individualisiertheit der eigenen Beurteilung nicht anders darzustellen als ein Akt des menschlichen Wollens überhaupt. Damit wird aber sofort klar, daß nur jenes Wollen niemals Gefahr läuft, mit sich selbst in Konflikt zu kommen, d. h. auf irgendeine andere mehr berechnete fremde Willensbetätigung zu stoßen, also seine eigenen Zwecke gefährdet zu sehen, das als ein allgemeiner Willensakt, d. h. nicht bloß als ein individuelles, sondern als ein Wollen jedermanns möglich war. Und nur jene Zwecke konnten die rechten Zwecke, die gute Handlung bedeuten, von denen denkbar war, daß sie die Zwecke eines jeden Wollens sein konnten, bzw. daß sie keinem anderen solchen Wollen, das sich bereits als ein allgemeines dargetan hatte, entgegenstanden. Das ist das Prinzip

des allgemeingültigen Willens, welches erst die Unterscheidung von Gut und Böse sicher, weil in der Natur des menschlichen Wollens, begründet¹⁾).

Aber es darf nicht vergessen werden, daß dieses Prinzip ein solches des Wollens, nicht des Erkennens ist, will man nicht den ärgsten Irrtümern verfallen, denen die praktische Philosophie von jeher ausgesetzt war und ist. Die praktische Gesetzmäßigkeit ist also nicht eine des Seins, sondern des Wollens; sie sagt nur, was der rechte Wille ist, nicht daß er

¹⁾ Es könnte eingewendet werden, daß bei Kant der kategorische Imperativ im Grunde doch ein individualistisches Prinzip sei, da er nicht lautet, „Handle nach der Idee der Allgemeinheit!“ sondern „Handle so, daß du wollen kannst, daß deine Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung taugel!“ Allein diese Auffassung gehört zu jenem individualistischen Mißverständnis Kants, das in diesem Buche durchwegs bekämpft wird, besonders in dem 3. Kapitel (vergleiche auch Abschnitt 2 des 2. Kapitels). Der Hinweis auf eine Maxime, „von der du wollen kannst“, daß sie allgemein werde, hat nämlich seinen Nachdruck nicht auf dem Du, sondern auf dem Wollen können. Nun muß man wissen, daß das Wollen geradeso wie das Erkennen in der Individualform nur erscheint, in ihr aber immanent auf eine unbestimmte Vielheit von Willenssubjekten bezogen ist, mit denen es ein System des Wollens bildet. Die Aufforderung, nur das zu wollen, wovon Du (oder Ich) wollen kannst, daß es allgemeines Gesetz werde, ist so nur die psychologische Form, in der die überindividuelle (transzendental-soziale) Natur des Wollens Erlebnis wird. Und so verwandelt sich der scheinbare Individualismus der Bestimmung der Allgemeinheit in die subjektive Bezogenheit auf die objektive Allgemeinheit des reinen Wollens selbst. Vergleiche hierzu auch mein Buch „Das Soziologische in Kants Erkenntnis-kritik“, Kapitel VI, 8. Abschnitt, § 6.

ist. Im Gegenteil: der Wille, so wie er wirklich im Leben auftritt, findet sich bestimmt von den verschiedensten Beweggründen, die ihren Ursprung in Trieben, Leidenschaften, eigennütziger Überlegung, Unverstand u. dgl. haben. Deshalb erscheint die Bestimmung des Wollens durch seine eigene Gesetzmäßigkeit, also durch den Begriff der unter allen diesen verschiedenen möglichen Willensinhalten einzig richtigen Willensgestaltung, bloß als ein Sollen, als ein Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Die Gesetzmäßigkeit des Wollens besteht nur darin, daß sie sich im Innern ankündigt, nicht darin, daß sie befolgt werden muß. Denn sie ist eben eine solche der Beurteilung des Wollens, nicht des Urteiles von einem Müssen. Ihr Imperativ ist zwar ein kategorischer, weil er aus der unverrückbaren Natur des Wollens strikte gebietet, aber er ist doch nur ein Imperativ, weil er eben nicht mehr als gebieten kann. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Wollens kann dessen empirischer. im Leben tagtäglich auftretender Gestaltung nicht anders als mit einem „Du sollst“ entgegentreten. In diesem Sollen ist aber keine überirdische Macht wirksam, sondern nur die Macht des menschlichen Wollens selbst, die sich in voller Widerspruchslosigkeit und ungehemmter Vollständigkeit entfalten will und daher keine einzelne Willensregung anerkennt, die sich nicht einem solchen Reiche des allgemeingültigen Wollens einzufügen vermag.

So wird die Sittlichkeit durch Kant aus einem gött-

lichen Gebot zur eigenen Tat der Menschen, aus einem Streben um Gotteslohn zu einer Durchsetzung des eigenen Wertes, der eigenen Persönlichkeit. So wird die Pflicht aus einer Sklavengesinnung, die sie bleibt, auch wenn sie als von Gott auferlegt empfunden wird, zur Selbstbestimmung der in seiner Natur freien, d. h. des durch nichts anderes als durch seine formale Natur bestimmten Willens. Und auf diesem Boden bewirkt nunmehr der Kantsche Standpunkt abermals die Überwindung eines fundamentalen Gegensatzes, des klaffendsten auf praktischem Gebiete. Der Indeterminismus erhält Unrecht, wenn er meint, daß irgendein realer Willensentschluß sich der Bestimmung durch die äußere Notwendigkeit alles Geschehens entziehen kann. Durch sie wird er vielmehr derart bestimmt, daß er, die Kenntnis aller seiner Momente vorausgesetzt, ebenso vorher berechnet werden könnte wie der Eintritt einer Sonnen- oder Mondesfinsternis. Aber auch der Determinismus hat unrecht, wenn er das Phänomen der eigenen Verantwortung und das Bewußtsein eines sich selbst bestimmenden Willensentschlusses einfach als bloßen Schein betrachtet. Denn er verkennt, daß die Gebundenheit des Willens in äußere Notwendigkeit doch nur für die Auffassung des Wollens als Erscheinung besteht, d. h. als ein Geschehen, nicht aber für die Beziehung alles wie immer bestimmten Wollens auf seine eigene Gesetzlichkeit als Wollen. Auf diese Weise vollzieht die Kantsche Philosophie wieder durch Auseinanderhaltung der Erkenntnisarten, nämlich der bloß theoretischen Betrachtung des Wollens als ein Geschehen und seiner praktischen Beurteilung

als ein Sollen, die Vermittlung des bis dahin in der Geschichte der praktischen Philosophie unversöhnbar scheinenden Gegensatzes des Determinismus und Indeterminismus.

Nun vollendet sich in dieser Abgrenzung einer eigenen Sphäre des Wollens von der des Erkennens, in dieser strengen Scheidung des praktischen von dem theoretischen Verhalten der Menschen, die Idee der praktischen Philosophie zu einer Anschauung, in welcher der scheinbare Widerspruch Kants, mit dem er die theoretisch als Erkenntnisse unhaltbaren Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als praktische Postulate einführt, sich zu einem grandiosen Sinn und zu einer tiefen Wahrheit ausgestaltet. Es ist nicht so, als ob, wie das Wort „Postulat“ so häufig mißdeutet wird, diese Ideen als notwendige Voraussetzung einer Moral von Kant gefordert würden; sondern umgekehrt, die ihnen vorausgehende Moral, die, wie wir sahen, ja eigene Tat des Willens ist, fordert sie für dessen eigene Zwecke. Das ist abermals die Weltwende des Kantschen Denkens, jetzt auf praktischem Gebiete. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit haben Realität nur als Schöpfungen des praktischen Gebrauches unserer Vernunft zu dem Zwecke, ihre selbstgewollte (weil in ihrer Natur gelegene) Bestimmung zu realisieren, ihre eigenen Ziele zu erreichen. Sie sind daher auch keine mystischen Wesenheiten mehr. Gott ist nicht mehr ein unbegreiflich hohes und unnahbares Wesen, die Freiheit nicht mehr ein rätselhaftes grundloses Vermögen, die Unsterblichkeit

nicht mehr eine jenseitige unbeschreibliche Herrlichkeit oder Verdammnis. Sie sind alle zumal nur Ideen, welche die praktische Vernunft aufgreift, um nach ihnen als bloßen Richtpunkten ihrer eigenen Tätigkeit ihren ganzen Inhalt zweckbewußt zusammenzufassen. In der Idee Gottes bezieht sich alles praktische Verhalten auf den Inbegriff der höchsten Sinnhaftigkeit des eigenen Daseins als seinem Ideal, in der Freiheit gestaltet es sich gegenüber der äußeren Gebundenheit seines Auftretens den Idealbegriff der sich selbst vernünftig bestimmenden Persönlichkeit, nach deren Vollendung ja alle seine einzelnen Willensakte streben, endlich in der Idee der Unsterblichkeit stellt das praktische Verhalten alle seine Handlungen und Erlebnisse unter die Vorstellung ihres Zusammenhanges in einer unendlichen Entwicklung zur Realisierung eines unzerstörbaren höchsten persönlichen Wertes, durch welche Vorstellung im Grunde alles zeitlich begrenzte Streben nach Vervollkommnung getragen ist.

So sind alle diese Ideen nichts anderes als die Stimmung des Wollens auf den Ton seiner höchsten Vollendung. Weder bezeichnen sie metaphysische Realitäten, noch, wie man wieder mißverstanden hat, auch nur eine moralische objektive Notwendigkeit, eine Pflicht, solche Wesenheiten wenigstens für praktische Zwecke als existierend anzunehmen; „denn“, wie Kant einmal sagt, „es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen, weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht“. Die moralische Notwendigkeit, in der diese

Ideen zu Postulaten werden, ist, wie Kant selbst dies mit besonderer Betonung hervorhebt, nur eine subjektive, d. h., um seinen bezeichnenden Ausdruck dafür zu gebrauchen, ein Bedürfnis unseres praktischen Verhaltens im Sittlichen, ein Gefühl, in dem es unangenehm sich von seiner kleinen, täglichen Gebundenheit hinausgerichtet findet auf einen unendlichen Reichtum, der zwar nur in der Totalität aller Menschheitsentwicklung erworben werden kann, von dem aber jeder einzelne nur durch solche Gesinnung sich seinen Anteil in eben demselben Maße zu sichern vermag, als er selbst zur Realisierung des Ganzen beiträgt. Es ist nicht zum mindesten der äußere Umstand, daß Kant seinen großen ethischen Grundideen die alten metaphysischen Namen gab, der bewirkte und auch heute noch immer bewirkt, daß ihr so ganz anderer, von jedem dogmatischen Glaubensinhalt freier Charakter immer wieder dem Blick sich verschleiern konnte. Aber wenn man nur die Schriften der praktischen Philosophie ernstlich in Zusammenhang mit denen der theoretischen bringt, dann schwindet dieser ärgerliche Schein. Ja, man braucht nur die konkrete Anwendung der in der Kritik der praktischen Vernunft gewonnenen Resultate in Kants großem Religionswerke aufmerksam zu verfolgen, in welchem sich die theoretische Auflösung des Gottesbegriffes in der schärfsten Ablehnung aller wie immer verfeinerten dogmatischen Religion vollendet, um zu erkennen, daß auch von den durch ihre metaphysischen Namen so schreckenden Ideen Kants im praktischen Bereiche das herrliche Wort des Dichters gilt, als ihr eigentliches Wesen bezeichnend:

Erfüll' davon dein Herz, so groß es ist.
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn' es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles.
Name ist Schall und Rauch,
Unnebelnd Himmelslicht.

Es ist also nicht wahr, daß in den praktischen Postulaten dasselbe Sein der metaphysischen Realitäten angenommen wird, welches die theoretische Philosophie zerstört hatte. Es handelt sich jetzt gar nicht mehr um das Sein von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sondern nur darum, daß wir uns diese Vorstellungen als Zielsetzung unseres eigenen Handelns selbst machen. Wir machen uns Gott, weil wir selbst sinnvoll werden wollen wie Gott, wir setzen die Freiheit, weil wir uns frei machen wollen vom äußeren Zwang, wir postulieren die Unsterblichkeit, weil wir keinen erreichbaren Zustand unserer Entwicklung als den letzten vollendeten anerkennen, weil wir nicht schon im Leben sterben wollen.

Daß wir dies alles aber tun können, dazu hat uns die kritische theoretische Philosophie den geistigen Spielraum verschafft; hat sie ja gezeigt, daß von den metaphysischen Realitäten überhaupt kein Wissen zu gewinnen sei, und damit dargetan, daß das theoretische Bewußtsein auch gänzlich unzuständig sei, dem praktischen Bewußtsein aus irgendeinem angeblichen Wissensgrunde zu verwehren, für sein Wollen anzunehmen, was es für praktische Zwecke als angemessen erachte. Die praktische Vernunft greift mit ihren Po-

stulaten aus der Willenssphäre nur das auf, was sie auch angesichts der theoretischen Kritik darf. Und darum heißt die kritische Frage der praktischen Postulate, was man gleichfalls so oft nicht gewürdigt hat, nicht etwa, „was soll ich glauben?“, sondern „was soll ich tun. und was darf ich hoffen“ (glauben)? Es wird kein Dogma neu errichtet, es wird keine Religion der Sittlichkeit vorangestellt. Im Gegenteil, alle Religion, die nur mehr zu verstehen ist als eine solche „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (also auch der theoretischen), d. h. nicht mehr als ein Inbegriff transzendenter Vorschriften, sondern als ein Werk des sich selbst heiligenden reinen Willens der Menschen, geht nun erst aus ihrer ethischen Gesinnung als Tat hervor. Und ihre höchsten, von allem Fetischismus befreienden Ideen dürfen wir glauben, weil sie nun als bloße praktische Ideen nirgends in Widerspruch zu unserem Wissen führen, weil sie auch nicht einmal einen Glauben im Sinne einer theologischen Dogmatik bedeuten, sondern einfach einen Glauben des Willens an sich selbst; weil sie nichts anderes sind als höchste Blickpunkte einer Weltanschauung, letzte Ausrichtungen unseres tätigen Verhaltens¹⁾.

¹⁾ Vergleiche hierzu mein vorerwähntes Buch „Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik“, das in seinen Hauptteilen eine Erörterung des Religionsbegriffs auf Grundlage der Kantischen Erkenntniskritik enthält und ihre Beziehungen zum transzendental-sozialen Charakter des Bewußtseins darlegt. Eine sehr instruktive kritische Würdigung dieses Buches gibt Alfred Braunthal in der Zeitschrift „Der Kampf“ (Wien, XVIII. 1. Heft) unter dem Titel: „Das Weltbild des marxistischen Kritizismus“.

7. Der soziologische Ausblick

So laufen zuletzt alle kritischen Richtungen des Kantschen Denkens in einen Brennpunkt zusammen, in das menschliche Handeln, und Kant selbst war es auch, der ausdrücklich seine drei großen Fragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ hinausführte auf die zusammenfassende Frage: „Was ist der Mensch?“ Diese Erkenntnis zu gewinnen, waren alle früheren Fragen gestellt; denn auf den Menschen und sein irdisches Fortkommen und Schicksal war alles dieses Denken gerichtet, das, so abgrundtief und weltfremd es oft auch scheinen mochte, doch diese reale Welt und ihr Geschick mit klammernder Liebe umfaßte, wie nur je ein Erdensohn und Menschenkind seine Heimat und sein Geschlecht liebte. Darum war sein ganzes Sinnen darauf gerichtet, durch Beseitigung des Scheinwissens der Metaphysik die Ideale des Wollens nicht durch eine mit vermeintlichen Wissensgründen prunkende, zersetzende Skepsis ankränkeln zu lassen, und so den Willen tauglich zu machen, an der immer größeren Vervollkommnung seines Reiches auf Erden zu arbeiten. Die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung des Wollens war ihm nicht ein blutleeres Schemen; sie sollte Gestalt und Leben annehmen in der Ent-

schlossenheit des unablässigen Hinarbeitens auf eine solche Einrichtung des gesellschaftlichen Zustandes, in welchem diese freie Willensentfaltung wirklich durchführbar sei: in der Idee der Erreichung einer äußerlich und innerlich vollkommenen Staatsverfassung, als des einzigen Zustandes, in welchem alle Anlagen der Menschheit völlig zur Entwicklung gelangen könnten.

Eine vollkommene Staats- und Gesellschaftsordnung! — das war nicht etwa nur ein äußeres Ideal des Kantschen Denkens, nur eine chiliastische Forderung, wie sie der Zeit des Vernunftrechtes nahe genug lag. Es war vielmehr das Spiegelbild des von Kant kritisch entwickelten, reinen theoretischen sowie praktischen Charakters des Menschengenies in seiner geschichtlichen Existenz und Entfaltung. Die Frage; „Was ist der Mensch?“ hatte hier zum ersten Male jene Antwort in erkenntniskritischer Fundierung erhalten, welche seitdem immer mehr die Welt mit ihrer Bedeutung zu erfüllen begonnen hatte: daß er ein soziales Wesen ist. Sowie sein Erkennen nicht anders möglich ist als durch allgemeingültige Formen, so daß also von vornherein bereits jedes individuelle Denken in Beziehung steht mit dem Denken des ganzen Geschlechtes, so ist auch sein Wollen und Handeln in rechter Weise nicht anders möglich, als in unausgesetztem Bezug auf die gleiche Allgemeingültigkeit. Gerade aus der sich scheinbar nur auf sich selbst, weil bloß auf die Kritik des Bewußtseins beschränkenden Philosophie Kants bricht der soziale Gedanke mit einer noch unerhörten In-

tensität hervor, da er nicht mehr auf einen bloßen Trieb zur Geselligkeit gegründet, sondern als eine der Bedingungen aller Erfahrung und alles Wollens erkannt wurde. Und deshalb kann die Erfahrungskritik Kants in einen Begriff des Menschen ausmünden, der die Welt, wie sie durch seine Erkenntnisformen da ist für alle, nun auch durch seinen Willen umschaffen muß für alle. So ist die praktische Philosophie Kants im eminenten Sinne eine Philosophie der Tat, und es ist kein Zufall, daß ihre Lebendigkeit auch nach dieser Richtung sich darin erwiesen hat, daß, so wie unsere Zeit mit ihrer mächtigsten, intellektuellen Erscheinung, der Wissenschaft, auf Kant zurückgegangen ist, sie auch mit ihrer mächtigsten, praktischen Erscheinung, dem Sozialismus, an ihn wieder anknüpft¹⁾.

Und bedenken wir, daß mit allem bisher entwickelten Gedankeninhalt die Wirksamkeit des Kantschen

¹⁾ Es ist eine alte Klage, wie sehr der bloße Wortklang zu meist doch das Denken tyrannisiert, indem er es in einmal begründete, feste Ideenassoziationen immer wieder hineinzerrt, mit welchen doch die Sache, auf welche das Wort im gegebenen Fall geht, gar nichts zu tun hat. Ein solcher und sehr betrübender Fall ist der Wortklang: „Auf Kant zurück“. Es ist wirklich ärgerlich, zu sehen, welch unnützes Gebahren allein durch das Wörtchen „zurück“ ausgelöst wurde, das so oft Anlaß gab, feierlich dagegen aufzutreten, daß man dem Menschengest zumute, seinen Weg zurück zu machen, daß man die entwickeltere Anschauung unserer Zeit in die notwendig begrenzten Formen von vor hundert Jahren pressen wolle, daß man reaktionäre Gesinnungen dem Fortschritte des Denkens hemmend in den Weg bringen wolle, und dergleichen mehr. Und doch bedeutet dies Wörtchen „zurück“

Geistes noch lange nicht erschöpft ist. Nur erinnert sei hier, worauf näher einzugehen jetzt unmöglich ist, wie er in seiner Philosophie der Ästhetik abermals die Überwindung eines Gegensatzes vollbrachte, des Gegensatzes des subjektiven Geschmackes mit dem in der Unterscheidung von schön und häßlich doch auch als objektiv gültig auftretenden Geschmacksurteil, indem er zeigte, wie die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils nicht eine solche der tatsächlichen Geltung, sondern bloß des in seiner Natur gelegenen, aber subjektiven Anspruches auf Allgemeingültigkeit ist. Erinnert sei weiter, wie er in seiner Philosophie der Geschichte durch den Gedanken eines Mechanismus der Geschichte, in welchem sich der Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit des Menschen als bewegende Kraft erweist, die Ausgestaltung einer exakten, wissenschaftlichen Behandlung der Geschichte als Soziologie und einen ihrer Grund-

nichts anderes, als daß das Denken auf seinem nun ein Jahrhundert über Kant hinausgeschrittenem Wege endlich in seiner Gegenwartsarbeit und für seine modernen Zwecke doch auch von dem Geisteschatze Gebrauch mache, der in der Kantschen Philosophie solange brach gelegen. „Zurück auf Kant“, nur um unsere Denkarbeit durch Anknüpfung an tiefstdringende Ergebnisse der geistigen Arbeit überhaupt zu vertiefen und zu befördern, bedeutet also so wenig einen Rückschritt des Denkens oder irgendeine Reaktion, als es etwa rückschrittlich oder reaktionär ist, wenn z. B. ein Industrieller auf ein vor langer Zeit angelegtes Reservekapital „zurück“greift, um seine Produktion zu erweitern und zu verstärken. Meist ist es auch nur ein Stehenbleiben bei den Vorurteilen einer extrem naturalistischen Anschauung, das absolut nicht auf Kant „zurück“gehen will.

begriffe, der Dialektik, vorbereitet hat. Erinnerung sei endlich, wie er in seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft den letzten großen Gegensatz von Kausalität und Teleologie, mechanischer Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit aufklärend vermittelte, indem er zeigte, daß die Idee der Zweckmäßigkeit nur ein regulatives Prinzip unseres Denkens sei. Sie ist nicht ein Prinzip der Erklärung, sondern bloß der Beurteilung, welches überall dort eintritt, wo wir nach dem konstitutiven Prinzip der Kausalität uns nicht volle Kenntnis unseres Gegenstandes zu verschaffen imstande sind, so daß wir uns genötigt sehen, ihn über seine Naturbestimmtheit hinaus auch noch so zu betrachten, als ob er nach Zwecken angelegt wäre, die uns seine Beschaffenheit verständlich erscheinen lassen. Den endlosen Streit über Zweckmäßigkeit und Kausalität, über wertendes und rein bestimmendes, erklärendes Bewußtsein schlichtet so abermals die Unterscheidung der Erkenntnisarten, die transzendente Methode und läßt auf diese Weise die Kantsche Philosophie gegenüber einem Probleme, das im Vordergrunde moderner soziologischer Arbeit steht, auch neuerlich als moderne Philosophie erscheinen.

*

*

*

Die Kantsche Philosophie erwies sich durch ihre theoretische Kritik als eine moderne Philosophie unserer Zeit, da sie eine Philosophie des Wissens war für unsere Zeit des Wissens. Sie ist aber ebenso durch

ihre praktische Kritik eine moderne Philosophie der Tat für unsere Zeit, die nicht bloß eine Zeit des Wissens, sondern zugleich immer mehr sein will eine Zeit der Tat. Ist es noch ein Wunder, daß, was so mit allen unseren Interessen zusammenhängt, ja mehr noch, was ihnen erst zur sicheren Orientierung verhilft, sich eben in unserer Zeit erst mächtig entfaltet? Es gilt von den Gedanken und ihrem Schicksal in der Geschichte des menschlichen Geistes das Gleichnis vom guten Säemann in einem ganz besonderen Sinne: sie sind nie in Gefahr, auf dem Wege zertreten zu werden, auf steinigem Boden zugrunde zu gehen oder unter den Dornen zu ersticken. Denn sie alle fallen auf die gute Ackererde des Menschengestes, der sein Samenkorn sorgsam behütet, auch wenn er es zuweilen erst nach bänglich langer Zeit keimen läßt. Und ob es gleich manchmal vielen Generationen fast wertlos schien, so daß sie es unbeachtet liegen ließen, so ist es, wenn es dann endlich zu treiben beginnt, wieder wie das Senfkorn in der Legende, das der kleinste unter allen Samen ist, wenn es aber wächst, wird es größer als alle anderen Kräuter und wird ein Baum, so daß die Vögel des Himmels kommen, in seinen Zweigen zu nisten. So große Saat war vor mehr als hundert Jahren ausgestreut worden. Wenn sie nun zu sprießen begonnen hat, wenn sie in die Halme schießt, wenn einmal die Früchte reifen werden, welche reiche und köstliche Ernte wird dann eingeführt werden? Freuen wir uns, daß wir hoffen dürfen, einen Teil des Schatzes noch in unsere Scheuern bringen zu können. Wohl uns, daß wir hier Enkel sind!

Kant
und der Sozialismus
(1904)

1. Die Verallgemeinerung der Kultur

Die Art, wie ein Volk das Andenken seiner großen Männer feiert, und mehr noch, welche es als solche einmütig anerkennt, wirft zugleich ein helles Licht auf seinen eigenen Kulturzustand. Wenn erst einmal der überlaute Lärm der höfischen Feste schwächer klingt, mit welchem die „nationale“ Erinnerung an ruhmvolle Waffentaten gepflegt werden soll, die für die Nation doch nichts anderes bedeuten als Blut, Elend und zu teuer erkauften Gewinn; wenn dagegen erst einmal die sonst nur allzu stillen, weil vom Volke unverständenen wirklichen Gedächtnisfeiern des Menschengesistes immer mehr umbrandet werden von dem anstürmenden Interesse und Streben eines ganzen Volkes nach Verständnis, dann wird ein solches Schauspiel einen tiefgreifenden und für den Kulturfortschritt verheißungsvollen Wandel im Volksleben anzeigen. Ein solches Schauspiel bot wohl zum ersten Male bei einem solchen Anlaß, bei dem es sich nicht um die dem Volke doch noch näherstehenden Werke eines Dichters, sondern um die Gedankenwelt eines einsamen Denkers handelt, die Erinnerungsfeier an den hundertsten Todestag Immanuel Kants.

An diesem Tage, an dem die arbeitende Kraft des Menschengesistes sich gleichsam einen Augenblick auf

sich selbst zurückzog, um mitten am Werke zu überschauen, was in der letzten Jahrhundertspanne weitergeschafft worden war an Einsicht, an Bildung des Verstandes und des Willens, an diesem Tage mochte wohl ein sicheres freudiges Gefühl des Fortschritts jeden Betrachter überkommen, eines Fortschritts, der, so gering und so langsam er auch sein mag, so daß er erst über ein Jahrhundert erkennbar wurde, doch ein nicht zu entbehrender Trost ist, weil er nur überhaupt da ist.

Diese Überzeugung von einem sicheren Fortschritt ist nicht nur darin begründet, was an sich auch nicht zu übersehen ist, daß es die Gedenkfeier eines Philosophen war, die so einmütig von Anhängern und Gegnern in einer Zeit gefeiert wurde, in der man noch vor kurzem oft hören konnte, daß die Philosophie auf dem Sterbelager läge und ihre Herrschaft ganz und gar an die exakten Wissenschaften habe abtreten müssen. Auch das allein ist es nicht, was gleichfalls an sich schon bedeutungsvoll wäre, daß trotz eines Jahrhunderts größter Mißverständnisse, ja zum Teil völliger Nichtbeachtung der Kantschen Philosophie, sich die Gewalt des Gedankens doch am dauerndsten erwiesen hat, um eine so späte und andersgeartete Zeit wie die unsrige in diejenigen Bahnen zu führen, die ein tiefes und darum einsames Denken vor mehr als hundert Jahren gewiesen hat. Sondern allem steht an Bedeutung voran die Ausdehnung, in der die Feier dieses Tages begangen wurde, daß dieser Gedenktag der Studierstube nicht mehr bloß im kleinen Kreise der Studierten gefeiert wurde, sondern unter Anteil-

nahme aller denkenden Menschen, in Gemeinschaft mit dem Bewußtsein des Volkes. Daß es insbesondere kein Arbeiterblatt gab, das nicht von Kant zu seinen Lesern gesprochen hätte, daß in zahllosen Volksbildungs- und Arbeitervereinen über Kant nicht nur vorgetragen werden konnte, sondern daß dies auf deren eigene Aufforderung hin geschehen mußte, das stellt ein Kulturmoment von so hervorstechender Bedeutung dar, daß niemand daran vorübergehen kann, der den Charakter des gegenwärtigen Zeitalters wirklich erkennen will. Denn in ihm stoßen wir auf die ihrer selbst bewußt gewordene Kraft des Volkes, mit der es in bewunderungswürdiger Selbsthilfe nun bestrebt ist, die Kluft auszufüllen, die eine jahrhundertelange Unterdrückung zwischen ihm und dem geistigen Besitz der Nation aufgerissen hat. Es ist dieses endlich auch die Massen ergreifende Lebensgefühl, nicht mehr bloß dasein, sondern als Mensch dasein zu wollen, was die kulturelle Situation unserer Zeit so gewaltig umgestaltet, daß nun erst die Großen eines Volkes auch wirklich seine Großen, Große für das Volk werden, deren Arbeit das Volk erkennt, immer mehr zu verstehen bemüht ist und dadurch auch immer mehr sich selbst zu eigen macht. Und bedenkt man, daß der Wecker zu diesem neuen Leben der Sozialismus war, daß er es war, durch den sich der erste wirklich allgemeine Fortschritt vollzog: der Aufstieg der großen Massen des Volkes zur immer mehr sich festigenden Kulturgemeinschaft, dann eröffnet schon diese historische Tatsache allein eine Beziehung des Sozialismus zu Kant, die, so merk-

2. Erkenntniskritik und Sozialismus

Um die Frage nach den Beziehungen des Sozialismus zu Kant von vornherein vor einem ärgerlichen Mißverständnis zu bewahren, muß vorausgeschickt werden, daß es sich hierbei nicht etwa um die Frage handeln kann, ob Kant ein Sozialist war oder auch nur sozialistische Gedanken hatte. In diesem Sinne kann man nur der Ansicht Karl Vorländers, die er auf dieselbe Frage in seinem gründlichen Buch über „Kant und Marx“ gibt, beistimmen, daß Kant jedenfalls kein Sozialist gewesen ist¹⁾. Aber nicht um diese historische Beziehung handelt es sich hier, sondern um die geistesgeschichtliche, also um die Frage, ob zwischen der Kantschen Philosophie und dem Sozialismus innere Beziehungen aufgezeigt werden können, die den Sozialismus zu fördern, ja zu bereichern geeignet sind. Und diese Frage ist keine grundlos aufgeworfene. Denn die Kantsche Philosophie hat sich als ein so wirksames Gedankenferment

¹⁾ Karl Vorländer, Kant und Marx, Seite 34, Tübingen 1911. Gegenüber diesem Buche, das den gleichen Gegenstand behandelt, wie obiges Kapitel, darf ich wohl daran erinnern, daß das letztere die im ganzen unveränderte Wiedergabe eines Vortrages zur Kantfeier im Jahre 1904 ist. Über meine Differenz gegen Vorländer vergleiche auch das folgende Kapitel und meine „Marxistischen Probleme“, Kapitel VI.

erwiesen, daß sie unsere heutige Zeit in eine geistige Gärung versetzt hat, und so eigentlich erst jetzt ihre ganze Lebendigkeit entfaltet. Und so ergibt sich ganz von selbst die Frage, ob sie nicht auch für die mächtigste Kulturbewegung unserer Tage, für den Sozialismus, Gesichtspunkte enthält, die seine Anschauung ähnlich bereichern können, wie dies auf den übrigen Gebieten des geistigen Lebens unserer Zeit der Fall war und ist. Schon gelangen die Erkenntnistheorie, die Naturwissenschaft, die Ethik und die Religionslehre stets mehr und mehr unter den Kantschen Einfluß. Sollte gerade die Gesellschaftslehre und der Sozialismus hier gar keinen Gewinn für sich erwarten dürfen? Dem ist nicht so, weil der Sozialismus seit Marx nicht mehr bloß politisch-utopisches Streben, sondern auf soziologische Erkenntnis gegründete Aktion ist. Wie für alle Wissenschaften ist daher die Kantsche Philosophie auch für den Sozialismus schon deshalb von grundlegender Bedeutung, weil seine Grundlage, von der er nicht mehr losgelöst werden kann, eine Wissenschaft ist, die Wissenschaft vom sozialen Leben, die allgemeine Sozialwissenschaft.

