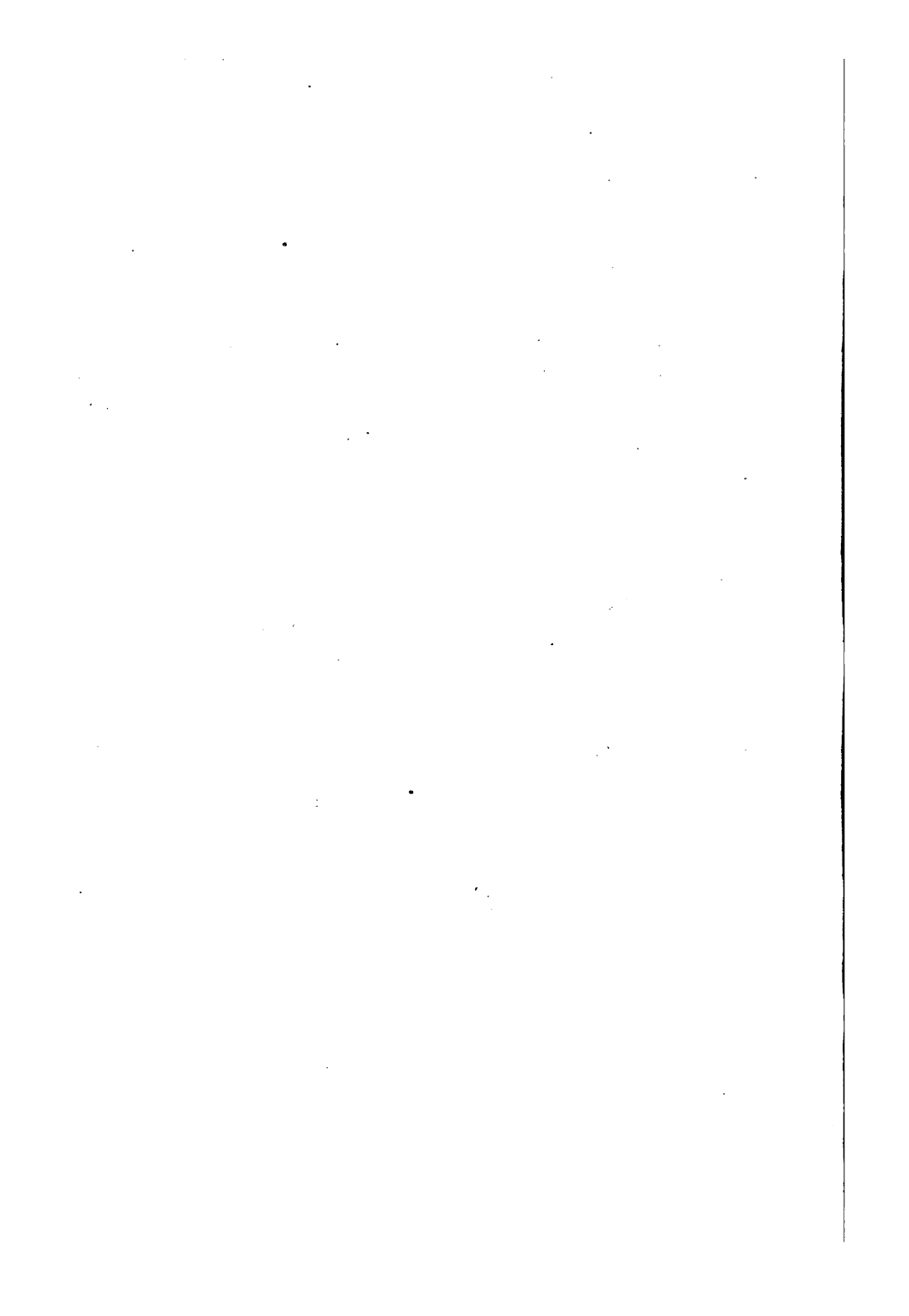


Beiträge

zur

Geschichte des Materialismus



Beiträge
zur
Geschichte des Materialismus

von
Georg Plechanow

I. Holbach. II. Helvetius. III. Marx.

—Zweite Auflage—



Stuttgart

J. H. W. Dietz Nachf. (G. m. b. H.)

1908

B825
P6
1903

Alle Rechte vorbehalten.

RE
GENERAL

Druck von J. H. W. Dietz Nachf. (G. m. b. H.) in Stuttgart.

Vorwort.

Durch die drei Studien, welche ich der Kritik des deutschen Lesers unterbreite, möchte ich zum Verständniss und zur Erklärung der materialistischen Geschichtsauffassung von Karl Marx beitragen, welche eine der grössten Errungenschaften des theoretischen Denkens des 19. Jahrhunderts darstellt.

Ich bin mir sehr wohl bewusst, dass mein Beitrag ein sehr bescheidener ist. Wollte man den vollen Werth und die ganze Tragweite der genannten Geschichtsauffassung klar nachweisen, so müsste man eine vollständige Geschichte des Materialismus schreiben. Da es mir unmöglich ist, dies zu thun, musste ich mich darauf beschränken, durch besondere Monographien den französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts mit dem modernen Materialismus zu vergleichen.

Von den Vertretern des französischen Materialismus wählte ich Holbach und Helvetius, die meines Erachtens in vielfacher Hinsicht höchst bedeutende Denker sind und bis auf unsere Tage noch nicht genügend gewürdigt wurden.

Man hat Helvetius oft widerlegt und verleumdet, aber man hat sich nicht die Mühe gegeben, ihn zu verstehen. Bei der Darstellung und Kritik seiner Werke arbeitete ich, um den Ausdruck zu gebrauchen, auf jungfräulichem Boden. Als Fingerzeige konnten mir nur wenige flüchtige Bemerkungen dienen, die ich in Hegel's und Marx' Werken fand. Nicht mir steht das Urtheil darüber zu, ob ich das

richtig nutzte, was ich von diesen beiden grossen Meistern auf dem Gebiete der Philosophie überkommen habe.

Holbach, der als Logiker weniger kühn, als Denker weniger revolutionär war, als Helvetius, galt schon zu seiner Zeit für weniger „shocking“, als der Verfasser des Buches „Vom Geiste“. Er erschreckte nicht so sehr wie dieser, man beurtheilte ihn günstiger und war gerechter gegen ihn. Trotzdem ist auch er nur halb verstanden worden.

Eine materialistische Philosophie muss, wie jedes moderne philosophische System, eine Erklärung für zwei Klassen von Thatsachen geben: für die der Natur auf der einen Seite, für die der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit auf der anderen Seite. Die materialistischen Philosophen des 18. Jahrhunderts, wenigstens Jene unter ihnen, welche an Locke anknüpften, besaßen ebenso gut ihre Philosophie der Geschichte, wie ihre Naturphilosophie. Will man sich davon überzeugen, so braucht man nur ihre Werke mit etwas Aufmerksamkeit zu lesen. Die unbestreitbare Aufgabe der Historiker der Philosophie wäre es also gewesen, die historischen Ideen der französischen Materialisten ebenso darzulegen und zu kritisiren, wie sie ihre Naturauffassung darlegten und kritisirten. Diese Aufgabe ist nicht gelöst worden. Wenn zum Beispiel ein Geschichtschreiber der Philosophie von Holbach spricht, so kommt für ihn gewöhnlich nur dessen „Système de la Nature“ in Betracht, und was er aus diesem Werke in den Kreis seiner Erörterungen zieht, bezieht sich nur auf die Naturphilosophie und die Moral. Er beachtet nicht Holbach's historische Anschauungen, die sich in seinem „System der Natur“ und anderen Werken in reichster Fülle verstreut finden. Es ist daher nicht erstaunlich, dass das grosse

Publikum von diesen Ideen auch nicht eine blasse Ahnung hat, und dass das Bild, welches es sich von Holbach macht, ein durchaus unvollständiges und falsches ist. Wenn man ausserdem noch in Betracht zieht, dass die Ethik der französischen Materialisten fast stets falsch interpretirt wurde, so wird man zugeben, dass in der Geschichte des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts sehr viel zu verbessern ist.

Dabei muss man festhalten, dass jenes sonderbare Verfahren, welches wir soeben charakterisirten, sich nicht bloß in den allgemeinen Geschichten der Philosophie findet, sondern auch in den Spezialgeschichten über den Materialismus, — die allerdings bis jetzt sehr wenig zahlreich sind — wie z. B. in dem für klassisch geltenden deutschen Werk von F. A. Lange, sowie in dem Buch des Franzosen Jules Soury.

Was Marx anbelangt, so genügt der Hinweis, dass weder die Historiker der Philosophie im Allgemeinen, noch die des Materialismus im Besonderen auch nur geruhen, seine materialistische Geschichtsauffassung zu erwähnen.

Wenn ein Stab in einer Richtung gebogen wurde, so muss man ihn, um ihn wieder gerade zu bekommen, in der entgegengesetzten Richtung biegen. In den vorliegenden „Beiträgen“ war ich gezwungen, das Gleiche zu thun. Ich musste vor Allem die historischen Ideen der in Frage kommenden Denker darlegen.

Vom Standpunkt der Schule aus, der anzugehören ich mir zur Ehre anrechne, „ist das Ideelle nichts Anderes, als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Mäterielle.“ Wer von diesem Standpunkte aus die Geschichte der Ideen behandeln will, muss sich bemühen, zu erklären, wie und in welcher Weise die

Ideen der oder jener Epoche durch deren soziale Zustände, das heisst in letzter Instanz durch ihre wirthschaftlichen Verhältnisse, erzeugt werden. Diese Erklärung zu geben ist eine gewaltige und grossartige Aufgabe, deren Lösung das Aussehen der Geschichte der Ideologien vollständig erneuern wird. Ich habe es nicht vermieden, in den vorliegenden Studien an diese Aufgabe heranzutreten. Allein ich war ausser Stande, ihr die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: Ehe man das Warum der Entwicklung der Ideen erörtert, muss man zuerst über das Wie dieser Entwicklung im Klaren sein. Auf den Gegenstand der vorliegenden Beiträge angewendet, besagt dies nichts Anderes, als dass man erst erklären kann, warum die materialistische Philosophie sich so entwickelt hat, wie wir sie bei Holbach und Helvetius im 18. und bei Marx im 19. Jahrhundert finden, wenn man genau gezeigt hat, was diese Philosophie in Wirklichkeit war, die man so oft missverstanden und sogar vollständig entstellt hat. Ehe man baut, muss man den Boden freilegen.

Noch ein Wort. Vielleicht findet man, dass ich nicht eingehend genug von der Erkenntnistheorie der hier betrachteten Denker gehandelt habe. Darauf muss ich erwidern, dass ich nichts unterliess, um ihre Anschauungen über diesen Punkt genau wiederzugeben. Da ich aber nicht zu den Anhängern der erkenntnistheoretischen Scholastik zähle, die gegenwärtig so in der Mode ist, so lag es nicht in meiner Absicht, eine durchaus sekundäre Frage ausführlich zu behandeln.

Genf, Neujahr 1896.

G. Plechanow.



I.

Holbach.

Wir wollen von einem Materialisten handeln. Was ist aber der Materialismus?

Befragen wir den grössten der zeitgenössischen Materialisten.