Damit ist bereits eine Meinung berichtet, die den Zusammenhang der Kantschen Philosophie mit dem modernen Sozialismus nur nach einer, allerdings hervorstechenden Seite gegeben sah, nämlich nur mit seiner Ethik und Geschichtsphilosophie. Wir dagegen finden diesen Zusammenhang auch schon in seiner erkenntniskritischen Arbeit gegeben, was vom Standpunkt des modernen Sozialismus nicht überraschend ist, da ja sein Grundcharakter ein theo-

retischer ist. Und in der Tat ist ja seit Karl Marx und Friedrich Engels der Begriff der Wissenschaft in ihrer besonderen Eigenschaft für das soziale Leben eine immer wieder erörterte Grundfrage des Sozialismus geworden. Daher sind die erkenntniskritischen Fragen, — was unter Wissenschaft zu verstehen sei, worin die Eigenart der Sozialwissenschaft bestehe, was wissenschaftliche Notwendigkeit bedeute, wie sich das Müssen des Kausalgeschehens zu dem Sollen der Ethik und Vernunft verhält, — für den Sozialismus keine müßigen Doktorfragen, sondern leidenschaftlich erörterte Probleme, weil in ihnen über sein theoretisches Sein oder Nichtsein gekämpft wird, weil in ihnen das wissenschaftliche Selbstbewußtsein sich klar zu werden sucht über die der theoretischen Erkenntnis möglichen Ziele und Wege.

In allen diesen Fragen aber sieht sich die Diskussion zurückgeführt auf die Erörterung der Kantschen Philosophie selbst, und zwar sowohl auf die theoretische wie auf die praktische. Denn um den Begriff des Wissens in seiner logischen Eigenart war ja, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, die ganze kritische Arbeit Kants bemüht mit einer Schärfe der Problemfassung und mit einer Klarheit der Lösung, welche alle methodologische Arbeit der Gegenwart auf diese Grundlegung zurückdrängt. Sie erst sicherte die wissenschaftliche Erkenntnis in einer Ergründung der Bedingungen unserer Erfahrung. Erfahrung und Erkenntnis erwiesen sich derart als Wechselbegriffe, indem die Wissenschaft nur das System der Erfahrung war, diese selbst aber die Ord-

nung des Empfindungsmateriales in den notwendigen Formen des Bewußtseins. Die durch Raum, Zeit und die Kategorien bestimmte Denknöwendigkeit wurde so zum Kriterium der Wissenschaft, und damit gelang ihre unverwischbare Abgrenzung von allem Sollen, Werten und Glauben. Damit wurde zugleich die Kausalbetrachtung die grundlegende und ausschließliche Bedingung aller und jeder Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes. So findet auch der Sozialismus erst hier die feste und kritisch gesicherte Grundlage für seinen Begriff der Gesellschaftswissenschaft, der von Marx stets im Sinne einer kausalen Gesetzmäßigkeit verstanden wurde, die nicht nur für die Vergangenheit gilt, sondern ebenso für die erst zukünftige Entwicklung. Gerade die kausal notwendige Entwicklungsrichtung aufzuzeigen und darzulegen, welche Wertungen und Ziele im Zuge des geschichtlichen Prozesses werden notwendig die leitenden werden müssen, gehört zu den wesentlichen Aufgaben einer Sozialwissenschaft im Sinne des Marxismus. Die Wertung selbst und die Systeme der Wertung werden dadurch in ihrer Eigenbedeutung und Eigengesetzlichkeit durchaus nicht angetastet; aber als selbständige oder gar grundlegende Elemente der Sozialwissenschaft, die dadurch zu einer Normwissenschaft würde, erfahren sie nun erkenntniskritisch ihre prinzipielle Ablehnung.

Aber es gibt noch eine innigere als diese mehr indirekte Beziehung des Sozialismus zur Kantschen Erkenntnistheorie. Denn er hängt mit dieser nicht nur durch die kritische Grundlegung des Begriffs der

Wissenschaft überhaupt zusammen, sondern überdies direkt auch durch den erst in der Philosophie Kants zur Enthüllung gekommenen Grundbegriff seiner Wissenschaft, den Begriff des sozialen Lebens. Freilich handelt es sich hier um ein Resultat des Kantschen Denkens, das in dieser Bedeutung bei ihm noch nicht zum bewußten Ausdruck gelangt war oder, richtiger gesagt, von ihm zunächst nur von einer Seite, der ethischen, her in Betracht gezogen wurde. Der soziale Zusammenhang wird bei Kant noch ganz und gar nur unter dem ethischen Gesichtspunkt der Pflicht betrachtet, entfaltet sich aber dafür um so eindrucksvoller in dem Gedanken einer allgemeingültigen Gesetzlichkeit des reinen Willens. An diesem Punkt tritt nun aber auch die großartige Einheit der Kantschen Philosophie in ihrer theoretischen und praktischen Vernunftkritik hervor; und die sehr vulgäre Meinung, wonach die „Kritik der praktischen Vernunft“ gleichsam ein Abfall von der Höhe der theoretischen Vernunft wäre, erweist sich als das, was sie wirklich ist, nämlich ein Vorurteil der Denkfaulheit. Hat man erst einmal eingesehen, wie es ein und derselbe Begriff einer allgemein gültigen Geltung ist, der hier wie dort das Problem bildet, welches hier wie dort aus der Gesetzlichkeit unseres Geisteslebens abgeleitet wird, dann eröffnet sich die Übereinstimmung der Standpunkte nach beiden Richtungen der Vernunftkritik Kants in dem einheitlichen Grundgedanken einer gesetzgebenden Aktivität unseres Geisteslebens, die in ihrem auf Erkennen gerichteten Ablauf das Reich der Natur,

in ihrer auf den Willen sich beziehenden Wirksamkeit das Reich der Sittlichkeit aufbaut. Und von da aus gesehen, erscheint nun auch das Reich der Natur, sofern es als ein Reich der Wissenschaft, also als Objekt menschlicher Erkenntnis betrachtet wird, in neuem Lichte. Denn diese Naturwissenschaft steht nicht mehr als ein gleichsam bloß individuelles Wissen im Gegensatz zum sozialen Wert der Sittlichkeit, vielmehr stellt auch sie sich als ein Stück des sozialen Zusammenhanges der Menschen dar und bildet so nur die andere Hälfte einer sozialen Welt, welche hier das Denken ebenso wie dort das Wollen in einen allgemeingültigen Zusammenhang hineinstellt. Beide Male ist es nämlich die gleiche, jedes Einzeldenken und Einzelwollen in eine unverbrüchliche und widerspruchslose Ordnung befassende Gesetzmäßigkeit, durch welche die Isolierung des Individuums nicht nur bloß beseitigt, sondern derart denkunmöglich gemacht wird, daß es von vornherein sowohl im Denken wie im Wollen sich nur als ein Glied einer Gattung vorfinden kann. Damit ist der Begriff eines eigenartigen Zusammenhanges alles individuellen Daseins schon auf dem theoretischen Gebiet des Geisteslebens gegeben: und diese eigenartige Verbindung jedes Einzelbewußtseins, durch welche es sich in allen seinen Funktionen überhaupt nur als gattungsmäßiges Bewußtsein erleben kann, begründet das Wesen des sozialen Verbandes, die Vergesellschaftung, diese Grundtatsache aller Sozialwissenschaft. Das Soziale erweist sich auf diese Weise als die Eigenart unseres Bewußtseins selbst, als die

Art, wie menschliches Bewußtsein überhaupt da ist und als geistiges Geschehen abläuft. Ist aber derart der Begriff des Sozialen nicht erst auf dem praktischen Gebiet, also dem des Wollens und Sollens, entstanden, sondern schon im theoretischen, in dem des Seins und Geschehens, zu Hause, dann ist der Grundbegriff des modernen Sozialismus, nämlich der einer kausalen Sozialwissenschaft, auch von dieser auf sein eigenstes Problem eingehenden Seite kritisch gesichert.¹⁾

¹⁾ Diese Zusammenhänge mit der Erkenntniskritik Kants habe ich zum ersten Male ausgeführt in meiner Schrift „Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft“, Wien 1904, Volksbuchhandlung Ignaz Brand & Co. (auch in „Marx-Studien“, erster Band), und speziell mit Bezug auf den Begriff des Sozialen gegenüber Stammler in meinen „Marxistischen Problemen“. Dietz, Stuttgart 1913. Vergleiche auch das folgende Kapitel.

3. Geschichtsphilosophie und Sozialismus

Waren die Beziehung des Sozialismus zur erkenntnistheoretischen Seite der Kantschen Philosophie zwar, wie wir sehen, von grundlegender Bedeutung, aber doch nicht auf der Oberfläche zu finden, so ist die unmittelbare Bedeutung seiner Geschichtsphilosophie für den Marxschen Standpunkt schon wiederholt hervorgehoben worden. So wie die Geschichtsauffassung bei Marx bildet sie auch bei Kant einen integrierenden Bestandteil seiner Gesamtanschauung, obgleich sie hier wie dort eigentlich niemals systematisch auseinandergesetzt wird, sondern sich allenthalben in den Werken dieser Denker eingeflochten findet. Wohl aber hat Kant in einer kleinen und höchst merkwürdigen Schrift, die erst in den letzten Jahren zu größerer Bedeutung gekommen ist, eine sehr eindrucksvolle Skizze seiner Geschichtsauffassung entworfen, nämlich in der Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784). Hier wird der Grundgedanke, der das ganze Kantsche Denken in theoretischer Hinsicht durchdringt, nämlich alles Geschehen unter Gesetzen zu begreifen, zum erstenmal in einer großartigen Weise auf die Geschichte angewendet. Der Begriff einer „allgemeinen Geschichte“ sollte

alles das und nur das enthalten, was von aller und jeder Geschichte gelte, was sich also auf die Gesetzmäßigkeit der in so mannigfachen Bildern verschiedenartiger Völker und Regierungen abrollenden geschichtlichen Ereignisse bezieht. Von da aus wird die Geschichte nun nicht mehr als ein regelloses Durcheinander von Zufälligkeit und Heroentum, als ein Gemisch der Einwirkung weiser Gesetzgeber, großer Feldherren und zügelloser Massen aufgefaßt, sondern als ein Prozeß, d. h. als eine gesetzmäßig fortschreitende Entwicklung. Und diese Entwicklung ist nicht ziellos, sondern läßt einen stetigen, auf immer größere Kultivierung der menschlichen Gesellschaft gerichteten Fortschritt erkennen. Die Art aber, wie nach Kant dieser Fortschritt sich vollzieht, macht das eigentlich Große und Fortwirkende in seiner Geschichtstheorie aus. Denn der Fortschritt ist nicht etwa das Resultat einer besonderen schließlichen Sieghaftigkeit der menschlichen Ideale oder überhaupt einer bewußt auf ihn hinarbeitenden Zwecktätigkeit der Menschen, auch nicht etwa ein Werk der Vorsehung oder höchster göttlicher Liebe, sondern vielmehr ein notwendiges und blindes Resultat gerade der unedlen Instinkte der Menschheit, aller ihrer nackten Erhaltungstriebe und auf das eigene Interesse gerichteten Leidenschaften. Der Fortschritt kommt in die Welt nicht durch, sondern gleichsam gegen, jedenfalls (bisher) ohne den Willen der Menschheit. Derselbe Mechanismus, der die Naturgeschichte des Himmels rein aus ihren materiellen Kräften ohne Eingreifen

einer Gottheit oder sonstiger bewußter Potenzen in eine grandiose Ordnung bringt, schafft auch in der Geschichte der Menschen Ordnung und Zweck aus dem Chaos der rein menschlichen Kräfte.

Schon von diesen lapidaren Grundgedanken fühlt der moderne, von Marx und Engels gedanklich ausgebauten Sozialismus sich außerordentlich angezogen. Denn einige der Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung sind hier bereits mit wunderbarer Klarheit und auch polemischer Schärfe zum Ausdruck gebracht: daß die Geschichte ein rein menschlicher Prozeß ist, mit einer kausalen, wenn auch eigenartigen Gesetzmäßigkeit, daß in diesem gerade die auf die Erhaltung der Existenz gerichteten Tendenzen von entscheidender Bedeutung sind, daß eine Gesetzmäßigkeit in der Geschichte durchbricht, die von den Willensbestrebungen der einzelnen ganz verschieden ist, und daß bei aller Eigeninteressiertheit des menschlichen Tuns gleichwohl eine stets größere Solidarisierung der Menschen sich herausstellt. Achten wir aber auf die Art, wie bei Kant die menschlichen Kräfte wirksam gedacht sind, um diese eigenartige Gesetzmäßigkeit, den Mechanismus des Fortschritts zu erzeugen, dann ergibt sich gleichsam eine Ergänzung der Geschichtsauffassung von Marx, indem sie auf die von letzterem weniger behandelte innere, sozialpsychologische Seite dieses Problems eingeht.

Die berühmte Abhandlung über „Die Idee einer allgemeinen Geschichte“ beginnt mit den bedeutungsschweren Worten; „Was man sich auch in metaphy-

sischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebenso wohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Gesetzen bestimmt.“ Damit ist die Grundlage für alle weitere Untersuchung der geschichtlichen Gesetzmäßigkeit gegeben; sie kann nur ein Teil dieser allgemeinen Naturgesetzlichkeit sein, d. h., obzwar die menschliche Geschichte sich aus Handlungen der Menschen zusammensetzt, die auf deren Willensbetätigungen zurückgehen, kann ihre Gesetzmäßigkeit nicht in der des Zweckes gefunden werden. Sondern umgekehrt: ob ein Zweck in der Geschichte ist, ob sich, kantisch zu reden, nicht am Ende in der Geschichte auch eine Naturabsicht feststellen läßt, die auf eine Ordnung der Geschichte im ganzen gerichtet ist, das läßt sich nur aus der kausalen Betrachtung der Geschichte erkennen, aus der Bloßlegung gleichsam ihres kausalen Schemas. Deswegen beginnt also Kant zwar mit dem menschlichem Willen, aber in seiner völligen Kausalgebundenheit, mit dem determinierten Willen, um sich sofort nun der Frage zuzuwenden, in welcher Weise der menschliche Wille grundsätzlich determiniert, d. h. bestimmt ist.

Indem Kant diesem Problem nachgeht, findet er einen merkwürdigen Widerspruch in den Naturanlagen des menschlichen Charakters, welche den Willen bestimmen. Er beschreibt diesen Widerspruch folgendermaßen: „Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften, weil er in einem solchen Zustand sich mehr als Mensch, das ist die Entwicklung seiner

Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu vereinzeln (isolieren), weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstand geneigt ist¹⁾“. Dieser eigentümliche und fundamentale Widerspruch in den menschlichen Naturanlagen, der Widerspruch zwischen dem sozialen und unsozialen Wesen, ist nun nicht etwa bloß so zu verstehen, als ob zwei Stimmungen, eine menschenfreundliche und eine kalte egoistische, abwechselnd in dem Verhalten des Menschen einhergingen. Das hieße eine tiefe soziologische Erkenntnis auf eine Trivialität herabziehen. Vielmehr ist mit diesem Widerspruch gemeint das gleichzeitige Nebeneinanderbestehen dieser einander entgegengesetzten Tendenzen in allem und jeglichem Tun des Menschen, der, wie Kant meint, seine Mitgenossen zwar „nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann“. Es ist dieser Widerspruch also überhaupt nicht psychologisch zu verstehen, als ob damit eine Charaktereigenschaft eines Menschen gemeint wäre, wonach er bald altruistisch, bald egoistisch wäre, sondern vielmehr soziologisch als eine gattungsmäßige Form alles seines Handelns überhaupt, das sowohl in seinen menschenfreundlichen wie menschenfeindlichen Handlungen gleichsam eingespannt ist in eine Grundform menschlichen Wirkens überhaupt, welche in der Spannung zwischen egoisti-

¹⁾ I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, vierter Abschnitt.

scher Interessiertheit und sozialer Bedingtheit besteht. Deshalb nennt Kant diesen Widerspruch einen Antagonismus, womit das Aneinandergebundensein, die untrennbare Polarität der Gegensätze, bezeichnet wird, was übrigens noch plastischer in dem prächtigen Wort von der ungegelligen Geselligkeit der Menschen zum Ausdruck kommt. Sie nun ist das Mittel, durch welches alle Bewegung der Geschichte vor sich geht, sie stellt die prinzipale Gesetzmäßigkeit, gleichsam das Grundschema aller in dem Prozeß der Geschichte wirksamen Kausalität dar, durch welche sich schließlich der geschichtliche Fortschritt realisiert¹⁾.

Wie das zu verstehen ist, hat Kant in großen Zügen und dennoch anschaulich skizziert. Er geht zuerst von der geselligen Ungeselligkeit im Inneren jedes sozialen Verbandes aus, also vom Kampfe zwischen den Individuen einer Gemeinschaft. Nur in der Gesellschaft kann sich der Mensch erhalten, aber zugleich ist diese Gesellschaft fortwährend bedroht durch die mannigfachsten Äußerungen menschlicher Ungesellig-

¹⁾ H. C u n o w hat in seinem Buche „Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie“ diese Lehre vom Antagonismus gänzlich mißverstanden (siehe I. Band, Seite 216 und II. Band, Seite 79), indem er das, was bei Kant eine immanente dialektische Spannung der Form alles Geisteslebens ist, in eine psychologischbanale Gegensätzlichkeit von egoistischen und altruistischen „Trieben“ verwandelt. Man brauchte sich dabei gar nicht aufzuhalten, wenn nicht dieses elementare Unverständnis Kants in allzu krassem Widerspruch mit der selbstgefällig-hochfahrenden Art stünde, gegen Kant und diejenigen zu polemisieren, die sich bemüht haben, ihn zu verstehen.

keit, durch das Machtstreben, den Ehrgeiz, die Gewalttätigkeit, Hinterlist und den krassen Egoismus der einzelnen. Aus diesem Widerstreit entwickelt sich durch Aufweckung aller geistigen Kräfte im Menschen, diesen Übeln zu begegnen, immer fester eine gewisse Lebensordnung, die in dem vereinigten Widerstand der Gemeinschaft Schutz bieten kann gegen alle Übergriffe einzelner: kurz, eine Rechtsordnung. Das Recht ist ein Triumph der Geselligkeit, der direkt aus dem Streit gewonnen wird. Aber die rohe Gewalt nicht minder wie die trügende Schlaueit suchen auch das Recht zu brechen: also muß ihnen eine Gewalt gegenübergestellt werden, die das Recht, wenn nötig, auch mit Gewalt durchsetzt. Das Recht fordert einen Herrn, eine oberste Gewalt, die imstande ist, die einzelne Willkür zu brechen und unter einen allgemeinen Willen zu nötigen, damit jeder in seiner Freiheit gesichert sei. So verfestigt sich, wieder durch die Not getrieben, der bloße Rechtszustand in eine Staatsgewalt. Allein Herrscher und Richter, die das Recht hüten sollen, sind selbst Menschen und daher stets bereit, ihr Amt ihren Machtgelüsten zu opfern. Ist der Mensch ein Tier, das einen Herrn nötig hat, so ist der Herr ebensowohl ein Tier, das den Bändiger noch dringender erfordert. Daraus entsteht nun eine beständige Unruhe in den historischen Regierungs- und Verfassungsformen, die unausgesetzt zu neuen Bildungen treibt, durch die die Willkür der Herrscher-gewalt beständig eingeengt und eine Verfassung erkämpft wird, die immer sicherer einen größeren Kreis der Freiheit und damit der Geselligkeit

erobert, bis endlich das Ziel erreicht wird, welches Kant das größte Problem der Menschengattung nennt: „die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“¹⁾.

Zum selben Ziele hin wirkt nun aber auch der Antagonismus im äußeren Verhältnis der Staaten untereinander, so daß also der Krieg, so schrecklich und verwüstend er ist, zugleich ein Mittel des Kulturfortschritts werden muß. Derselbe Widerstreit nämlich wie zwischen den Individuen in einem Staate herrscht auch zwischen den Staaten selbst. Diese fortwährende äußere Bedrohung ihrer Unabhängigkeit führt zum Abschluß von Bündnissen zwischen ihnen, zugleich aber auch zur steten Bemühung eines jeden Staates, sich innerlich zu festigen, um nach außen stärker zu sein. Auf diese Weise werden die menschlichen Wohnungen gesichert, es entstehen Burgen und Städte, Waffen müssen geschmiedet werden, teils entwickeln sich die mannigfachen Handwerke, teils werden sie weitergebildet, der Ackerbau wird ausgedehnt und der Verkehr im Lande geschützt. So reifen auch hier aus der Ungeselligkeit neue und köstlichere Früchte einer höheren Geselligkeit.

Aber der geschichtliche Antagonismus rastet nicht. Er schafft aus jedem Segen sofort wieder neuen Unsegen. Die fortwährende Kriegsbereitschaft führt schließlich zu der immer furchtbarer drückenden Last der stehenden Heere, unter welcher zuletzt aller Reichtum und alle Kultur eines Volkes zu verschwinden

¹⁾ Vergleiche Anmerkung Seite 86.

drohen. Indessen: „durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegeneinander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr durch die Notwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, wird zwar die völlige Entwicklung der Naturanlagen in ihrem Fortgang gehemmt, dagegen aber auch die Übel, die daraus entspringen, unsere Gattung nötigen, zu dem an sich heilsamen Widerstand vieler Staaten nebeneinander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichtes aufzufinden, und eine vereinigte Gewalt, die denselben Nachdruck gibt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Sicherheit einzuführen . . .“ So treibt hier die höchste Völkernot auch zum höchsten Völkerideal, dem Völkerfrieden, und läßt diese Idee in demselben Maße lebendiger und geschichtlich wirksamer werden, in dem sich die Lasten des bewaffneten Friedens verstärken.

Jedoch schon viel früher entspringt diesem Antagonismus ein anderes, zum Fortschritt der Gesellschaft führendes Produkt. Denn die unaufhörlichen und sich fortwährend steigernden Rüstungen kosten Geld, welches schließlich doch nur von den Staatsbürgern gewonnen werden kann. Also müssen sie steuerkräftiger gemacht, also muß Handel und Gewerbe gefördert werden. Aber ohne bürgerliche Freiheit keine Betriebsamkeit, die ihres Fleißes sicher wäre. Und so ist es zwar nicht das Ideal der politischen Freiheit, wohl aber gerade das Machtinteresse der Herrschenden, welches einen gewissen politischen Fortschritt unbedingt nötig macht, der dann seine Weiterentwicklung

selbst in die Hand nimmt. „Bürgerliche Freiheit kann jetzt nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachteil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staates in äußeren Verhältnissen zu fühlen.“ Wir sind zwar noch weit von dem Ziel einer vollkommenen Staatsverfassung entfernt. Aber schon zeigt sich immer klarer, daß mehr noch als die idealen Bestrebungen für die Erreichung eines solchen Zieles die Interessen der Herrschenden selbst, so wenig sie auch dasselbe fördern wollen, die Wege dahin ebnen müssen.

Neben dem kriegerischen Widerstreit der Mächte wirkt nicht minder sie entzweierend und gegeneinanderstellend die wirtschaftliche Rivalität, ihr Wettkampf um den auswärtigen Handel und um den größten Einfluß nach außen. Aber auch dieses Streben muß bei aller Kriegsgefahr, die es beständig erzeugt und unterhält, doch auch zugleich sich selbst entgegenwirken. Indem es den Handel der Staaten befördert, bringt es die Völker in so mannigfache und innige wirtschaftliche Beziehungen, daß der Krieg — in seinem Ausgang doch immer unsicherer — stets mehr als die Gefahr eines allgemeinen Ruines erscheint, bei dem kein Teil gewinnen kann. So müssen nun gerade die am meisten zum Krieg bereiten Mächte sich immer mehr für den Frieden einsetzen, die Stimmung der Völker für den Frieden erwärmen und, wo es nur angeht, Differenzen stets häufiger durch Vermittlung schlichten, gleich als ob sie schon im Bündnisse ständen und einen einzigen großen Staatskörper bildeten. „Obgleich dieser Staatskörper für jetzt nur noch sehr

im rohen Entwurf dasteht, so fängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen; und dieses gibt Hoffnung, daß nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoß, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zustande kommen werde.“

So also garantiert die Natur selbst durch den Mechanismus der menschlichen Naturanlagen, innerhalb dessen alle geschichteten Kräfte erst ihre Wirksamkeit entfalten können, einen Fortschritt in der Geschichte zu immer weiteren Formen der Vergesellschaftung, zu immer freieren Verfassungen, zum ewigen Frieden im Völkerbund. Das Spiel des Antagonismus wirkt „wie ein Maschinenwesen“ in der Geschichte, und sein Ziel ist, eine solche Verbindung der Völker herbeizuführen, die durch ihre eigenen Interessen in einem großen Gemeinwesen reibungslos zusammen sich erhalten können, ähnlich „wie ein Automat sich selbst erhalten kann“¹⁾.

¹⁾ Vergleiche hierzu die interessante Stelle aus der Schrift: „Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein usw.“: „Fragen wir nun, durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten und auch wohl beschleunigt werden, so sieht man bald, daß dieser ins Unermeßliche Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir tun (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben) und nach welcher Methode wir verfahren sollten, um es zu bewirken, sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns tun wird, um uns in

Diese ganze großartige Gedankenfolge der Kant-
schen Geschichtsphilosophie zeigt eine außerordent-
liche und auf den ersten Blick frappierende Verwandt-
schaft mit den Grundgedanken der materialistischen Ge-
schichtsauffassung. Vor allem ist es der Begriff des
Kantschen Antagonismus, der nicht bloß eine
äußerliche Ähnlichkeit mit dem der Marxschen Dialektik
aufweist, sondern direkt als die innere, sozialpsychische
Seite dieser letzteren bezeichnet werden muß. Wenn
die Dialektik bei Marx zeigt, wie die gesellschaftliche
Entwicklung dadurch zustande kommt, daß jeweils die
Formen erreichter Stufen der ökonomischen Produktions-
weise in Widerspruch geraten mit den in ihnen ent-
falteten Produktivkräften, so ist dieses an sich mystisch
scheinende Leben ökonomischer Kategorien durch
den Kantschen Antagonismus zurückgeführt auf seine
sozialpsychische Keimzelle in der gesellig-ungesel-
ligen Natur des individuellen Geisteslebens. Diese
menschliche Natur mit ihrem antagonistischen Grund-
charakter eines ungeselligen Erhaltungs- und Ex-
pansionsstrebens, das gleichwohl nur in sozialen Formen

ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht
fügen werden.“

Zusatz 1924: Heute, nach dem großen Kriege, mag es
scheinen, als ob diese Kantsche Theorie, die Annäherung der
Staaten zu einem Völkerbündnis, das den Völkerfrieden ver-
wirklicht, einerseits von dem Widerstand gegen die Unerträg-
lichkeit der Kriegslasten und andererseits von der steigenden
Verflochtenheit ihrer Handelsinteressen zu erwarten, durch
die Geschichte widerlegt worden ist. Allein dies ist eine nicht
zutreffende Meinung, wie das fünfte Kapitel dieses Buches
darzulegen versucht.

sich betätigen kann oder, wenn er diese verletzt, sogar der eigenen Mißbilligung verfällt, bildet die nie aussetzende Triebkraft, gleichsam die Unruhe, in dem Getriebe des sozialen Mechanismus, die eine Bewegung nur im Sinne der sozialen Formen zuläßt, also nur mit steter Überführung des Egoismus auf immer höhere Existenzbedingungen, so daß auf diese Weise ein Fortschritt herauskommen kann. Und gerade weil Marx die metaphysische Form der Dialektik bei Hegel dadurch beseitigt hat, daß er sie auf einen menschlichen Prozeß reduzierte, auf die Bewegung der ökonomisch verbundenen Menschen, erscheint der Kantsche Antagonismus im Menschen nur als ein weiterer Beitrag zu der Vermenschlichung der Dialektik selbst, zugleich aber als eine wertvolle, weil von ganz anderem Ausgangspunkt her gewonnene Bekräftigung dieses Grundbegriffes der materialistischen Geschichtsauffassung¹⁾.

Aber auch die weiteren Elemente der Kantschen Geschichtsauffassung zeigen eine grundsätzliche Übereinstimmung mit der Gedankenrichtung von Marx auf diesem Gebiet. Das gilt vor allem von dem das eigentliche Wesen der Geschichtsphilosophie Kants ausmachenden Gedanken, daß der Zweck der Geschichte hervorgeht aus ihrer Kausalität, daß also die Teleologie der Geschichte nicht im Widerspruch steht mit ihrer kausalen Gesetzlichkeit, sondern vielmehr gerade ein unausbleibliches Resultat aus den Faktoren dieser Gesetzlichkeit ist. So wie bei Marx beherrscht nicht

¹⁾ Vergleiche hierzu Max Adler, „Marxistische Probleme“, Kapitel 1.

etwa eine oberste Idee, eine Vernunft, die Geschichte, sondern die Vernunft verwirklicht sich zwar schließlich und notwendig, aber nur nach einem sehr langen und drangvollen Entwicklungsgang. Was Marx und Engels so oft betont haben, das ist auch die Meinung Kants: Die Menschen machen ihre Geschichte, aber nicht mit Bewußtsein, nicht unter selbstgewählten Voraussetzungen und nicht mit gewollten Resultaten. Es kommt etwas anderes heraus, als wir selbst beabsichtigten, aber dieses andere führt uns alle zusamt notwendig weiter. Dieses eigenartige Verhältnis der geschichtlichen Teleologie zur historischen Kausalität, dessen ökonomische Bedingungen erst von Marx aufgedeckt wurden, ist es, was Kant bereits in seiner Tatsächlichkeit nachweist, ja zum Leitgedanken seiner Geschichtsauffassung macht. So lesen wir schon im Anfang der Abhandlung über die „Idee einer allgemeinen Geschichte“: „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den anderen ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde¹⁾.“

¹⁾ Der Ausdruck „Naturabsicht“ darf nicht verwirren. Er bezeichnet keineswegs und viel weniger als etwa der ähnliche Gedanke Hegels von einer „List der Vernunft“ einen eigentlich teleologischen Begriff. Deshalb kann ich auch nicht der Meinung K. Vorländers beipflichten, welcher in den wiederholten Berufungen Kants auf einen „verborgenen Plan“ der Natur, wohl auch gar der „Vorsehung“ und ähnlichen Aus-

Eine fernere Übereinstimmung liegt auch im Ziel der geschichtlichen Entwicklung, das in der Kantschen Geschichtsauffassung dasselbe ist wie in der Marxschen und hier wie dort sich ergibt als das notwendige Resultat des geschichtlichen Prozesses. Bei Marx ist dieses Ziel mit den Worten des „Kommunistischen Manifestes“ bezeichnet als eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die

drücken eine „fortwährende Verquickung der kausalen mit moralisch-teleologischen, ja mitunter selbst theologischen Gesichtspunkten“ erblickt (vergleiche „Marx und Kant“, Seite 8). Allein in diesen Ausdrücken von „Naturabsicht“ oder „Plan“ oder dergleichen ist nichts anderes zu erblicken, als eine vorläufige Hypothese, mittels welcher ein Standpunkt gerade für die Durchführung der kausalen Gesetzmäßigkeit gefunden werden kann. Kant erläutert dies selbst in der oben erwähnten Abhandlung. Er führt zunächst die Schwierigkeiten für eine gesetzmäßige Erkenntnis der Geschichte an, da die Menschen weder durch Instinkt alle gleichmäßig, noch als vernünftige Wesen nach einem verabredeten Plane handeln. Vielmehr findet man, wenn man die Dinge im großen betrachtet, alles „aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungswut zusammengewebt“. Und daraus folgert er: „Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne, aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plan der Natur möglich sei.“ Der Ausdruck „Naturabsicht“ bezeichnet also nur eine Methode, um die Kausalität, deren Anwendung außerhalb dem Bereich rein physikalischer Erscheinungen großen Komplikationen begegnet, gleichwohl durchführen zu können. Man vergleiche darum auch zu dieser

freie Entwicklung aller ist. Bei Kant wird dieses Ziel erblickt in einer äußerlich und innerlich vollkommenen Staatsverfassung als dem einzigen Zustand, in welchem die Menschheit alle ihre Anlagen völlig entwickeln kann. Die obersten politischen Ideale Kants, nämlich der Begriff einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft, des allgemeinen Völkerbundes und des ewigen Friedens, die zugleich

Stelle, was Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ über die teleologische Auffassung der Natur sagt: Wenn man, führt er dort aus, öfter so von der Natur spricht, „als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sei“, so kann dies schon deshalb nicht wörtlich verstanden werden, weil doch niemand der Materie, also einem leblosen Stoff, Absichten in eigentlicher Bedeutung des Wortes beilegen wird. Es wird also durch einen solchen Ausdruck „kein besonderer Grad der Kausalität“ eingeführt, sondern „nur zum Gebrauch der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzugefügt, um die Unzulänglichkeit der letzteren, selbst zur empirischen Aufsuchung aller besonderen Gesetze der Natur, zu ergänzen“ (a. a. O. § 68). Sehr aufklärend in diesem Zusammenhang ist auch die Bemerkung Kants in der Schrift „Zum ewigen Frieden“: „Wenn ich von der Natur sage, sie will, daß dieses oder jenes geschehe, so heißt das nicht soviel als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu tun (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft), sondern sie tut es selbst, wir mögen wollen oder nicht (fata volentem ducunt, volentem trahunt).“ Reklam, Seite 31. Wenn freilich auch Ausdrücke wie „oberste Weisheit“ oder „Vorsehung“ über den Standpunkt einer bloßen Methode hinausgreifen und auf die Gewährleistung eines Sinnes der Geschichte gerichtet sind, so liegt hier wohl ein Stück Metaphysik vor, aber doch nur als Teil einer Weltanschauung überhaupt, die der Wissenschaft nicht ihre Ziele vorschreibt, sondern umgekehrt aus ihr sich bestimmt und bereichert.

ebenso viele Ideale des Sozialismus sind, werden so bei Kant gleichfalls Resultate einer notwendigen Entwicklung, da sie ja, wie wir sahen, nur verschiedene Richtungen eines und desselben antagonistischen Prozesses sind.