„Die grosse Grundfrage aller, speziell der neueren Philosophie ist die nach dem Verhältniss von Denken und Sein,“ sagt Friedrich Engels in seinem vortrefflichen Büchlein: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1888. „In voller Schärfe konnte sie erst gestellt werden, ihre ganze Bedeutung konnte sie erst erlangen, als die europäische Menschheit aus dem langen Winterschlaf des christlichen Mittelalters erwachte. Die Frage nach der Stellung des Denkens zum Sein, die übrigens auch in der Scholastik des Mittelalters ihre grosse Rolle gespielt; die Frage: Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur? — diese Frage spitzte sich, der Kirche gegenüber, dahin zu: Hat Gott die Welt erschaffen, oder ist die Welt von Ewigkeit da? Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei grosse Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Welterschöpfung irgend einer Art annahmen... bildeten das Lager des Idealismus. Die Anderen, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehörten zu den verschiedenen Schulen des Materialismus.“

Holbach würde sehr gerne diese Definition des Materialismus anerkannt haben. Er selbst sagte nichts Anderes. Das, was wir das psychische Leben des Thieres nennen, war für ihn nur ein natürliches Phänomen, und man brauchte nach ihm nicht aus der Natur herauszugehen, um die Lösung der Probleme, die sie uns stellt, zu suchen.¹⁾ Das ist sehr einfach und weit von den dogmatischen Behauptungen entfernt, die man so häufig und so unbegründet den Materialisten zuschreibt. Allerdings sah Holbach in der Natur nur die Materie oder die Materien, und die Bewegung oder die Bewegungen.²⁾ Und hier glauben die Kritiker, wie Damiron z. B., unseren Materialisten fangen zu können. Sie unterschieben ihm ihren Begriff der Materie, und indem sie von diesem Begriff ausgehen, beweisen sie siegreich, dass die Materie nicht genügt, alle Phänomene der Natur zu erklären.³⁾ Das Spiel ist leicht, aber abgeschmackt. Kritiker dieses Kalibers begreifen nicht oder stellen sich, als ob sie nicht begriffen, dass man von der Materie einen anderen Begriff als den ihren haben könne. „Wenn wir unter Natur,“ sagt Holbach, „einen Haufen todter, eigenschaftsloser, rein passiver Stoffe verstehen, werden wir ohne

¹⁾ Vgl. „Le bon sens puisé dans la Nature, suivi du testament du curé Meslier.“ A Paris, l’an I de la République, I., pg. 175.

²⁾ „Die Natur in der weitesten Bedeutung ist das grosse All, das aus der Vereinigung der verschiedenen Materien, ihrer verschiedenen Verbindungen und Bewegungen, die wir im Universum sehen, hervorgeht.“ *Système de la Nature ou des Loix du Monde Physique et du Monde Moral*, Londres 1781, I., pg. 3. Holbach erkannte noch die vier Elemente der Alten an: Luft, Feuer, Erde, Wasser.

³⁾ So kann nach Damiron die Materie nicht die Fähigkeit zu denken haben. Weshalb? „Weil die Materie nicht denkt,

Zweifel gezwungen sein, das Prinzip der Bewegungen ausserhalb dieser Natur zu suchen; wenn wir aber unter der Natur das verstehen, was sie wirklich ist, ein Ganzes, dessen verschiedene Theile verschiedene Eigenschaften haben, die dann diesen Eigenschaften entsprechend thätig sind, die in fortwährender Aktion und Reaktion aufeinander sind, die Gewicht haben, die nach einem gemeinsamen Zentrum gravitiren, während andere sich entfernen um sich nach der Peripherie zu bewegen, die sich anziehen und abstossen, die sich vereinigen und sich trennen, und die durch ihre fortgesetzten Zusammenstösse und Wiedervereinigungen alle Körper, die wir sehen, erzeugen und zersetzen, dann zwingt uns nichts, zu übernatürlichen Kräften zurückzugehen, um uns von der Bildung der Dinge und der Phänomene, die wir sehen, Rechenschaft zu geben.“¹⁾

Schon Locke räumte ein, dass die Materie mit der Fähigkeit zu denken begabt sein könne. Für Holbach ist es die wahrscheinlichste Annahme „selbst in der Hypothese der Theologie, d. h. wenn man einen allmächtigen Beweger der Materie voraussetzt.“²⁾ Holbach's Schluss ist sehr einfach und in der That sehr überzeugend:

nicht erkennt, nicht handelt.“ (Mémoires pour servir à l'histoire de la Philosophie au XVIII. Siècle, Paris 1858, pg. 409.) Eine bewundernswerthe Logik! Uebrigens sündigten Voltaire und Rousseau in ihrem Kampfe gegen die Materialisten an demselben Punkte. So versicherte Voltaire, dass „jede Materie, welche thätig ist, uns ein immaterielles Wesen zeigt, das auf sie wirkt.“ Für Rousseau ist die Materie „todt;“ er hat niemals „ein lebendes Molekül begreifen können.“

¹⁾ Système de la Nature, I., pg. 21. Wir zitiren nach der Ausgabe von 1781.

²⁾ Le bon sens, I., pg. 176.

„Da der Mensch, welcher Materie ist und Ideen nur von der Materie hat, die Fähigkeit zu denken besitzt, so kann die Materie denken oder ist einer eigenthümlichen Modifikation fähig, die wir Gedanke nennen.“¹⁾ Wovon hängt diese Modifikation ab? Hier schlägt Holbach zwei Hypothesen vor, die ihm gleich wahrscheinlich erscheinen. Man kann annehmen, dass die Sensibilität der Materie „das Resultat einer dem Thier eigenthümlichen Anordnung, Verbindung ist, so dass eine todte empfindungslose Materie todt zu sein aufhört, und empfindungsfähig wird, wenn sie sich ‚animalisirt,‘ das heisst wenn sie sich mit einem Thier vereinigt und identifizirt.“ Sehen wir nicht alle Tage, dass die Milch, das Brot und der Wein sich in die Substanz eines Menschen verwandeln, der ein sensibles Wesen ist? Diese todten Materien werden also sensibel, indem sie sich mit einem sensiblen Wesen vereinigen. Die andere Hypothese ist die, welche Diderot in seinem bemerkenswerthen „Gespräch zwischen D’Alembert und Diderot“ auseinandergesetzt hatte. „Einige Philosophen glauben, dass die Sensibilität eine universale Eigenschaft der Materie ist; in diesem Falle ist es unnütz, nach dem Ursprung dieser Eigenschaft, welche wir durch ihre Wirkungen kennen, zu suchen. Wenn man diese Hypothese annimmt, so wird man in ähnlicher Weise, wie man in der Natur zwei Arten von Bewegung unterscheidet, die eine unter dem Namen lebendige Kraft, die andere unter dem Namen todte Kraft bekannt, zwei Arten von Sensibilität unterscheiden, die eine thätig oder lebendig, die andere unthätig oder todte, und dann wird die Animalisation einer Substanz

¹⁾ Système de la Nature, I., pg. 81, Anm. 26.

nur die Aufhebung der Hemmnisse sein, welche sie hindern, thätig und sensibel zu werden.“ Wie dem auch immer sei und welche Hypothese über die Sensibilität man auch annimmt, „ein immaterielles Wesen, ähnlich dem, für das man die menschliche Seele hält, kann nicht das Subjekt derselben sein.“¹⁾

Der Leser wird vielleicht behaupten, dass weder die eine, noch die andere Hypothese sich durch ausreichende Klarheit auszeichnet. Wir wissen es wohl, und Holbach wusste es so gut, wie wir. Diese Eigenschaft der Materie, die wir Sensibilität nennen, ist ein sehr schwer zu lösendes Räthsel. „Aber,“ sagt Holbach, „die einfachsten Bewegungen unserer Körper sind für jeden, der über sie nachdenkt, ebenso schwer zu lösende Räthsel.“²⁾

In einer Unterhaltung mit Lessing sagte Jacobi: „Spinoza ist mir gut genug, aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden!“ — Lessing antwortete: „Ja! Wenn Sie wollen! . . . Und doch . . . wissen Sie etwas Besseres?“³⁾

Die Materialisten können in gleicher Weise auf alle Vorwürfe ihrer Gegner antworten: „Wissen Sie etwas Besseres?“ Wo soll man dies Bessere suchen? Im subjektiven Idealismus Berkeley's? Im absoluten Idealis-

¹⁾ *Système de la Nature*, I., pg. 90—91. Auch *La Mettrie* hält die beiden Hypothesen für fast gleich wahrscheinlich. Lange schreibt ihm ganz mit Unrecht eine abweichende Meinung zu; um sich davon zu überzeugen, genügt es, cap. VI des „*Traité de l'âme*“ zu lesen. *La Mettrie* glaubt sogar, dass „alle Philosophen aller Jahrhunderte“ (natürlich mit Ausnahme der Cartesianer) „in der Materie die „Fähigkeit zu empfinden“ anerkannt haben. Vgl. *Oeuvres*, Amsterdam 1764, I., pg. 97—100.

²⁾ *Le bon sens*, I., pg. 177.

³⁾ *Jacobi's Werke*, IV., pg. 54.

mus Hegel's? Im Agnosticismus oder Neokantianismus unserer Tage? —

„Der Materialismus,“ versichert Lange, „nimmt hartnäckig die Welt des Sinnenscheins für die Welt der wirklichen Dinge.“¹⁾

Dies ist gelegentlich der Argumentation Holbach's gegen Berkeley geschrieben. Es erweckt den Anschein, als ob Holbach verschiedene, sehr leicht zu wissende Dinge nicht gewusst hätte. Unser Philosoph möge für sich selbst antworten:

„Wir kennen das Wesen keines Dinges, wenn man unter dem Wort Wesen das versteht, was seine eigenthümliche Natur ausmacht; wir kennen die Materie nur durch die Wahrnehmungen, Empfindungen und die Ideen, welche sie uns giebt; darnach beurtheilen wir sie wohl oder übel der besonderen Anlage unserer Organe entsprechend.“²⁾

„Wir kennen weder das Wesen noch die wahre Natur der Materie, obwohl wir im Stande sind, einige ihrer Eigenschaften und Qualitäten nach der Art, wie sie auf uns wirkt, zu erkennen.“³⁾

„Für uns ist die Materie das, was unsere Sinne in irgend einer Weise afficirt; und die Eigenschaften, welche wir den verschiedenen Materien zuschreiben, sind in den verschiedenen Eindrücken oder den Veränderungen, welche sie in uns erzeugen, begründet.“⁴⁾

Das ist seltsam, nicht wahr? Hier erscheint uns unser alter guter Holbach als ein Erkenntnisstheoretiker unserer

1) Gesch. des Materialismus, 2. Aufl., Iserlohn 1873, I., pg. 378.

2) Système de la Nature, II., pg. 91—92.

3) ibid., pg. 116.

4) Système de la Nature, I., pg. 28.

Tage. Wie hat nur Lange in ihm seinen philosophischen Genossen nicht erkennen können?

Lange sah alle philosophischen Systeme in Kant, wie Malebranche alle Dinge in Gott sah. Er hat sich nicht vorstellen können, dass es auch vor der Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft“ Leute, und noch dazu unter den Materialisten, hat geben können, welche bestimmte Wahrheiten wussten, die im Grunde genommen sehr mager und gänzlich unfruchtbar sind, ihm aber als die grössten Entdeckungen der modernen Philosophie erschienen. Er las Holbach mit vorgefasster Meinung.