Endlich zeigt diese Geschichtsauffassung bereits die Lösung eines Problems an, das neuerdings wieder als eine vernichtende Schwierigkeit dem Marxismus entgegengehalten wurde, wie sich nämlich das Ideal mit der kausalen Notwendigkeit vereinen lasse. Es ist kein Widerspruch, eine Entwicklung als notwendig verlaufend zu nehmen und ihr Ziel als ein Ideal, das zu verwirklichen sei, zu betrachten. Denn solange wir von der Notwendigkeit der Entwicklung sprechen, verhalten wir uns rein betrachtend; sobald wir aber ihr Ziel als Ideal aufstellen, stehen wir mitten drin in dem Strom geschichtlichen Wollens und Handelns, den wir zuvor objektiv betrachteten. Darum kann die Erkenntnis der notwendigen Entwicklung zum Ideal, dieser philosophische Chiasmus, wie Kant dies nennt, sogar der Herbeiführung des Ideals „selbst beförderlich werden“. Ja, diese Erkenntnis ist um so weniger ein Hindernis für das Streben nach möglicher Annäherung an das ideale Ziel der Geschichte, „da es scheint, wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen“. So ist also gerade die größere Kausalerkenntnis auch bei Kant wie bei Marx ein Motiv, die Geschichte immer planmäßiger, immer bewußter und dadurch immer idealer zu gestalten. Was ursprünglich bloße „Naturabsicht“

war, wird nun immer zielbewußtere Absicht des Menschen selbst, und damit erlangt des Menschen Wollen und Werten allmählich die ausschlaggebende Gewalt. Das blinde Muß der Geschichte verwandelt sich in ein sinnvolles Soll, das uns die Notwendigkeit der Kausalität zugleich als sittliche Tat der frei gewordenen Menschlichkeit verwirklicht. Hier mündet die Gedankenreihe der Kantschen Geschichtsphilosophie in seine großartigste Leistung ein, in die Begründung der Neuschöpfung der Prinzipien der Ethik.

4. Ethik und Sozialismus

Die Bedeutung der Ethik Kants für den Sozialismus liegt nicht etwa darin, worin man sie häufig erblickt hat, daß ihre Forderungen mit denen des Sozialismus übereinstimmen und so der letztere wesentlich nur als sittliche Notwendigkeit begriffen würde. Damit wäre der Marxismus nur auf das gründlichste verkannt, indem sein Grundprinzip aufgegeben wäre, eine kausalnotwendige Entwicklung zum Sozialismus aufgezeigt zu haben. Die Bedeutung der Ethik Kants für den Sozialismus besteht jedoch darin, daß sie erst ermöglicht, ein allgemeingültiges Richtmaß für die ethische Wertung aufzustellen und dadurch uns instand setzt, die Kausalität menschlichen Wollens nicht mehr als einen unbestimmten und unbestimmbaren, sondern vielmehr als einen richtungsbestimmten Faktor in die Berechnung geschichtlicher Notwendigkeit einzustellen. Die Kantsche Ethik erklärt das ethische Sollen, die Pflicht, als das Bewußtsein einer allgemeinen Gesetzgebung des Wollens, so daß also nach der berühmten Anweisung des kategorischen Imperativs das Prinzip jeder ethisch relevanten Handlung sich zu einem allgemeingültigen Gesetz des Wollens eignen muß. So ergibt sich aus der Spannung zwischen diesem Richtpunkt alles Wollens

und dem wirklichen Geschehen ein beständiger Antrieb zu einer immer größeren Koinzidenz zwischen Handlung und Pflicht. Denn selbst in dem Falle, wo z. B. in einer klassengespaltenen Gesellschaft sich in dem Bewußtsein der herrschenden Klasse für den Handelnden eine solche Spannung im einzelnen Falle gar nicht ergäbe, weil er fast instinktiv den Gesichtskreis der Menschheit auf die Sphäre der Interessen seiner Klasse beschränkt, wird dieser Widerspruch um so stärker von der beherrschten Klasse empfunden und das Bewußtsein desselben schließlich auch der herrschenden Klasse aufgezwungen werden. Die soziale Entwicklung muß auf diese Weise die Forderungen der Ethik immer mehr erfüllen, nicht weil die Menschen immer sittlicher werden, sondern weil die Sittlichkeit selbst nur ein anderer Ausdruck ist für die Einheit des sozialen Zusammenhanges der Menschen. Die soziale Entwicklung muß stets höhere Stufen der Sittlichkeit ersteigen, weil die Menschen nicht anders als unter Bedingungen einer allgemeinen Gesetzgebung existieren können, daher jeder Zustand, der diesen Bedingungen nicht entspricht, sowohl im einzelnen wie im ganzen von denen bekämpft werden muß, die unter demselben leiden. Hier gilt wahrlich das Dichtergewort in einem noch ganz anderen Sinn, als es zunächst gemeint war: „Es wächst der Mensch mit seinen höheren Zwecken“, — er wächst zur Sittlichkeit heran. Nicht aus den ethischen Forderungen entwickeln sich neue Gesellschaftszustände, sondern indem sich die sozialen Zusammenhänge der Menschen umgestalten, müssen sich ihrem Bewußtsein diese Veränderungen

als sittliche Forderungen ankündigen. Es ist ein und derselbe geschichtliche Kausalprozeß, in welchem sich die sozialen Beziehungen und die sittlichen Beurteilungen derselben vereinigt finden, und das Verständnis hierfür eröffnet uns nur der Standpunkt der Kantschen Ethik, der allein diese notwendige Richtung alles Wollens auf das Sittliche uns erkennen gelehrt hat als Gesetzmäßigkeit des sozialen Verbandes selbst.

Und darin liegt die eigentliche Bedeutung der Kantschen Ethik. Sie ist keine Tugendlehre mehr, sondern eine große soziologische Erkenntnis, und ihr vielgeschmähter kategorischer Imperativ ist nur der präzise Ausdruck derselben: daß die Sittlichkeit mit ihrem Pflichtgebot nicht etwa ein bloß individueller, weil in der tiefsten Innerlichkeit des Menschen verankerter Wert ist, sondern im Gegenteil die unaufhebbare Form der sozialen Beziehung handelnder Menschen aufeinander darstellt. Der kategorische Imperativ ist eigentlich nichts anderes als die Form des sozialen Zusammenhanges, sobald der Mensch nicht mehr bloß als denkendes Wesen betrachtet wird, sondern in seiner gesamten praktischen Wirksamkeit, kurz die Form seiner tatsächlichen Vergesellschaftung. Ebenso wie es sich auf theoretischem Gebiet zeigt, daß der Mensch schon in seinem Denken nur gattungsgemäß existiert, da er sich stets auf allgemeingültige Formen des Denkens bezogen sieht, so findet er sich hier dem Pflichtgebot gegenüber zwar nur als einer Anforderung seines eigenen Gewissens, aber dieser als einem allgemeingültigen

Gebot entgegengestellt. Er erlebt also abermals, nur viel eindrucksvoller als auf theoretischem Boden, die soziale Bindung im individuellen Bewußtsein. Daß aber auf diese Weise die soziale Form von allem Anfang an als eine richtungsbestimmte, weil auf den idealen Gesichtspunkt der Sittlichkeit hinweisende, sich darstellt, daß also, was doch nur Form des sozialen Lebens ist, zugleich als Forderung auftritt, immer vollkommener zu werden, das macht gerade den theoretischen Wert dieser Entdeckung aus, mit dem sie dem dynamischen, eine Entwicklung aus sich hervortreibenden, kurz dialektischen Charakter des geschichtlichen Lebens allein gerecht werden konnte.

Um diese Bedeutung des kategorischen Imperativs richtig zu verstehen, darf man nie vergessen, daß die Sittlichkeit bei Kant nicht in erster Linie normativen Charakter hat, sondern ihrem Begriff nach eigentlich als Naturgesetzlichkeit des reinen Wollens zu verstehen ist, welcher ein Sollen an sich ganz wesensfremd ist. Nur ist, da ein solches Wollen bloß in rein vernünftigen Wesen statthat, diese Gesetzlichkeit keine bewußtlose, sondern im Gegenteil durch Vernunft sich vollziehende. Wenn aber „die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, das ist, der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, das ist als gut erkennt . . . Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven Gesetzen des Guten

stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann¹⁾." Sittlichkeit ist also nicht von vornherein ein Sollen, sondern ihrem Begriffe nach nichts anderes als auch eine Form des Geschehens, nur freilich unter Bedingungen, welche das empirische Geschehen nicht erfüllen kann, weil es solche des reinen Wollens sind, und wir im wirklichen Leben niemals bloß durch Vernunft gelenkte, rein wollende Wesen sind. Aber darum ist es nicht etwa ein bloß gedachtes Geschehen, eine leere Abstraktion, sondern es manifestiert sich gerade im empirischen Geschehen als Sollen. Denn nur weil die Menschen in ihrem geschichtlichen Dasein eben nicht bloß rein wollende Wesen sind, sondern in ihrer Vernunftbetätigung mannigfach durch Leidenschaften, Not, Unverstand usw. anders bestimmt (pathologisch affiziert heißt es treffend bei Kant) werden, verwandelt sich nun die Gesetzlichkeit des reinen Wollens in das Sollen des empirischen Lebens, wird aus dem Naturgesetz ein Imperativ. Jetzt erst erhält daher Sittlichkeit den Charakter der Pflicht, der Nötigung, der aber nur eine Umsetzung der Tatsächlichkeit der sozialen Gesetzlichkeit des reinen Willens in einem besonderen psychologischen Milieu ist, so wie der Auftrieb eines Luftballons doch nur dieselbe Konsequenz der Tatsächlichkeit der Gravitation ist, zufolge deren der Stein zur Erde fällt.

¹⁾ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Philosophische Bibliothek, 3. Auflage, Seite 34 und 35.

So versteht man jetzt die Fassung des kategorischen Imperativs bei Kant: „Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können¹⁾.“ Der kategorische Imperativ bezeichnet also wirklich die fundamentale Tatsache des sozialen Verbandes von ihrer formalen Willensseite her, woran die imperativische Fassung nicht irre machen kann, deren Betonung ja nur dadurch erforderlich wird und nur dann wichtig ist, wenn es sich um ethische Beurteilung handelt. Abgesehen davon läßt sich aber sein Inhalt auch in einer Fassung wiedergeben, die von jedem Imperativ frei ist und dann die in ihm enthaltene grundlegende Sozialerkenntnis deutlich zum Vorschein bringt. So ausgedrückt würde er besagen: Der soziale Charakter des Menschen ist auf praktischem, also dem Willensgebiet, darin begründet, daß er jede Handlung, ja Willensregung, selbst dort, wo er dieser Einsicht zuwiderhandelt, doch auf einen Zusammenhang einer Vielheit handelnder und wollender Subjekte beziehen muß, in dem sich die eigene Handlung oder Willensregung widerspruchslos einfügen läßt. Hierdurch wird das Individuum ebenso mit seinem Wollen und Tun über seine Isolierung hinausgeführt, wie es mit seinem Denken über diese bereits hinausgebracht ist; das heißt, der auf theoretischem Boden gesetzte soziale Zusammenhang wird auf dem praktischen bewußt²⁾.

¹⁾ I. Kant, a. a. O. Seite 63

²⁾ Hieraus kann man nun ermessen, wie mißverständlich ein Einwand ist, der schon von alters her gegen Kants kate-

Nur deshalb ist es möglich, daß die Ethik zum Vehikel des Fortschrittes werden kann, weil sich in ihr und durch sie der soziale Verband auf einer stets breiteren Grundlage realisiert. Darum wird aber auch die Ethik bei Kant keine bloße Moralpredigt, sondern ein kraftvolles Bewußtsein zur Änderung und Umschaffung des Bestehenden. Sie will soviel als möglich von dem Naturreich des reinen Wollens verpflanzen in das Reich der empirischen Natur. „Die Teleologie“, sagt Kant, „erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine

gorischen Imperativ erhoben wird, daß er nämlich nur scheinbar ein Gesetz des reinen Denkens sei, vielmehr eine Fülle empirischer Voraussetzungen enthalte, nämlich eine Mehrheit von Personen, ihre Verbundenheit zu einer Gesellschaft und dergleichen mehr. Es wird hierbei gerade das zum Vorwurf gemacht, was der Triumph der transzendentalen Kritik Kants ist. Freilich, solange man nicht darauf acht hat, daß die Mehrheit der Personen und ihre Verbundenheit gerade schon in dem Begriff des individuellen Bewußtseins gelegen ist, wie es die Kantsche Erkenntniskritik bestimmt, weil dieses individuelle Bewußtsein sich selbst nur als ein mit einer gattungsgleichen Mehrheit von Bewußtseinszentren verbundenes Ich erleben kann, wird man weder den sozialen Charakter der Kantschen Erkenntniskritik und Ethik noch aber auch das Problem des Sozialen selbst verstehen. Das Soziale wird einem dann auf der einen Seite stets als eine unerklärlich vorherbestimmte Harmonie sonst ganz separierter Individuen erscheinen müssen, wie auf der anderen Seite die Erkenntniskritik rettungslos zum Solipsismus führen müßte. Vergleiche das folgende Kapitel.

praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zustande zu bringen¹⁾.“ Nach der Ethik Kants müssen wir immer mehr dahin zu gelangen suchen, daß die Kultur nicht mehr gleichsam als Nebenprodukt der geschichtlichen Entwicklung sich einstellt, sondern als das zielbewußte Resultat planmäßiger gesellschaftlicher Arbeit.

Und das ist gewiß wieder ein Gedanke des modernen Sozialismus, ja vielmehr seine praktische Grundbestimmung selbst, um derentwillen er oft den Vorwurf des Utopismus erfahren hat. Aber auch darüber kann er sich mit Kant trösten, der dem gleichen Vorwurf gegenüber ausruft: „Man muß nur nicht die Idee gleich für schimärisch halten und sie als einen schönen Traum verrufen, wenn auch Hindernisse ihrer Ausführung eintreten. Eine Idee ist nichts anderes als ein Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht findet, z. B. die Idee einer vollkommenen, nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik. Erst muß unsere Idee nur richtig sein, und dann ist sie bei allen Hindernissen, die ihrer Ausführung im Wege stehen, gar nicht unmöglich²⁾.“

¹⁾ I. Kant, a. a. O., Seite 62—63.

²⁾ I. Kant, Über Pädagogik. Sämtliche Werke (Hartenstein), VIII, Seite 460. Vergleiche hierzu auch die berühmte Stelle über die Utopie Platos: „Kritik der reinen Vernunft“ (Vorländer), Seite 372f.

5. Kants kulturpolitische Ansichten

So ist die Kantsche Ethik ganz entgegen der vulgären Meinung so vieler Gegner keine Lehre einer kraftlosen Tugend, sondern vielmehr eine unermüdliche Anrufung aller Energien des tätigen, sich selbst helfenden Menschen, der es als Pflicht empfindet, die Bedingungen eines vernünftigen Daseins, sobald er sie erkannt hat, zu verwirklichen. Darum erinnert Kant gern daran, daß das Wort Tugend sowohl im Griechischen wie im Lateinischen Mut und Tapferkeit bedeutet habe, also eine Wehrhaftigkeit gegen einen Feind, der zu bekämpfen sei. „In diesem Betracht ist der Name Tugend ein herrlicher Name . . . Denn den Mut auffordern, ist schon zur Hälfte so viel, als ihn einflößen; dagegen die faule, sich selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hilfe harrende kleinmütige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abgespannt und ihn dieser Hilfe selbst unwürdig macht¹⁾.“

Mit dieser energischen Grundstimmung kommt nun auch das Auftreten Kants überein in vielen Einzelfragen der Kultur und Politik, was bei ihm identische Begriffe sind. Seine Stellung gegen den Militarismus

¹⁾ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Reclam), Seite 57.

haben wir schon gelegentlich der Darstellung seiner Geschichtsauffassung kennengelernt. Immer wieder kommt er auf die Hemmungen sowohl des äußeren als des moralischen Fortschrittes durch denselben zurück. „Stehende Heere“, heißt es noch in der Schrift „Zum ewigen Frieden“, „sollen mit der Zeit ganz aufhören. Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander in der Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwendeten Kosten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last loszuwerden; wozu kommt, daß, zum Töten oder getötet zu werden in Sold genommen zu sein, einen Gebrauch von Menschen als bloßen Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines anderen (des Staates) zu enthalten scheint, der sich nicht mit dem Rechte der Menschheit in unserer Person vereinigen läßt. Ganz anders ist es mit der freiwilligen, vorgenommenen Übung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu sichern¹⁾.“

Ebenso trat er gegen das Pfaffentum auf und gegen allen Aberglauben in der Religion. „Die Religion,“ heißt es in der „Pädagogik“, „die bloß auf Theologie gebaut ist, kann niemals etwas Moralisches enthalten. Man wird bei ihr nur Furcht auf der einen und lohnsüchtige Absichten und Gesinnungen auf der anderen

¹⁾ A. a. O. (Reclam), Seite 6–7.

Seite haben, und dies gibt dann bloß einen abergläubischen Kultus ab¹⁾.“ Die Schrift über „Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ ist voll von der schärfsten und kühnsten Kritik, ja sogar Verpottung der dogmatischen Anschauungen des Christentums, ja stellenweise weht durch die Darstellung ein leidenschaftlicher Haß gegen die Vergewaltigung der Vernunft durch die Kirchenlehre des Christentums, wie in jener Stelle, wo er einen kurzen Abriss der Verfolgungen seitens der Kirche durch alle die Jahrhunderte ihres Bestandes mit den Worten schließt: „Diese Geschichte des Christentums, welche, sofern es auf einem Geschichtsglauben errichtet werden sollte, gar nicht anders ausfallen konnte, wenn man sie als ein Gemälde unter einen Blick faßt, konnte wohl den Ausruf rechtfertigen: ‚Tantum religio potuit suadere malorum!‘, wenn nicht aus der Stiftung desselben immer noch deutlich genug hervorleuchtete, daß seine wahre erste Absicht keine andere als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben . . . einzuführen²⁾.“ Darum läßt Kant die Religion auch nur als Vernunftglauben bestehen. „Eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten³⁾.“ Als Vernunftglaube aber ist die Religion nicht mehr Voraussetzung oder gar Begründung der Moral, sondern ihr Resultat, ihre notwendige Ergänzung zu einem Weltbild, in

¹⁾ A a. O. (Hartenstein), VIII, Seite 508.

²⁾ I. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Reclam), Seite 141.

³⁾ A. a. O. (Reclam), Seite 11.

welchem erst sich unser Gemüt über die sonstige Zweck- und Sinnlosigkeit des Daseins zu beruhigen vermag. Man kann demnach zwar nicht ohne Sittlichkeit, wohl aber ohne Religion sein, da diese nur die letzte Vollendung der Weltanschauungen gibt für diejenigen Gemüter, die danach bedürfen, was freilich ein viel tieferes und allgemeineres Bedürfnis ist, als so viele Verächter der Religion meinen. Daher sollte der erste Unterricht nach der Forderung Kants ohne Religion sein. „Von der größten Wichtigkeit in der Erziehung ist es, den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamieren), noch weniger ihn auf letzteren folgen zu lassen, sondern jederzeit den ersteren, und zwar mit dem größten Fleiß und Ausführlichkeit zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Teilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen¹⁾.“

Wie gegen Militarismus und Kirche so tritt Kant auch gegen Adel und Kapital auf. Er bekämpft die Vorrechte des ersteren und die Anmaßungen des letzteren. Zwar die Ungleichheit im physischen und psychischen Sinne nennt Kant einmal „die reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten“, jedoch die Prärogative eines angeerbten Adels ist „ein Rang, der vor dem Verdienst hervorgeht und dieses auch mit keinem Grunde hoffen läßt, ein Gedankending ohne alle Realität“, da die Natur es nicht

¹⁾ I. Kant, Tugendlehre, VII, Seite 297.

so fügt, daß das Talent und das Verdienst der Vorfahren sich forterbt¹⁾. Im Gegenteil hat Kant keine besondere Meinung von den höchsten Spitzen des Adels. „Die Fürsten“, lesen wir in der „Pädagogik“, betrachten ihre Untertanen nur wie Instrumente zu ihren Absichten . . . Sieht hin und wieder doch noch mancher Große sein Volk gleichsam nur für einen Teil des Naturreiches an und richtet also auch nur darauf sein Augenmerk, daß es fortgepflanzt werde. Höchstens verlangt man dann auch Geschicklichkeit, aber bloß, um die Untertanen dann noch besser als Werkzeug zu seine Absichten gebrauchen zu können.“²⁾ Die schroffe Sonderung der Stände muß auch ihre Wirkung auf den Geist des Herrschenden ausüben. Was anderes als eine treffende Charakterisierung des Klassengeistes der Besitzenden ist es, wenn Kant in einem seiner politischen Fragmente sagt: „Die Verschiedenheit des Standes macht, daß, so wenig man sich in die Stelle des dienstbaren Pferdes versetzt, um sein elendes Futter sich vor-zustellen, ebensowenig setzt man sich an die Stelle des Elends, um dieses zu fassen.“ (Hartenstein, VIII, Seite 614.)

Der Reichtum meint, seinen sozialen Pflichten genügt zu haben, wenn er Wohltätigkeit übt. Hier zeigt das tiefe sittliche Empfinden der Kantschen Ethik seinen innersten Zusammenhang mit dem Wesen des sozialen Verbandes selbst, indem es mit den Entwicklungsanforderungen desselben direkt über den

¹⁾ I. Kant, Rechtslehre, VII, Seite 147, vergleiche auch „Zum ewigen Frieden“ (Reclam), Seite 14.

²⁾ A. a. O., VIII, Seite 463—464.

bürgerlichen Standpunkt hinaustreibt. „Die Begriffe der bürgerlichen Gerechtigkeit und der natürlichen“, schreibt Kant abermals in den politischen Fragmenten, „und die daraus entspringenden Empfindungen von Schuldigkeit sind sich fast gerade entgegengesetzt. Wenn ich von einem Reichen erbe, der sein Vermögen durch Erpressungen von seinen Bauern gewonnen hat und dieses auch an die nämlichen Armen schenkte, so tue ich im bürgerlichen Verstand eine sehr großmütige Handlung, im natürlichen aber nur gemeine Schuldigkeit.“ (Hartenstein, VIII, Seite 622.) Und in der „Tugendlehre“ lesen wir: „Das Vermögen wohlzutun ist größtenteils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die anderer Wohltätigkeit nötig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Notleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohltätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?“¹⁾ Und gleichsam wie ein Abschluß zu allen diesen Gedanken über die Ungerechtigkeit der Standesunterschiede und die verderblichen Folgen der Klassenspaltung klingt es, wenn Kant die Worte niederschreibt, die bereits den Atem des Klassenkampfes verspüren lassen: „Der Mensch mag künsteln, soviel er will, so kann er die Natur nicht nötigen, andere Gesetze einzuschlagen. Er muß entweder selbst arbeiten, oder andere für ihn; und diese Arbeit würde anderen soviel von ihrer Glück-

¹⁾ A. a. O. (Hartenstein), VII, Seite 262.

seligkeit rauben, als er seine eigene über das Mittelmaß steigern will. (Fragmente, VIII, Seite 262.)

Nicht minder aber wie die Vorrechte der Stände bekämpft Kant auch den Hochmut geistiger Absonderung, den Dünkel der Gelehrsamkeit und der Bildung. Auch hier zeigt er sich als der soziale Denker, für den Wissenschaft, Kunst und Bildung nur dann wirkliche Werte sind, wenn sie nicht bloß als Luxusgüter bestehen, sondern der Gemeinschaft nützlich werden. Mit bitterer Ironie schreibt er: „Gelehrte glauben, es sei alles um ihretwillen da, Adelige auch. Wenn man durch das öde Frankreich gereist ist, so kann man sich bei den Akademien der Wissenschaften oder in den Gesellschaften vom guten Ton wieder trösten; so wenn man von allen Betteleien im Kirchenstaat sich glücklich los gemacht hat, kann man sich bis zur Trunkenheit in Rom über die Pracht der Kirchen und Altertümer freuen¹⁾.“ Aus einer solchen Gesinnung entspringt die Mißachtung des Volkes. „Dadurch, daß man die Wissenschaften und Künste so sehr wichtig hält, macht man diejenigen verächtlich, die sie nicht haben, und bringt uns zur Ungerechtigkeit, die wir nicht ausüben würden, wenn wir sie mehr als uns gleichsehen würden.“ Und in diesem Zusammenhang folgt das berühmte Selbstbekenntnis Kants zur sozialen Arbeit, welches das unvergleichliche Geleitwort aller geistigen Arbeit werden mußte in der steten Erinnerung, daß es ein auf den höchsten Gipfeln des Denkens Stehender war, der gleichwohl er-

¹⁾ Fragmente (Hartenstein), VIII, Seite 621—622.

klärte: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschheit ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtungen allem übrigen einen Wert geben können, die Rechte der Menschheit herzustellen¹⁾.“

Diese Rechte der Menschheit herzustellen, das ist aber nach Kants Auffassung auch Pflicht und Aufgabe jedes einzelnen selbst. Er hat sie nicht als Gnade von oben zu erwarten, weder von einer göttlichen Fügung noch von einer väterlichen Regierung, die, wie Kant sagt, immer die despotischste ist, sondern nur von seiner eigenen kräftigen Tat. So muß das Recht eine stete Kampfbereitschaft im einzelnen sein, und der Kampf ums Recht ist nur eine Konsequenz des ethischen Standpunktes Kants. So ruft er einmal aus: „Werdet nicht der Menschen Knechte! Laßt euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen treten²⁾!“ Und ein anderes Mal: „Es kann nichts entsetzlicher sein, als daß die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines anderen stehen sollen³⁾.“ Aus

¹⁾ Fragmente (Hartenstein), VIII, Seite 621—624.

²⁾ Tugendlehre (Hartenstein), VII, Seite 243.

³⁾ Fragmente, VIII, Seite 634.

diesem starken Gefühl für Freiheit und Recht entspringen denn auch die Worte, die auch heute leider noch mahnende Bedeutung haben: „Ich gestehe, daß ich im Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk... ist zur Freiheit nicht reif . . . Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist; man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können¹⁾.“

Höchst charakteristisch für diesen Standpunkt kräftigster Betonung des eigenen Rechtes ist denn auch die eigenartige Veränderung, die Kant an den drei Grundgedanken der Französischen Revolution vornahm. Sie heißen bei ihm Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit. Dieser Gedanke der Selbst-

¹⁾ Kant, „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (Reclam), Seite 204. — Dieses feurige Interesse für politische Freiheit hat Kant sich bis in sein Alter bewahrt, und es hat ihn mit dem unvergänglichen Ruhm geschmückt, die größte Freiheitsbewegung der Neuzeit, die französische Revolution, auch dann noch nicht bloß verteidigt, sondern hochgeschätzt zu haben, als sogar die freiheitsdurstige Seele eines Schiller wegen ihrer Schrecknisse an ihr irre geworden war. Die französische Revolution hatte gleich nach ihrem Ausbruch Kants ganzes Gemüt ergriffen. Jachmann schreibt in seinen biographischen Briefen über Kant, den er als einen vielseitigen Gesellschafter schildert: „Zur Zeit der französischen Revolution verlor sein Gespräch etwas an Mannigfaltigkeit und Reichhaltigkeit. Die große Begebenheit beschäftigte seine Seele so sehr, daß er in Gesellschaften fast immer auf sie zurückkam.“ Und so unauslöschlich war der

ständigkeit sollte der eigentliche Schutz der Freiheit und Gleichheit werden, und gerade in diesem Sinne hat erst der Sozialismus die bloß politische Formel der Freiheit ergänzt zu der Forderung auch der wirtschaftlichen Selbständigkeit für jeden, da diese allein jener anderen erst einen Inhalt gibt. Bei Kant war dieser Gedanke noch nicht so klar entwickelt, wie ihn gleich nach ihm Fichte ausdrücken sollte. Trotzdem liegt hier der Schlüssel zum Verständnis seiner politischen Anschauung, die man oft als reaktionär verschrieen hat, freilich ganz offenbar mißverständlich und gegen alle historische Gerechtigkeit: daß er nämlich in seiner Staatslehre zwischen Bürgern vollen und geminderten Rechtes unterschieden hat und zu letzteren, denen er kein Stimmrecht zuerkannte, alle in Lohn und Dienst stehenden Kategorien einreichte. Also hat er das Proletariat rechtlos wollen.

Eindruck dieses Geschichtsereignisses auf ihn, daß er noch 1798, also nach allen Blutgreueln der Revolution, und an der Neige seines Lebens selbst stehend, in dem „Streit der Fakultäten“ auf die Frage, ob die Menschheit wohl einen Fortschritt im Moralischen zeige, antwortet, daß sich dies nur aus einer Erfahrung der Geschichte beantworten ließe, welche die moralische Tendenz des Menschengeschlechtes beweise, und daß eben die große Revolution eine solche Erfahrung sei. Und er fügte die für den deutschen Denker charakteristischen Worte hinzu: „Diese Revolution, sage ich, findet in den Gemütern aller Zuschauer, die nicht selbst in diesem Spiele mitverwickelt sind, eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann“ (Reclam), Seite 105.

Aber — gab es denn zu seiner Zeit schon ein Proletariat in dem jetzigen Sinne, das heißt als eine zum Bewußtsein ihrer eigenen Bedeutung erwachten Klasse? Oder war es nicht vielmehr noch in völliger Ungeschiedenheit und absoluter, nicht bloß materieller, sondern auch geistiger Abhängigkeit von seinen Lohn- und Arbeitgebern? Wo selbst heute noch diese Abhängigkeit ein viel benutztes und leider erfolgreiches Mittel ist, das politische Recht dieser Schichten zum Schaden wirklicher Volksrechte zu beeinflussen, mußte eine solche damals noch begründetere Furcht, da nicht einmal noch der Anfang einer selbständigen Freiheitsbewegung in den Lohnschichten zu bemerken war, nicht gerade einen um die Freiheit besorgten Mann davor zurückschrecken lassen, die endlich in einer dünnen Schicht des Volkes beginnende politische Aufklärung ersticken zu lassen durch die frei gewordene Unbildung und Unselbständigkeit der Massen? Wird es irgend jemandem einfallen, zum Beispiel die Leveller reaktionär zu nennen, weil auch sie in ihrem „Volksvertrag“ alle, die Lohn empfangen, von dem Wahlrecht ausschlossen?

Nur von freien und selbständigen Menschen also kann das Recht wirklich kraftvoll vertreten werden. Alle Menschen auf diese Stufe zu bringen, das ist das Ziel der Entwicklung. Es rascher zu erreichen, erhofft Kant von einem neuen Prinzip der Erziehung, ein abschließender Gedanke, mit welchem er abermals die Schranken des bürgerlichen Zeitalters überschreitet. In seiner schon mehrfach zitierten Pädagogik, die gleichsam eine Anwendung aller

seiner praktisch-politischen Ideen enthält, spricht er den Satz aus: „Ein Prinzip der Erziehungskunst, das besonders solche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben sollten, ist: Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich besseren Zustand des Menschengeschlechts, das ist der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen erzogen werden. Dieses Prinzip ist von großer Wichtigkeit. Eltern erziehen gemeiniglich ihre Kinder nur so, daß sie in die gegenwärtige Welt, sei sie auch verderbt, passen. Sie sollen sie aber besser erziehen, damit ein zukünftiger besserer Zustand dadurch hervorgebracht werde¹⁾.“

Mit diesem großen Gedanken hat Kant gleichsam das pädagogische Arbeits- und Agitationsprogramm des modernen Sozialismus vorherbestimmt, und in ihm vollendet sich die große Reihe der Ideen, die von ihm nicht nur zum Sozialismus hinüberführen, sondern diesen selbst als ihre gewaltigste geschichtliche Bewährung erscheinen lassen. Und wenn Engels das stolze Wort aussprach, mit dem er den marxistischen Sozialismus den Erben der klassischen deutschen Philosophie nannte, so sehen wir schon hier bei ihrem ersten und gewaltigsten Vertreter die doppelte Wahrheit dieses Gedankens, die weiter reicht, als Engels selbst meinte: daß der Sozialismus ebensosehr die theoretische Arbeit der Erkenntniskritik Kants voraussetzt, wie er selbst die Konsequenzen seines ethischen Standpunktes verwirklichen will.

¹⁾ A. a. O., VIII, Seite 463.

Die Beziehungen
des Marxismus zur klassischen
deutschen Philosophie

(1922)

Bekannt ist das große Wort von Friedrich Engels: „Wir Sozialisten sind stolz darauf, daß wir abstammen nicht nur von St. Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel.“ Weniger bekannt, aber in geradezu prophetischer Weise denselben Gedanken vorwegnehmend, ist ein Ausspruch Heinrich Heines am Schluß seiner Schrift über Deutschland, in der er zuerst dargelegt hatte, daß die Deutschen ihre Revolution im Gegensatz zu den Franzosen nicht auf der Bühne der Geschichte, sondern nur unter der Hirnschale gemacht hätten, und dann fortfährt: „Laßt euch aber nicht bange sein, ihr deutschen Republikaner; die deutsche Revolution wird darum nicht minder und sanfter ausfallen, weil ihr die Kantsche Kritik, der Fichtesche Transzendentalidealismus und gar die Naturphilosophie (scil. Hegels und Schellings) vorausging. Durch diese Doktrinen haben sich revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur des Tages harren, wo sie hervorbrechen und die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen können. Es werden Kantianer zum Vorschein kommen, die auch in der Erscheinungswelt von keiner Pietät etwas wissen wollen . . . Es werden bewaffnete Fichteaner auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus weder durch

Furcht noch durch Eigennutz zu bändigen sind; . . . doch noch schrecklicher als alles wären Naturphilosophen (scil. Hegelianer), die handelnd eingriffen in eine deutsche Revolution und sich mit dem Zerstörungswerk selbst identifizieren würden . . . Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner. Der deutsche Donner ist freilich auch ein Deutscher und ist nicht sehr gelenkig und kommt etwas langsam herangerollt; aber kommen wird er, und wenn ihr es einst krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeschichte gekracht hat, so wißt ihr: Der deutsche Donner hat endlich sein Ziel erreicht.“

Diesen Zusammenhang des „deutschen Donners“, des theoretischen marxistischen Sozialismus, mit der klassischen deutschen Philosophie haben Marx und Engels immer wieder betont. Aber sie haben damit eigentlich nur ihren unmittelbaren Zusammenhang mit Hegel verstanden, unter dessen Einwirkung sie aufgewachsen waren, und dessen metaphysische Lehre in ihrem realen Kern bloßgelegt sowie erhalten zu haben sie immer als ihr geschichtliches Werk betonten. Nur insofern Hegel selbst ein Produkt der klassischen deutschen Philosophie war, ihr gewaltiger Abschluß und in den Augen von Marx und Engels ebenso ihr Ende wie ihre Vollendung, mochten sie den Satz verstanden haben, daß sie auch von Kant und Fichte abstammen. Denn eine direkte Beeinflussung des Denkens von Marx und Engels durch diese beiden Philosophen ist kaum zu konstatieren. War ja auch deren Wirksamkeit durch die Alleinherrschaft der Hegelschen Philosophie völlig

zurückgedrängt. Kant war in jenem Zeitabschnitte so vergessen, daß er erst Jahrzehnte, nachdem der Marxismus bereits seinen theoretischen Gehalt völlig ausgeprägt hatte, förmlich neu entdeckt wurde. Und Fichte ist noch heute einer der am wenigsten gekannten, wenn auch offiziell stets gepriesenen Denker aus der klassischen Epoche der deutschen Philosophie. Nur also auf ihren unmittelbaren Hervorgang aus Hegel und auf den hierdurch vermittelten Zusammenhang mit der Glanzperiode des deutschen philosophischen Denkens bezog sich im Sinne Engels' sein vielzitiertes Satz.

Trotzdem hat derselbe eine viel umfassendere Bedeutung und darf beanspruchen, wörtlich aufgefaßt zu werden. Es ist wirklich wahr, daß der moderne theoretische Sozialismus, und das ist für seine entwickeltste Form gleichbedeutend mit dem Marxismus, nicht nur von Hegel, sondern auch von Kant und Fichte abstammt, daß mit anderen Worten der Geist einer der größten Revolutionen des Denkens sich in ihm fortgesetzt hat. Deshalb konnte auch Engels mit Recht ein andermal vom wissenschaftlichen Sozialismus sagen, er sei ein wesentlich deutsches Produkt und habe nur bei einer Nation entstehen können, deren klassische Philosophie die Tradition der bewußten Dialektik lebendig erhalten hatte. Wenn Engels hier den Nachdruck auf die Dialektik legt, die er als eine Methode der ganzen klassischen deutschen Philosophie mit Recht erkannt hat, und wenn er nur hierin den Zusammenhang des eigenen Standpunktes mit jener Geistesepoche gegeben sieht, so ist

diese Feststellung zwar richtig, aber doch zu eng gefaßt. Die Übereinstimmung des Marxismus mit der deutschen klassischen Philosophie in der dialektischen Methode des Denkens ist nur ein Teil, gleichsam nur ein Symptom, eines viel tiefer gehenden Zusammenhanges in der fundamentalen Problemstellung selbst, nämlich in der Erfassung des Verhältnisses des Individuums zur Gesamtheit. Und hierdurch wird bewirkt, daß trotz des auf den ersten Blick so weit auseinanderfallenden äußeren Anscheins beider Denksysteme, der idealistischen Philosophie und des materialistischen Marxismus, sich schließlich doch ein großartiger gemeinsamer Denktypus in beiden findet.

Um sofort deutlicher zu machen, in welchem Sinne hier also allein von einem Zusammenhang des Marxismus mit der klassischen deutschen Philosophie und speziell mit Kant gesprochen wird und um von vorne herein grobe Mißverständnisse auszuschließen, soll vor allem mit größter Bestimmtheit eines ausgesprochen werden: es handelt sich hier nirgends um einen historischen Zusammenhang beider Denksysteme. Wir haben schon hervorgehoben, daß ein direkter Einfluß von Kant oder Fichte auf Marx und Engels völlig ausgeschlossen ist. Das beliebte Thema „Kant und Marx“ oder auch „Fichte und Marx“ ist von vorneherein ein anderes als das von „Hegel und Marx“, was allerdings nicht immer erkannt wurde. Es kann sich in ersterer Hinsicht stets nur um die Aufzeigung von logischen oder methodischen Übereinstimmungen dieser Denker

handeln, nicht aber um historische Beeinflussungen. Kurz, der Zusammenhang mit der klassischen deutschen Philosophie, soweit er nicht durch Hegel vermittelt ist, aber auch sogar dieser selbst in seiner nicht überall und notwendig zum Bewußtsein gekommenen Bedeutung, — dieser Zusammenhang, dem wir nachgehen, ist ein ideengeschichtlicher, nicht ein zeitgeschichtlicher. In diesem Sinne liegt auch dort ein Zusammenhang vor, wo ein solcher dem Denken von Marx und Engels gar nicht bewußt war, ebenso wenig vielen seiner Anhänger, den Marxisten in älterer und neuerer Zeit. Nicht also darum handelt es sich, welche Gedanken bewußt aus der deutschen klassischen Philosophie im Marxismus übernommen wurden, sondern welche Denkmotive der idealistischen Philosophie in ihm tatsächlich fortwirken, mögen sie auch sogar materialistische Gewandung angenommen haben.

Daraus ergibt sich zunächst, daß unsere Inbezugsetzung des Marxismus mit Kant gar nichts mit jener beliebten Bestrebung zu tun hat, Marx durch Kant zu „ergänzen“, und den Sozialismus gleichsam philosophisch zu rechtfertigen. Es war allerdings der große Wiedererwecker Kants, Hermann Cohen, der mit Recht darauf hingewiesen hatte, daß die Ethik Kants den philosophischen Ausdruck für die Menschheitsziele des Sozialismus darstelle. Und in der Tat: der kategorische Imperativ ist die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung des Willens, in welcher es keine Unterdrückung irgendeines Willenssubjektes mehr geben kann; die Forderung, keinen Menschen nur als

Mittel, sondern jeden zugleich als Zweck zu betrachten, ist eine Idee, die jede Ausbeutung ausschließt; der Gedanke eines Reiches der Zwecke, der alle soziale Unvernunft und Bedrückung als zweckwidrig unmöglich macht, ist die Idee einer solidarischen Gesellschaft, die keinen Klassengegensatz mehr zuläßt. Und dies alles muß noch in Verbindung mit der immer wieder betonten Forderung Kants gebracht werden, daß die Vorstellung eines vollkommenen Gesellschaftszustandes nicht als schwärmerische Utopie betrachtet, sondern als eine sittliche Aufgabe unablässig verfolgt werden müsse und sich so in der geschichtlichen Entwicklung verwirklichen lasse. Hält man dies alles zusammen, dann versteht man, wie Cohen zu dem Ausspruch gelangen konnte, „daß der Sozialismus im Idealismus der Ethik begründet werde, und daß Kant der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus sei“. An Cohen anschließend, hat dann eine große Reihe von Denkern bis in die neueste Zeit — ich nenne nur besonders Stammler, Natort, Staudinger und Vorländer — die Verbindung zwischen Marx und Kant, zwischen Sozialismus und kritischem Idealismus, darin gefunden, daß der Sozialismus durch die ethische Begründung seiner Ziele, wie sie die Kantsche praktische Philosophie gibt, ergänzt werde.

Diese Art des Zusammenhanges muß aber gerade vom Standpunkt des Marxismus mit aller Entschiedenheit abgelehnt werden. Der Marxismus ist ein System des soziologischen Erkennens: er gründet den Sozialismus auf Kausalerkenntnis der Vorgänge

des sozialen Lebens. Marxismus und Soziologie sind ein und dasselbe, d. h. der Marxismus will nichts anderes sein als die Wissenschaft von den Gesetzen des gesellschaftlichen Lebens und seiner kausalen Entwicklung. Er will also die Entwicklung des Sozialismus aus dem Kapitalismus in kausaler Notwendigkeit ableiten. Nach marxistischer Auffassung kommt der Sozialismus nicht, weil er ethisch berechtigt ist, sondern weil er kausal bewirkt wird. Daß dieses kausale Produkt des sozialen Lebens zugleich ethisch gerechtfertigt ist, ist keineswegs nebensächlich und auch für den Marxisten kein Zufall, wie wir noch sehen werden. Aber dieses Zusammenfallen der kausalen Entwicklungsnotwendigkeit mit der ethischen Berechtigung ist ein soziologisches Problem, das innerhalb des Marxismus nur kausal zu lösen ist. Es wird sich zeigen, daß diese Lösung in dem Begriff des vergesellschafteten Menschen liegt, der durch seine formal-teleologische Kausalität schließlich dazu getrieben wird, das zu verwirklichen, was er für sittlich geboten hält. Und die historische Erscheinungsform, in der sich diese Lösung vollzieht, ist der Klassenkampf. Darauf wird noch zurückzukommen sein¹⁾.

Der Zusammenhang zwischen Marx und Kant, um unser Problem mit einem bequemen und anschaulichen Ausdruck zu bezeichnen, liegt aber auch nicht darin, daß Kant etwa ein Sozialist war, sei es auch erst nur ein utopischer Sozialist. Der Sozialismus liegt diesem Denker noch ganz fern, wenn man unter

¹⁾ Vergleiche hierzu Max Adler, „Marxistische Probleme“, 6. Auflage, Kapitel V und VI.

Sozialismus ein System bewußter und planmäßiger Umgestaltung der Wirtschaftsordnung durch Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und Vergesellschaftung der Produktion versteht. In diesem Sinne kann man Kant auch nicht einmal einen ethischen Sozialisten nennen, für ihn hat das wirtschaftliche Organisationsproblem der Gesellschaft noch gar nicht existiert. Der Zusammenhang, von dem ich spreche, liegt in einer ganz anderen Ebene. Nicht um eine Verkoppelung der Ethik Kants und Fichtes, sowie der Dialektik Hegels mit den ökonomischen und soziologischen Lehren von Marx und Engels handelt es sich, auch nicht um eine mehr oder minder gewaltsame Verbindung einzelner Lehren jener Denker mit marxistischen Gedanken, sondern um die Aufzeigung einer inneren geistigen Verwandtschaft in der Methode der Bearbeitung des gemeinsamen Grundproblem, nämlich der Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt, liegt die großartige Verbundenheit von Marxismus und kritischem Idealismus. In diesem Sinne läuft eine gerade Linie von Kant und Fichte über Hegel und Feuerbach zu Marx und Engels und läßt diese letzteren als echte Göttersöhne des tiefen deutschen Gedankenhimmels erscheinen.

Um dies zu erkennen, muß man freilich sowohl die landläufige Auffassung von der klassischen deutschen Philosophie wie die vom Marxismus aus einem Vulgarismus befreien, in welchem sie, wie dies immer bei Verflachung der Fall ist, zwar an scheinbarer Verständlichkeit gewonnen, dagegen allen ihren eigentlichen Sinn verloren haben. In diesem Vulgarismus

ist aus der klassischen deutschen Philosophie ein extremer individualistischer Idealismus und aus dem Marxismus ein extremer sozialer Materialismus geworden. Und nun klaffen natürlich beide Gedankensysteme so weit auseinander, daß keine Brücke über diesen trennenden Abgrund möglich erscheint. Doch ist diese Kluft nur eine optische Täuschung, eine böartige Fata Morgana, die verschwindet, sobald man das Auge auf die wirklichen Dimensionen und Eigenschaften der so unnatürlich auseinandergerissenen und in schiefes Licht geratenen Dinge richtet.

Befassen wir uns zuerst mit der klassischen deutschen Philosophie. Nichts ist so erschwerend für ihr Verständnis, nichts führt sicherer an ihrem neuen und grundlegenden Wesen vorbei als das so weit verbreitete, schier unausrottbare unwissende Gerede, daß sie eine Philosophie des Individualismus sei. Gewöhnlich meint man dies — und besonders in falscher Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung — noch dadurch stärker zu rechtfertigen, daß man hinzufügt, sie sei die Philosophie des Bürgertums gewesen, mit welchem das Reich des Individualismus, der atomisierenden kapitalistischen Gesellschaft, seine Herrschaft angetreten hat. Man übersieht nur, daß diese Philosophie eine solche des **k ä m p f e n d e n**, um seine Geltung erst noch ringenden Bürgertums war, nicht aber der satten, herrschenden Bourgeoisie, und daß das kämpfende Bürgertum daher auch nicht individualistisch war, sondern seinen Kampf im Namen der Menschheitsziele und Menschenrechte führte. Das beweist vor allem der große Bahnbrecher der Französischen Revolution, Rousseau, der die individualistische „Volonté de tous“ unter die absolute Bändigung der „Volonté générale“ bringen wollte. Das beweisen alle die großen Dichter und Denker dieser Glanzperiode

des Bürgertums, welche in ihrem Schaffen geradezu ein Zeitalter der Humanität begründeten, das der später errichteten Herrschaft des Bürgertums ideell weit vorausgeeilt war und im Gedanken bereits eine menschliche Solidarität verkündet hatte, die heute noch nicht verwirklicht ist. Noch keine aufstrebende Klasse war individualistisch; denn noch jedesmal hat die kämpfende Klasse gerade ihr Klasseninteresse unter der Idee des Gemeinwohls der Gesellschaft, des Ganzen, vertreten. Und man braucht nur an den kategorischen Imperativ Kants, an das Vernunftreich Fichtes, an die Staatsidee Hegels zu denken, um sofort innezuwerden, daß es niemals energischere Bekämpfer des Individualismus zugunsten eines allgemeinen Ganzen gegeben hat als diese großen Träger der klassischen deutschen Philosophie¹⁾.

Wieso ist aber doch dieser Schein des Individualismus bei dieser Philosophie entstanden? Er rührt vor allem aus ihrer theorethischen Erkenntniskritik her. Die kritische Philosophie trat auf als eine Kritik des Bewußtseins. Sie mußte es aber dort kritisieren, wo es allein anzutreffen war, und das ist im Ich, im Individuum. So wurde diese Philosophie für die allgemeine Ansicht eine Philosophie des Ich, eine Philosophie des Einzelbewußtseins. Und besonders in der populären Ansicht mußte das so erscheinen, wo diese Lehre die Form annahm, daß die Erfahrung eine Sache „bloß meines Bewußtseins“ ist, daß die Welt „nur meine Vorstellung“ sei, und daß das Ich

¹⁾ Vergleiche hierzu das 4. Kapitel, Abschnitt 2 und Max Adler „Neue Menschen“, Berlin 1924, Seite 145ff.

der Natur die Gesetze ihres Seins und Wirkens vorschreibe. Auf diese Weise wurde das kritische Problem der klassischen deutschen Philosophie für die populäre Ansicht zur Frage des Verhältnisses vom Einzelich zur Welt, und der Standpunkt ihrer Untersuchung schien von da aus ein ganz und gar individualistischer zu sein. Und als sich im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr der soziologische Gesichtspunkt herausgebildet hatte, besonders als man seit Comte, Darwin und Marx — um nur drei große Stationen der Herausbildung soziologischer Auffassung zu nennen — immer mehr gelernt hatte, den vereinzelt, für sich bestehenden Menschen als eine bloße Abstraktion, als reale Unmöglichkeit zu betrachten, schien nun in um so krasserem methodischen Gegensatz dazu eine Denkweise zu stehen, die nur von dem Individuum ausging und bei ihm prinzipiell verblieb, um aus seinem Bewußtseinsprozeß die ganze Welt aufzubauen. Ein solches Unternehmen mußte jetzt als krassester Individualismus sich darstellen, der schon durch seine methodische Verirrtheit von dem Marxismus so geschieden war wie eine verkehrte Welt von der wirklichen.

Aber gerade in dem, was eine voreilige Ansicht als bodenlosen Individualismus der kritischen Philosophien verketzerte, liegt die großartigste und tiefste Überwindung alles Individualismus überhaupt und die einzige wirkliche Verankerung eines sozialen Standpunktes, wie ihn die moderne Sozialwissenschaft und vor allem ihre konsequenteste Ausbildung, der Marxismus, mit Recht als ihre unverlierbare Grundlage an-

sieht. Es eröffnet sich hier eine eigenartige und wunderbare Dialektik an dem ganzen Wesen der kritischen Philosophie selbst, die derart nicht nur bloß ihrer Denkmethode nach, sondern schon in ihrer Grundlage dialektisch ist.

Daß die kritische Philosophie individualistisch sei, ist nämlich nur ein Schein, erzeugt durch die notwendige Beschaffenheit ihres Gegenstandes und die dadurch gegebene Art seiner wissenschaftlichen Bearbeitung. Bei der geschichtlichen und soziologischen Erforschung des Menschen konnte der soziale Charakter dieser Disziplinen nicht leicht verkannt werden: er drängte sich ja der Beobachtung auf, sobald erst einmal das theoretische Interesse in die Richtung ging, den Menschen nicht mehr in seiner Isolierung, sondern in seiner Verbundenheit mit jener Gruppe, in der er aufgewachsen war und lebte, zu erforschen. Die soziale Verbundenheit lag gleichsam als naturgegebenes Objekt der wissenschaftlichen Arbeit schon vor ihr da, sie brauchte nur daran anzuknüpfen. Die „Gesellschaft“ schien als ein Stück der Erfahrung selbst gegeben, sobald einmal die Abstraktion bis zur Bildung des Gesellschaftsbegriffes gelangt war. Die Sozialwissenschaft konnte ihren Gegenstand gar nicht anders haben und finden als in der Aufhebung der Isolierung des Individuums und in seiner Verknüpftheit mit seiner historischen Gruppe. Hier schien also das Soziale überhaupt gar kein Problem zu sein, sondern es war ebenso eine „gegebene Erfahrung“, wie ja auch die Natur eine solche „Gegebenheit“ für das naive und unkritische Denken bis zum heutigen Tage darstellt.

Dagegen war der Gegenstand der kritischen Philosophie nicht die geschichtliche und gesellschaftliche Existenz der Individuen, an der ihr soziales Band einfach nicht übersehen werden konnte, sondern die Gesetzlichkeit des Bewußtseins. Wie funktioniert Bewußtsein in seinen allgemeinen Formen? Wieso gibt es überhaupt allgemeine Formen des Bewußtseins? Und wie ist eine Erfahrung in allgemeingültiger Weise möglich? Das waren die Fragen der kritischen Philosophie. Diesen Gegenstand ihrer Arbeit, das Bewußtsein in seiner gesetzlichen Funktionsweise, konnte sie aber nicht draußen irgendwie bei der Menge der Menschen etwa über oder zwischen ihnen suchen; sie konnte nur dorthin gehen, wo dieser Gegenstand allein anzutreffen war, das war im Ich, im Einzelindividuum. Sie mußte sich in dieses Einzelindividuum vertiefen, sie sah sich durchaus an die Erfahrung des individuellen Denkens, Wollens und Fühlens gewiesen oder, besser gesagt, an die Erforschung des Denkens, Wollens und Fühlens im Einzelindividuum.

Aber was sich ihr nun auf diesem Wege erschloß, war etwas ganz anderes als ein bloß Individuelles. Vielmehr führte es sofort über das Individuum in der großartigsten Weise hinaus, und man kann, einen berühmten Satz Kants variierend, dieses Resultat so aus drücken: Wenngleich alle unsere Erkenntnis mit dem Individuum anhebt, so verbleibt sie doch nicht im Individuum eingeschlossen. Die Arbeitsmethode der kritischen Philosophie war zwar an das Individuum gebunden, ihr Ergebnis aber war von durchaus überindividuellem Charakter, so

zwar, daß das Individuum überhaupt nur mehr als bloße Erscheinungsform bestehen blieb, in der sich ein Zusammenhang auftat, der alle Individuen miteinander unaufhebbar in eine große Gemeinschaft des Geistes eingliederte.

Nur in großen Umrissen kann hier diese noch wenig beachtete Seite der gewaltigen revolutionären Denker-tat Kants angedeutet werden, mit der sie die erkenntnis-kritische Grundlage zu dem sozialwissenschaftlichen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts legte.

Am raschesten finden wir den Zugang zum Ver-ständnis des sozialen Wesens der Kantschen Er-kenntniskritik, wenn wir darauf achten, was der eigent-liche Sinn ihrer Fragestellung war. Gewöhnlich for-muliert man die erkenntniskritische Frage so: „Wie ist Erfahrung möglich?“ Man bemerkt aber zumeist nicht, daß in dieser Frage eine andere gelegen war und ist, nämlich die: Wieso ist es möglich, daß durch das Denken eines Individuums für dieses eine Erfahrung entsteht, die nicht nur seine Erfahrung ist, sondern eine Erfahrung für jedermann, der unter den glei-chen Umständen steht? Wieso ist die Welt ein und dieselbe für alle Menschen, so sehr diese verschieden sein mögen in den subjektiven Auf-fassungen und Gefühlswerten ihrer Urteile? Darum nimmt ja auch die Frage: „Wie ist Erfahrung mög-lich?“ bei Kant sofort die Form an: „Wie ist Natur-wissenschaft möglich?“ Und ganz das gleiche wie von der theoretischen Seite unseres Bewußtseins gilt auch von der praktischen Seite desselben. Auch in der Kritik der praktischen Vernunft handelt es sich

nicht bloß darum, zu fragen: „Wie ist die individuelle Unterscheidung von Gut und Böse möglich?“, sondern „Wie ist es möglich, daß diese Unterscheidung mit dem Anspruch gemacht wird, dasjenige, was als gut bezeichnet wird, auch von jedem anderen so anerkannt zu sehen, so daß es also ein Gutes gibt, das jeder billigen müsse, und eine Pflicht, so und nicht anders zu handeln?“ Nicht anders ist es schließlich auch bei der Beurteilung von Schön und Häßlich, die durchaus verschieden ist von jener, welche bloß ein subjektives Gefallen oder Mißfallen ausspricht, sondern ihr Urteil mit dem Bewußtsein fällt, damit eine Wertung von allgemeiner Geltung ausgesprochen zu haben.

Kurz, es zeigt sich, daß überall schon die Problemstellung der kritischen Philosophie über die bloß individuelle Erscheinungsform des Bewußtseins hinaustreibt. Es handelt sich ihr gar nicht um das tatsächliche Funktionieren des Einzelbewußtseins, was eine bloß psychologische Untersuchung wäre, sondern um die Geltung der Inhalte in jedem individuellen Zusammenhang über diese hinaus. Es handelt sich um die folgenschwere Aufzeigung, daß durch die Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins nicht individuelle, sondern allgemeingültige Erkenntnis zustande kommt, und die eigentliche kritische Frage ist daher: „Wie ist wahre Erkenntnis möglich, wie ist rechtes Wollen möglich, wie anerkanntes Fühlen möglich?“ Überall ergibt sich auf diese Weise ein neuer Charakter des Bewußtseins, der als sein eigentlicher Wert in Betracht kommt, nämlich die Allgemeingültigkeit seiner Urteile und Aktionen. Und Erfahrung, sowohl theo-

retische wie praktische, erhält jetzt den neuen Sinn, daß sie jene Bewußtseinsinhalte umfaßt, welche objektiv gelten, also wahres Wissen, rechtes Wollen und Fühlen enthalten, da ohne diesen Charakter sich aller übrige Bewußtseinsinhalt eben nicht als etwas Objektives, sondern als Irrtum, Täuschung und Widersinn offenbart. Auf diese Weise wird aber Erfahrung, sowohl theoretische wie sittliche wie ästhetische, nur dadurch als möglich aufgezeigt, daß sich alles individuelle Bewußtsein auf eine Allgemeingültigkeit von formalen Grundsätzen und Denkweise bezieht, die nicht nur für dieses individuelle Subjekt, sondern für alle Subjekte überhaupt gelten. Es sieht sich also das Individuum von da aus in eine geistige Übereinstimmung und Verbundenheit mit jedem anderen Individuum gestellt.

Aber woher kommt dieses andere Individuum und nun gar die Vielheit solcher Individuen, mit denen das Einzelindividuum sich in Übereinstimmung sieht? Und woher diese Übereinstimmung? Ist sie ein glücklicher Zufall oder das Werk einer Verabredung der Individuen oder einer göttlichen vorausbestimmten Harmonie? Jede dieser Hypothesen, die alle in der Geschichte der Philosophie versucht wurden, ist unmöglich, ohne daß der Boden der kritischen Philosophie verlassen und das Gebiet der Metaphysik betreten wird. Es gilt aber den kritischen Standpunkt noch zu vertiefen, der gerade hier am deutlichsten seine wunderbare Dialektik erweist. Denn um zu verstehen, woher nicht nur die Vielheit der Individuen stammt, sondern ihr Zusammenhang in einer wissen-

schaftlichen Erfahrung und in der sittlichen und ästhetischen Wertung, hilft kein anderes Mittel, als abermals aus der Gesellschaft der vielen, in welcher Wissenschaft Ethik und Ästhetik ihre historische Entfaltung haben, zurückzukehren ins Individuum, zur individuellen Form des Bewußtseins, worin sie ihren Grund haben. Das klingt wie eine Paradoxie, die aber zuletzt vor der großen Evidenz des erkenntniskritischen Standpunktes sich in ihr Gegenteil, die Selbstverständlichkeit, auflöst.

Was heißt denn das, ein wahres Urteil? Es heißt schließlich doch nichts anderes als ein solches, das nicht nur für mich wahr ist, sondern für jedermann gilt. Das bedeutet aber, daß das individuelle Bewußtsein schon in jedem seiner individuellen Denktakte nicht individuell ist und bleiben kann. Und ebenso bedeutet ein objektiv richtiges Werturteil, wenn ich also irgend etwas für gut oder schön finde, daß dies nicht nur ich so meine, sondern daß jeder über den gerade in Betracht kommenden Sachverhalt ebenso urteilen soll. Es bezieht sich also schon das individuelle Denken und Werten immanent auf einen Inhalt, der gar nicht individuell ist, sondern bereits im Einzel-Ich als etwas auftritt, was diesem gemeinsam ist mit einer unbestimmten, von ihm notwendig stets mitgedachten Vielheit vereinzelter und ihm wesensgleicher Denksubjekte. Das Bewußtsein erweist sich also in der Form, in der wir es haben, in der es empirisch gegeben ist, stets bezogen auf einen Zusammenhang gattungsmäßigen Denkens und Wertens, aus dem es

sich für sein Individualbewußtsein selbst gar nicht lösen kann. Indem das Individuum denkt und indem es wertet, bezieht es sich, oder besser gesagt, ist es bezogen auf eine unbestimmte Vielheit als gleichartig angenommener Wesen, mit denen es zusammen eine geistige Welt bildet. Das Individuum ist derart sich selbst gar niemals als ein isoliertes oder isolierbares Subjekt gegeben, sondern im Gegenteil, es existiert für sich von vornherein in jedem Atom seines Denkens und mit jedem Fäserchen seines Wollens und Fühlens nur als Exemplar einer Gattung, die aber nicht physiologischer Natur, sondern geistigen Wesens ist. Der Robinson ist nicht nur eine ökonomische Fabel, sondern auch eine erkenntniskritische Unmöglichkeit. Es gibt keinen geistigen Anachoreten, es gibt keine Vereinzlung des Individuums, es gibt nur eine Vereinsamung innerhalb des Zusammenhanges der Subjekte. Das Individuum kann die Gemeinschaft mit anderen bekämpfen, verachten und fliehen, nie aber sich aus ihr lösen. Selbst der Einsiedler sagt noch zu sich selber „du“, und die konsequente Isolierung des Individuums müßte nicht nur seine Gemeinschaft mit den Menschen beseitigen, sondern vor allem sein Bewußtsein auslöschen. Denn solange dieses besteht, bewährt das Subjekt, selbst wenn es das einzigste Wesen im Weltall wäre, die Idee einer geistigen Gemeinschaft, die ja auch dort noch eine solche bleibt, wo sie als Menschenflucht und Menschenverachtung auftritt.

Es erscheint somit in den Individuen ein Etwas, das

wie ein Fremdes, über ihnen Stehendes, von ihnen Unabhängiges, in sie bloß hineinragt: das Wahre, das Gute, das Schöne, kurz wie Kant es genannt hat, das Intelligible. Aber dieses Überindividuelle darf nicht etwa als eine für sich bestehende Wesenheit, gleichsam als eine Art platonisches Ideenreich, betrachtet werden. Es ist vielmehr nirgends anders gegeben als im Individuum, es sind Inhalte, die nur individuell erlebt werden können, aber in diesem individuellen Erlebnis die Erscheinungsform ihres überindividuellen Charakters haben. In diesem selbst sieht sich das Individuum in einen geistigen Zusammenhang gestellt, in welchem es nur mehr eins unter vielen ist.