Das ist aber noch nicht Alles. Zwischen Holbach und Lange herrscht ein gewaltiger Unterschied. Für Lange, wie für alle Kantianer, war das „Ding an sich“ gänzlich unerkennbar. Für Holbach, wie für alle Materialisten, war unsere Vernunft, d. h. unsere Wissenschaft, sehr wohl im Stande, wenigstens bestimmte Eigenschaften des „Dinges an sich“ zu entdecken. Und darin täuschte sich der Autor des „Systems der Natur“ nicht.

Stellen wir folgende Ueberlegung an. Wir konstruiren eine Eisenbahn. In der Sprache der Kantianer heisst dies, wir lassen gewisse Phänomene entstehen. Was ist aber nun ein Phänomen? Es ist das Produkt einer Wirkung des „Dinges an sich“ auf uns. Wenn wir also unsere Eisenbahn konstruiren, zwingen wir das „Ding an sich“ in einer von uns gewollten Weise auf uns zu wirken. Aber was giebt uns das Mittel, auf das „Ding an sich“ in dieser Weise einzuwirken? Die Kenntniss seiner Eigenschaften, und nichts Anderes als diese Kenntniss.

Und es ist sehr günstig für uns, dass wir hinreichend genaue Bekanntschaft mit dem „Ding an sich“ machen

können. Im entgegengesetzten Falle würden wir hier auf Erden nicht existiren können und aller Wahrscheinlichkeit nach das Vergnügen, die Metaphysik zu kultiviren, entbehren müssen.

Die Kantianer hängen sehr fest an der Unerkennbarkeit des „Dinges an sich.“ Nach ihnen giebt diese Unerkennbarkeit Lampe und allen guten Philistern ein unangreifbares Recht, ihren mehr oder weniger „poetischen“ oder „idealen“ Gott zu haben. Holbach folgerte anders.

„Man wiederholt uns,“ sagte er, „ohne Aufhören, dass unsere Sinne uns nur die Schale der Dinge zeigen, dass unsere beschränkten Geister einen Gott nicht begreifen können: zugegeben, aber unsere Sinne zeigen uns nicht einmal die Schale der Gottheit. . . . Beschaffen, wie wir sind, existirt ein Ding, von dem wir keine Idee haben, überhaupt nicht für uns.“¹⁾

Die unbestritten schwache Seite des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts, wie überhaupt jedes Materialismus vor Marx, besteht in der fast vollständigen

¹⁾ *Système de la Nature*, II., pg. 109—113. Feuerbach sagte dasselbe. Ueberhaupt hat seine Kritik der Religion viel Analoges mit der Holbach's. Was die Verwandlung des „Dinges an sich“ in Gott angeht, so ist es nicht der Bemerkung unwerth, dass die Kirchenväter ihren Gott gerade so definirten, wie die Kantianer ihr „Ding an sich.“ So fällt auch nach Augustinus Gott unter keine der Kategorien: „ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum“ etc. Vgl. Fr. Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1881, II., pg. 102—103. Wir verweisen den Leser, der alle Widersprüche im „Ding an sich“ kennen lernen will, auf Hegel.

Abwesenheit jeder Idee von Evolution. Wohl hatten Leute, wie Diderot, manchmal geniale Ausblicke, welche den bedeutendsten unserer modernen Evolutionisten Ehre gemacht haben würden; aber diese Ausblicke standen ohne Zusammenhang mit dem Wesen ihrer Lehre, sie waren nur Ausnahmen und bestätigten als Ausnahmen nur die Regel. Natur, Moral oder Geschichte — die „Philosophen“ traten in gleicher Weise mit demselben Mangel an dialektischer Methode, von demselben metaphysischen Standpunkt an sie heran. Es ist interessant zu sehen, wie sich Holbach abmüht, eine plausible Hypothese für den Ursprung unseres Planeten und unserer Gattung zu finden. Die jetzt definitiv durch die evolutionistische Naturwissenschaft gelösten Probleme erschienen dem Philosophen des 18. Jahrhunderts unlösbar.¹⁾

Die Erde ist nicht immer das gewesen, was sie heute ist. Sie bildete sich also allmählig in einem langen Evolutionsprozess? — Nein. Die Sache hätte sich in folgender Weise abspielen können. „Vielleicht ist die Erde eine in der Zeit von einem himmlischen Körper losgelöste Masse, vielleicht ist sie ein Resultat (!) der Flecken und Krusten, welche die Astronomen auf der Sonnenscheibe beobachten, welche sich von da in unserem Planetensystem haben zerstreuen können; vielleicht ist diese Kugel ein erloschener Komet, der einst einen anderen Platz in den Regionen des Raumes einnahm.“²⁾

¹⁾ Seltsam! Diderot bewundert die Moral Heraklit's. Ueber dessen Dialektik aber sagt er nichts, oder, wenn man lieber will, nur einige bedeutungslose Worte gelegentlich der Besprechung seiner Physik. Oeuvres de Diderot, Paris 1818, II., pg. 625—626 (Encyclopédie).

²⁾ Système de la Nature, I., pg. 70—71.

Der primitive Mensch unterschied sich vielleicht mehr vom jetzigen Menschen, als der Vierfüßler vom Insekt. Man kann den Menschen wie alles, was auf unserer Erdkugel und allen anderen Himmelskörpern existirt, als in beständiger Veränderung begriffen auffassen. „Man kann ohne Widerspruch glauben, dass die Arten ohne Aufhören variiren.“¹⁾ Das klingt ganz evolutionistisch. Man darf aber nicht vergessen, dass Holbach diese Hypothese plausibel erscheint, unter Voraussetzung von „Veränderungen in der Stellung unserer Erdkugel.“ Wer diese Voraussetzung nicht zugeben will, kann den Menschen als ein „plötzliches Produkt der Natur“ ansehen. Holbach hält durchaus nicht an der Hypothese von der Evolution der Arten fest. „Wenn man aber alle vorhergehenden Vermuthungen abweisen und behaupten würde, dass die Natur durch eine bestimmte Anzahl unveränderlicher und allgemeiner Gesetze wirkt; wenn man glauben würde, dass der Mensch, der Vierfüßler, der Fisch, das Insekt, die Pflanze usw. von aller Ewigkeit an das sind und ewig das bleiben, was sie sind; wenn man behaupten würde, dass von aller Ewigkeit her die Sterne am Firmament geleuchtet hätten (eine „bestimmte Anzahl unveränderlicher und allgemeiner Gesetze“ schlosse demnach jede Entwicklung aus! G. P.); wenn man sagen würde, dass man nicht mehr fragen muss, weshalb der Mensch so ist, wie er ist, noch weshalb die Natur so ist, wie wir sie sehen, noch weshalb die Welt existirt, so würden wir dagegen nichts einzuwenden haben. Welches System man auch annimmt, es wird vielleicht gleich gut die Schwierigkeiten, in denen man steckt, be-

¹⁾ *Système de la Nature*, I., pg. 73.

antworten. . . . Es ist dem Menschen nicht gegeben, Alles zu wissen; es ist ihm nicht gegeben, seinen Ursprung zu erkennen, und es ist ihm nicht gegeben, in das Wesen der Dinge einzudringen, noch zu den ersten Prinzipien aufzusteigen.“¹⁾

Alles das erscheint uns heutzutage fast unglaublich. Aber man darf die Geschichte der Naturwissenschaft nicht vergessen. Man muss sich erinnern, dass lange nach der Veröffentlichung des „Système de la Nature“ der grosse Gelehrte Cuvier leidenschaftlich jeden Gedanken von Evolution in dieser Wissenschaft bekämpfte.

Kommen wir zur Moral Holbach's.

In einer seiner Komödien lässt Palissot, ein jetzt gänzlich vergessener Autor, der aber im vorigen Jahrhundert bedeutendes Aufsehen gemacht hat, eine seiner Personen (Valerius) sagen:

Du globe ou nous vivons despote universel,
Il n'est qu'un seul ressort, l'intérêt personnel.²⁾

Eine andere Person (Carondas) antwortet ihm:

J'avais quelque regret à tromper Cydalise;
Mais je vois clairement que la chose est permise. —³⁾

Auf diese Weise suchte Palissot die Ideen der Philosophen an den Schandpfahl zu stellen. „Es handelt sich darum, glücklich zu sein, einerlei wie“ —

¹⁾ *ibid.* pg. 75. Unter die Probleme, deren Lösung dem Menschen nicht gewährt ist, rechnet Holbach auch die Frage: „Ist das Thier vor dem Ei oder ist das Ei vor dem Thier dagewesen?“ Eine Warnung für Gelehrte, welche über die unüberschreitbaren Grenzen der Wissenschaft sich zu verbreiten lieben!

²⁾ Die einzige Triebfeder des Erdballs, auf dem wir als Alleinherrscher leben, ist das persönliche Interesse.

³⁾ Nur mit Bedauern betrog ich Cydalise,
Aber ich sehe klar, die Sache ist gestattet.

dieser Aphorismus des Valerius drückte seiner Ansicht nach die Moral dieser Leute aus. Palissot war nur ein „elender Skribent.“ Aber giebt es unter der grossen Zahl von Leuten, die über die Geschichte der Philosophie geschrieben haben, viele, welche uns ein anderes Urtheil über die materialistische Ethik des 18. Jahrhunderts verkünden? Mit nur sehr wenigen Ausnahmen galt im ganzen Verlauf unseres Jahrhunderts diese Ethik als shocking, als eine Lehre, die eines ehrbaren Gelehrten, eines sich selbst achtenden Philosophen nicht würdig sei, und Menschen wie La Mettrie, Holbach und Helvetius galten für gefährliche Sophisten, welche nur den Sinnen-genuss und den Egoismus predigten.¹⁾ Und doch hat keiner dieser Schriftsteller etwas Aehnliches gepredigt. Es genügt, ihre Bücher mit nur geringer Aufmerksamkeit zu lesen, um sich davon vollständig zu überzeugen. — „Gutes thun, zum Glück der Nebenmenschen beitragen, ihnen Hülfe leisten, das ist tugendhaft. Die Tugend kann nur das sein, was zur Nützlichkeit, zum Glück, zur Sicherheit der Gesellschaft beiträgt.“

„Die erste der sozialen Tugenden ist die Menschlichkeit. Sie ist der Inbegriff aller anderen. In ihrer grössten Ausdehnung genommen, ist sie das Gefühl, welches allen Wesen unserer Gattung Rechte auf unser Herz giebt. In einer ausgebildeten Sensibilität begründet,

¹⁾ „Die Sophisten der materialistischen Sittenlehre sind de la Mettrie und Helvetius“ (Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, Braunschweig 1881, II., pg. 388). „Das Verhängnissvolle am Materialismus ist, dass er gerade den niedrigsten Trieben des Menschen, dem Gemeinen, aus dem dieser gemacht ist, Vorschub, Nahrung und Anreiz gewährt.“ Fritz Schultze, Die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik derselben, Leipzig 1887, pg. 50.

befähigt sie uns, ihnen alles das Gute zu erweisen, zu dem unsere Fähigkeiten uns tauglich machen. Ihre Wirkungen sind die Liebe, das Wohlthun, die Freigebigkeit, die Nachsicht, die Mildthätigkeit gegen unsere Nächsten.“¹⁾

Woher kommt aber die Anklage, obschon sie so wenig begründet ist, und wie hat sie fast überall und bei fast Allen Glauben finden können?

In erster Linie muss man die Unwissenheit dafür verantwortlich machen. Man spricht viel von den französischen Materialisten, aber man liest sie nicht. Es ist daher nicht wunderbar, dass das einmal eingewurzelte Vorurtheil bis heute zu existiren fortfährt.

Dies Vorurtheil selbst hat zwei gleich reichlich fließende Quellen gehabt.

Die materialistische Philosophie des 18. Jahrhunderts war eine revolutionäre Philosophie. Sie war nur ein ideologischer Ausdruck des Kampfes der revolutionären Bourgeoisie gegen den Klerus, den Adel und die absolute Monarchie. Selbstverständlich konnte die Bourgeoisie in ihrem Kampfe gegen ein veraltetes Regiment nicht eine von der Vergangenheit überkommene und gerade das verabscheute Regiment heiligende Weltanschauung respektiren. „Andere Zeiten, andere Verhältnisse, eine andere Philosophie,“ wie Diderot sehr gut in einem Artikel über Hobbes in der Encyclopädie sagt. Die Philosophen der guten alten Zeit, welche in Frieden mit der Kirche zu leben suchten, hatten nichts gegen eine Moral, die sich auf eine angeblich geoffenbarte Religion gründete. Die Philosophen der neuen Zeit wollten eine

¹⁾ *La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement. Par un ancien magistrat (Holtbach), 1773, pg. 45—46.*

von jeder Allianz mit dem „Aberglauben“ befreite Moral haben. „Nichts ist unvortheilhafter für die menschliche Moral,“ sagt Holbach, „als sie mit der göttlichen Moral zu kombiniren. Dadurch, dass man eine vernünftige, auf Vernunft und Erfahrung basirte Moral mit einer mysteriösen, der Vernunft feindlichen, auf Einbildung und Autorität gegründeten Religion verbindet, verwirrt man nur die erstere, schwächt und zerstört sie sogar.“¹⁾

Diese Trennung der Moral von der Religion konnte nicht nach dem Geschmack eines Jeden sein, und in ihr fand man schon einen Grund, die Ethik der Materialisten zu verschreien. Das ist aber noch nicht Alles. Die „religiöse Moral“ predigte die Unterwerfung, die Tödtung des Fleisches, die Vernichtung der Leidenschaften. Sie versprach allen Denen, die hier unten leiden, im zukünftigen Leben eine Belohnung. Die neue Moral rehabilitirte das Fleisch, setzte die Leidenschaften in ihre Rechte²⁾ wieder ein und machte die Gesellschaft für das

¹⁾ *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs. Par l'Auteur du Système de la Nature. Londres 1773, I., pg. 36.* Man vergleiche damit die Vorrede der „Morale universelle“ desselben Autors: „Wir werden hier nicht von der religiösen Moral handeln, die die Rechte der Vernunft nicht anerkennt, da sie es zu ihrer Aufgabe macht, die Menschen auf übernatürlichen Wegen zu führen.“

²⁾ „Die Leidenschaften sind die wahren Gegengewichte der Leidenschaften; suchen wir nicht sie zu zerstören, sondern sie zu leiten; geben wir denjenigen, die der Gesellschaft schädlich, ein Gegengewicht durch die, welche ihr nützlich sind. Die Vernunft, die Frucht der Erfahrung, ist nur die Kunst, diejenigen Leidenschaften zu wählen, auf welche wir unseres eigenen Glückes wegen hören sollten.“ *Système de la Nature, I., pg. 304.*



Unglück ihrer Mitglieder verantwortlich.¹⁾ Sie wollte, wie es auch Heine wollte, „hier auf Erden schon das Himmelreich errichten.“ Das war ihre revolutionäre Seite, aber auch ihr Unrecht in den Augen der Partei-gänger der damals existirenden Gesellschaftsordnung.

Grimm erzählt in seiner „Literarischen Korrespondenz,“ dass nach der Veröffentlichung des Buches von Helvetius „de l'esprit“ in Paris ein Scherzgedicht zirkulirte, welches den Schrecken der „ehrbaren Leute“ ausdrückte:

Bewundert alle diesen Autor hier,
Der „vom Geiste“ betitelte
Ein Buch, das nur Materie war.

Ja, die ganze materialistische Moral war nur „Ma-terie“ für Alle, welche sie nicht begriffen, wie für Alle, welche sie zwar sehr wohl begriffen, aber es vorzogen, „heimlich Wein zu trinken und öffentlich Wasser zu predigen.“

¹⁾ „Man sage uns nicht, dass keine Regierung alle ihre Unterthanen glücklich machen kann; ohne Zweifel kann sie nicht die Phantasien einiger faulenzender Bürger befriedigen, die sich nur in Einbildungen zu ergehen wissen, um ihre Langeweile zu tödten; aber sie kann und soll sich damit beschäftigen, die reellen Bedürfnisse der Menge zu befriedigen. Eine Gesellschaft genießt all' das Glück, dessen sie fähig ist, sobald die grosse Mehrheit ihrer Mitglieder genährt, gekleidet und gehaust ist, mit einem Wort, ohne übermässige Arbeit die Bedürfnisse befriedigen kann, welche ihnen die Natur als nothwendige gegeben hat. . . . Durch eine Reihe menschlicher Thorheiten sind ganze Nationen gezwungen zu arbeiten, zu schwitzen, die Erde mit ihren Thränen zu bewässern, um den Luxus, die Phantasien, die Verderbtheit einer kleinen Zahl unsinniger, nutzloser Menschen zu unterhalten, deren Glück unmöglich geworden ist, da ihre verirrte Einbildung keine Grenzen kennt.“ Ibid., pg. 298.

Das genügt, um zu erklären, wie und weshalb die materialistische Moral bis auf den heutigen Tag allen Philistern aller „zivilisirten“ Nationen die Haare zu Berge stehen lässt.

Aber unter den Gegnern der materialistischen Moral gab es Leute wie Voltaire und Rousseau. Sind dies auch Philister?

Was Rousseau angeht, so war er bei dieser Gelegenheit durchaus kein solcher; aber man muss zugeben, dass der „Patriarch von Ferney“ ein gut Stück Philisterthum in die Debatte brachte.

Der Mensch bringt bei seinem Eintritt in die Welt nur die Fähigkeit zu empfinden mit sich; aus der Empfindungsfähigkeit entwickeln sich alle sogenannten intellektuellen Fähigkeiten. Von den Eindrücken oder Sensationen, welche der Mensch von den Gegenständen, die ihn treffen, empfängt, gefallen ihm die einen, die anderen bereiten ihm Schmerz. Die einen billigt er, er wünscht, dass sie andauern oder sich in ihm erneuern, die anderen missbilligt er und vermeidet sie, soweit er kann. Mit anderen Worten, er liebt die einen und die Gegenstände, welche die Ursache davon sind, er hasst die anderen und was sie hervorbringt. Da nun der Mensch in einer Gesellschaft lebt, so ist er von Wesen umgeben, die ihm ähnlich und sensibel sind, wie er. Alle diese Wesen suchen die Lust und fürchten den Schmerz. Sie nennen Alles, was ihnen die erstere verschafft, gut; sie nennen Alles, was ihnen den letzteren verursacht, schlecht. Sie nennen Tugend Alles, was ihnen konstant nützlich ist, sie nennen Laster Alles im Charakter ihrer Nebenmenschen, was ihnen schädlich ist. Ein Mensch, der seinen Nächsten Gutes thut, ist gut; ein Mensch, der

ihnen schadet, ist böse. Daraus folgt erstens, dass der Mensch nicht des Beistandes der Götter bedarf, um die Tugend und das Laster zu unterscheiden; zweitens, auf dass die Menschen tugendhaft seien, muss die Ausübung der Tugend ihnen Lust bereiten, muss sie ihnen angenehm sein. Wenn das Laster den Menschen glücklich macht, muss der Mensch das Laster lieben. Der Mensch ist nur böse, weil er ein Interesse daran hat, es zu sein. Die Lasterhaften und Bösen sind nur deshalb so gewöhnlich auf der Erde, weil es keine Regierung gibt, welche sie in der Gerechtigkeit, Ehrbarkeit und Wohlthätigkeit Vortheile finden lässt; im Gegentheile, überall drängen die mächtigsten Interessen sie zur Ungerechtigkeit, zur Bosheit, zum Verbrechen. „Es ist also nicht die Natur, welche böse Menschen macht, es sind unsere Institutionen, welche sie dazu bestimmen.“¹⁾

Dies ist die formelle Seite der materialistischen Moral. Wir haben sie fast mit Holbach's eigenen Worten wiedergegeben. Den Gedanken fehlt es öfters an Klarheit. So ist es z. B. eine Tautologie zu sagen: wenn das Laster den Menschen glücklich macht, muss er das Laster lieben; da das Laster den Menschen glücklich macht, so liebt der Mensch bereits das Laster. Dieser Mangel an Genauigkeit führt bei Holbach öfters zu ärgerlichen Konsequenzen. So sagt er das eine Mal, dass „das Interesse der einzige Beweggrund menschlicher Handlungen ist.“ Ein ander Mal definiert er das Wort Interesse in folgender Weise: „Man nennt Interesse den Gegenstand, von dem ein Mensch jedesmal nach seinem Temperament und seinen ihm

¹⁾ Système de la Nature, I., pg. 306.

eigenthümlichen Ideen sein Wohlsein abhängig macht; man sieht daraus, dass das Interesse niemals etwas Anderes ist als das, was ein Jeder von uns als zu seinem Glück nothwendig ansieht.“¹⁾ Die Definition ist so weit, dass man nicht mehr erkennen kann, worin sich die materialistische Moral von der religiösen unterscheidet:²⁾ ein Anhänger der letzteren könnte sagen, dass seine Gegner nur eine neue Terminologie erfunden haben, dass sie es vorziehen, die Handlungen, die man früher uneigennützig genannt hat, eigennützig zu nennen. Wie dem aber auch sei, man kann leicht verstehen, was Holbach mit den Worten sagen will: wenn das Laster den Menschen glücklich macht, muss er das Laster lieben. Er macht die Gesellschaft für die Laster ihrer Mitglieder verantwortlich.³⁾

Voltaire donnert gegen Holbach, als ob er den Menschen rieth, lasterhaft zu werden, wenn sie dabei ihre Rechnung fänden. Das erinnert an den Abbé de Lignac, der auf die Frage: ist man verpflichtet, das Interesse seiner Nation zu lieben? den Anhänger der neuen Moral antworten lässt: soweit man dabei seine Rechnung findet. Aber Voltaire wusste davon mehr als de Lignac; er kannte seinen Locke sehr gut und konnte sich der Einsicht nicht verschliessen, dass die materialistische Moral nur das Werk des englischen Philosophen

1) Ibid., pg. 268.

2) Sie ist nicht nur zu weit, sie ist auch eine Tautologie, da sie nichts weiter ausdrückt, als dass der Mensch nur das wünscht, was er wünscht, wie Turgot bei der Besprechung der Moral des Helvetius bemerkt hat.