Aber damit wären wir noch immer nicht bis zur Realität des Nebenmenschen vorgedrungen, ja diese scheint jetzt erst recht gefährdet, wenn sich ergibt, daß die Vielheit der Nebenmenschen nur eine, allerdings notwendige Relation des Denksubjektes ist, das in seinem Denkinhalt sich auf eine solche Vielheit anderer Subjekte bezogen sieht. Dann steht noch immer das Ich des Denksubjektes als die einzige Person da, in der die Vielheit der menschlichen Nebenwelt zwar als eine Bestimmtheit ihres Bewußtseinsinhaltes auftritt, ohne aber daß damit eine mehr als subjektive Denknötwendigkeit erwiesen wäre. Man achte hier wohl auf folgendes: Die Realität der Dinge scheint für das Einzel-Ich hinlänglich dadurch erwiesen, daß seine transzendentalen Bewußtseinsformen von Raum, Zeit und Kategorien nur mit einem Vorgefundenen (dem Empfindungsmate-

riale) die Erfahrung aufzubauen vermögen. Und so ist innerhalb dieser transzendentalen Erkenntnisbedingungen eine Welt möglich, die mehr als eine bloß subjektive Scheinwelt ist. Sie wäre zwar gewiß eine solipsistische, aber darum doch keineswegs bloß subjektive Welt¹⁾. Daß aber die Erkenntniskritik bei einem solchen Vorgefundenen stehen bleibt, darf ihr nicht zum Vorwurf gemacht werden. Denn dieses ist ja nichts anderes als das Bewußtsein selbst, nur nicht mehr formal, sondern inhaltlich betrachtet. Das Bewußtsein selbst darf aber die Erkenntniskritik, ja muß sie voraussetzen. Handelt es sich jedoch um die Realität des Nebenmenschen, d. h. des fremden Bewußtseins, so ist dieses kein Vorgefundenes mehr. Hier bezieht sich also dies Transzendental-Soziale nicht mehr auf ein Gegebenes, wie die übrigen transzendentalen Formen des Bewußtseins. Und da alle Erfahrung, also auch die vom Du, vom Nebenmenschen, nur im Ich möglich ist, so scheint

¹⁾ Es zeigt sich bereits hier, daß, wie wir später noch deutlicher sehen werden, die Realität der Dinge auf diese Weise tatsächlich gar nicht zu erweisen wäre. Denn da es auch halluzinatorisches und traumhaftes Empfindungsmateriale gibt — wie sollte da wirkliche und unwirkliche Erfahrung unterschieden werden? Man könnte meinen durch den Widerspruch, in welchen das bloß halluzinatorisch Gegebene mit dem „real“ Gegebenen geraten muß. Allein dann kommt es nur auf den Grad und die Vollständigkeit der Halluzination an, ob ein solcher Widerspruch überhaupt sich einstellen wird. Die Realität der Dinge in einer solipsistischen Welt ist also zwar sicher möglich, aber nicht erweisbar. Man könnte paradox sagen: Hier gibt es nur Berichtigung des Irrtums ohne Erlangung der Wahrheit. Wir kommen darauf im Text zurück.

nunmehr gerade die soziale Erfahrung sich als ein bloßer subjektiver Schein zu enthüllen.

Hier ist nun der Punkt, an dem die transzendente Kritik des Bewußtseins, auf den Wegen Kants fortschreitend, am tiefsten offenbart, wie wenig sie individualistisch ist, wie sehr sie im Gegenteil erst dann und nur dann verstanden werden kann, wenn man ihren bei Kant freilich noch verdeckten soziologischen Sinn herausholt. Denn erst sie schlägt die Brücke vom Ich zum Du und läßt uns so unsere eigenste Welt, die Welt des menschlichen Aufeinanderwirkens, die soziale Welt verstehen.

Das Ich nämlich, welches scheinbar so abgrundtief von jedem fremden Ich geschieden ist, daß von dem einen zum anderen kein Weg ins Innere führt, so daß die Realität des Nebenmenschen schon zu den ältesten Rätseln des Denkens gehört, — dieses Ich ist, wie Kant uns gezeigt hat, auch nur eine Form unseres Bewußtseins. Die naive Ansicht, als ob diesem Ich eine substantielle Wesenheit, eine Seele oder ein irgendwie realer Kern entspräche, ist gerade von Kant als eine alle Erfahrung übersteigende Metaphysik wohl für immer vernichtet worden. Und gerade diejenigen, die Kant so gerne als den Allerschmetterer zitieren, wobei sie freilich nur an die Vernichtung der religiösen Dogmatik durch ihn denken, hätten alle Ursache, ein wenig von dieser Zerschmetterung auch der naturalistischen und traditionellen Art ihres eigenen Denkens zukommen zu lassen. Das Ich ist nämlich nicht etwas, was Bewußtsein hat, so wie man etwa einen Gegenstand hat; und andererseits ist

das Bewußtsein auch nicht etwas, was als Funktion eines Ichs zu bezeichnen wäre, sondern das Ich ist nichts anderes als die Form, in welcher Bewußtsein überhaupt da ist. Und so müssen wir sagen: Bewußtsein ist jenes Sein, das nicht anders sein kann, als indem es zu sich „Ich“ sagt. Kurz, das Ich ist nur die Form, in der Bewußtsein von sich weiß.

Aber indem dieses Bewußtsein zugleich noch andere Formen hat, eben die von Raum, Zeit und synthetischen Denkbegriffen, treten zu jener Bewußtseinsform, die als Ichform notwendig und immer eine individuelle ist, andere Formelemente des Bewußtseins hinzu, die nichts Individuelles an sich tragen. Obgleich also das Ich stets ein individuelles Bewußtsein hat, bezieht sich dieses doch auf solche Formen, die nicht Ich sind, d. h. keinen individuellen Charakter haben, aber weil sie doch Bewußtseinsformen sind, nur als zu einem Ich gehörig aufgefaßt werden können. Nur an der Ichform, an der synthetischen Einheit des Bewußtseins, haftet der Charakter des Individuellen. Dagegen begründen ja gerade die anderen Bewußtseinsformen, Raum, Zeit und Kategorien, zusammen mit dem Gegebenen der Erfahrung die Objektivität derselben. Dieses Gegebene der Erfahrung, welches auch die Kantsche Erkenntniskritik nicht etwa zum Produkt des Bewußtseins macht, sondern, wie wir sahen, als seine inhaltliche, materiale Beschaffenheit einfach voraussetzt, — denn es ist keine kritische Frage mehr, warum wir gerade eine farbige, tönende, tastbare usw. Erfahrung haben, — dieses Gegebene der Erfahrung entfaltet sich als solche Gegebenheit, die als Objektivität

tät dem Ich gegenüber treten kann, nur durch jene nichtindividuellen Formen des Bewußtseins. Da diese Formen aber ohne ein zugehöriges Ich nicht möglich sind, jedoch keineswegs mit dem Ich, in dem sie auftreten, identisch sind, wie dies bei der Ichform des Bewußtseins der Fall ist, so muß das Gegebene bereits unmittelbar als ein solches erscheinen, das nicht nur mir gegeben, also nicht bloß ichhaft ist, sondern zu einer unbestimmten Vielheit von Subjekten gehört, also wirhaft ist. Diese Wirhaftigkeit gehört also zur unmittelbaren Gegebenheit des Bewußtseins selbst, ob man dasselbe nun von seiner formalen oder von seiner inhaltlichen Seite her betrachtet. Indem das Ich-Bewußtsein sich in Bewußtseinsformen erlebt, die Nicht-Ich sind, stößt es auf ein Bewußtsein, das ihm objektiv entgegentritt, also außer und neben ihm ist, aber dies nur als ein anderes Ich sein kann. Das fremde Ich ist also weder eine bloße Annahme, noch gar ein nur nach Analogie erschlossenes Wesen, sondern es ist die Gegebenheit des Bewußtseins selbst. Das Nebenich ist nicht in unserem Bewußtsein, sondern mit diesem gegeben; es ist also so real wie das eigene Ich, weil es ja dasselbe Bewußtsein ist, das in jedem Ich sich auf ein Du und in diesem Du auf ein Ich bezieht.

Auf diese Weise erst versteht man, daß alle wahre Erfahrung allgemeingültig sein muß, weil die durch die Formen des individuellen Bewußtseins gebildeten Inhalte sich notwendig als solche darstellen müssen, die nicht etwa bloß subjektive Phantasmen sind, sondern objektive Tatbestände, was aber nichts anderes

heißt, als daß sie unter den gleichen Bedingungen jedem Ich in gleicher Weise erscheinen müssen. Und so zeigt sich hier als eine fundamentale erkenntnis-kritische Einsicht, daß der Begriff der Realität so wie der Begriff der Wahrheit nach der Kantschen Lehre nicht etwa bloß individuelle Probleme enthalten, ja daß sie auf diese Weise überhaupt gar nicht zu begreifen sind, sondern daß sie schon in ihrer logischen Bedeutung nur als soziale Begriffe verständlich werden. Es wird in der Tat kaum jemandem gelingen, den Charakter der Wirklichkeit, beziehungsweise der Erfahrung anders darzutun, als durch die Aufzeigung der allgemeinen und notwendigen Übereinstimmung des Urteiles von jedermann in bezug auf das, was als Wirklichkeit behauptet wird. Ja, dies ist sogar der einzige Weg, durch den jeder zuletzt seine eigenen Urteile auf ihre Richtigkeit überprüfen kann. Gesetzt den Fall, ich hätte die vollständige Halluzination einer Katze, so daß ich sie nicht nur vor mir sähe, sondern auch ihr Fell streichelte und ihr Schnurren hörte, so müßte ich sie für eine wirkliche Katze halten. Erst wenn jedermann, der in das Zimmer tritt, und an dessen gesunden Sinnen zu zweifeln kein Anlaß besteht, erklärte, daß keine Katze zu sehen ist, und daß meine Hände die Luft streicheln, müßte ich selbst bei Fortbestand der Halluzination die Realität meiner Wahrnehmung fallen lassen. Die wahre Erfahrung ist also identisch mit einer Erfahrung für alle, d. h. sie ist wesentlich sozialen Charakters.

Auf diese Weise wird daher schon das Einzelbewußt-

sein in einen geistigen Zusammenhang gestellt, in dem es nicht etwa bloß mit anderen Bewußtseinszentren vereinigt ist; das würde eine im Grunde individualistische Auffassung nicht aufheben, nach welcher der einzelne sich bloß mit anderen verbindet oder diese berücksichtigt, um selber von ihnen Nutzen zu haben und berücksichtigt zu werden. Nein, das Entscheidende ist hier, daß jedes Einzelbewußtsein schon für seine eigene Anschauung unmittelbar auf fremdes Bewußtsein bezogen ist. Indem es alles, was es als wahr bezeichnet oder als wirklich erlebt, in allgemeingültigen Formen denken muß, so ist es schon in seiner logischen Funktion ganz und gar nicht individuell, sondern auf eine unbestimmte Vielheit gleichartiger Erkenntnisobjekte innerlich (mental) bezogen, mit denen es geistig vergesellschaftet ist. Und die ganze Wahrheit der Kantschen Erkenntniskritik ist die, daß wir unsere Erfahrung nicht nur in den Formen von Raum, Zeit und Denkbegriffen machen, wodurch bloß eine Welt als individuelles Erlebnis begründet wäre, sondern überdies noch in der immanenten mentalen Bezogenheit unseres Seins auf nebenmenschliches Sein, d. h. in sozialer Form.

Jetzt erst wird das Kernproblem der Soziologie verständlich, wieso Menschen, von denen doch keiner das Innere des anderen jemals erfahren, geschweige denn erreichen kann, doch so miteinander verbunden sein können, daß sie sich gerade auf dieses Innere beziehen, kurz, daß sie einander verstehen. Das Problem des Verständnisses ist seit Max Webers

Arbeiten immer mehr in den Mittelpunkt der soziologischen Arbeit gerückt worden, und da darf ich wohl darauf verweisen, daß ich bereits in meiner Erstlingsschrift „Kausalität oder Teleologie“ (1904) dieses Problem als Grundproblem der Soziologie erörtert und gezeigt habe, wie es nur aus der Weiterführung der transzendentalen Kritik Kants zu lösen ist. Die Menschen lernen sich nicht etwa erst in der Gesellschaft verstehen, sondern umgekehrt, alle historische Gesellschaft, alle Formen des sozialen Lebens in Wirtschaft und Politik, sind nur möglich, weil schon vor jeder ökonomisch-historischen Vergesellschaftung die Menschen mental vergesellschaftet sind. Der Begriff der Vergesellschaftung, in seiner empirischen Bestimmtheit erst spät durch die grundlegende Gedankenarbeit von Marx und Engels gefunden, gehört nach seinen erkenntniskritischen Bedingungen noch zu den von Kant aufgezeigten apriorischen Bestandteilen unserer Erfahrung. Zwar trägt dieser Begriff bei Kant noch nicht seinen Namen als Begriff der Vergesellschaftung oder auch nur des sozialen Lebens, wie er ja überhaupt ihm noch nicht zum deutlichen Bewußtsein gekommen ist. Müssen wir jedoch bedenken, daß die uns heute so geläufig gewordenen Begriffe von Gesellschaft, sozialem Leben und sozialer Erfahrung noch gar nicht Bestandteil des damaligen wissenschaftlichen Sprachschatzes, geschweige denn des wissenschaftlichen Bewußtseins geworden waren. Aber was Kant unter verschiedenen Bezeichnungen wie Bewußtsein überhaupt oder das Reich des Intelligiblen oder der Allgemeingültigkeit synthetischer

Urteile a priori lehrt, ist nichts anderes als der erste Ausdruck des transzendental-sozialen Tatbestandes, wie er sich schon im logischen Gebiete ergibt, und wie wir ihn aus der Kantschen Methode vorhin abgeleitet haben.

Dieser Begriff des vergesellschafteten Bewußtseins als ein Transzendental-Soziales ist nun der eigentliche Sinn der Erkenntniskritik bei Kant, Fichte und Hegel. Was bei Kant der Begriff des Bewußtseins überhaupt, bei Fichte das absolute Ich, bei Hegel der objektive Geist ist, das sind nur verschiedene Ausdrücke dafür, daß das Bewußtsein trotz seiner individuellen Erscheinungsweise einen überindividuellen Charakter hat, der als Reich der Zwecke bei Kant, als Vernunftreich bei Fichte, als Entwicklung des absoluten Geistes bei Hegel schließlich nur den apriorisch gesellschaftlichen Charakter des geistigen Seins und Wirkens ausdrückt. Und alle diese großen Gedanken der kritischen Philosophie sind darin einig, das Individuum, welches später auch Comte, von ganz anderen Anschauungen ausgehend, eine Fiktion nannte, als eine Täuschung zu apostrophieren, wenn es mehr bedeuten soll als bloß eine Form des Bewußtseins überhaupt. Bei Kant ist das Individuum, das sich für eine Wesenheit nimmt, ein Paralogismus der Vernunft, bei Fichte ein unkritisches Vorurteil, bei Hegel ein Betrug. Ausgangspunkt der kritischen Philosophie war also zwar das Individuum, aber ihr Zentralpunkt ist das Bewußtsein, und dieses wird erkannt als ein transzendental-vergesellschafteter Prozeß, der bloß in einem Individuum abläuft.

Dieser Begriff des vergesellschafteten Bewußtseins ist bei Kant, wie bereits erwähnt, freilich noch ganz in der individualistischen Form seiner Untersuchung verborgen, aber er offenbart sich doch in seinem Begriff des Bewußtseins überhaupt, in seiner Lehre von der allgemeinen Geltung der Erfahrungsbedingungen und dringt in der praktischen Philosophie in dem kategorischen Imperativ schon bis an die Schwelle einer bewußten Formulierung vor. Bei Fichte erscheint die Vergesellschaftung des Bewußtseins bereits viel deutlicher in seiner Grundidee von der sittlichen Tat: Der Weltprozeß wird eine sittliche Aufgabe, das Reich der Freiheit und Gleichheit herzustellen, den Notstaat durch den Vernunftstaat zu ersetzen, und so das empirische Leben auf jene Höhe sozialer Solidarität zu bringen, welche in der Gesetzmäßigkeit des Geisteslebens vorgebildet ist. Es ist kein Zufall, daß Fichte das war, was Cohen von Kant noch nicht mit historischem Rechte sagen konnte, nämlich der erste deutsche Sozialist. Er war durchglüht von der feurigen Überzeugung einer Einheit von Theorie und Praxis und daher mußte ihm die Tatsache der Vergesellschaftung des Bewußtseins als eine unablässige Aufforderung erscheinen, sie durch Herstellung eines wirklich solidarischen Zustandes des gesellschaftlichen Lebens auch in der empirischen Erscheinung desselben zu verwirklichen¹⁾. Endlich bei Hegel wird diese Vergesellschaftung des Bewußtseins zur sittlichen Idee des Staates, deren Verwirklichung sich in einem gran-

¹⁾ Siehe Max Adler, „Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus“. 4. Auflage Seite 78ff.

diosen Entwicklungsprozeß des Geistes vollzieht, welcher die Entfaltung der Weltgeschichte ist.

Erst bei Ludwig Feuerbach wird zum erstenmal der Begriff des vergesellschafteten Bewußtseins gleichsam mediatisiert. Er befreit ihn einerseits aus der metaphysischen Überarbeitung, die er durch Fichte, besonders aber durch Hegel erhalten hatte; andererseits aber beläßt er ihn auch nicht in der rein erkenntnis-kritischen Fassung Kants, sondern er schreitet zu seiner psychologisch-empirischen Anwendung vor und spricht es aus, daß die Wahrheit der kritischen Philosophie in der Herausarbeitung des Gattungsmäßigen im Menschen gelegen sei. Das wahre Wesen des absoluten Geistes der idealistischen Philosophie findet Feuerbach im Wesen des Menschen, und dieses ist ein durchaus gattungsmäßiges, gesellschaftliches, vergesellschaftetes. Besonders deutlich ist dieser Standpunkt Feuerbachs in seiner Doktordissertation „De ratione una universali infinita“ (Über die Einheit, Allgemeinheit und Unendlichkeit der Vernunft) entwickelt. „Das Denken“, heißt es dort, „ist ein allgemeines, gemeinsames Tun.“ „Denken heißt der Form nach allgemein sein . . .“ „Das Denken geht durch alle einzelnen hindurch und bleibt untrennbar von sich selbst.“ „Im Denken bin ich alle Menschen.“ Daraus folgert auch Feuerbach, so wie die klassische Philosophie, daß das Individuum die bloße Form ist, in welcher ein allgemeiner Inhalt des Bewußtseins erscheint. „Wenn ich also denke, so bin ich nicht allgemein als eine Person, die an sich besonders ist, sondern einfach allgemein ohne irgendeine Einschränkung und Aus-

nahme.“ In seiner berühmten Abhandlung „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ heißt es in § 59: „Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten, — eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschiedes von ich und du stützt.“ Und in § 61 lesen wir: „Ich bin auch im Denken, auch als Philosoph, Mensch mit Menschen.“

Von Feuerbach ist der zündende Funke dieses Gedankens auf Marx und Engels übergesprungen, die bis dahin von der „grotesken Felsenmelodie“ der Hegelschen Philosophie gefangengenommen waren. Man weiß aus ihren Bekenntnissen, welchen gewaltigen Einfluß gerade in der kritischen Zeit ihres Denkens, als sie bemüht waren, den ihnen widerstrebenden metaphysischen Gehalt der Hegelschen Philosophie zu überwinden, Feuerbach auf sie beide gemacht hat. Er war eine mächtige Unterstützung nach der Richtung, die Philosophie des absoluten Geistes in eine Wissenschaft vom sozialen Leben umzuwandeln, welche sie bereits selbständig einzuschlagen begonnen hatten, wovon insbesondere die berühmten Thesen von Marx über Feuerbach deutlich Kunde geben. In diesen kündigt sich der Fortschritt an, den Marx über Feuerbach hinaus bedeutet, der Fortschritt von der noch allgemeinen Abstraktion eines unbestimmten gattungsmäßigen Wesens des Menschen bei Feuerbach zu dem Begriff der historischen Vergesellschaftung des Menschen bei Marx.

Aber gerade mit Feuerbach scheint sich ja jene verhängnisvolle Wendung des kritischen Gedankens

zu vollziehen, die schließlich im marxistischen Materialismus zum vollendeten Gegenteil der kritischen Philosophie führt. Daher ist es nun nötig, nachdem wir den falschen Schein auf der einen Seite, nämlich den angeblichen Individualismus der klassischen deutschen Philosophie sich in Nichts auflösen sahen, jetzt auch den falschen Schein auf der anderen Seite, den angeblichen Materialismus des Marxismus, ebenso zu behandeln.

Der Marxismus wird gewöhnlich als ein System des Materialismus angesehen, wozu hauptsächlich die unglückselige Bezeichnung seiner grundlegenden Theorie als materialistische Geschichtsauffassung beigetragen hat. Allein schon eine kurze Besinnung auf das Wesen des Marxismus muß uns klarmachen, daß er überhaupt nichts mit Materialismus zu tun haben kann. Der Materialismus ist — wie immer man über ihn denken mag — ein philosophisches System, und zwar eine Metaphysik, welche die Frage nach dem Wesen der Dinge aufwirft und sie dahin beantwortet, daß alles Materie sei. Was ist dagegen der Marxismus? Ist er eine Philosophie? eine Metaphysik? Nichts von alledem: Er ist und will bloß sein — und dies ist gerade genug — eine Wissenschaft vom sozialen Leben und von der sozialen Entwicklung. Er liegt also in einer ganz anderen Ebene des Denkens und des Interesses wie die Philosophie. Er fragt nicht nach dem Wesen der Dinge, es kümmert ihn nicht, was die Dinge „an sich“ sein mögen, oder „was die Welt im Innersten zusammenhält“; sondern er fragt bloß, was immer die Dinge an sich sein mögen, nach den Gesetzen ihrer Veränderungen. Er sucht bloß den Kausalzusammenhang des sozialen Geschehens und ist im

übrigen bezüglich der Frage nach dem Wesen des Geistes und seines Verhältnisses zur Materie — dieser Hauptfrage des Materialismus — ganz neutral, wie dies jede Wissenschaft in ihrem Gebiete ist.

Aber auch abgesehen davon, ist es sogar historisch falsch, den Marxismus als Materialismus zu bezeichnen, so wenig Feuerbach in der Zeit, die hier in Betracht kommt, nämlich zur Zeit der Abfassung seiner Schriften aus dem Anfang der vierziger Jahre, Materialist war. (Er war es auch später nicht.) Was war der Standpunkt Feuerbachs in jener Zeit? Ein sensualistischer Positivismus, vor allem aber das kritische Bestreben, von der Spekulation Hegels zum erfahrungsmäßigen Wissen zurückzukehren. Und dasselbe gilt von Marx und Engels. Sie waren Positivisten. Sie wollten sich auf das erfahrungsmäßig Gegebene, das nicht ideell Erklügelte, sondern materiell Nachweisbare beschränken. Gegenüber einem bloß spekulativen Zusammenhang wollten sie auf den wirklichen, materiellen Zusammenhang zurückgreifen; das war ihr ganzer Materialismus. Man sollte in dieser Hinsicht sich immer gegenwärtig halten, wie Engels seinen Materialismus definiert hat. „Man entschloß sich,“ sagt er in seiner Schrift über Ludwig Feuerbach, „die wirkliche Welt — Natur und Geschichte — so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt; man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den in ihrem eigenen Zusammenhang, und in keinem phantastischen, aufgefaßten Tatsachen nicht in Ein-

klang bringen ließ. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts.“ (S. 37.) Fragt man aber, warum Marx und Engels dann ihre Anschauung dennoch als materialistische bezeichnen, so ist dies nur aus dem subjektiven Werdegang dieser Anschauung zu erklären. Sie wollten damit ihre Opposition gegen den Hegelschen Spiritualismus zum Ausdruck bringen. Die Bezeichnung „materialistische Geschichtsauffassung“ bedeutet nichts anderes als eine Kampfansage gegen die spiritualistische Geschichtsauffassung der Hegelschen Metaphysik¹⁾.

Erst diese entschlossene und konsequente Loslösung des Marxismus vom Materialismus ermöglicht ein wirkliches Verständnis seiner theoretischen Bedeutung, die darin gelegen ist, daß er neben das Kausalsystem der naturwissenschaftlichen ein solches der soziologischen Erkenntnis hinstellt. Alle so oft mißdeuteten Grundbegriffe der materialistischen Geschichtsauffassung erhalten von da aus einen ganz anderen Sinn, als den man ihnen zumeist in der landläufigen Bekämpfung des Marxismus zuteilt. Und dieser andere Sinn biegt in jene Richtung ein, welche wir die klassische deutsche Philosophie mit ihrem Begriff eines Sozialcharakters des Bewußtseins verfolgen sahen. Weit entfernt davon, daß diese Grundbegriffe des Marxismus, die Begriffe von ökonomischen Verhältnissen, Produktivkräften, ökonomischen Strukturen der Gesellschaft und ökonomischen Tendenzen, die den geistigen „Überbau“ bestimmen, bloß sach-

¹⁾ Vergleiche hierzu meine Schrift „Marx als Denker“, Berlin, Dietz, 3. Auflage 1925.

liche, „materielle“ Begriffe wären, welche als ein Stück lebloser Materie den Geist der Menschen bedrängen und vergewaltigen, ergibt sich vielmehr, daß alle diese Begriffe — gerade im Sinne des Marxismus, weil sie gesellschaftliche und nicht bloße Naturbegriffe sind — durchwegs geistiger Natur sind. Sobald dieser Standpunkt einmal erkannt und festgehalten ist, ergibt sich eine großartige Vermenschlichung, ja Vergeistigung der materialistischen Geschichtsauffassung, die sie geradezu als die historische Anwendung der kritischen deutschen Sozialphilosophie erscheinen läßt.

Es ist Marx selbst, der in programmatischer Weise die Betonung der Geistigkeit aller soziologischen Begriffe als ein wesentliches Moment seines Standpunktes bezeichnet, indem er darin gerade das erblickt hat, worin er von dem naturwissenschaftlichen Materialismus nicht nur unterschieden, sondern über ihn hinausgeschritten ist. Es geschieht dies in den bereits erwähnten Thesen über Feuerbach, die Engels selbst als „das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist“, bezeichnete. Dort sagt Marx, daß der „Hauptmangel alles bisherigen Materialismus“ gewesen sei, „daß der Gegenstand nur als Objekt aufgefaßt wurde, nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die tätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus vom Idealismus entwickelt wurde — aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt.“ Diese tätige Seite also

als gegenständliche Tätigkeit, d. h. in den Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Verwirklichung aufzuzeigen, hält Marx für das eigentümliche seines Standpunktes. „Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch“, heißt es in der 8. These, „alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.“ Der Materialismus lehrt nur, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung sind. Er „vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß. Er kommt daher mit Notwendigkeit dahin, die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhaben ist.“ Dies ist jedoch nicht der Standpunkt von Marx, so oft man auch die materialistische Geschichtsauffassung so ausgelegt hat, als ob in ihr eine ökonomische Macht einer geistigen Macht gegenüberstände. Vielmehr fährt die vorerwähnte 3. These folgendermaßen fort: „Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.“ Abermals ist es also die „tätige Seite“, was hier als ein Grundelement der Marxischen Auffassung, insbesondere seiner Vorstellung von der sozialen Entwicklung erscheint.

Diese tätige Seite, diese umwälzende Praxis, ist aber nicht Tätigkeit und Praxis eines isolierten Menschen. Das menschliche Wesen ist bei Marx nicht mehr ein „dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstrak-

tum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ (6. These.) Damit hat Marx seinen neuen und epochemachenden Begriff des vergesellschafteten Menschen gefunden. „Das Höchste,“ sagt er in der 9. These, „wozu der anschauende Materialismus es bringt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft.“ Der neue Standpunkt aber ist „die vergesellschaftete Menschheit“ (10. These), d. h. also eine Auffassung, in der der Mensch gar nicht mehr als Einzelwesen in Betracht kommen kann. Der Marxische Gedankengang ist auf seinem Wege zu demselben Punkte des vergesellschafteten Bewußtseins gekommen wie die kritische Philosophie auf dem ihrigen.

In der Tat: So wie die kritische Philosophie vom individuellen Bewußtsein ausgeht und ausgehen muß, aber in demselben einen überindividuellen, einen transzendental-sozialen, einen a priori vergesellschafteten Charakter aufzeigt, so geht, was noch nicht genügend beachtet wird, auch der Marxismus vom Menschen aus, aber nicht vom Menschen, wie er sich selbst als Einzelmenschen auffaßt, sondern vom vergesellschafteten Menschen. Genau genommen ist der Zentralbegriff der Marxischen Soziologie nicht die Gesellschaft, sondern der vergesellschaftete Mensch, womit wiederum nur das erkenntniskritische Faktum eine empirisch-historische Bewährung erfährt, daß alle Gesellschaftlichkeit nur im Individualbewußtsein ihren Grund finden kann. Nicht die Gesellschaft also

ist der Ausgangspunkt für Marx, was an und für sich eine leere Abstraktion, wenn nicht gar eine metaphysische Annahme wäre, die auch dann metaphysisch bleibt, wenn man ihr den modernen Namen des Universalismus gibt. Die Gesellschaft ist bei Marx auch weder etwas, was zwischen den Menschen spielt, noch über den Menschen ist, sie ist nicht geworden durch irgendwelche sympathischen Triebe oder durch Auslese im Kampf ums Dasein, sie ist auch nicht gestiftet worden durch Vertrag; sondern sie ist einfach da, nämlich gesetzt mit der Beziehung von Mensch zu Mensch. Sobald der Mensch auftritt, ist die Gesellschaft da, weil der Mensch empirisch nur unter Menschen möglich ist, so wie die Vergesellschaftung des Bewußtseins einfach mit dem Individualbewußtsein da ist. Darum heißt es auch bei Marx in der klassischen Stelle, in der er seine Grundanschauung kurz formuliert: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft.“ Hier ist also die gesellschaftliche Verbindung gleichzeitig mit den Menschen und unabhängig von ihrem Willen gesetzt, sie bildet nur die Daseinsweise ihrer Existenz. Und ganz ähnlich heißt es an einer anderen Stelle: „Um zu produzieren, treten sie (scil. die Menschen) in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse, und nur innerhalb dieser gesellschaft-

lichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Einwirkung auf die Produktion statt.“ Es gibt also auch hier keinen isolierten Menschen, d. h. nicht etwa bloß in dem Sinne, daß der Mensch nur in der Gesellschaft sich entwickeln kann, sondern auch in dem schärferen Sinne, daß auch für den Marxischen Standpunkt ein Mensch außerhalb der Gesellschaft nicht nur nicht möglich, sondern nicht einmal denkbar ist. Der Robinson ist ebenso ein soziologischer Widersinn, wie er ein erkenntniskritischer war. Dies hat gerade Marx selbst sehr deutlich ausgesprochen. „In Gesellschaft produzierende Individuen — daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt (scil. einer Kritik der politischen Ökonomie) . . . Der Mensch ist im wörtlichen Sinne ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern auch ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann. Die Produktion der vereinzelt einzelnen außerhalb der Gesellschaft — eine Rarität, die einem durch Zufall in die Wildnis verschlagenen Zivilisierten wohl vorkommen kann, der in sich dynamisch schon die Gesellschaftskräfte besaß — ist ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung ohne zusammen lebende und zusammen sprechende Individuen. Es ist sich dabei nicht länger aufzuhalten.“ Das ist genau das Widerspiel des transzendentalen Verhältnisses, wie wir es vorhin aufgezeigt haben, nur empirisch ausgedrückt. Dies ergibt sich noch deutlicher aus einer anderen Stelle bei Marx, wo er in bezug auf das Wesen des Waren-

wertes sich folgendermaßen äußert: „In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt, noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin Ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in anderen Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit als Erscheinungsform des Genus Mensch¹⁾.“

So also ist tatsächlich der vergesellschaftete Mensch das eigentliche Zentrum der marxistischen Lehre, und das soziale Leben baut sich bei Marx durchaus nur als ein Prozeß der Tätigkeit des vergesellschafteten Menschen auf. Die materialistische Geschichtsauffassung ist nichts ohne diesen allen ihren Begriffen innewohnenden Gedanken des in den Formen der Vergesellschaftung tätigen Menschen. Die „ökonomischen Verhältnisse“ sind ja nichts anderes als gesellschaftliche Verhältnisse, d. h. aber menschliche

¹⁾ Karl Marx, „Das Kapital“ (4. Auflage), Seite 19, Anm. 18. — Die methodologische Übereinstimmung des Gedankengangs bei der Auflösung des sachlichen Scheines des Warenwertes und der Darlegung seines gesellschaftlichen Charakters mit der erkenntniskritischen Auflösung des individuellen Scheines des Bewußtseins und der Aufzeigung des gesellschaftlichen Charakters desselben habe ich ausführlicher dargelegt in meiner Schrift „Kausalität und Teleologie“, Wien 1904, Kapitel 15, und nunmehr auch „Marx als Denker“, 3. Auflage, Berlin 1925, Anhang.