3) In korrumpirten Gesellschaften muss man sich korrumpiren, um glücklich zu sein. *Système de la Nature*, II., pg. 237.

fortsetzte. Er selbst hat in seinem „*Traité de métaphysique*“ über die Moral viel kühnere Dinge gesagt, als Holbach je gethan. Aber dem Patriarchen begann angst zu werden; er fürchtete, dass das zu Atheisten und utilitarischen Moralisten gewordene Volk zu übermüthig würde. „Alles in Allem,“ schrieb er an Madame Necker (26. Sept. 1770), „war das Jahrhundert der Phädra und des Misanthrop mehr werth.“ Ohne Zweifel! Das Volk war damals besser gezügelt.

Und das Komischste von Allem: Voltaire stellt der Moral Holbach's das folgende Raisonement entgegen: „Die Gesellschaft kann nicht ohne die Ideen des Gerechten und Ungerechten bestehen; er (Gott) hat uns den Weg gewiesen, wie sie zu erwerben sind. . . . So ist also das Wohl der Gesellschaft für alle Menschen, von Peking bis Island, als die unbewegliche Regel der Tugend festgestellt.“ Welche Enthüllung für den atheistischen Philosophen! —

Rousseau schloss anders. Er glaubte, dass die utilitarische Moral die tugendhaftesten Handlungen der Menschen nicht erklären könne. „Was heisst es, zum Tode gehen in seinem Interesse?“ frug er. Und er fügte hinzu, dass das eine scheussliche Philosophie sei, die durch tugendhafte Handlungen in Verlegenheit komme, aus der sie sich nur dadurch ziehen könne, dass sie niedrige Absichten und tugendlose Motive für das tugendhafte Handeln erfinde, „die gezwungen sei, Sokrates herabzusetzen und Regulus zu verleumden.“ Um uns von der Tragweite dieses Einwurfes Rechenschaft zu geben, müssen wir folgende Ueberlegung anstellen.

In ihrem Kampf gegen die „religiöse Moral“ versuchten die Materialisten vor Allem zu beweisen, dass

auch ohne den Beistand des Himmels die Menschen im Stande wären, zu wissen, was „Tugend“ ist. „Bedurfte es einer übermenschlichen Offenbarung für die Menschen,“ ruft Holbach aus, „um sie zu lehren, dass die Gerechtigkeit für den Bestand der Gesellschaft nothwendig sei, dass die Ungerechtigkeit nur Feinde zusammenbringt, die bereit sind, einander zu schaden? Musste ein Gott sprechen, um ihnen zu zeigen, dass gesellschaftlich vereinigte Wesen gegenseitiger Liebe und Hülfeleistung bedürfen? War Hülfe von oben nöthig, um zu entdecken, dass die Rache ein Uebel ist und eine Verletzung der Gesetze des Landes, die, wenn gerecht, es als ihre Aufgabe betrachten, den Bürgern Genugthuung zu verschaffen? . . . Begreift nicht jeder Mensch, dem an seiner Erhaltung liegt, dass die Laster, die Ausschweifung, die Wollust seine Lebensdauer in Gefahr bringen? Hat endlich nicht die Erfahrung jedem denkenden Wesen bewiesen, dass das Verbrechen ein Gegenstand des Hasses seiner Nebenmenschen (d. h. der Nebenmenschen des Verbrechers, G. P.) ist, dass das Laster auch denen, die damit behaftet sind, schädlich ist, dass die Tugend Achtung und Liebe denen, welche sie pflegen, erwirbt? Wofern nur die Menschen ein wenig über das, was sie sind, über ihre wahren Interessen, die Aufgabe der Gesellschaft nachdenken, werden sie einsehen, was sie einander schuldig sind . . . Die Vernunft genügt, um uns unsere Pflichten gegen unsere Gattungsgenossen zu lehren.“¹⁾

¹⁾ Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne. A Londres 1757, pg. 126—128. Man bezeichnete dies Buch als „das schrecklichste, das je irgendwo auf der Erde erschienen sei.“ In Wirklichkeit erschien es nicht in London, sondern in Nancy.

Da also die Vernunft genügt, uns unsere Pflichten zu lehren, so bedarf es dazu der Vermittlung der „Philosophie.“ Sie muss zeigen, dass die Tugend in unserem wohlverstandenen Selbstinteresse liegt. Sie muss beweisen, dass die berühmtesten Heroen der Menschheit nicht anders gehandelt haben würden, wenn sie nur ihr eigenes Glück im Auge gehabt hätten. So entwickelt sich eine psychologische Analyse, die in der That oft Sokrates herabzusetzen und Regulus zu verleumden scheint. Der Einwurf Rousseau's war also nicht ohne Begründung. Der „Bürger von Genf“ vergass nur, dass der „verleumdete“ Sokrates nur zu oft den Materialisten vorgeworfenen Fehler selbst beging.¹⁾

In Griechenland, in Frankreich, in Deutschland oder in Russland (Tschernischewsky und seine Schüler), überall haben die Aufklärer denselben Fehler gemacht. Sie wollten beweisen, was nicht bewiesen werden kann, sondern nur durch das soziale Leben gelehrt wird.²⁾ Die moralische Entwicklung der Menschheit folgt Schritt für Schritt der ökonomischen Nothwendigkeit; sie passt

¹⁾ „Und doch, wenn man Freunde mit den übrigen Besitzthümern (sic!) vergleicht, würde ein rechtschaffener Freund nicht bei weitem vorzüglicher erscheinen? Denn welches Pferd, welches Stiergespann ist so nützlich wie ein wackerer Freund, welcher Sklave so willig und so treu, oder welches andere Besitzthum in jeder Hinsicht so werthvoll?“ (Xenophon, Erinnerungen an Sokrates, V., Kap. 5.) Die französischen Materialisten haben niemals etwas „Cynischeres“ gesagt. Hat sich Sokrates selbst verleumdet?

²⁾ Im 18. Jahrhundert war das übrigens Zeitgeschmack. Die Anhänger der „religiösen Moral“ gaben darin den Materialisten nichts nach. Sie „bewiesen“ bisweilen auf eine drollige Art und Weise. Hier ein merkwürdiges Beispiel dafür. Helvetius erzählt, dass man im Jahre 1750 in Rouen auf Veranlassung der Jesuiten

sich treu den reellen Bedürfnissen der Gesellschaft an. In diesem Sinne kann und muss man sagen, dass das Interesse die Basis der Moral ist. Aber der historische Prozess dieser Anpassung vollzieht sich hinter dem Rücken des Menschen, unabhängig von dem Willen und der Vernunft der Individuen. Die von dem Interesse diktierte Linie des Verhaltens erscheint als die Vorschrift der „Götter,“ des „angeborenen Gewissens,“ der „Vernunft“ oder der „Natur.“ Und was ist dies Interesse, das den Individuen diese oder jene Linie des Verhaltens diktiert? Ist es ihr persönliches Interesse? Ja, in einer Unzahl von Fällen. Soweit aber die Individuen der Stimme ihrer persönlichen Interessen gehorchen, handelt es sich nicht mehr um jene „tugendhaften“ Handlungen, die wir zu erklären haben. Bei diesen Handlungen ist es das Interesse des Ganzen, das soziale Interesse, welches sie vorschreibt. Die Dialektik der historischen Bewegung bewirkt nicht nur, dass „Vernunft Unsinn, Wohlthat Plage“ wird, sondern auch,

ein Ballet gab, „dessen Aufgabe es war, zu beweisen, dass das Vergnügen die Jugend zu wahren Tugenden heranbildet, nämlich, erster Auftritt: zu den bürgerlichen, zweiter Auftritt: zu den kriegerischen, dritter Auftritt: zu den speziell religiösen Tugenden. Sie hatten in diesem Ballet diese Wahrheit durch Tänze (!) bewiesen. Die personifizierte Religion hatte darin einen Pas de deux mit dem Vergnügen, und um das Vergnügen pikanter zu machen, sagten damals die Jansenisten, hatten es die Jesuiten in kurze Hosen gesteckt.“ Helvetius wundert sich garnicht über diese seltsame Art und Weise, die Wahrheit zu „beweisen.“ Er wirft den Jesuiten nur ihre Inkonsequenz vor. „Wenn nach ihnen das Vergnügen Alles über den Menschen vermag, was vermag nicht das Interesse über ihn? Geht nicht jedes Interesse in uns auf das Streben nach Vergnügen zurück?“ (De l'homme, I., section 2, chap. 16.)

dass die eigennützigen Interessen einer Gesellschaft oder einer Klasse sich häufig in den Herzen der Individuen in Bewegungen voll Uneigennützigkeit und Heroismus umsetzen. Das Geheimniss dieser Umwandlung liegt in dem Einfluss des sozialen Milieus. Die französischen Materialisten wussten diesen Einfluss wohl zu schätzen. Sie wiederholten ohne Aufhören, dass die Erziehung alles bewirkt, dass man nicht als das, was man ist, geboren wird, sondern es erst wird. Und doch betrachteten und stellten sie sehr oft diesen Prozess des moralischen Werdens als eine Reihe von Ueberlegungen dar, welche sich jeden Augenblick in dem Kopfe eines jeden Individuums wiederholen und sich direkt den Umständen gemäss modifiziren, welche Bezug auf das persönliche Interesse des zum Handeln Veranlassten haben. Von diesem Gesichtspunkte aus umriss sich die Aufgabe eines Moralisten, wie wir gesehen haben, von selbst. Man musste die Ueberlegung der Individuen vor Irrthümern bewahren, ihnen die moralische „Wahrheit“ zeigen. Was heisst es aber in diesem Fall, eine moralische Wahrheit zeigen? Es bedeutet zeigen, auf welcher Seite sich das best verstandene persönliche Interesse befindet, es bedeutet diese oder jene Anlage des Herzens preisen, welche diese oder jene lobenswerthe Handlung nach sich zieht. Auf diese Weise entstand jene psychologische Analyse, gegen die sich Rousseau auflehnte. Auf diese Weise entstanden jene endlosen Lobgesänge auf die Tugend, welche Grimm „Kapuzinaden“ nannte. Die Kapuzinaden charakterisirten besonders die Einen, die falsche Analyse der Motive der Handlungen die Anderen unter den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts. Aber die Abwesenheit der dialektischen

Methode springt in den Werken Aller in die Augen und rächt sich in gleicher Weise an Allen.

In seiner Polemik gegen die materialistische Moral appellirte Rousseau oft an das Gewissen, den „göttlichen Instinkt,“ „das angeborene Gefühl“ usw. Es wäre nichts leichter für die Materialisten gewesen, als dieses Gefühl für eine Frucht der Erziehung und der Gewohnheit zu erklären. Sie zogen es aber vielmehr vor, es ihrerseits als eine Reihe von Ueberlegungen zu beschreiben, welche das wohlverstandene persönliche Interesse zur Basis haben. Nach Holbach kann man das „Gewissen“ definiren als „die Kenntniss der Wirkungen, welche unsere Handlungen auf unsere Nebenmenschen und durch Rückwirkung auch auf uns selbst ausüben.“ „Der Gewissensbiss ist die Furcht, welche in uns der Gedanke erzeugt, dass unsere Handlungen im Stande sind, uns den Hass oder den Groll unserer Nächsten zuzuziehen.“¹⁾ Es ist klar, dass sich Rousseau nicht bei einer solchen „Definition“ beruhigen konnte. Aber es ist ebenso klar, dass die Materialisten seinen Gesichtspunkt nicht zulassen konnten. Ein einziges „angeborenes Gefühl“ hätte ihre Philosophie von Grund aus umgestürzt. Heutzutage weiss der dialektische Materialismus sehr wohl den Theil der Wahrheit herauszuarbeiten, der sich in den Behauptungen des Einen und denen der Anderen findet.

Also aus der „Vernunft“ entspringen alle moralischen Gesetze. Worauf stützt sich aber die Vernunft, um die Gesetze zu finden? Auf die Natur, antwortet Holbach ohne Zögern. „Der Mensch ist ein sensibles, intelligentes,

¹⁾ *Système social*, I., pg. 56; vgl. auch „*La Morale universelle*,“ I., pg. 4—5.



vernünftiges Wesen.“ Die Vernunft braucht nicht mehr zu wissen, um uns mit einer „universellen Moral“ zu beglücken.

Die Psychologie dieses Appells an die „Natur“ ist leicht zu errathen. Uebrigens erklärt sie Holbach selbst. „Um uns Pflichten aufzuerlegen,“ sagt er, „um uns Gesetze vorzuschreiben, die uns verpflichten, bedarf es ohne Zweifel einer Autorität, welche das Recht hat, uns zu befehlen.“ Man befand sich aber im Krieg mit allen traditionellen Autoritäten. Um sich aus dieser Verlegenheit zu ziehen, wandte man sich an die Natur. „Wird man dies Recht der Nothwendigkeit bestreiten? Wird man die Rechtstitel der Natur angreifen, welche souverän alles Existirende beherrscht?“ Das war damals sehr „natürlich.“ Aber man muss dabei wohl bemerken, dass Holbach, wie die meisten seiner Zeitgenossen, nur die Natur des „Menschen“ im Auge hatte, die ganz etwas Anderes ist als die Natur, mit der wir um unsere Existenz ringen.

Montesquieu war überzeugt, dass den verschiedenen Klimaten „verschiedenartige Gesetze“ entsprächen. Er erklärte diese wechselseitige Beziehung in durchaus ungenügender Weise, und die materialistischen Philosophen wiesen dies ohne grosse Mühe nach. „Kann man behaupten,“ frug Holbach, „dass die Sonne, welche die einst auf ihre Freiheit so eifersüchtigen Griechen und Römer erwärmte, nicht mehr dieselben Strahlen auf ihre entarteten Nachkommen herabsendet?“¹⁾ Aber der Grund

¹⁾ Politique naturelle, II., pg. 10; Système social, III., pg. 6—8. Seinerseits wurde auch Voltaire nicht müde, diese Meinung Montesquieu's zu bekämpfen, der übrigens nichts Neues über dies Thema gesagt hat; er hat nur die Ansichten einiger griechischen und

des Montesquieu'schen Gedankenganges war nicht gänzlich falsch. Wir wissen heutzutage, welche Bedeutung das geographische Milieu für die Geschichte der Menschheit gehabt hat. Und wenn sich Montesquieu geirrt hat, so bedeutet das durchaus nicht, dass diejenigen, welche ihn in dieser Frage bekämpften, eine richtigere Auffassung von dem hatten, was Hegel später „die geographische Grundlage der Weltgeschichte“ nannte. Sie hatten keinen Begriff davon, weder einen richtigen, noch einen falschen. Die menschliche Natur diente ihnen als Schlüssel, mit dem sie alle Thüren in der Moral, in der Politik, in der Geschichte öffnen zu können glaubten. Es ist heutzutage oft schwierig, sich genaue Rechenschaft von diesem den Schriftstellern des 18. Jahrhunderts so vertrauten Gesichtspunkt zu geben.

„Die Entwicklung der Künste,“ sagt Suard, „ist denselben Stufen unterworfen, welche man in der Entwicklung der menschlichen Gattung bemerkt.“ Man ergreift gierig diese Idee; man glaubt, dass der Autor von den verborgenen Ursachen der menschlichen Entwicklung sprechen will, welche, ohne von dem Willen der Menschen abzuhängen, ihrem Geiste und ihrer Bildung („lumières“) diese oder jene Richtung geben. Man bildet sich ein, mit Suard den *circulus vitiosus* zu verlassen, in dem die Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts sich ein-

römischen Schriftsteller wiederholt. Um gerecht zu sein, fügen wir hinzu, dass Holbach häufig von dem Einfluss des Klimas in einer viel oberflächlicheren Weise spricht als Montesquieu. „Es gehört zum Wesen bestimmter Klimate,“ sagt er in dem ‚*Système de la Nature*,‘ „Menschen hervorzubringen, die so organisirt und modificirt sind, dass sie für ihre Gattung entweder sehr nützlich oder schädlich werden.“ (!)

geschlossen fand. Man ist zu vorschnell; man täuscht sich ausserordentlich. Die Ursachen, denen die Entwicklung der „Künste“ unterworfen ist, hängen nur von der Natur — „des Menschen“ ab. „In seiner Kindheit hat der Mensch nur Sinne, Einbildung und Gedächtniss; er will nur unterhalten werden und braucht dazu nur Lieder und Fabeln. Es folgt das Alter der Leidenschaften und die Seele will bewegt und erschüttert werden; der Geist entwickelt sich dann und die Vernunft gewinnt an Stärke: diese beiden Fähigkeiten verlangen ihrerseits geübt zu werden, und ihre Thätigkeit richtet sich auf Alles, was die Neugierde, den Geschmack, das Gefühl, die Bedürfnisse des Menschen interessirt.“¹⁾

Alle Naturforscher geben jetzt zu, dass die successiven Formen, durch welche der individuelle Organismus von der Eizelle bis zu seiner vollständigen Entwicklung sich bewegt, eine Wiederholung der Veränderungen sind, durch welche die Formen der Vorfahren der betreffenden Gattung, zu der dieser Organismus gehört, hindurchgegangen sind. Die embryogenische Entwicklung ist ein summarischer Abriss der genealogischen Entwicklung. In gleicher Weise könnten die einander folgenden Formen, durch welche der Geist eines Menschen von seiner zartesten Kindheit an bis zu seiner völligen Entwicklung hindurchgeht, als ein summarischer Abriss der langen und langsamen Veränderungen betrachtet werden, durch welche in der Geschichte die Vorfahren dieses Menschen passirt sind. Wir glauben, dass man sehr interessante Untersuchungen über diesen Gegenstand an-

¹⁾ Du progrès des lettres et de la philosophie dans le dix-huitième siècle in „Mélange de Litterature,“ Paris, An III., pg. 383.

stellen kann.¹⁾ Was würde man aber von einem Naturforscher sagen, der in der embryogenischen Geschichte des individuellen Organismus den zureichenden Grund für die Veränderungen der Gattung finden würde? Dies ist aber gerade die Denkweise Suard's und mit ihm aller der „Philosophen“ des 18. Jahrhunderts, die eine dunkle Ahnung von der Gesetzmässigkeit der Entwicklung der Menschheit hatten.

Grimm stimmt hier ganz mit Suard überein. „Welches Volk,“ so fragt er, „ist nicht anfänglich Poet gewesen, um als Philosoph zu enden?“²⁾ Nur Helvetius begriff, dass diese Thatsache andere und tiefere Gründe haben könnte, als Suard dachte. Aber wir haben noch nicht mit Helvetius zu thun.

Der Mensch ist ein sensibles, intelligentes und vernünftiges Wesen. So ist er beschaffen, wird er sein und ist er trotz aller seiner Irrthümer gewesen. In diesem Sinne ist die menschliche Natur unveränderlich. Was giebt es nun Erstaunliches darin, dass die moralischen und politischen Gesetze, weil diktirt von dieser Natur, ihrerseits allgemein gültig, unveränderlich und unwandelbar sein werden? Diese Gesetze sind noch nicht verkündet worden, und man muss zugeben, dass „nichts gewöhnlicher ist, als zu sehen, wie die civilen Gesetze in Widerspruch mit denen der Natur sind.“ Aber diese verdorbenen civilen Gesetze verdanken wir entweder „der Verkehrtheit der Sitten oder den Irrthümern der Gesellschaften oder der

¹⁾ Selbstverständlich wird man dabei stets aufs Genaueste den ungeheuren Einfluss der Anpassung an das soziale Milieu auf die geistige und moralische Entwicklung der Individuen in Betracht zu ziehen haben.

²⁾ Correspondance littéraire. Août 1774.

Tyranei, welche die Natur zur Nachgiebigkeit unter ihre Autorität zwingt.“¹⁾ Lasst die Natur sprechen, und Ihr werdet die Wahrheit ein für allemal erfahren. Die Irrthümer sind zahllos, die Wahrheit ist nur eine. „Es giebt keine Moral für die Ungeheuer oder die Unsinnigen; die universelle Moral ist nur für vernünftige und wohlorganisirte Wesen gemacht; in diesen verändert sich die Natur nicht; es braucht nur gute Beobachtung, um daraus die unveränderlichen Regeln abzuleiten, welchen sie folgen müssen.“²⁾

Wie soll man nun darnach erklären, dass derselbe Holbach die folgenden Zeilen hat schreiben können: „Die Gesellschaften, wie alle Naturkörper, unterliegen Umbildungen, Veränderungen, Revolutionen; sie bilden sich, wachsen und lösen sich auf, wie alle Wesen. Dieselben Gesetze können nicht in verschiedenen Zuständen für sie passen: nützlich zur einen Zeit, werden sie zu einer anderen nutzlos und schädlich.“

Die Sache ist sehr einfach. Aus dieser ganzen Ueber-

¹⁾ Politique naturelle, I., pg. 37—38.

²⁾ Condorcet behauptet, bei der Bekämpfung der in diesem Punkte ganz entgegengesetzten Ansichten Voltaire's („le Philosophe ignorant;“ der Patriarch änderte häufig seine Ansichten), dass die Ideen der Gerechtigkeit und des Rechts „sich mit Nothwendigkeit auf dieselbe Art und Weise in allen sensiblen Wesen“ bilden, welche fähig sind, Ideen zu erwerben. „Sie werden also gleichförmig sein.“ Es ist allerdings wahr, dass die Menschen „sie öfters ändern.“ Aber jedes richtig schliessende Wesen wird zu denselben Ideen in der Moral, wie in der Geometrie gelangen. Sie sind die nothwendige Folge dieser thatsächlichen Wahrheit: „Die Menschen sind sensible und intelligente Wesen.“ (In einer Anmerkung zum „Philosophe ignorant;“ der Kehl'schen Ausgabe der Werke Voltaire's.)

legung zieht Holbach nur den einen Schluss: die altgewordenen und veralteten Gesetze (er hat dabei die des damaligen Frankreichs im Auge) müssen abgeschafft werden. Das Alter eines Gesetzes spricht eher gegen als für dasselbe. Das Beispiel unserer Vorfahren beweist nichts zu seinen Gunsten. Holbach hätte dies auf einem abstrakten Wege, nur durch Zurückgreifen auf die „Vernunft“ beweisen können. Aber er nimmt Rücksicht auf die Vorurtheile seiner Leser und nimmt die Miene an, sich auf einen historischen Standpunkt zu stellen. Dasselbe gilt für die Geschichte der Religionen. Die „Philosophen“ beschäftigten sich viel damit. In welcher Absicht? Um zu beweisen, dass die christliche Religion, die angeblich geoffenbarte, den profanen Religionen ganz ausserordentlich gleicht. Das war ein dem verhassten Christenthum versetzter Stoss. Hatte er den Stoss einmal versetzt, kümmerte sich kein „Philosoph“ mehr um das Studium vergleichender Religionsgeschichte. Es war eine revolutionäre Zeit, und alle „Wahrheiten“, welche die Philosophen verkündigten (und diese „Wahrheiten“ widersprachen einander sehr oft), hatten ein unmittelbar praktisches Ziel.