Verhältnisse, nämlich Verhältnisse, in welchen Menschen produzieren, austauschen und konsumieren. Und die Produktivkräfte, deren Entwicklung nach der materialistischen Geschichtsauffassung die ganze Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens bedingt, sind abermals keine sachlichen, geistlosen Mächte, sondern sind von Menschen in den Dienst ihrer Zwecke, ihrer gesellschaftlichen Produktion, gestellte Naturkräfte. Nur dadurch und erst dadurch, daß Naturkräfte oder der Grund und Boden Elemente der menschlichen Arbeit werden, erhalten sie einen ökonomischen Charakter, werden sie ökonomische Faktoren oder Kräfte. So handelt die materialistische Geschichtsauffassung überhaupt von gar nichts anderem als vom Wirken des Geistes in jener Form, in welcher er durch gesellschaftliche Arbeit die Bedingungen des Lebens setzt und erweitert. Sie ist gar nichts anderes als die grundlegende Determination der vergesellschafteten menschlichen Tätigkeit nach ihrer ökonomischen Seite betrachtet. Deshalb ist auch nicht, wie so viele Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung meinen, der Mensch nach ihr das Opfer einer fremden und übermächtigen ökonomischen Gesetzlichkeit, die ihm gleichsam kalt und unabwendbar gegenübersteht. Er ist dieses Opfer vielmehr nur so lange, als er diese Gesetzlichkeit nicht erkannt hat. Denn das eigentliche Wesen dieser Gesetzlichkeit ist ja gar nicht seine Passivität, sondern seine Aktivität, das, was wir Marx die umwälzende Praxis haben nennen hören.

Mit diesem Begriffe, welcher das tätige, also Zwecke setzende und wertende Verhalten des Men-

schen in den Mittelpunkt der Auffassung stellt, eröffnet sich aber noch eine weitere tiefgehende innere Beziehung des Marxismus zur klassischen deutschen Philosophie. Denn hier ist der Punkt, wo insbesondere die Grunderkenntnisse, welche uns die praktische Philosophie Kants eröffnet hat, sich als immanente Bestandteile der materialistischen Geschichtsauffassung erweisen. Denn das ganze Verhältnis der Ideologie zu ihrer ökonomischen Grundlage, ja der Begriff des aus der ökonomischen Entwicklung hervorgehenden geschichtlichen Fortschrittes selbst, ergibt sich nur dann widerspruchslos und in seiner eigentlichen soziologischen Bedeutung, wenn alle Denkelemente zum klaren Bewußtsein, d. h. also zu ihren vollen Konsequenzen entwickelt werden, die in dem Begriff des vergesellschafteten tätigen Menschen gelegen sind, und die sich erst der erkenntniskritischen Betrachtung erschließen. Versuchen wir im folgenden, freilich wieder nur in großen Umrissen, auch diesen Zusammenhang des marxistischen Denkens mit der kritischen Philosophie aufzuzeigen, in welchem die Einsichten der Kantschen Vernunftkritik, die wir bereits in ihrer theoretischen Richtung grundlegend für den soziologischen Standpunkt des Marxismus fanden, sich ebenso auch in ihrer praktischen Richtung bedeutungsvoll erweisen.

Nach der materialistischen Geschichtsauffassung bildet bekanntlich die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse die ökonomische Struktur der Gesellschaft, „worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen“. Man hat sich gewöhnt, dieses Verhältnis kurz so zu bezeichnen, daß diese ökonomische Grundlage der Ideologie, dem „Überbau“, gegenübergestellt wird. Diese Vorstellung ist jedoch sehr irreführend und gefährlich, weil sie zu dem „materialistischen“ Mißverständnis verleitet, als ob der Unterbau, die ökonomische Struktur, nicht auch geistigen Wesens wäre. In diesem Sinne also, d. h. einer Entgegensetzung einer rein sachlichen Ökonomie zu einer rein geistigen Ideologie ist bereits der Grundbegriff der materialistischen Geschichtsauffassung verfehlt, weil, wie wir gesehen haben, die ökonomischen Verhältnisse ja nichts anderes sind als Verhältnisse des vergesellschafteten tätigen Menschen im Produktionsprozeß, also seine ganze Geistigkeit bereits in der ökonomischen Sphäre enthalten. Das Problem des Verhältnisses der Ideologie zur Ökonomie ist daher nicht dieses, daß die Geistigkeit des Menschen durch ein sachliches Element bestimmt würde, sondern viel-

mehr das ganz andere, wie innerhalb bestimmter sachlicher Voraussetzungen des Lebens die Geistigkeit überhaupt sich entfaltet? Genauer gesagt, es ist die Frage, wie unter den jedesmal historisch gegebenen Bedingungen des Arbeitsprozesses sich dieser und mit ihm alle übrigen geistigen Tätigkeiten entfalten. Für diesen Standpunkt bilden Ökonomie und Ideologie gar nicht zwei verschiedene Sphären, sondern nur zwei verschiedene Stufen eines und desselben geistigen Zusammenhanges. Und das ökonomische Moment, d. h. also die auf Lebens-erhaltung und Lebenssteigerung gerichtete Arbeit, tritt von vornherein schon selbst in ganz bestimmten „ideologischen“ Formen auf, vor allem in bestimmten Rechtsformen. Es ist ganz selbstverständlich, daß die Art, in welcher die Produktionstätigkeit erfolgt, und die Aneignung und Verteilung der produzierten Güter stattfindet, stets zugleich für das Bewußtsein der produzierenden Menschen eine Rechtsordnung darstellt, welche von der ökonomischen Funktion ganz unabtrennbar ist. Die Stammlersche Entdeckung, daß alles soziale Leben äußerlich geregeltes Leben ist, hat Marx schon vorweggenommen mit der Aufzeigung, daß alle gesellschaftliche Arbeit zugleich in ideologischen Formen erfolgt, welche diese Arbeit notwendig unter bestimmten Moral- und Rechtsanschauungen erfassen.

Es ist aber nötig, sich diesen Sachverhalt nach seiner erkenntniskritischen Seite noch klarer zu machen; denn in ihm ist es begründet, daß die materialistische Geschichtsauffassung nicht nur eine bloße Kausaltheorie für die Art der Determination der Ideologie

ist, sondern die erste nicht mehr metaphysische, vielmehr soziologische Theorie des Fortschrittes in der Geschichte werden konnte. Bekanntlich ist nach ihr der Klassenkampf das bewegende Moment in der Geschichte, seit diese eine sagenhafte, ursprüngliche Undifferenziertheit der Gesellschaft verlassen hat, in welcher es noch keine gegensätzliche Interessengruppen gab. Und der Klassenkampf ist eine Fortschrittsbewegung der Geschichte, in welcher durch den Sieg der aufstrebenden Klassen ein stets größeres Stück individueller Freiheit und gesellschaftlicher Kultur verwirklicht wird. Demgegenüber kann man nun fragen, ob diese Lehre nicht etwa nur ein bloßer Glaube ist, oder gar nur eine Parteimeinung. Denn an und für sich scheint der rücksichtslose Kampf von Interessengruppen, der auf beiden Seiten Egoismen aller Art wach werden läßt und die Gewalt zu ihrer Austragung verwendet, schon von vornherein keine Atmosphäre zu schaffen, welche der Entstehung oder gar Steigerung von Kulturwerten förderlich ist. Dann aber besteht doch einfach gar keine Gewähr dafür, daß die im Klassenkampf aufstrebende Klasse, die ja nur ihr unterdrücktes Interesse zu einem herrschenden machen will, auch wirklich gleichzeitig einem höheren moralischen Interesse zum Durchbruche verhilft. Mag der Sieg der unterdrückten Klasse aus ökonomischen Ursachen auch zweifellos notwendig sein, so bedeutet diese kausale Notwendigkeit noch gar nichts für ihre moralische Berechtigung. Es scheint geradezu wie die Verkündung einer neuen prästabilierten Harmonie, daß der ökonomisch notwendige Sieg einer

Klasse auch gleichzeitig den Sieg der höheren Vernunft und Moral bedeute. Hier wird — so scheint es — der politische Wunsch einer Partei zum Vater eines theoretisch kaum begründeten Gedankens.

Allein diese Einwände, die sehr oft gegen den Marxismus vorgebracht werden, erscheinen nur so lange stichhaltig, als sie eben die marxistischen Begriffe nicht bis in jene Tiefe verfolgen, in welcher sich ihr innerer Zusammenhang mit der Kritik des Bewußtseins eröffnet, wie Kant sie geleistet hat. Von da aus verwandelt sich die skeptische Frage, wieso die den Klassenkampf hervortreibende ökonomische Entwicklung zugleich ein Fortschritt des gesellschaftlichen Lebens, d. h. also auch eine Höherentwicklung im moralischen Sinn, sein kann, in die andere kritische Frage, ob es für die Gestaltung und Veränderung der Ideologie eine Gesetzlichkeit gibt oder nicht. Denn nur, wenn sich eine Gesetzlichkeit der Ideologie aufzeigen läßt, die im Kausalprozesse des sozialen Lebens, also auch innerhalb der ökonomischen Struktur der Gesellschaft, wirksam wird, nur dann kann die materialistische Geschichtsauffassung überhaupt eine bestimmte Richtung in der Entwicklung dieser Ideologien ableiten. Würde aber die Ideologie eine ganz willkürlich sich gestaltende Lebendigkeit des Geistes sein, die völlig unbestimmbar in ihren Formen ist und in ihrer Richtung zwar stets kausal determiniert, aber doch jedesmal in ganz unberechenbaren und unerwarteten Gestaltungen auftritt, dann wäre jede soziologische Theorie des gesellschaftlichen Geschehens, also auch eine Theorie des Fortschrittes, ganz unmöglich.

Das soziale Leben stellte dann ein wirkliches Chaos dar, bezüglich dessen auch nur die primitivsten Ansätze einer gesetzmäßigen Erfahrung ausgeschlossen wären, und das eben deshalb auch kaum vorstellbar ist.

Hier kommt nun zur entscheidenden Bedeutung, daß der eigentliche Mittelpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung der vergesellschaftete Mensch und seine gesellschaftliche Tätigkeit ist. Denn damit wird die Formbestimmtheit des menschlichen Bewußtseins zu einer Voraussetzung und zu einer richtunggebenden Komponente in der sozialen Kausalität. Diese ist also dadurch charakterisiert, daß sie niemals ein bloßer Ablauf von Ursachen und Wirkungen ist, sondern daß innerhalb desselben ein Zusammenhang auftritt, der nicht bloßes Produkt der Kausalität, sondern durch sie erfolgte bewußte Formung ist. Hierauf hat Marx bereits selbst in einer berühmten Stelle des „Kapital“ hingewiesen, indem er sagt: „Was von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt, dem er seinen Willen unterordnen muß.“¹⁾ So entsteht also eine Formbestimmtheit

¹⁾ Karl Marx, „Das Kapital“, 4. Auflage, Seite 140.

alles sozialen Geschehens, über deren Wesen aber erst die transzendente Erkenntniskritik Kants Aufschluß gibt. Sie hat uns gezeigt, daß alles Bewußtsein in Formen abläuft, die, was immer der Inhalt sein mag, und wie sehr sich derselbe im Laufe einer historischen Entwicklung verändert und ausgestaltet, stets gleichbleibend sind, weil sie allen diesen Inhalt überhaupt erst möglich machen. Das Eigentümliche dieser Formen ist aber, daß sie auf allen Gebieten des Bewußtseins, sowohl im Denken, als im Wollen, als im Fühlen, den Inhalt des Bewußtseins in einer polaren Gegensätzlichkeit der Wertung erfassen. Das aktuelle menschliche Leben hält immer etwas für wahr oder falsch, gut oder böse, schön oder häßlich, sinnvoll oder sinnlos. Indem nun aber alle diese Wertungen zugleich Wertungen eines vergesellschafteten Bewußtseins sind, d. h. eines Bewußtseins, das sich zwar isolieren und gegen fremdes Bewußtsein feindlich stellen, nicht aber aus der Beziehung mit diesem und aus der Einwirkung von ihm loslösen kann, erfahren alle diese Wertungen ganz notwendig eine stete Modifikation in jenem Sinn, in welchem sie schließlich am wenigsten widerspruchsvoll bestehen können. „Es ist“, wie ich dies an anderer Stelle ausgeführt habe, „diese nie versagende Polarität, die durch ihre Spannung wie ein geistiger Selbsterhaltungstrieb wirkt, um nicht bloß unsere körperliche, sondern vor allem unsere geistige Integrität zu erhalten und zu behaupten. Die bloß physische Erhaltung des Daseins wird so jetzt erst Selbstbehauptung im wahren Sinne des Wortes, nämlich Behauptung

tung eines Selbst, einer ihrer selbstbewußten Einheit¹⁾." Diese Selbstbehauptung muß aber ganz notwendig sozialen Charakter annehmen, da eben das vergesellschaftete Bewußtsein sich nur widerspruchslos erhalten kann, wenn es die durchgängige Bezogenheit des Individuums auf nebenmenschliches Bewußtsein auch in einem widerspruchslosen System des Denkens, Wollens und Fühlens, d. h. in einer Verwirklichung der Ideen des Wahren, Guten und Schönen, zur Entfaltung bringt. In der empirischen Anwendung, d. h. im historischen Prozesse, kann sich das Streben des vergesellschafteten Bewußtseins nach Widerspruchslosigkeit nur in der Bekämpfung aller einer wirklichen sozialen Gemeinschaft entgegenstehenden Hindernisse realisieren. Das heißt aber: Die sozialen Interessengruppen werden nicht bloß durch die Verschiedenheit ihres Interesses geschieden sein, sondern auch gleichzeitig verschiedene Grade des sozialen Bewußtseins darstellen müssen. Denn selbstverständlich muß die Monopolisierung des gesellschaftlichen Nutzens durch eine exklusive Gruppe den ausgeschlossenen Gruppen nicht nur als unvernünftig und unmoralisch erscheinen, sondern von dem Standpunkte eines widerspruchslosen und solidarischen Lebens der Gemeinschaft ist diese Exklusivität auch unvernünftig und unmoralisch. Und ebenso muß das Streben der von der Kulturgemeinschaft ausgeschlossenen Gesellschaftsgruppen, diesen ihren Ausschluß aufzuheben, obgleich er nur ihrem Eigen- d. h. Klasseninteresse

¹⁾ Max Adler, Das Formalpsychische im historischen Materialismus, Marxistische Probleme, 5. Auflage, Seite 8.

entspricht, ihnen gleichwohl als Forderung einer höheren Vernunft und Moral erscheinen und ist auch eine solche. Denn die Verwirklichung dieses Eigeninteresses verwirklicht gleichzeitig eine Erweiterung des Kreises menschlicher Solidarität, beseitigt gleichzeitig ein Stück gesellschaftlicher Gegensätzlichkeit. Und da die Emanzipationsforderung benachteiligter Gesellschaftsgruppen immer erst dann siegreich ist, wenn die Erfüllung ihrer Forderungen gesellschaftlich möglich wurde, ihr Sieg dann aber auch — trotz mannigfacher Rückschläge auf dem Wege dahin — unausbleiblich ist, weil er die einzige Rettung aus der Lebensunmöglichkeit der Gesellschaft darstellt, in welche die vorhandenen gesellschaftlichen Widersprüche sie gebracht haben, so muß dieser Kampf bloßer Klasseninteressen gleichzeitig die Richtung auf die immer größere Realisierung der gesellschaftlichen Solidarität erhalten. Der Klassenkampf ist eben nicht, wie die meisten Bekämpfer des Marxismus meinen, ein Kampf bloßer ökonomischer Interessen, sondern weil er dies nur im Rahmen der ideologischen Formen des Bewußtseins sein kann, welche ihm die Gestalt eines Kampfes von Wertungen geben, so ist er immer zugleich ein Kampf um höhere Vernunft, um höhere Moral und vollkommeneren Kultur. Aller Klassenkampf ist Kulturkampf, ist Geistesbewegung. Und er ist im Grunde gar nichts anderes als der empirische Prozeß, in welchem das Bewußtsein überhaupt seinen Inhalt auf einen widerspruchslosen Ausdruck zu bringen sucht.

Auf diese Weise ist der Marxismus gerade an diesem verrufensten Punkte seiner theoretischen Gedan-

ken nur das soziologische Widerspiel der dialektischen Auffassung des Geisteslebens von Kant bis Hegel. Es war die große geschichtsphilosophische Idee der klassischen deutschen Philosophie, daß die Geschichte der durch Widersprüche sich vollziehende Fortschritt zur Vernunft und Freiheit ist. Zum erstenmal in großartiger Weise hat Kant in seiner Abhandlung über die „Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ diese Idee aus den Antagonismen der „ungeselligen Geselligkeit“ des Menschen entwickelt. Und bereits er hat den Gedanken gewagt, zu zeigen, wie aus Kampf und Streit, aus Egoismus aller Art, indem alle diese „Ungeselligkeit“ eben in dem notwendig gesellschaftlichen Charakter des Menschen eingeschlossen bleibt und nur innerhalb dessen sich zu befriedigen vermag, stets höhere Formen des gesellschaftlichen Lebens hervortreiben muß. Auf diese Weise wird die Menschheit gleichsam mechanisch dahin geführt, schließlich einen Zustand zu erreichen, in welchem sie wirklich frei ist, weil er keine Vergewaltigung eines Teiles derselben mehr bedeutet, vielmehr es ihr ermöglicht, alle ihre Anlagen vollständig zu entwickeln. Das Kommunistische Manifest verkündet denselben Gedanken mit den Worten: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassen-gegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ Und nichts anderes beinhalten die berühmten vielzitierten Worte von Friedrich Engels, daß die Entwicklung des Kapitalismus zum Sozialismus bedeute den „Sprung der Mensch-

heit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“.

So also ist die skeptische Frage zu beantworten, wieso der Klassenkampf und die ökonomische Notwendigkeit der Entwicklung auch den Sieg der Moral und Vernunft bedeute. Es ist im Grunde beide Male, sowohl in dem Gedankengang der klassischen deutschen Philosophie wie in dem der marxistischen Soziologie, dasselbe Denkmotiv, dieselbe Geistesgesetzlichkeit wirksam: Indem dort höhere Formen des Geisteslebens, hier höhere Formen des gesellschaftlichen Seins nur erreicht werden durch die Überwindung vorhandener Widersprüche, durch Erreichung einer neuen, größeren Einheit dort des Geistes, hier des Seins. Und dieser Gegensatz von Geist und Sein ist nicht etwa ein Gegensatz von Geist und Materie, sondern nur ein Gegensatz der Bewußtseinsgesetzlichkeit zu der Gesetzlichkeit ihrer historischen (empirischen) Erscheinung. Wie die ökonomische Vergesellschaftung nur der historische Ausdruck der transzendental-sozialen Beschaffenheit des Bewußtseins ist, so ist der Klassenkampf der ebensolche Ausdruck der formalen Willensgesetzlichkeit, die als Autonomie des Wollens nach einer widerstreitlosen Einheit des Wollens streben muß. Diese formale Art des praktischen Bewußtseins wird immanenter Faktor des Kausalgeschehens und gestaltet dieses erst zu jenem auf Wertgesichtspunkte hin gerichteten Prozeß, der den geschichtlichen Fortschritt ergibt

Wir sind am Ende dieser gewiß nur skizzenhaften Darlegung. Die klassische deutsche Philosophie war sicherlich kein Sozialismus, und der marxistische Sozialismus ist ebensowenig kritischer Idealismus. Aber wenn man die philosophische Grundlegung des Sozialismus im Antiindividualismus, d. h. in der Anschauung, daß der Mensch als ein vereinzelt Wesen überhaupt nicht gedacht werden kann, erblicken darf, dann muß man die deutsche klassische Philosophie geradezu die Philosophie des Sozialismus nennen. Man muß sich endlich gewöhnen, sie so zu verstehen oder man hat sie gar nicht verstanden. Und dann ist zwar der Marxismus noch immer nicht ein Teil dieser Philosophie, sondern bleibt, was er ist: Soziologie, Wissenschaft von der Gesellschaft und ihrer Entwicklung. Aber dann wird es klar, daß die großartige Erkenntniskritik, die in der Kantschen Lehre liegt nicht nur für die Naturwissenschaft geleistet wurde, sondern ebenso für die Sozialwissenschaft, und daß Marx in demselben Verhältnis steht zu Kant wie Newton. So wenig die kritische Philosophie eine Ergänzung der Naturwissenschaft und der Technik ist, so wenig auch eine des Marxismus und Sozialismus. Aber wie die Naturwissenschaft aus der Erkenntnis-

kritik die immer größere Klarheit ihrer Methoden und vor allem die Sicherherheit ihrer Erkenntnisse gewinnt, so gilt dasselbe vom Marxismus, dessen materialistische Geschichtsauffassung und dessen Lehre vom sozialen Fortschritt erst durch den Begriff des vergesellschafteten Menschen, d. h. aber, wie wir jetzt wissen, des vergesellschafteten Bewußtseins, seinen Sinn und seine Beweiskraft erhält.

Ja, in einem Punkte geht dieses Verhältnis von Marx zu Kant sogar noch über das von Newton zu Kant hinaus. Denn in der physischen Natur vollzieht sich ein Zusammenhang, in dem die Menschen kein mitbestimmendes Glied sind, während die Gesetze der sozialen Natur nur durch die Wirksamkeit von Menschen zustande kommen. Dort erleidet der Mensch sein Schicksal, hier gestaltet er es. Eine richtige Sozialwissenschaft steht daher in dem Dienst nicht bloß der Naturerklärung, sondern der Naturveränderung. Die Naturwissenschaft ist ihrem logischen Wesen nach stationär, die Sozialwissenschaft ebenso revolutionär. Und das ist der tiefe, wenig verstandene Sinn des inneren Zusammenhanges zwischen marxistischer Theorie und sozialistischer Bewegung, zwischen Soziologie und sozialer Revolution. Es ist dies aber zugleich ein Zusammenhang mit der klassischen deutschen Philosophie, die ebenfalls als eine Philosophie des sozialen Bewußtseins nicht anders als revolutionär sein kann. Die deutsche klassische Philosophie wollte immer sein eine Philosophie der Tat. Aber sie konnte dies nur der Idee nach sein, der Marxismus hat ihr die wissenschaftliche Erkenntnis für die Mittel zur histo-

rischen Verwirklichung dieser Tat gegeben. War der Idealismus Kants und seiner Nachfolger die Philosophie von der Denkmöglichkeit des Sozialismus, so wird der wissenschaftliche Sozialismus von Marx die Theorie von der Tatwirklichkeit des Idealismus.

**Kant
und die Soziologie**

(Zum 200. Geburtstage Kants am 22. April 1924)

Es ist eine leider nur zu sehr verbreitete Auffassung, die in der Philosophie nichts anderes sieht als die Geschichte der Irrtümer des Menschengenies. Die mannigfaltigen und großartigen Versuche, mit denen das menschliche Denken es immer wieder unternommen hat, die Rätsel zu lösen, in die es mitten hineingestellt ist, erscheinen einer solchen Auffassung nur als ebenso viele nutzlose Bemühungen, bei denen die eine aufzulösen unternimmt, was der anderen gelungen ist. Diese Denkart weiß freilich dann nicht zu erklären, warum der Menschengenies diese Bemühungen nicht nur nicht schon längst aufgegeben hat, sondern warum im Gegenteil selbst die ältesten dieser philosophischen Gedanken für uns von immer gleichem Interesse bleiben konnten. Ja, man kann es ruhig sagen: Ganz entgegen dem populären Vorurteil, welches das wissenschaftliche Denken als das Denken von eigentlich bleibendem Werte hoch über das philosophische stellt, gibt es doch nur bei ersterem ein wirkliches Veralten. Die wissenschaftliche Wahrheit ist nämlich stets eine bloße Zeitwahrheit (*vérité de fait*), gewonnen auf der Grundlage der gerade erreichten Tatsachenbeherrschung und mit den eben zur Ausbildung gelangten theoretischen Begriffen. Sobald das eine oder das andere sich ändert,

wird die bisherige Wahrheit hinfällig. So machte die ptolemäische Astronomie der kopernikanischen Platz, so die optische Emissionslehre der Undulationstheorie, und so wird vielleicht die Gravitationslehre Newtons der Relativitätstheorie Einsteins weichen müssen. Die alten Werke der Wissenschaft sind heute bloß mehr von historischem Interesse; dagegen erfaßt uns jedes wirklich philosophische Buch, wie alt es auch sein mag, sofort mit dem Interesse unmittelbarster geistiger Lebendigkeit. Und die Weisheitsbücher der Inder, die Dialoge Platos — sie sind uns nicht minder Stücke unserer eigenen Gegenwart, wie erst in unseren Tagen entstandene philosophische Lehren.

Woher kommt diese wunderbare Erscheinung? Sie hat wohl darin ihren Grund, daß jede wirklich tiefe Philosophie nicht eine inhaltliche Wahrheit entwickelt, die freilich veralten müßte, da der unablässige Zeitablauf alle Inhalte fortwährend verändert und schließlich wegschwemmt. Sondern selbst in dem, was sie inhaltlich lehrt, bedeutet jede echte Philosophie stets eine Stellungnahme des Geistes zu dem, was sein Inhalt ist, und schafft so einen eigentümlichen Standort, das Ganze der Dinge zu übersehen. Ein solcher Standort kann aber immer wieder eingenommen werden; ja dies muß sogar geschehen, will man nicht aufgehen in den hintreibenden Inhalten des Lebens, sondern sie überblicken können. So ist jede große Philosophie einem Berge vergleichbar: rings um ihn wechselt das Leben und seine Formen gar mannigfaltig. Da hausen vielleicht an seinem Fuße zuerst Pfahlbaumenschen, dann steht eine römische Nieder-

lassung da, später ein Bischofsitz, und endlich eine moderne Stadt. Aber immer ragt derselbe Berg in gleicher Weise darüber, immer gibt er einen Überblick, und was fortgeschritten ist oder sich verändert hat, ist nicht dieser Standort der Betrachtung, sondern bloß der Gegenstand derselben. Ja — was das entscheidende ist —, jedesmal wird dieser Gegenstand erst vollständig überblickbar, wenn man den Berg hinaufgestiegen ist.

Ein solcher Berg ist die Kantische Philosophie. Auch sie, und sie in ganz besonderer Weise, hat nicht etwa eine inhaltliche Wahrheit gelehrt, sondern uns einen neuen Standpunkt zur Betrachtung der Welt gegeben, einen Standpunkt, der sich überdies von allen früheren Standpunkten der Philosophie in charakteristischer Weise unterscheidet. Während nämlich jene anderen Standpunkte jedesmal irgendeine metaphysische oder moralische, religiöse oder ästhetische Grundanschauung entwickeln, die durchaus das Produkt subjektiver Intuition oder Spekulation ist, so besteht der Kantsche Standpunkt darin, vor allem objektiv die Bedingungen und die Grenzen aller Erkenntnis festzustellen. Es ist daher ein Standpunkt, der nicht etwa bloß nach Gutdünken eingenommen werden kann oder nicht, sondern den alles theoretische und philosophische Denken einnehmen muß, das nicht herumschwärmen, sondern sichere Erkenntnis haben will.

Weil aber die Philosophie Kants ein solcher Standpunkt ist, weil sie die Kritik der Erkenntnis gelehrt hat, also eine formale Einsicht und nicht eine materiale Wahrheit, darum ist sie eine ragende Höhe

geworden, von der ein Ausblick möglich ist auch auf Objekte, die sie selbst noch gar nicht gekannt hat. Ja gerade hierin erweist sich die Größe dieses Denkens, daß es in unsere Zeit hereinragt nicht als ein Wahrzeichen, das nur mehr von Vergangenheit kündigt, sondern als ein immer mehr erkannter und erstrebter Orientierungspunkt für alle geistige Arbeit unserer Gegenwart selbst.

So erklärt es sich, daß wir heute von Kant und seiner Bedeutung für die Soziologie reden können, obgleich die Soziologie erst eine Schöpfung des Jahrhunderts nach Kant ist. Es ist nicht etwa eine höfische Reverenz, mit der, wie man sonst wohl einem König gehuldigt hat, indem man ihm als sein Werk zu Füßen legt, woran er gar keinen Anteil hat, nun auch einem Fürsten im Reiche des Geistes gehuldigt werden soll, wenn die Soziologie sich am Kant-Gedenktage unter den ihn Feiernden einfindet. Vielmehr handelt es sich dabei um die Aufzeigung eines viel tieferen Verhältnisses zwischen Kant und der Wissenschaft, als bisher gewöhnlich angenommen wird, solange man unter Wissenschaft bloß die Naturwissenschaft verstand. Aus der neuen Erkenntnis, daß diese Beziehung der Kantischen Erkenntniskritik zur Wissenschaft auch für die Sozialwissenschaft gilt, wird nicht nur die ganze Weite des Ausblickes erst offenbar, die das Kantsche Denken ermöglicht, sondern auch das Wesen der Soziologie, dieser höchst umstrittenen jüngsten Wissenschaft, in seiner Eigenart erst deutlich. Um es gleich vorwegzusagen: Es handelt sich darum, zu erkennen, daß die Kantsche Erkenntnis-

kritik nicht nur die Grundlagen der Naturwissenschaft, sondern ebenso der Sozialwissenschaft enthält. Und sicherlich wird in einer nicht zu fernen Zukunft Kant nicht mehr bloß als der kritische Begründer des Begriffes der Naturerfahrung, sondern ebenso als der Vorbereiter des Begriffes der Sozialerfahrung gelten. Und die Kritik der Vernunft wird dann allgemein als das erkannt sein, was sie in Wahrheit ist: als die Aufzeigung der Gesellschaftlichkeit des menschlichen Bewußtseins.

Was dieser Erkenntnis bisher entgegengestanden ist und noch immer entgegensteht, das ist nicht nur die mangelnde Einsicht in das Wesen des Sozialen, das als eine eigenartige Form des Bewußtseins noch gar nicht allgemein zur Beachtung gelangt ist, sondern vor allem jene ganz unzulängliche Auffassung von der Kantschen Philosophie selbst, die wir bereits als das individualistische Mißverständnis dieser Lehre kennen. Dieses haben wir im vorausgehenden Kapitel ausführlich erörtert und gezeigt, wie der Schein des Individualismus bloß an der erkenntniskritischen Problemstellung haftet, die es notwendig macht, vom Individuum auszugehen. Allein es bleibt noch eine Seite der Kantschen Philosophie übrig, die wir bisher nicht berücksichtigt haben und die dieses individualistische Mißverständnis zu unterstützen scheint. Es ist dies der praktisch-politische Charakter der Kantschen Lehre. Dieser scheint völlig in die gleiche Richtung des Individualismus zu weisen. Ist es doch der große, ihr Zeitalter mit sich fortreißende Gedanke der Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums, der den heißen Atem dieser Philosophie ausmacht, mit der sie trotz der pedantischen Schulmäßigkeit ihrer

Formeln und der akademischen Gelehrtheit ihrer Erörterungen nicht minder, ja vielleicht noch radikaler an dem Sturze der traditionellen Mächte in Religion und Staat arbeitete, als die ihr Werk auch (und vielfach nur) äußerlich vollziehende Französische Revolution. Sehr treffend hat deshalb einmal Karl Marx von der Kantschen Philosophie gesagt, daß in ihr das deutsche Bürgertum seine Revolution bereits vor der französischen gemacht habe, allerdings nur unter der Hirnschale.

Freiheit und Selbstbestimmung, das sind aber — so scheint es wenigstens — durchweg individualistische Forderungen. Gerade mit ihnen erhöhte sich die Macht und das Selbstbewußtsein des Einzel-Ichs, baute es an dem Throne seiner Herrlichkeit und löste es sogar direkt in seinem Denken allen gesellschaftlichen Zusammenhang in einen bloß vertragsmäßigen Friedenszustand der vielen souveränen Ichs auf. Deshalb gewinnt ja auch die Idee des Rousseauschen Gesellschaftsvertrages eine so große Bedeutung für Kant, und es finden sich so viele Berührungspunkte der späteren liberalen Doktrin mit seiner Freiheits- und Staatstheorie. Und vom Standpunkte einer wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung, d. h. der materialistischen Geschichtsauffassung, wie sie allerdings hier nicht richtig gehandhabt wird, erscheint die individualistische Interpretation der Kantschen Philosophie nicht nur nicht sonderbar, sondern vielmehr in dem Verhältnis des Geistesgehaltes dieser Philosophie zu dem sie bedingenden wirtschaftlich-politischen Unterbau notwendig begründet zu sein. Die grandiose Lehre der Selbst-

bestimmung, die ihren Gipfel erreicht in der Autonomie des theoretischen Denkens, so daß sie sogar der Natur ihre Gesetze vorschreibt, erscheint so nur als der geistige Ausdruck des Machtstrebens des Bürgertums, seines Klasseninteresses nach Freiheit jedes einzelnen und Selbstbestimmung im politischen und wirtschaftlichen Leben, um die Gesetze des eigenen Wohl und Wehes auch im Staate vorschreiben zu dürfen. Was das Bürgertum in seinem sehr materiellen Leben auf der Erde wollte, das hätten seine großen Politiker an dem geistigen Himmel mit leuchtenden Ideen aufgehen lassen. Aber es sei auch hier nicht das Motiv der Gesellschaft, sondern das des Eigeninteresses des Individuums treibend gewesen, weil es zur geschichtlichen Wirksamkeit der bürgerlichen Klasse gehörte, die ökonomische und politische Freiheit des Individuums erkämpfen zu müssen.