Bemerken wir hier, dass die „menschliche Natur“ öfter die materialistischen Philosophen weiter führte, als sie selbst erwarteten. „Man hat zu grossen Missbrauch mit der Unterscheidung getrieben, die man so oft zwischen dem physischen und moralischen Menschen gemacht hat.“ Der Mensch ist ein rein physisches Wesen. Der moralische Mensch ist nur dasselbe unter einem bestimmten Gesichtspunkte betrachtete physische Wesen, d. h. betrachtet in Bezug auf einige seiner durch seine Organisation bedingten Handlungsweisen. Daher „sind

alle Irrthümer des Menschen physische Irrthümer.“¹⁾ Der Medizin, oder besser gesagt der Physiologie, fällt also die Aufgabe zu, uns den Schlüssel zum menschlichen Herzen zu liefern. Dieselbe Wissenschaft muss uns auch die historischen Wechsel der Menschheit erklären. „In einer Natur, in der Alles verbunden ist, in der Alles handelt und reagirt, in der Alles sich bewegt und ändert, sich zusammensetzt und zerlegt, sich bildet und zu Grunde geht, giebt es kein Atom, das nicht eine wichtige und nothwendige Rolle spielt, giebt es kein unmerkbares Molekül, das nicht, in die geeignete Umgebung gebracht, wunderbare Wirkungen erzeugt Zu viel Schärfe in der Galle eines Fanatikers, zu heisses Blut im Herzen eines Eroberers, eine lästige Verdauungsstörung im Magen eines Monarchen, eine Phantasie (ist auch dies ein Molekül? G. P.), die durch den Geist einer Frau geht, sind hinreichende Ursachen, um Kriege zu veranlassen, Millionen von Menschen zur Schlachtbank zu schicken, Mauern umzustürzen, Städte in Asche zu verwandeln um Verödung und Unglück während einer langen Reihe von Jahrhunderten auf der Oberfläche unseres Erdballs fortzupflanzen.“²⁾

Man kennt den berühmten Aphorismus von dem Sandkorn, das in die Blase Cromwell's gelangte und so die Gestalt der Welt veränderte. Dieser Aphorismus enthält nicht mehr und nicht weniger als die Reflexionen Holbach's über die „Atome“ und „Moleküle“ als Ursachen historischer Ereignisse. Nur dass der, dem wir den Aphorismus verdanken, ein frommer Mensch war: es war

¹⁾ *Système de la Nature*, I., pg. 5.

²⁾ *Ibid.*, pg. 214.

nach ihm Gott, der dies verhängnisvolle Körnchen in den Körper des Protektors eindringen liess. Holbach wollte nichts mehr von Gott wissen. Gegen das Uebrige hatte er nichts einzuwenden.

Es ist ein „Körnchen“ Wahrheit in solchen Aphorismen. Aber diese Wahrheit verhält sich zur ganzen Wahrheit wie ein „Körnchen“ oder ein Molekül zur gesammten im Universum vorhandenen Materie. Infinitesimal, wie sie ist, bringt uns diese Wahrheit nicht einen Schritt in unserem Studium der sozialen Phänomene weiter. Und wenn wir in der Geschichtswissenschaft nichts Anderes zu thun hätten, als auf die Ankunft des von Laplace geträumten Genies zu warten, das mit Hülfe der Molekularmechnik uns alle Geheimnisse der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschengeschlechts enthüllen wird, so könnten wir noch lange und sehr ruhig schlafen: denn dies wunderbare Genie wird nicht sobald kommen.

„Wenn wir die Elemente kennten, welche die Basis des Temperaments eines Menschen oder der grossen Mehrzahl der Individuen bilden, aus denen ein Volk zusammengesetzt ist, so wüssten wir mit Hülfe der Erfahrung auch die für sie nothwendigen Gesetze, die ihnen nützlichen Einrichtungen.“¹⁾ Was würde aber in diesem Falle aus der „universellen Moral“ und der „naturgemässen Politik?“ Holbach sagt darüber nichts,

¹⁾ *Système de la Nature*, I., pg. 106. Mr. Jules Soury sagt sehr naiv hierzu: „Diese Idee des Baron von Holbach ist theilweise zur Thatsache geworden (!), gleichwohl scheint die Moralstatistik vielmehr als die Physiologie dazu bestimmt zu sein, der Physik der Sitten die grössten Dienste zu erweisen.“ *Bréviaire de l'histoire du Matérialisme*, Paris 1881, pg. 653.

kommentirt aber mit um so grösserem Eifer alle die moralischen, politischen und sozialen Gesetze, die mit Nothwendigkeit aus der Natur des als ein sensibles etc. Wesen betrachteten Menschen sich ableiten.

Es war sehr „natürlich,“ dass die Mutter Natur zu Holbach's Zeit in der Politik, wie in der Moral, es geradé mit den Gesetzen hielt, deren die französische Bourgeoisie in dem Augenblick bedurfte, als sie dabei war, „Alles“ zu werden.

Es existirt ein stillschweigender Vertrag, ein sozialer Pakt zwischen der Gesellschaft und ihren Mitgliedern. Dieser Vertrag erneuert sich jeden Augenblick und hat eine wechselseitige Garantie der Rechte der Bürger zum Zweck. Von diesen Rechten sind die Freiheit, das Eigenthum, die Sicherheit die geheiligtesten. Mehr als das! „Die Freiheit, das Eigenthum, die Sicherheit sind die einzigen Bande, welche die Menschen an das Land, das sie bewohnen, fesseln. Es giebt kein Vaterland, wenn diese Vortheile verschwunden sind.“¹⁾ Das Eigenthum ist die Seele dieser geheiligten Trias. Die Sicherheit und die Freiheit sind in der Gesellschaft nothwendig. „Es ist aber für den Menschen unmöglich, sich zu erhalten oder seine Existenz zu einer glücklichen zu machen, wenn er nicht die Vortheile genießt, welche er sich mit seinen Sorgen und seiner Persönlichkeit (!) erworben hat. Daher geben die Gesetze der Natur einem

¹⁾ Politique naturelle, I, pg. 13—14, 38, 125. „Daher ist die Hauptabsicht der Menschen bei ihrer Vereinigung in ein Staatswesen und bei ihrer Unterordnung unter eine Regierung die Sicherung ihres Eigenthums, für die im Naturzustande viel fehlt.“ Locke, Of government, ch. IX.: Of the ends of political society and government.

jeden Menschen ein Recht, welches man das Eigenthum nennt.“ Die Gesellschaft kann den Menschen nicht seines Eigenthums berauben, „da sie geschaffen wurde, um es zu sichern.“ Also ist das Eigenthum der Zweck, die Freiheit und Sicherheit sind die Mittel. Da dem so ist, betrachten wir dies erlauchte Recht etwas näher.

Woher kommt es? Es hat zur Basis eine nothwendige Beziehung, die zwischen dem Menschen und dem Produkt seiner Arbeit entsteht. So wird also ein Feld in gewisser Weise ein Theil dessen, der es bearbeitet, weil sein Wille, seine Arme, seine Kräfte, kurz „ihm eigenthümliche, individuelle, seiner Person anhängende Eigenschaften“ das Feld zu dem, was es ist, gemacht haben. „Dies von seinem Schweiß bewässerte Feld identifizirt sich so zu sagen mit ihm; die Früchte, die es hervorbringt, gehören ihm ebenso, wie seine Glieder und Fähigkeiten, weil diese Früchte ohne seine Arbeit entweder nicht existiren würden, oder wenigstens nicht so existiren würden, wie sie es jetzt thun.“¹⁾

So stellt sich also das bürgerliche Eigenthum Holbach unter der Form eines Arbeitsprodukts des Eigenthümers selbst dar. Das hindert ihn durchaus nicht, die Kaufleute und Fabrikanten hoch zu schätzen, diese „Wohlthäter, die der ganzen Gesellschaft Beschäftigung und Leben geben, während sie sich bereichern.“²⁾ Doch scheint er eine richtige, wenn auch nicht ganz klare Auffassung von dem Ursprung der Reichthümer der „Manufakturisten“ zu haben. „Während der Arbeiter,“

1) *Politique naturelle*, I., pg. 39.

2) *Morale universelle*, II., pg. 249.

sagt er, „sich durch seine Arbeit erhält, trägt er ohne Aufhören zu dem Vermögen derer, die ihn beschäftigen, bei.“ Dies Vermögen ist also nicht allein durch den Manufakturisten „eigenthümliche“, „individuelle“ („welche unzählige Mengen von Arbeitern aller Art . . . setzen nicht die Manufakturen in Bewegung!“¹⁾), ihrer Person „abhängende Eigenschaften“ erzeugt? Ohne Zweifel nein! aber was macht's! Die Manufakturisten und Kaufleute sind sehr nützlich, und muss nicht die erkenntliche Gesellschaft die, welche ihr nützlich dienen, durch Reichthümer und Ehren belohnen? Das Unglück besteht nicht in der unbestreitbaren Thatsache, dass der „Handwerker“ zu dem Vermögen der „Manufakturisten“ beiträgt. Es besteht darin, dass, dank den „gothischen und barbarischen Vorurtheilen“, der Manufakturist und der Kaufmann nicht so geehrt sind, wie sie es verdienen. „Der friedliche Händler scheint ein verächtliches Wesen in den Augen des stupiden Kriegers, der nicht sieht, dass dieser Mensch, den er verachtet, ihn kleidet, ihn ernährt, seinem Heer den Unterhalt verschafft!“ (sic!²⁾)

Für das feudale Eigenthum hat Holbach eine andere Sprache. Die Eigenthümer dieser Art, „die Reichen und Grossen,“ behandelt er als „zu häufig unnütze oder schädliche Mitglieder der Gesellschaft“ und er wird nicht müde, sie anzugreifen. Sie sind es, welche „die Früchte der Arbeit ihrer Nebenmenschen“ bedrohen, die Freiheit ihrer Mitbürger vernichten; ihre Personen insultiren. „Und auf diese Weise wird das Eigenthum ohne Aufhören verletzt.“³⁾

¹⁾ Morale universelle, II., pg. 249.

²⁾ Ibid., pg. 240.

³⁾ Politique naturelle, I., pg. 42.