In dieser Charakteristik der Kantschen Philosophie, durch welche ihre innere Fremdheit gegenüber dem sozialen Problem dargetan werden soll, ist Wahrheit und Irrtum so gemischt, daß der letztere das Körnchen Wahrheit vollständig erstickt hat. Nur wenn das Mißverständnis des Individualismus gegenüber der Kantschen Philosophie überwunden wird, und zwar sowohl in seiner politischen wie in seiner theoretischen Gestalt, erschließt sich uns erst nicht nur die Beziehung der Kantschen Philosophie zur Sozialwissenschaft, sondern zugleich auch das tiefere Wesen ihrer Erkenntniskritik. Nun haben wir im vorausgegangenen Kapitel bereits gesehen, wie die individualistische Auffassung der Kantschen Erkenntniskritik nur eine große Verkennung

ihres eigentlichen Gedankenganges ist, der ganz im Gegenteil zu der tiefsten Begründung des Sozialen führt, weil er dieses als eine Form unseres Bewußtseins erkennen läßt. Es wird sich nun zeigen, daß auch der politische Individualismus bei Kant ebenso wenig existiert wie der theoretische.

Die Ansicht, daß die Lehre Kants von der Freiheit und Selbstbestimmung gleichbedeutend wäre mit der Theorie des politischen und ökonomischen Liberalismus, ist ein Irrtum, obgleich es sicher richtig ist, daß die Freiheitslehre des 18. Jahrhunderts nur der ideologische Ausdruck des aufstrebenden Klassenbewußtseins des Bürgertums war. Es liegt nämlich dieser Ansicht eine Vermengung ganz verschiedenartiger geistiger Zusammenhänge zugrunde, die zwar gleichzeitig auftreten und beide Male zum Rüstzeug der geistigen Vertretung des Bürgertums gehören, aber doch jedesmal etwas anderes enthalten und auch einen anderen Zustand des Bürgertums widerspiegeln, weshalb man diese beiden Geistesrichtungen wohl voneinander unterscheiden muß.

Die Kantsche Philosophie ist nämlich nur eine Form, in der der Freiheitsdrang des Bürgertums seinen ideologischen Ausdruck fand. Bezeichnen wir sie hier, um einen unterscheidenden Namen zu haben, als philosophischen Liberalismus, so ist daneben ein politisch-ökonomischer Liberalismus aufgetreten, der mit jenem durchaus nicht verwechselt werden darf, bloß weil er gleichzeitig mit ihm da ist und auch bei ihm von Freiheit des Individuums die Rede

ist. Aber diese Freiheit bedeutet bei dem ökonomisch-politischen Liberalismus etwas ganz anderes als bei dem philosophischen, und es ist zweckmäßig, auch diesen Unterschied durch deutliche Benennungen kenntlich zu machen. Und so wollen wir sagen: Der Freiheitsbegriff des politisch-ökonomischen Liberalismus ist individualistisch, jener der Kantschen Philosophie ist kollektivistisch (sozialistisch), d. h. der erstere kennt nur das Individuum, und ihm bedeutet Freiheit soviel wie Unabhängigkeit und möglichste Schrankenlosigkeit des Individuums. Der Kantsche Freiheitsbegriff dagegen bedeutet die Bindung des Individuums unter ein Gesetz, das allerdings das eigene Gesetz des Wollens ist und eben deshalb Freiheit heißt, weil unter ihm der Wille keiner anderen Gewalt gehorcht als sich selbst. So ist die Freiheit des ökonomischen Liberalismus im Grunde Gesetzlosigkeit, dagegen die des Kantschen Freiheitsbegriffes Autonomie, Selbstgesetzgebung. Welch ein Unterschied daher zwischen dem Staatsbegriff des Individualismus, etwa eines Wilhelm v. Humboldt, und dem bei Kant! Dort überall in den Vordergrund gerückt die Rechte des Individuums, hier seine Pflichten; dort die Beschränkung des Staates auf die bloße Sorge, auf die Sicherheit der Person und des Eigentums, hier der Staat als eine allgemein das Recht verwaltende Körperschaft.

In der Tat ist weder die Staatslehre noch die Freiheitslehre bei Kant individualistisch, sondern kollektivistisch. Und gerade seine große Verehrung für Rousseau bestätigt dies, wenn man erst einmal Rousseau

besser verstanden und dann aufgehört hat, ihn als Individualisten zu betrachten. Es genügt in dieser Richtung, darauf aufmerksam zu machen, daß der Kernpunkt der Rousseauschen Lehre gar nicht die Bildung der Gesellschaft durch Vertrag ist, sondern die Idee des allgemeinen Willens (*volonté générale*), wodurch jeder einzelne nach den Worten Rousseaus sein Ich in die allgemeine Einheit verliert und ein unabteilbares Glied des Ganzen wird. Dieser kollektivistische Sinn der Rousseauschen Lehre ist es vor allem, der bei der Lektüre Rousseaus auf Kant faszinierend gewirkt hat. War er doch nach seinem eigenen Geständnis von Rousseau „zu Recht“ gebracht worden. Und sein kategorischer Imperativ mit der strengen Unterwerfung alles subjektiven Wollens unter das objektive Pflichtgebot ist nur das erkenntniskritisch gefaßte Gegenstück zu der *volonté générale* Rousseaus.

Wie daher der ökonomisch-politische Liberalismus in seinen Konsequenzen zum Anarchismus führte, eine Konsequenz, die besonders glanzvoll und tiefsinnig Max Stirner zog, so führte der philosophische Liberalismus Kants mit seiner Unterordnung des Wollens unter die Gemeinschaft zum Sozialismus. Und es ist kein Zufall, daß der kongenialste Schüler von Kant, Johann Gottlieb Fichte, obgleich der energischste Vertreter der sittlichen Persönlichkeit und Freiheit, zugleich der erste Verkünder sozialistischer Ideen in der deutschen Kulturwelt war, der erste Denker, der die Notwendigkeit einer sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft und einer sozialistischen Erziehung in der Philosophie verfochten hat.

Beide Formen des Liberalismus sind Ausdrucksformen der bürgerlichen Klassenbewegung: nur entspricht die kollektivistische Form mehr dem um seine Emanzipation noch kämpfenden Bürgertum, während die ökonomisch-politische Form mehr die des bereits herrschend gewordenen Bürgertums ist. Damit erklärt sich auch, daß die letztere Form eigentlich in England zu Hause ist, im Lande der bereits seit der Mitte des 17. Jahrhunderts herrschend gewordenen Bourgeoisie, während der philosophische Liberalismus hauptsächlich bei den deutschen Denkern entwickelt wurde. John Locke, Richard Price, Thomas Paine, Adam Smith, Jeremias Bentham und in Frankreich die Physiokraten bezeichnen jene Richtung des Liberalismus, deren wirkliche Konsequenzen im 19. Jahrhundert das Manchestersystem zog, welches die Gesellschaft durch die Schrankenlosigkeit der Besitz- und Erwerbsinteressen nicht nur theoretisch negierte, sondern auch praktisch zugrunde zu richten drohte. Dagegen mußten dem Bürgertum, solange es noch nicht die Macht- und Besitzinteressen einer herrschend gewordenen Klasse zu verteidigen hatte, die von ihm angestrebten Freiheitsrechte des Individuums als allgemeine Rechte jedermanns, die ihm schon von Geburt an zustünden, erscheinen. Darum bezeichnete ja die französische Revolution als Menschenrechte, was in Wirklichkeit nur die Rechte einer Klasse, nämlich der Besitzenden, waren. Es gehört eben zu dem wunderbaren Mechanismus des Klassenkampfes, den uns erst Marx und Engels haben ganz verstehen lassen, das jede aufsteigende, aber noch nicht herrschend gewordene

Klasse in ihren Ideen jedesmal Menschheitswerte entwickeln muß, weil sie, solange sie gegen Unterdrückung kämpft, ihre Interessen mit denen der Menschheit identisch halten muß.

Und daraus erklärt sich nun der zunächst widerspruchsvoll scheinende Sachverhalt, daß die Kantsche Philosophie zwar sicherlich auch ein Ausdruck des aufstrebenden Bürgertums war und trotzdem zu Resultaten kommen konnte, welche die klassenmäßig auf das Interesse der Bourgeoisie beschränkte Gedankenbildung weit unter sich lassen konnte. Denn wenn auch die Entwerfung von Menschheitsideen auf dem Gebiete des politischen und ökonomischen Kampfes des Bürgertums sich schließlich als bloße weltgeschichtliche Illusion desselben erweisen mußte, so verhielt es sich doch ganz anders, sobald diese Menschheitswerte im Zuge einer rein gedanklichen Bearbeitung von Problemen auftraten, zu denen der Kampf des Bürgertums bloß den geistigen Anstoß gegeben hatte. Nun konnten theoretische Erkenntnisse und neue Begriffe gewonnen werden, die weit über die Kampffiktionen der Parteien hinauswiesen und diese überdauern konnten. Und ebendies ist bei der Gedankenarbeit Kants der Fall. Indem sie zwar den historischen Antrieb zu ihrer Stellungnahme für Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums aus den Bedürfnissen des Klassenkampfes des Bürgertums empfing, entwickelt sie von da aus eine Menschheitsphilosophie, d. h. eine Lehre, die durchaus Wesen und Gesetzmäßigkeit der Menschheit als solcher zum Gegenstand hatte, womit aber bereits der Begriff der Gesellschaft gemeint war,

der erst später zum wissenschaftlichen Bewußtsein erwachen sollte. Im Ausdruck und in den politischen Nutzenwendungen, also besonders in der konkreten Ausführung der Staats- und Rechtslehre, war diese Philosophie an den Zustand des 18. Jahrhunderts gebunden und zeigt denn auch manche wunderliche Rückständigkeit; aber in ihren Prinzipien hat sie einen neuen richtunggebenden Standpunkt gewonnen, der dem ökonomisch-politischen Liberalismus ihrer Zeit weit vorausgeeilt war: den Standpunkt eines den einzelnen umschließenden Ganzen, den Standpunkt der Gesellschaft¹⁾.

¹⁾ Über die Verschiedenheit der bürgerlichen Ideologie und Philosophie, je nachdem das Bürgertum aufstrebende oder bereits herrschende Klasse ist, vergleiche Max Adler, „Neue Menschen!“ Seite 145 ff., Berlin 1924.

Das Mißverständnis eines politischen Individualismus bei Kant erweist sich also genau so unbegründet wie das eines philosophischen. Beide Male ergibt sich gerade das Gegenteil, beide Male führt uns die Konsequenz der Gedankenentwicklung Kants bis auf solche Gesichtspunkte und Erkenntnisse, die geradezu als Grundlegung soziologischen Denkens bezeichnet werden müssen. Das gilt, wie wir bei der Darlegung des Transzendental-Sozialen im vorigen Kapitel gesehen haben, insbesondere von dem Grundproblem aller Soziologie, von der Vergesellschaftung. So wird die Kritik der reinen Vernunft zur erkenntniskritischen Grundlage nicht bloß des Natur-, sondern auch des Sozialerkennens. Und ganz in dieselbe Richtung weist auch das Resultat seiner praktischen Philosophie in allen ihren Zweigen, in dem ethischen, ästhetischen und religiösen. Überall erblickt die Kritik auch hier ihre eigentliche Aufgabe darin, aufzuzeigen, worin eigentlich das logische Wesen dessen besteht, was uns als ethische, ästhetische oder moralische Erfahrung entgegentritt. Und dieses Ziel wird jedesmal nur in der Weise erreicht, daß diejenigen Denkelemente aufgezeigt werden, welche dadurch, daß sie als Werte mit allgemeinem Geltungsansprüche auftreten, erst

die spezifischen, ethischen, ästhetischen und religiösen Urteile ermöglichen, in denen diese Erfahrung gemacht wird.

Worin besteht denn das, was wir als ethische oder ästhetische Erfahrung bezeichnen? Es handelt sich nicht darum, daß ich oder du oder irgend jemand etwas als gut oder als schön bezeichnet. Das Gute ist nicht das, was mir oder dir recht ist, so wenig das Schöne das ist, was diesem oder jenem gefällt, sondern die ethische oder ästhetische Erfahrung liegt darin, daß gewisse Urteile den Sinn haben, daß irgendein Sachverhalt gut oder schön ist. Das heißt aber, daß sich die sonst bloß subjektiven Meinungen zu objektiven Aussagen umwerten, die allgemeine Anerkennung verlangen. Auch hier also kommt Erfahrung erst zustande, indem die Aussagen, die sich auf diese Erfahrung beziehen, nicht mehr die Aussage eines vereinzelt Bewußtseins sind, sondern sich auf einen unaufhebbaren Zusammenhang dieses Einzelbewußtseins mit einer geistigen Gemeinschaft beziehen, von der es nur ein Teil ist. Ja, sogar die Religion, bei Kant ganz und gar in der Subjektivität des individuellen Heilstrebens verankert, kann ihre Grundbegriffe von Gott und Unsterblichkeit, d. h. von einer sinnvollen Gestaltung des Welt- und Lebenszusammenhanges, nur als Postulate der Moral entwickeln. Das bedeutet: Die religiösen Begriffe werden als Ideen aufgezeigt, die nur als Richtungs-begriffe für die höchste Vollendung der Menschheit also des sozialen Verbandes der Individuen, Inhalt und Sinn erlangen.

Und so kann man ruhig sagen, was hier freilich nur hervorgehoben und nicht näher begründet werden kann: Die ethischen Begriffe Kants, vor allem der kategorische Imperativ mit seiner Idee einer allgemeinen Gesetzgebung des Wollens, ist nur die Beschreibung der uns bereits bekannten geistigen Vergesellschaftung von der Willensseite her. Und sie stellt den statischen Zustand dieser Vergesellschaftung dar, wie die Religionsbegriffe mit ihrer Ausrichtung aller Zwecke der Vernunft auf ein letztes sinnvolles Ziel die erkenntniskritische Voraussetzung der dynamischen Seite der Vergesellschaftung bilden. Sie erst enthalten die logische Voraussetzung für den Begriff der menschlichen Entwicklung im Sinne eines unabhsehbaren, aber richtungsbestimmten Fortschrittes. Denn alle geschichtliche Vorwärtsentwicklung setzt psychologisch den Glauben an die Möglichkeit sozialer Verbesserung voraus und verlangt die hingebungsvolle, ja leidenschaftliche Überzeugung von einem Sinn des Daseins der Menschheit, was alles zuletzt seine Wurzel nur im religiösen Bewußtsein haben kann. Woraus sich denn auch erklärt, daß alle großen Fortschrittsbewegungen der Geschichte bei ihren Anhängern auch dort, wo diese gar nicht religiös im gewöhnlichen Sinn des Wortes waren, doch eine religiöse Inbrunst und Aufopferungsfähigkeit für ihre Sache ausgelöst haben¹⁾.

1) Eingehender dargelegt findet sich die soziologische Bedeutung der praktischen Philosophie Kants und besonders seiner Religionsphilosophie in meiner kürzlich veröffentlichten Schrift „Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik“, Wien, Volksbuchhandlung, 1924, 5. und 6. Kapitel, besonders Seite 342 ff.

So vollendet gerade die praktische Philosophie Kants den sozialen Charakter des Bewußtseins, den schon die logische Erkenntniskritik aufgezeigt hat. Und so baut sich aus derselben Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins, aus der man bisher nur das Reich der Natur hervorgehen sah, nun neben demselben das Reich der Sozialität, d. i. der Gesellschaft, auf. Zugleich aber erschließt sich uns nun auch deutlicher die Einheit der ganzen Kantschen Kritik. Denn es zeigt sich, daß die so verbreitete Meinung, als habe die Kritik der praktischen Vernunft das Resultat der Kritik der reinen Vernunft irgendwie negiert oder auch nur alteriert, wirklich bloß eines der vielen, und zwar der kläglichsten Mißverständnisse, um nicht zu sagen: Unverständnisse der Kantschen Philosophie ist. Im Gegenteil finden sich in der praktischen Philosophie Kants, also in seiner Kritik der moralischen, ästhetischen und religiösen Bewußtseins, nur die sozialen Erscheinungsformen des Denkens, Wollens und Fühlens entfaltet, d. h. auch begrifflich auf eine unbestimmte Vielheit von Erkenntnisobjekten bezogen, welche Beziehung aber bereits im logischen Bewußtsein von der theoretischen Kritik als notwendig vorhanden nachgewiesen worden war. So ist es kein Wunder, daß genau so, wie die Blüte der Naturwissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer Renaissance der Kritik der reinen Vernunft geführt hat, nunmehr die intensivere Beschäftigung mit den historischen und soziologischen Problemen zu einer eben solchen Wiederbelebung der praktischen Philosophie Kants führt, die bereits kräftig eingesetzt hat. Und

so wie die moderne Gesellschaftswissenschaft, d. i. der Marxismus, in ihren praktischen Konsequenzen zum Sozialismus führt, so mündet auch die Kantsche Philosophie in die großartige Idee eines Reiches der Zwecke aus, in welcher man seit Hermann Cohen mit Recht eine Vorwegnahme des Ideals der sozialistischen Gesellschaft erblickt hat. Nach alledem ist es eine sehr ungenügende Bezeichnung der Kantschen Philosophie, wenn man in ihr nur ein System der Erkenntnis-kritik erblickt. Sie ist viel mehr, sie ist der erste großartige Entwurf einer Theorie des sozialen Bewußtseins.

Das dieser soziologische Gehalt der Erkenntniskritik Kants so spät erst sichtbar werden konnte, ist doch gerade vom Standpunkte der Kantschen Arbeit selbst eigentlich nur selbstverständlich. Denn seine Philosophie will ja nichts anderes sein als eine Kritik des theoretischen Erkennens. Sie entstand daher aus diesem, d. h. aus der Wissenschaft, so wie sie zur Zeit Kants eben vorlag. Diese Wissenschaft war aber bloß Mathematik und Naturwissenschaft. An sie knüpfte dahem, wie Kant selbst betonte, seine Kritik an, an dieses Faktum der Naturwissenschaft in der Vollendung, die es durch Newton erfahren hatte, um von da aus das Wesen der wissenschaftlichen Wahrheit zu bestimmen. In ihm war, wie wir sahen, zwar der soziale Charakter des Bewußtseins schon notwendig mitenthalten: denn alle Wissenschaft, also auch die Naturwissenschaft, ist ein System allgemeingültiger Urteile. Aber um diesen in der theoretischen Erkenntniskritik mitenthaltenen sozialen Faktor klar als solchen zu erkennen, mußte erst noch das Faktum der Sozialwissenschaft zustande kommen. Dies setzte aber erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Karl Marx. Sein Begriff der ökonomischen Vergesellschaftung geht nicht mehr vom Einzelmenschen

aus, sondern kennt diesen überhaupt nur als Glied einer Arbeitsgemeinschaft. Er wurde der Schlüssel zur Aufschließung des Sinnes der transzendentalen Vergesellschaftung, die das Einzelbewußtsein nur mehr als Glied eines Bewußtseins überhaupt verstehen kann. Und es macht die Größe der Kantschen Philosophie aus, daß sie für die Wissenschaft, wie sie heute durch Newton und Marx in zwei großen Teilen als Natur- und Sozialwissenschaft den Kosmos unserer Erfahrung umspannt, in gleicher Weise die erkenntniskritischen Grundlagen ihrer beiden Richtungen liefert. Wie der Riese Antäus stets neue Kraft gewinnt, wenn er den Mutterboden der Erde berührt, so die Kantsche Philosophie, wenn sie mit ihrem Mutterschoß, der Wissenschaft, zusammengebracht wird, mag diese auch eine zu Lebzeiten ihres Urhebers noch gar nicht gekannte Gestaltung gefunden haben.

Und so liegt gerade in dem, wodurch man so oft eine Philosophie in ihrer Lebendigkeit bedroht glaubt, in der Entwicklung und in den Fortschritten des wissenschaftlichen Denkens, keine Gefahr für die Kantsche Philosophie. Sie kann gar nicht veralten, ja, sie kann mit der Wissenschaft nur wachsen und immer reicher sich entfalten: denn sie ist ja nichts anderes als das kritische Selbstbewußtsein der wissenschaftlichen Arbeit, und darum so unaufhörlich wie diese selbst.

Kant
und der ewige Friede

(1924)

Die Idee des ewigen Friedens ist einer der ältesten und sehnsüchtigsten Wunschträume, denen die in unzähligen Kriegsnöten gemarterte und vergewaltigte Menschheit nachhängt. Seit der Prophet Jesaias seine Verheißung eines Zeitalters verkündet hat, in dem die Schwerter zu Sicheln und die Speere zu Pflugscharen umgeschmiedet werden würden, hat die Menschheit nicht mehr aufgehört, diesen Traum zu träumen. Aber freilich ist diese Idee zugleich auch das beliebteste Beispiel für eine phantastische Schwärmerei geworden, die dem Herzen mehr zur Ehre gereiche wie dem Kopfe. Denn so alt die Sehnsucht nach Frieden, so alt ist auch ihre immer wieder eintretende Enttäuschung. Von der Barbarei primitiver Völker angefangen bis zu der hochgepriesenen christlichen Kultur unserer Zeit hat ja der Krieg immer wieder alle Vernunft und Sittlichkeit der Zeiten in die Brutalität bloßer Gewalt und Übermacht untergehen lassen. Und seit vollends der furchtbare Weltkrieg in allen den stolzen Kulturideen: Religion, Sittlichkeit, Nation, Wissenschaft und Technik, statt an ihnen wie an Schutzdämmen der Menschheitskultur abzuprallen, nur ebenso viele mächtige geistige Förderung für seine blutigen Zwecke gefunden hat; seit ferner der auf

diesen Krieg gefolgte sogenannte Friede nur eine Epoche der intensivsten materiellen und psychologischen Vorbereitung des nächsten Krieges ist; seit endlich der neuerrichtete Völkerbund sich immer mehr als eine äußerlich und innerlich lügenhafte Institution erweist, nur dazu bestimmt, dem nackten Siegerdiktate der Ententemächte die willfähige Organisation einer Art Weltpolizei zu verschaffen, — seit alledem scheint die Idee des ewigen Friedens sogar ihren Schönheitschimmer verloren zu haben und sich wirklich als das zu erweisen, als was ihre Verächter sie immer hingestellt haben, als eine schwächliche und verantwortungslose Schwärmerei, die in wehleidiger Sentimentalität ihre Gefühle mehr liebt als die Größe und Freiheit ihres eigenen Volkes.

So wenigstens denken heute im deutschen Volke viele, die sich als dessen eigentliche Kulturträger betrachten. Sie brennen vor Sehnsucht, nicht etwa die Ursachen der Kriege zu beseitigen, sondern die Schmach, die sie ob der letzten Niederlage empfinden, den heutigen Siegern zu vergelten. Und sie nennen dieses Schaukelspiel, das kindisch wäre, wenn es nicht so unmenschliche Wirkungen hätte, Gefühl für Ehre und Nation, für Freiheit und Volkstum. Wie jämmerlich beschränkt, wie eintagsfliegenmäßig erscheint der Mensch in solchen Stimmungen und Anschauungen! Er sucht seine Revanche und genießt sie, wenn der Gang der Geschichte sie ihm beschert, in vollen Zügen, ohne durch den Gedanken gestört zu werden, daß, was die würdelose Lust der einen Generation ist, bereits das entwürdigende Leid für die nächste vor-

bereitet. Der Nationalismus, der Träger solcher Gesinnungen, ist im tiefsten Grunde, mag er sich noch so demokratisch und sozial gebärden, eine wesentlich unfreie und antisoziale Denkweise, ja, er ist recht eigentlich der Geist von Sklavenhaltern, weil er immer andere Völker braucht, um, wenn er sie schon nicht beherrschen kann, auf sie herabzusehen und seine eigene Vorzugsstellung zu empfinden. Dieser Nationalismus kann dann natürlich den Gedanken nicht brauchen, der über seine völkische Borniertheit hinausführt in ein reicheres, schöneres Ideal, in ein Ideal, in dem man sich nicht mehr schon dadurch geadelt fühlt, daß man mit anderen dieselbe Sprache spricht oder denselben Schädelindex hat. Kein Wunder daher, daß der Nationalismus unserer Tage am lautesten über den angeblichen Trug der Idee vom ewigen Frieden schreit. Und nichts Bezeichnenderes gibt es für diese Geistesbeschaffung eines großen Teiles der heute sich intelligent nennenden Schichten des deutschen Volkes, als daß die Königsberger Studenten ihre Teilnahme an der Kantfeier davon abhängig machten, daß in ihrer Gegenwart von dem Friedensgedanken Kants nichts gesprochen werden dürfe, ohne daß sie ein Gefühl dafür hatten, wie sehr sie sich damit von den größten geistigen Traditionen ihrer eigenen Volkskultur losagten. Und dem Nationalismus schließen sich in der Verwerfung der Idee des ewigen Friedens nicht nur auch viele ernstere Gemüter an, weil sie entmutigt sind durch die ewig gleiche Erfahrung des Krieges, und so den Glauben an das Ideal verloren haben,

sondern insbesondere die nur allzu vielen, welche stets bereit sind, die Ideen zu verspotten, die sich nicht in unmittelbaren Tagesgewinn für sie umsetzen lassen.

Aber müßte es nicht ihnen allen eigentlich zu denken geben, daß die Idee des ewigen Friedens nicht nur als schöne Schwärmerei durch die Jahrhunderte geht, sondern daß viele bedeutende Denker und Philosophen, also Leute, die den durchschnittlichen Verächtern dieser Idee an geistiger Kraft bedeutend überlegen waren, an ihr als einer durchaus geschichtlichen Möglichkeit festgehalten haben, und daß es vor allem der größte kritische Bekämpfer aller bloßen Schwärmerei im Denken und Fühlen, daß es Immanuel Kant war, der mitten im Kriegslärm des zu Ende gehenden Jahrhunderts (1795) dennoch seine berühmte Schrift „Zum ewigen Frieden“ schrieb, und mit der ganzen Wucht einer großartigen Philosophie für die Möglichkeit einer Verwirklichung dieser Idee sich einsetzte? Sollte dies nicht eigentlich jede voreilige Kritik warnen, ihren Gründen, aus denen sie den ewigen Frieden für eine Schimäre hält, nicht allzu blind zu vertrauen und sich lieber erst einmal zu überlegen, daß doch ein so großer Denker wie Kant wohl auch auf diese Einwände von Hans Jedermann gedacht haben würde? Und wird nicht jeder urteilsfähige Mensch sich nicht doch eher der Führung eines großen Geistes überlassen wollen und, selbst wenn er geirrt hätte, aus seinen Irrtümern mehr lernen können als aus der armseligen Kritik von Menschen, die von den Leidenschaften und Vorurteilen des Alltags beherrscht sind und dem Hochflug jener Ge-

danken gar nicht zu folgen vermögen? Darum wollen wir heute versuchen, den eigentlichen Geist der Kant'schen Friedensidee zu erfassen und insbesondere uns darüber klar werden, wieso es gekommen ist, daß die 100 Jahre nach Kant noch keinen Schritt weiter zu seiner Idee geführt zu haben scheinen, und ob dies wirklich als seine Widerlegung durch die Geschichte aufgefaßt werden dürfe.

Vor allem wäre es ein großer Irrtum, zu meinen, daß es sich bei der Kantschen Idee des ewigen Friedens, weil er sie im Jahre 1795 in einer Gelegenheitsschrift behandelt hat, auch nur um eine gelegentliche Meinung dieses Philosophen handelte, die so nebenbei läuft, also eigentlich um eine private Herzenssache dieses Denkers, die mit seiner übrigen Philosophie nichts zu tun hätte, und die man daher auch, wie die Königsberger Studenten meinten, ganz unberücksichtigt lassen könnte. Gerade das Gegenteil ist wahr. Diese Idee bildet vor allem einen integrierenden Bestandteil seiner praktischen Philosophie, indem sie nur eine Anwendung ihres großen Leitmotives ist, keinen Menschen bloß als Mittel, sondern jeden auch als Zweck zu behandeln. Und das große Reich der Zwecke, das die Kantsche Ethik aufbauen will, ein Reich, in dem die berechtigten Zwecke eines jeden gefördert werden durch die des anderen, ebenso wie die Idee des Rechtsstaates, der die freie Entfaltung eines jeden sichert, solange sie nicht die des anderen schädigt, — diese beiden praktischen Ideen verlangen für ihre widerspruchslose Durchführung die Vereinigung aller Menschen in einen Völkerbund, der die Kriege ausschließt, durch welche jedes Reich der

Zwecke und jeder sichere Rechtszustand im Staate immer wieder unmöglich gemacht wird.

Aber noch viel wichtiger für die richtige Erkenntnis der Kantschen Friedensidee ist, daß sie bei ihm in erster Linie gar nicht im Zusammenhang einer ethischen oder auch nur rechtlichen Begründung auftritt, sondern daß sie ein Stück seiner theoretischen Philosophie ist, nämlich ein Stück seiner Geschichtsauffassung, die immer mehr als eine großartige Vorläuferin einer soziologischen Geschichtserklärung erkannt wird. Darum läßt sich auch zeigen, daß die erste Bearbeitung des Gedankens vom ewigen Frieden schon in der berühmten Abhandlung „Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784) auftritt, in jener Abhandlung, die in meisterhaften Zügen die Idee einer wissenschaftlichen Geschichte entwirft und den kühnen Gedanken verfolgt, auch die Geschichte als eine Entwicklung zu betrachten, in der alles nur durch ihre eigenen inneren Triebkräfte geschieht. Und von da an wiederholen sich bis in seine im Jahre 1798 geschriebene Schrift „Über den Streit der Fakultäten“ jedesmal, wenn Kant auf das geschichtsphilosophische Problem, d. h. auf die Frage der Entwicklung in der Geschichte, zu sprechen kommt, die Gedanken über den ewigen Frieden in immer neuen Wendungen und Bearbeitungen. Und jeder, der sich mit diesem Sachverhalt bekannt gemacht hat, ersieht daraus, daß die Idee des ewigen Friedens kein bloßer zufälliger Einfall von Kant ist, den ihm die Kriegsnot der Zeit eingegeben hat, sondern ein Stück seiner Philosophie, wo sie am wichtigsten ist, ein Stück seiner Geschichtsphilosophie.

Es genügt, hier an den großartigen Grundgedanken der Kantschen Geschichtsphilosophie zu erinnern. Es ist der Gedanke, die Geschichte als einen Entwicklungsprozeß aufzufassen, in welchem ohne bewußten, ja vielfach gegen den Willen der in ihr handelnden Menschen sich ein Resultat ergibt, das zu einer immer größeren gesellschaftlichen Ordnung und Freiheit führt; und dies nicht etwa durch die endlich doch zur Geltung gekommene Vernunft und Moral, sondern im Gegenteil gerade dadurch, daß die Menschen sich so unvernünftig und unmoralisch gebärden, wie sie nun einmal sind. Man sieht, Kant ist durchaus kein Schwärmer und Mondscheinillusionist; im Gegenteil, so groß er von der Menschheit im ganzen dachte und so hoch er ihre Ziele sah, von den Menschen im einzelnen hat er nicht viel gehalten. „Aus so krummen Holze,“ sagt er einmal, „wie der Mensch geschnitzt ist, kann nicht ganz Gerades gezimmert werden.“ Und die Tugend hat er bekanntlich nicht als eine verbreitete Eigenschaft von Menschen betrachtet, da er ja sogar zweifelte, ob es echte Tugend überhaupt gäbe, sondern bloß als eine Aufgabe. Und so sind auch die Kräfte, von denen er die Fortentwicklung in der Geschichte erwartet, keine schimärischen: es sind die Kräfte des Zankes und Streites, des Egoismus, kurz, der Ungeselligkeit, wie Kant dies nennt, also jene Kräfte, wie sie die Menschen zumeist bewegen. Aber — und hier liegt die große Denkertat Kants auch auf dem Gebiete der soziologischen Erkenntnis, — er hat bereits gesehen, daß alle diese Kräfte, so ungesellig sie auch sind, und so individualistisch sie er-

scheinen, doch nur in der Gesellschaft möglich sind, kurz gesagt, daß man sogar, um unverträglich zu sein, mit anderen beisammen sein muß, gegen die man es ist. Kant hat gezeigt, wie jede Form der Ungeselligkeit doch stets gebunden ist an irgendeine Form der Geselligkeit (wir würden heute sagen: der Vergesellschaftung), in der sie erst möglich wird, und die sie nicht sprengen kann, ohne dafür eine neue, umfassendere und vollkommener Form zu setzen. So tritt bei Kant der Begriff der ungeselligen Geselligkeit in den Mittelpunkt der geschichtstheoretischen Betrachtung: Der Mensch ist, wie er dies treffend bestimmt, das Wesen, „das seine Mitwesen zwar nicht wohl leiden, aber doch von ihnen nicht lassen kann“. Diese gesellige Ungeselligkeit wirkt nun in aller Geschichte als der treibende Antagonismus; er ist, könnten wir sagen, der Unruhe in der Uhr vergleichbar, welche die Bewegung erzeugt und erhält. Dieser Antagonismus bei Kant ist der Vorläufer des großen Begriffes der Dialektik des gesellschaftlichen Lebens, den Hegel wieder mystifiziert und Marx schließlich soziologisch fundiert hat. Die gesellige Ungeselligkeit treibt die Menschen, immer neue Lebensformen zu begründen. Indem nämlich die Ungeselligkeit fortwährend durch Gewalt, Raub, Unterdrückung und Ausbeutung die menschliche Gesellschaft bedroht, zwingt sie die dadurch Geschädigten zur Abwehr und treibt so stets höhere Formen der Geselligkeit hervor: so entstehen Rechtszustände als Abwehr der Gewalttätigkeiten einzelner, so eine starke Staatsgewalt, um die Macht der vielen

kleinen Herren zu brechen, so der Konstitutionalismus, um die Macht des absoluten Herrschers einzuschränken. Und so erwächst auch aus dem Kriege schließlich der Bund der Völker, der ihn beseitigt. Schon zehn Jahre vor der Schrift „Zum ewigen Frieden“ heißt es in dieser bewundernswürdigen Abhandlung über die Idee einer allgemeinen Geschichte: „Alle Kriege sind demnach so viel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zustande zu bringen und durch Zerstörung alter neue Körper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder nebeneinander nicht erhalten können und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen; bis endlich einmal, teils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, teils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich, ein Zustand errichtet wird, der einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann.“

Man sieht also: Die Kantsche Idee des ewigen Friedens hat ganz und gar nichts von Utopismus und Schwärmerei an sich, deren man sie so gerne bezichtigt. Sie ist vielmehr aus einem wissenschaftlichen Gedankengang herausgewachsen. Sie tritt nicht auf als das Ziel ekstatischer Begeisterung, bloß getragen von dem, was sicher das Edelste, aber auch das Seltenste im geschichtlichen Leben wäre, getragen bloß von einer allgemeinen sittlichen Überzeugung, sondern sie ergibt sich aus einer fast nüchternen Erwägung der Kausalität gesellschaftlicher Entwicklung.

Aber überdies hat Kant selbst seinem Problem eine ganz eigenartige Zuspitzung gegeben, durch welche er diesen nüchternen und sachlichen Charakter seiner Bearbeitung in die grellste Beleuchtung gerückt hat. Zugleich ist damit auch jener seichten Kritik das bißchen Atem vorweggenommen, mit dem sie die Idee des ewigen Friedens schon wegen der Schlechtigkeit der Menschen als unausführbar bezeichnet. Denn die Menschen müßten ja, so kann man diesen Einwand nur allzuoft hören, Engel sein, um einen wirklichen Friedenszustand unter sich zu ermöglichen. Demgegenüber will aber Kant gerade zeigen, daß man durchaus keines Staates von Engeln dazu bedürfte. Denn das Problem einer solchen Staatsordnung, aus der sich der ewige Frieden ergeben könne, ist nach der Meinung Kants, „so hart, wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln, wenn sie nur — Verstand haben, auflösbar“. Denn nicht auf die moralische Besserung der Menschen kommt es an, sondern nur darauf, wie man ihre Natur, so wie sie ist, benützen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volke so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben selber nötigen und so den Friedens-

zustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen.“

Auf diese Weise erwartet Kant also die Verwirklichung der Friedensidee von dem Walten der ungeselligen Mächte im Völkerleben. Und es sind hauptsächlich zwei Elemente in demselben, die ihm als die wirksamsten für dieses Ziel erscheinen: das eine, die immer wachsende Kriegsrüstung aller Staaten, das andere, das immer mehr sich ausbreitende Gewinnstreben des Handels.

Was zuerst das erstere betrifft, die stete Zurüstung zum Kriege, so muß nach der Meinung Kants diese schließlich für jedes Volk unerträglich werden. Nicht ohne tiefe Erschütterung lesen wir heute, nachdem mehr als 100 Jahre die von Kant vorausgeschilderte Last des Militarismus zu einer Höhe haben anwachsen lassen, die Kant noch gar nicht ahnen konnte, die Worte aus seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“, in denen es heißt: „Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören. Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander in Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last los zu werden; wozu kommt, daß zum Töten oder getötet zu werden in Sold genommen zu sein, einen Gebrauch von Menschen als bloße Maschinen und Werkzeuge in der

Hand eines anderen (des Staates) zu enthalten scheint, der sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen läßt.“

Denken wir heute daran, wie die verschiedenen Farbbücher der Großmächte, die über die Vorgänge beim Kriegsausbruch im Juli 1914 nachträglich berichteten, fast übereinstimmend erkennen lassen, daß der Krieg selbst in den letzten Julitagen noch zu verhindern gewesen wäre, wenn er nicht über die Köpfe der Potentaten und Diplomaten hinweg gleichsam von selbst ausgebrochen wäre, weil die Mobilisierung der einen ganz mechanisch die der anderen erzwang und so schließlich nur deshalb geschossen wurde, weil die Kanonen bereits aufgefahren und geladen waren, — dann wird uns erst die ganze Furchtbarkeit, aber auch Unvernunft dieses Zustandes deutlich und zugleich klar, wieso Kant annehmen konnte, daß er ein Element seiner eigenen Überwindung werden müsse. Denn die Völker, so schloß Kant, würden trachten, dadurch, daß sie die Lenkung der Staatsregierung in ihre Hand bekämen, sich zum Herren dieser todbringenden Maschinerie des Krieges zu machen, um sie endlich abzustellen. Die Vergewaltigung durch den Militarismus mußte überall, das war der große Gedanke Kants, den Willen zur Demokratie erstarken und schließlich siegen lassen, um durch die Selbstbestimmung der Völker jenem Greuel ein für allemal ein Ende zu bereiten.

Und so ist die erste Bedingung Kants für die Verwirklichung der Friedensidee eine wahrhaft demokratische Verfassung, was er in dem Satze ausdrückt:

„Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.“ Denn es ist ja bekannt, daß der Kantsche Begriff der republikanischen Verfassung nichts mit dem zu tun hat, was wir heute eine Republik nennen. Dieser heutige Begriff bezeichnet nur eine Regierungsform, nämlich diejenige, in der nicht ein Monarch regiert. So kann eine Republik auch sehr undemokratisch sein. Bei Kant kommt es dagegen gar nicht auf die Regierungsform an, also ob der Herrscher ein erblicher Monarch oder ein gewählter Präsident oder eine Körperschaft ist, sondern nur darauf, ob die Staatsgewalt wirklich in der Hand des ganzen Volkes ist. Im Sinne Kants kann also auch eine Monarchie republikanische Verfassung haben, wenn der Monarch nur Repräsentant des Volkswillens ist, wie andererseits eine sogenannte Republik durchaus nicht republikanisch wäre, wenn in ihr eine besondere Klasse über das Volk herrscht. Darum erklärt Kant selbst das Wesen der republikanischen Verfassung ausdrücklich dahin, daß sie erstens das Prinzip der Freiheit aller, zweitens das der Abhängigkeit aller bloß von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (d. h. also Unmöglichkeit von Klassen-gegensätzen) und drittens auf Grund dieser Gesetzgebung die Gleichheit aller Staatsbürger verwirkliche. Eine solche Verfassung nun, meint Kant, müsse zur Herbeiführung des ewigen Friedens führen, „wovon der Grund dieser ist: Wenn, wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann, die Bestimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ob der Krieg sein solle oder nicht, so ist

nichts natürlicher, als daß sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müßten (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich läßt, kümmerlich zu verbessern; zum Übermaß des Übels endlich noch eine den Frieden selbst verbitternde, nie zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen), sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen. Dahingegen in einer Verfassung, wo der Untertan nicht Staatsbürger, diese also nicht republikanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigentümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten und dergleichen durch den Krieg nicht das mindeste einbüßt, diesen also wie eine Art Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit bereiten diplomatischen Korps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann.“

Die Demokratie also ist es, welche durch Beseitigung dieser schädlichen und geheimen Diplomatie und durch Einbeziehung der äußeren Politik in den Willen des Volkes erst jene neue Struktur des Staates begründen wird, welche den Fortschritt zu ihrer Föderierung ermöglicht, durch welche endlich ihr bisheriges gesetzloses Nebeneinanderbestehen aufhören wird. Diesen Zustand der zwischenstaatlichen Anarchie hat Kant mit Recht und sehr anschaulich dem Blut- und Faustrecht der Wilden gleichgesetzt, die auch

jede zwischen ihnen auftauchende Streitigkeit nicht anders zu schlichten wissen, als daß einer den andern tot schlägt. „Gleich wie wir nun“, mahnt Kant, „die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu konstituierenden Zwang zu unterwerfen, mit tiefer Verachtung ansehen und als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit betrachten, so, sollte man denken, müßten gesittete Völker eilen, aus einem so verworfenen Zustand je eher desto lieber herauszukommen. Statt dessen setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät gerade darin, gar keinem äußeren gesetzlichen Zwang unterworfen zu sein, und der Glanz seines Oberhauptes besteht darin, daß ihm, ohne daß er sich selbst in Gefahr setzen darf, viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen. Und der Unterschied der europäischen Wilden von den amerikanischen besteht hauptsächlich darin, daß, da manche Stämme der letzteren von ihren Feinden gänzlich sind gegessen worden, die ersteren ihre Überwundenen besser zu benutzen wissen als sie zu verspeisen, und lieber die Zahl ihrer Untertanen, mithin auch die Menge der Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen, durch sie zu vermehren wissen.“

Man sieht, der alte Kant wußte eine starke Sprache zu führen, die sogar heute noch ihren revolutionären Sinn nicht verloren hat. Denn so wenig die Staatsverfassungen zu Kants Zeiten seinem Ideal des Re-

publikanismus entsprachen, so wenig gilt dies trotz aller inzwischen erfolgten politischen Fortschritte von den heutigen Staatsverfassungen. Nicht nur sind selbst die fortgeschrittensten Demokratien, wie etwa die von England, Amerika oder Frankreich, gleichwohl bloße und sehr ausgeprägte Klassenherrschaften, sondern überall ist die Entscheidung über die äußere Politik, ferner die Vorbereitung und Abschließung von Bündnissen und Verträgen über Kriegsunterstützung, schließlich die Verhandlungen über die gestellten Ultimatumforderungen dem Einfluß der Völker entzogen und in die Hand der geheimen Diplomatie gelegt, die wieder nur in engster Verbindung mit den herrschenden Schichten steht. In einem parlamentarischen Staate kann kein Briefträger angestellt, keine noch so unbedeutende Lokalbahn gebaut werden, kein noch so geringfügiger Vertrag mit dem Nachbarstaate abgeschlossen werden, ohne daß die hierzu gesetzlich berufenen Körperschaften die Sache vorher beraten und bewilligt hätten. Aber selbst das großmächtige Parlament von England, das sich rühmt, alles machen zu können, nur nicht einen Mann aus einem Weibe, sah sich über Nacht vor einen Krieg gestellt, dessen Ausbruch noch 48 Stunden vorher niemand für möglich gehalten hatte, bloß weil seine geheime Diplomatie bindende Unterstützungsverpflichtungen mit Rußland und Frankreich eingegangen war, von denen das staunende Parlament jetzt erst erfuhr. Was nützt also der stolzeste Parlamentarismus, wenn das Parlament von den Vorgängen, welche die Gesicke seines Landes auf das fürchterlichste entscheiden, erst dann

Kenntnis erhält, wenn der Krieg schon unabwendbar vor der Türe steht und ihm nun nichts anderes übrigbleibt, als die Mittel der Landesverteidigung zu „beschließen“.

So wie nach der Meinung Kants der Militarismus die Demokratie hervortreiben muß, die in jedem Staat die Grundlagen des Friedens schafft, so muß das Handelsstreben den Kosmopolitismus schaffen, der die friedensbereit gewordenen Völker nun auch tatsächlich verbündet. Und dies wieder nicht aus Idealen oder aus altruistischen Motiven heraus, sondern aus den ökonomischen Interessen eines Besitz- und Gewinnstrebens, welches möglichst sicher und ungestört bleiben will. Denn immer enger werden die Völker durch ihre Handelsbeziehungen und die sich daran knüpfenden Kulturinteressen aller Art aneinandergeschmiedet, so daß die Aufrechterhaltung des Friedens unter ihnen nicht bloß ein sittliches Ideal, sondern geradezu eine materielle Bedingung ihres dauernden und wachsenden Wohlstandes wird. Und dies ist ein Hauptgrund für Kant, die Erreichung einer die Staaten zum Frieden verbindenden neuen Völkerordnung nicht mehr für utopisch zu halten, sondern sie von der Befriedigung eines immer dringender auftretenden realen Bedürfnisses zu erwarten. „Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhandgenommenen Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechtes, sondern eine notwendige Ergänzung des un-

geschriebenen Kodex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrecht überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.“

So wird also nach der tiefen geschichtsphilosophischen Ansicht Kants, in der er sich als Vorläufer der marxistischen Geschichtsauffassung erweist, die endliche Verwirklichung oder doch die immer größere Annäherung zum Völkerfrieden durch die Lebens- und Entwicklungsinteressen der Völker gewährleistet, die in dieselbe Richtung führen, in welche das Ideal weist.

Aber an diesem Punkte erwacht nun die ernsteste Kritik gegenüber dieser Begründung der Kantschen Friedensidee. Denn haben uns nicht die 150 Jahre, die nun bald seit dieser Theorie abgelaufen sind, eine geschichtliche Entwicklung gezeigt, die gerade das, was Kant als die Elemente eines gleichsam zwangsläufigen Fortschrittes zum Völkerfrieden angesehen hat, ins Gegenteil verkehrte, nämlich in die schrecklichste Verfeindung der Völker bis zu ihrem grauenvollen Zusammenstoß im Weltkriege? In diesen letzten 150 Jahren ist die Last des Militarismus viel größer geworden, als Kant, der noch nichts von Maschinengewehren und Panzerschiffen wußte, auch nur ahnen konnte. Und zugleich ist durch Dampf und Elektrizität, durch Telegraph und Telefon, die Verbindung der Handelsbeziehungen in einem für Kantsche Verhältnisse geradezu phantastischen Maße gewachsen. Und trotzdem haben weder die furchtbar gesteigerten Militärlasten noch die um so viel innigere Verknüpfung der Handelsinteressen zum ewigen Frieden geführt. Ja, gerade diese Handelsinteressen waren es, die eigentlich die letzten Ursachen des Weltbrandes bildeten. Ist dies alles nicht eine derartige Widerlegung der Kantschen Idee, daß, auch

wenn man sie nicht von vornherein als eine Schimäre betrachtet, sie zuletzt sich doch als eine solche erweist, und dies nur um so sicherer, weil nun auch ihre theoretischen Grundlagen sich als irrig erwiesen haben?

Allein dies wäre eine allzu voreilige Art der Entscheidung. Kants Geschichtstheorie könnte falsch für unsere Epoche und doch richtig im ganzen sein. Auch dem wissenschaftlichen Denken haftet in seiner Kritik nur noch allzuviel anthropozentrische Einstellung an: es bezieht alles stets auf sich und seine kurze Gegenwart, so daß es für geschichtliche Entwicklungen, die in die Zukunft reichen, ganz unangemessene Zeitmaßstäbe verwendet. Und so meint man oft, was sich nicht bald und noch in unseren Tagen vollendet, das vollende sich nie. Auch unterliegt man allzusehr der durch nichts gerechtfertigten Annahme, daß die Entwicklung in die Zukunft eine geradlinige sei. Und da sie dies nun nicht ist, sondern im Gegenteil nach Art einer Spirale auch rückläufige Teile zeigt, in denen gleichwohl die höherführenden Kräfte unvermindert weiterwirken, so verkünden viele Kritiker, deren kurze Lebenszeit und noch kürzere Einsicht gerade in den rückläufigen Abschnitt fällt, das Versagen jener Entwicklungsrichtung und den Zusammenbruch der sie begründenden Theorie. Auf diese Weise ist z. B. in jeder Epoche sich ausbreitender kapitalistischer Konjunktur der Zusammenbruch der marxistischen Theorie von der kapitalistischen Entwicklung wiederholt ausgesagt worden. Nur so viel darf gegen Kant eingewendet werden, daß er sicher

die Dauer der Entwicklung zu einem Völkerbund kürzer eingeschätzt hat, als sie ist, weil er erst am Anfange einer Epoche lebte, die er in ihrer ökonomischen Eigenart noch nicht zu erkennen vermochte, geschweige denn, daß er sie in ihrer erst 100 Jahre später auftretenden Höhenentwicklung voraussehen konnte: in der Epoche der anbrechenden bürgerlich-kapitalistischen Welt.

Diese verbarg für Kant noch ihren inneren widerspruchsvollen Charakter: sie erschien ihm vielmehr, wenn nur erst das Prinzip des Bürgertums völlig zur Herrschaft gekommen sein mochte, das Prinzip der Freiheit und Gleichheit der Menschen, als ein Zeitalter des sieghaften Menschentums, des Weltbürgertums, in welchem das gleiche Interesse der ungestörten und ersprißlichen Arbeit alle Völker verbinden müsse. Noch war die innere ökonomische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft nicht hervorgetreten: der Klassengegensatz der Besitzenden und Besitzlosen. Noch blieb es daher selbst einem Kant verschlossen, daß viel eher als eine Solidarität der Völker sich eine solche der Besitzenden aller Völker gegen die Besitzlosen ergeben könnte, wie es denn auch tatsächlich der Fall war, bis das Schlußprodukt der kapitalistischen Entwicklung, der Imperialismus, mit seinem Streben nach Beherrschung des Weltmarktes, auch die Solidarität der Besitzenden in feindliche nationale und staatliche Lager spaltete. Aber diese letzte Phase des Hochkapitalismus und Imperialismus ist ja selbst von einem Marx erst in großen Umrissen geahnt worden, wieviel weniger konnte sie

Kant am Ende des 18. Jahrhunderts in seine Gedanken einbeziehen! Ihm durfte noch, wie allen Denkern des ausgehenden 18. Jahrhunderts, der Handel und Erwerb als eine wirklich völkerverbindende Macht erscheinen. Denn noch war der Freihandel das Ideal aller handeltreibenden Staaten, noch gab es keine so heiße Konkurrenz, die den Zollschutz erfordert hätte, oder richtiger gesagt, noch kam neben dem tatsächlichen Welthandelsmonopol Englands und seiner Ausfuhrindustrie noch keine andere nennenswert in Betracht. So mußte es geradezu im allgemeinen Konsumenteninteresse gelegen erscheinen, daß englische Waren und englischer Seehandel überallhin gelangten, um der eigenen Bedürftigkeit abzuhelfen, ja, dem Luxus seine Befriedigung zu verschaffen. Und so konnte Schiller für alle diese Kulturhoffnungen, die damals auf die Ausbreitung des Handels gesetzt wurden, den schönen Ausdruck finden, der vielen Generationen des Bürgertums stolze Freude bereitete, wenn er die Verse dichtete:

„Euch, ihr Götter, gehört der Kaufmann, Güter zu suchen
Geht er, doch an sein Schiff knüpfet das Gute sich an.“

Wie es anders wurde, wie aus dem Handel als Vorkämpfer des Friedens unter den Völkern der Organisator ihrer wütendsten Konkurrenz und Entzweiung und zuletzt ihrer tödlichen Feindschaft wurde, ist eine lange Geschichte. Es ist die Geschichte der Entwicklung des modernen Kapitalismus, es ist die Geschichte des Werdens und Wachsens des Imperialismus. Alles Verständnis derselben hat uns erst die

ökonomische Kritik des Marxismus erschlossen. Sie hat uns gezeigt, wie das Lebensprinzip des kapitalistischen Handels nicht ist, „Güter zu suchen“, sondern Profit zu machen, und wie, um diesen Profit stets zu haben und zu steigern, schließlich jedes Land zu klein wurde für seine Kapitalistenklasse. Daraus entsprang dann der Drang nach kapitalistischer Expansion, den die intellektuellen Vorkämpfer des kapitalistischen Bürgertums als einen idealen Drang ins Weite schilderten, als das, was je nach der Lokalität entweder urgermanisches Streben nach der Sonne, oder urchristliche Aufgabe, Kultur über die Erde zu bringen, oder als die angelsächsische Bestimmung, die christliche Gesinnung weltbeglückend zu machen, genannt wurde, während es sich doch überall nur darum handelte, deutsche Massenartikel nach Kamerun oder französische Glasperlen nach Marokko oder englische Kattune zu den Hindus zu bringen. Und weil die Kapitalisten jedes Staates überall auf die Konkurrenz der anderen Staaten trafen, so mußten sie ihre Firma, d. h. aber ihren Staat, besonders herausstreichen und besonders stark machen. Sie wurden patriotisch und national, und der Nationalismus ist seither die beste Geschäftssicherung des Kapitalismus geworden. „Made in Germany“, „Kauft nur bei Deutschen“, — das war der eigentliche Sinn des nationalen Hochgefühls, das nun die Brust der kapitalistischen Welt schwellte. Hierbei konnte es freilich auch Formen annehmen, die manchen Idealismus vortäuschten und so namentlich die Jugend erfassen konnten, die gar nicht wußte und auch heute noch

nicht weiß, daß sie eigentlich mit ihrem Nationalismus eine Art Geschäftsvertreter des Imperialismus, seiner Hochfinanz und seines Großkapitals war und ist, — und noch dazu eine gratis wirkende.

So verwandelten sich jetzt die Staaten in feindliche Wirtschaftsgebiete, die sich durch Schutzzölle voneinander absonderten und zuletzt mit Kriegsrüstungen armierten. Zogen sie zuerst den Schutzzoll um sich, wie das Muscheltier seine Muschelschale, so starrten sie schließlich mit ihren Millionen Bajonetten gegeneinander, wie die Igel, die sich in ihre Stachelhaut zurückziehen. Der wirtschaftliche Konkurrenzkampf um den Weltmarkt mußte eben schließlich mit den Waffen ausgetragen werden. Wie es sonst auf dem kleinen Markte zugeht, daß sich oft die Händler in die Haare geraten, so auch auf dem Weltmarkte: nur mit dem Unterschiede, daß dort die Raufenden selbst ihre Haare lassen, während hier dies die Völker tun mußten und mit zwölf Millionen Leichen auf allen Schlachtfeldern der Erde und in allen Meeren diesen Handelsstreit ihrer Herren bezahlen mußten.

So sehen wir: Was die Wirkung der größeren wirtschaftlichen Verflechtung und Verbundenheit der Völker anders gestaltet hat, als Kant dies angenommen hatte, das liegt nicht im Handel als solchem, sondern in seiner kapitalistischen Form. In der Sache selbst hat Kant recht. Und gerade Marx hat uns ja erkennen gelehrt, wie die wirtschaftliche Arbeit sowohl in der Produktion wie im Handel die Menschen immer mehr vergesellschaftet, wie es aber die kapitalistische Produktionsweise und der Klassengegensatz,

auf dem sie beruht, ist, die diese Vergesellschaftung nicht in die Erscheinung treten lassen, ja in Widersinn verkehren. Mit anderen Kantschen Worten: es handelt sich um einen abermaligen Grad der ungeselligen Geselligkeit, bloß um einen solchen, den Kant nicht verhersehen konnte, der aber in dieselbe Richtung wirkt wie eben dieser wunderbare, von Kant zuerst gesehene innere Antagonismus der Geschichte überhaupt, nämlich in der Richtung seiner Überwindung und Aufhebung. Diese vollzieht sich durch den Klassenkampf des Proletariates. Auch er ist eine „Ungeselligkeit“, die aber darauf gerichtet ist, eine neue Form der Gesellschaft zu begründen, in welcher endlich jene Hindernisse beseitigt sind, die Klassengegensätze, die heute weder die wahre Demokratie im Inneren, noch die Kosmopolitie im Äußeren des Völkerlebens ermöglichen.

Und so sehen wir, wie Kant zum Schluß recht behält, und daß der Völkerfriede wirklich als das Produkt der Entwicklung aus Kampf und Streit notwendig hervorgeht, — aber nur, wenn die Gedanken, mit denen bereits Kant selbst ideell über den Klassenstandpunkt des Bürgertums hinaus gelangt ist, indem er eine „allgemein das Recht verwaltende“, d. h. solidarische, Gesellschaft verkündete, konsequent zu dem Ende gedacht werden, zu dem sie führen, zum Sozialismus. Der Sozialismus ist der Völkerfriede. In der Welt des Kapitalismus wird und muß der Völkerfriede eine Schimäre bleiben, in dieser Welt, welche die Profitinteressen im Inneren jedes Staates ganz notwendig zu Gegensätzen der miteinan-

der um den Weltmarkt konkurrierenden Bourgeoisien, d. h. zu staatlichen äußeren Gegensätzen machen muß. Der Kapitalismus führt unausweichlich zum Völkerkampf oder, besser gesagt, da die Völker hier ja niemals gefragt, sondern nur von ihren regierenden Klassen mißbraucht werden, zum Staatenkampf. Und dagegen hilft nur die Abwehr dieser mißbrauchten Volksmassen, deren Führung der Klassenkampf des Proletariates übernommen hat. Es klingt paradox und grausam, ist aber trotzdem wahr: Nur der proletarische Klassenkampf beseitigt den Staatenkampf, nur der proletarische Klassenkampf bringt den Völkerfrieden. Er ist jene letzte Form der kollektiven Ungeselligkeit, welche die höchste Form der kollektiven Geselligkeit schafft.



Mit dieser Erkenntnis fällt nun auch ein neues Licht auf die Beurteilung des Pazifismus, wie sich diese insbesondere vom Standpunkte der modernen Soziologie, d. i. des Marxismus, ergibt. Und da das Problem des ewigen Friedens schon bei Kant, wie wir gesehen haben, in erster Linie kein moralisches war, sondern als ein Stück der gesellschaftlichen Entwicklung eben ein soziologisches Problem, so gehört es noch ganz und gar zu unserem Gegenstande, über das Verhältnis des Marxismus, respektive des von ihm beherrschten Sozialismus zum Pazifismus abschließend einige Worte zu sagen.

Den Pazifismus im Sinne einer Bewegung, welche die Menschen aufklären und zur Friedensidee bekehren will, hat der Marxismus stets als eine unwissende und überdies langweilige Utopie abgelehnt; und wir haben auch gesehen, daß sogar Kant seine Ideen nicht in diesem Sinne begründet hat. Der Marxismus hat freilich aus Übereifer, eine solche utopische Denkweise nicht aufkommen zu lassen, welche seine Grundleistungen vom Klassengegensatz und Klassenkämpfe leicht hätte wieder verwischen können, vor dem Kriege sich vielleicht allzu ablehnend gegen die Friedensidee überhaupt verhalten. Gleichwohl

hat er praktischen Pazifismus stets in seiner prinzipiellen Ablehnung des Militärbudgets und in der Bekämpfung der Kolonialpolitik und der Kriegshetze-
reien aller Art in sehr wirksamer Weise betätigt. Aber gerade die verhängnisvolle Abschwächung der marxistischen Grundanschauung bei vielen politischen Vertretern des Marxismus im letzten Jahrzehnt vor dem Kriege, durch welche die alte, unversöhnliche Feindschaft gegen den bürgerlichen Klassenkampfstaat und seine Machtpolitik umgeändert wurde in eine Interessiertheit des Proletariates an dem Wachstum der wirtschaftlichen Größe des eigenen Staates, — erst durch diese, den Marxismus verfälschenden Gedankenrichtungen des Sozialpatriotismus und Sozialimperialismus, die eine innere Teilnahme des Proletariates an dem Kriege ermöglichten, ist nun auch die Bekämpfung der Kriegsgesinnung im eigenen Lager ein spezielles Problem des Sozialismus geworden. Seit dem Kriege ist auch im Marxismus immer deutlicher die Notwendigkeit erkannt worden, die kriegerischen Ideologien überhaupt, weil sie selbst trotz des furchtbaren Kriegserlebnisses durch Anknüpfung an ursprüngliche Masseninstinkte (Rache, Revanche, nationale Ehre) ebenso wie durch Vorspiegelung idealer Züge (Befreiung aus Fremdherrschaft, Sturz des feindlichen Imperialismus) leicht Anhang gewinnen können, energisch zu bekämpfen. Und die Parole „Nie wieder Krieg!“ ist denn auch eine der zündendsten in der jetzigen Arbeiterbewegung geworden.

Insofern ist der moderne Sozialismus pazifistisch.

Und wenn ich einmal noch während des Krieges geschrieben habe, der Sozialismus nach dem Kriege werde pazifistisch sein, oder er werde nicht sein, so war das gemeint in dem Sinne, daß alle Gedanken jenes Sozialpatriotismus oder Sozialimperialismus, die zu dem tragischen Zerfall der Internationale des Proletariates geführt haben und es ermöglichten, daß Sozialisten sogar Träger der Kriegspolitik der Großmächte wurden, grundsätzlich bekämpft und innerhalb des Proletariats unmöglich gemacht werden müssen.

Aber dieser Pazifismus negiert in keiner Weise den revolutionären Klassenkampf des Proletariats, sondern er unterstreicht ihn vielmehr als das einzige Mittel, den Krieg wirklich zu überwinden. Das ist kein Widerspruch, wie manche gemeint haben, sondern das ist nur eine soziologische, bis auf Kant zurückreichende Erkenntnis.

„Nie wieder Krieg!“ — — wenn es ein Krieg des Staatenkampfes ist, ein Krieg des Kapitalismus. Dagegen unversöhnlicher Krieg, Krieg in allen Formen, die geschichtlich notwendig werden, gegen die kapitalistische Gesellschaft selbst, — das ist der marxistische Sinn des Pazifismus. Und nur in diesem Sinne sind wir Pazifisten; aber auch nur so wird der Pazifismus aus einer ewig betrogenen und sich betrügenden braven Gesinnung zu einer geschichtlich wirkenden Kraft, die ihr Ziel schließlich erreicht. Nur so wird er den Enthusiasmus der Menschen, besonders aber der Jugend an sich reißen. Denn man kann nicht enthusiastisch sein für etwas,

auf das man bloß hoffen soll, ohne es schaffen zu können. Der Friede als Ergebnis einer allgemeinen Aufklärung und Versittlichung ist unerreichbar, der Friede als Resultat der Bekämpfung ihm widerstrebender Zustände und Vernichtung seiner Gegner ist ein greifbares Ziel.

Möge doch vor allem die Jugend, deren, ich möchte sagen, berufliche Aufgabe es ist, sich mit dem Enthusiasmus großer Ziele zu erfüllen, hier ihren Beruf nicht verfehlen! Möge sie den Nationalismus, dem sie so vielfach verfallen ist, doch endlich als das durchschauen, was er schon allen ihren großen Vorkämpfern war, einem Herder, einem Kant, einem Fichte: eine Täuschung, die sich als Moral verkleidet, eine Mimikry des Idealismus, um desto sicherer, von ihren schönen Formen gedeckt, bis zur Bestialität herabgleiten zu können, eine stete Quelle der Feindseligkeiten zwischen Staaten und damit des Krieges. Mögen dagegen der Jugend und allen anderen, die vielleicht schmerzlich wankend geworden sind, weil das Ideal so langsam nur sich vollendet, die Worte Kants aus seiner „Rechtslehre“ ein Leitstern werden, die also lauten: „Die moralische Vernunft in uns spricht ihr unwiderrufliches Veto aus: es soll kein Krieg sein, weder der zwischen mir und dir im Naturzustande noch zwischen uns als Staaten... Denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage, ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und

diejenige Konstitution, die uns dazu die sorglichste scheint (vielleicht den Republikanismus aller Staaten samt und sonders), hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem heillosen Kriegführen, worauf als dem Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen.“ Und die Konstitution, die dazu die „sorglichste“ ist, haben wir nun erkannt als die der sozialistischen, klassenlosen Gesellschaft. Auch hier ist der Sozialismus der Vollstrecker des Vermächtnisses von Immanuel Kant.

VERIFICAT
2017



BIBLIOTECA
CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ
BUCUREȘTI

15 lu

VERIFICAT
2007