Wir wissen, dass die Gesellschaft geschaffen wurde, um das Eigenthum zu sichern. Aber nur das bürgerliche Eigenthum hat der stillschweigende soziale Vertrag im Auge und muss es im Auge haben. Dem feudalen Eigenthum schuldet die Gesellschaft nur Eines: volle und ganze Vernichtung. Holbach ist für die Abschaffung der Privilegien des Adels, der Dienstbarkeiten, der Zinse, der Frohnden, der Bannrechte und so fort.¹⁾ „Wenn Adlige, denen der Souverän schädliche Rechte entziehen wollte, sich auf die geheiligten Rechte des Eigenthums berufen wollten, würde er ihnen antworten, dass das Eigenthum nur das Recht ist, mit Gerechtigkeit zu besitzen; dass das, was dem nationalen Glücke feindlich ist, niemals gerecht sein kann; dass das, was dem Eigenthum des Ackerbauers schadet, niemals als ein Recht angesehen werden kann, sondern nur eine Usurpation, eine Verletzung seines Rechtes ist, dessen Aufrechterhaltung für die Nation nützlicher ist, als die der Ansprüche einer kleinen Zahl von Seigneurs, welche wenig zufrieden damit, selbst nichts zu thun, sich den sowohl für sie selbst, wie für die Gesellschaft wichtigsten Arbeiten entgegenstellen.“²⁾

Die Adligen „thun nichts,“ sie haben keine der Gesellschaft nützliche Funktion zu erfüllen, das verdammt sie in den Augen unseres Philosophen. Einst waren die Adligen verpflichtet, auf eigene Rechnung Krieg zu führen. Damals genossen sie auf einen gerechten Rechtstitel hin

¹⁾ Selbstverständlich macht er keine Ausnahme zu Gunsten der Zünfte und anderer ähnlicher „Privilegien,“ noch zu Gunsten der „Reichthümer der Diener der Religion.“

²⁾ L'Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale, Amsterdam 1776, pg. 50—51.

gewisse Befreiungen. Aber auf welchen Rechtstitel hin können sie dieselben in einer Gesellschaft genießen, wo die Armee im Solde des Fürsten steht und der Adlige nicht mehr zum Dienste verpflichtet ist?¹⁾

Die Zeit ist jetzt gekommen, in der das Proletariat die Rechte der Kapitalisten auf derselben Waage wiegt, deren sich vor mehr als einem Jahrhundert die Repräsentanten der Bourgeoisie bedienten, um die Privilegien des Adels zu wägen.

Man muss nicht glauben, dass der Antagonismus zwischen Bourgeoisie und Adel sich in dem Kopfe Holbach's als ein Antagonismus zwischen dem Grundeigenthum und den verschiedenen Arten des städtischen Eigenthums reflektirte. Ganz und gar nicht! Holbach hat keine Vorliebe für das mobile Eigenthum. Im Gegentheil! Auch für ihn ist das wahre Eigenthum, das Eigenthum par excellence, das Grundeigenthum. „Der Besitz des Landes konstituirt den wahren Bürger,“ sagt er. Der Zustand des Ackerbaus ist das charakteristische Zeichen der ökonomischen Situation eines Landes im Allgemeinen. Der „Arme“ ist in erster Linie der „Ackerbauer;“ die „Armen beschützen“ heisst so viel als die durch die „Grossen,“ d. h. den Adel, unterdrückten Landleute schützen. Holbach geht so weit, mit den Physiokraten zu sagen, dass auf den Grund und Boden direkt oder indirekt alle Steuern zurückfallen, wie alles Gute oder Schlechte, was einer Nation zustösst. „Für die Vertheidigung des Besitzes eines Landes ist der Krieg bestimmt; für die Zirkulation der Güter, welche die Erde produziert, ist der Handel nothwendig; die Jurisprudenz

¹⁾ Ibid., pg. 52.

hat ihren Nutzen darin, dass sie den Besitzern ihren Grund und Boden sichert.“¹⁾ Die Erde ist die Quelle aller Reichthümer einer Nation, und gerade deshalb muss sie so schnell wie möglich von dem feudalen Joch, das sie erdrückt, befreit werden; ein Argument mehr für die revolutionären Tendenzen der Bourgeoisie.

Für einen Menschen von dem Wesen Holbach's konnte die „Gleichheit“ nichts Verführerisches haben. Sie war für ihn vielmehr eine sehr schädliche Chimäre. Die Menschen haben nicht alle dieselbe Organisation; sie waren stets hinsichtlich ihrer physischen, moralischen und intellektuellen Kraft ungleich. „Der an Körper und Geist schwache Mensch wurde stets gezwungen, die Ueberlegenheit der Stärkeren, der Begabteren anzuerkennen. Der Arbeitsamere musste ein ausgedehnteres Stück Land bebauen und es fruchtbarer machen als der, welcher von der Natur einen schwächeren Körper erhalten hat. So hat es also von Anfang an Ungleichheit im Eigenthum und in den Besitzungen gegeben.“²⁾

Der Abbé Mably konnte gegen ähnliche Argumente ruhig einwerfen, dass sie in offenbarem Widerspruch zu dem Ausgangspunkt der neueren politischen Philosophie ständen: der absoluten Gleichheit der Rechte aller Menschen, der schwachen wie der starken.³⁾ Die Stunde der „Gleichheit“ hatte noch nicht geschlagen und Mably hat

1) *Politique naturelle*, I., pg. 179.

2) *Ibid.*, I., pg. 20.

3) „Wenn meine physischen oder moralischen Eigenschaften mir kein Recht auf einen weniger als ich mit den Gütern der Natur ausgestatteten Menschen geben; wenn ich nichts von ihm fordern kann, was er nicht auch von mir fordern kann, so lehrt mich, bitte, auf welchen Grund hin ich den Anspruch machen kann,

selbst zugeben müssen, „dass keine menschliche Kraft den Versuch machen könne, die Gleichheit wieder herzustellen, ohne noch grössere Unordnungen, als die, welche man vermeiden will, hervorzurufen.“¹⁾ Die objektive Logik der sozialen Evolution schlug sich auf die Seite der Theoretiker der Bourgeoisie.

Holbach war ein Theoretiker der Bourgeoisie bis ins Mark seiner Knochen, bis zum Pedantismus. Er donnert gegen „den Papst und die Bischöfe, welche die Feste anordnen und das Volk zum Müssiggang zwingen.“ Er beweist, dass der Fortschritt des Handels und der Industrie mit der Moral einer Religion unverträglich ist, „deren Gründer den Fluch gegen die Reichen ausspricht und sie vom Himmelreich ausschliesst.“ Er seinerseits schleudert den Fluch gegen die „unzählige Menge von Priestern, Klosterbrüdern, Mönchen und Nonnen, die keine anderen Funktionen haben, als ihre trägen Hände zum Himmel zu heben und Tag und Nacht zu beten.“ Er lehnt sich gegen die katholischen Fasten auf, da „die Mächte, welche von den Römisch-Katholischen als Häretiker betrachtet werden, fast die einzigen sind, welche aus dem Fleischfasten Profit ziehen; die Engländer verkaufen ihnen Stockfisch und die Holländer Häringe.“²⁾ Dies alles ist nur „natürlich.“ Wenn aber Holbach,

dass unsere Verhältnisse ungleich seien . . . Man muss mir zeigen, auf welchen Titel ich meine Ueberlegenheit gründen kann.“ *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques.* A la Haye, 1768, pg. 21.

¹⁾ Ibid., pg. 15.

²⁾ Vgl. *Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la Religion Chrétienne* 1767, pg. 176, 179, 196, 198, 199, 203.

wie Voltaire und viele andere, bei jeder Gelegenheit auf die Geschichte von den 2000 Schweinen, welche von den Teufeln im Einverständniss mit Jesu ertränkt wurden, zurückkommt, und wenn er dem mythischen Gründer des Christenthums seine geringe Achtung vor dem Privateigenthum vorwirft, wenn er denselben Vorwurf den Aposteln macht, welche häufig auf Feldern, die ihnen nicht gehörten, Aehren sammelten; wenn er sich auf einen Augenblick mit Christus nur deshalb versöhnt, weil der „Menschensohn“ den Sabbat nicht heiligte,¹⁾ dann wird er pedantisch und durchaus lächerlich, und dann besonders springt sein völliger Mangel an historischem Sinn in die Augen.

Die Bourgeoisie, deren Repräsentant und Vertheidiger Holbach war, stellte er sich als den rechtschaffensten, fleissigsten, edelsten, gebildetsten Theil der Nation vor. Er würde sich vor der Bourgeoisie von heutzutage entsetzt haben. „Der Geiz (er spricht eigentlich von dem „Durst nach Geld“) ist eine unedle, eigennützige, ungesellige und daher mit dem wahren Patriotismus, der Liebe für das Gesamtwohl, und selbst mit der wahren Freiheit unverträgliche Leidenschaft. Alles ist bei einem von dieser schmutzigen Epidemie inficirten Volke verkäuflich; es handelt sich nur darum, handels-einig zu werden.“²⁾ Dies schmeckt sehr nach Sallust, aber zu gleicher Zeit könnte man zu der Behauptung geneigt sein, dass unser Philosoph die Skandale voraus

¹⁾ „Er fühlte vielleicht wie wir,“ sagt er, „von welcher Nützlichkeit für das Volk die Abschaffung einer grossen Zahl von Festtagen sein würde.“ *Histoire critique de Jésus Christ ou Analyse raisonnée des Évangiles* (ohne Datum oder Druckort), pg. 157.

²⁾ *L'Ethocratie*, pg. 124.

gesehen hat, die einander jetzt ohne Aufhören in Frankreich, Deutschland, Italien und überall da folgen, wo die Bourgeoisie zum Tode reif wird. „Nichts Grausameres auf der Welt, als der von seiner Raubgier angestachelte Geschäftsmann, sobald er der stärkste wird und des Beifalles des Landes für seine nützlichen Verbrechen sicher ist.“¹⁾ Gewiss! Wir wissen dies besser als unsere guten „Philosophen!“

Am häufigsten betrachtet Holbach „die Reichthümer“ von einem deklamatorischen Gesichtspunkte aus: „Die Reichthümer verderben die Sitten.“ Und er, der die „religiöse Moral“ im Namen der Reichthümer bekämpft, bekämpft dann den Durst nach Reichthümern im Namen der „Tugend“: „nur die äusserste Wachsamkeit,“ sagt er, „vermag die Uebel, welche diese Leidenschaft nach sich zieht, zu verhindern oder wenigstens zu verzögern;“²⁾ er, der für die absolute Freiheit des Verkehrs ist („der Handel fordert vollständige Freiheit; je freier der Handel, desto mehr wird er sich ausdehnen. Die Regierung hat nichts für den Kaufmann zu thun, als ihn handeln zu lassen . . .“³⁾), er beweist, dass die Politik soviel wie möglich die Vermehrung der Bedürfnisse der Bürger verhindern muss („sie werden schliesslich unersättlich sein, wenn die Klugheit ihnen keine Grenzen steckt“⁴⁾). Er fordert das Einschreiten des Staates, er wird Protektionist, fast reaktionär. „Wir nennen den Handel nützlich, der den Nationen die für ihren Unterhalt, ihre ernstlichen Bedürfnisse und auch

1) *Politique naturelle*, II., pg. 148.

2) *Ibid.*, pg. 145.

3) *Ibid.*, pg. 150.

4) *Ibid.*, pg. 151.

für ihre Bequemlichkeit und ihr Wohlleben nothwendigen Gegenstände verschafft; wir nennen den Handel nutzlos und gefährlich, der den Bürgern nur solche Dinge verschafft, für die sie kein wirkliches Bedürfniss haben und die nur geeignet sind, die eingebildeten Bedürfnisse ihrer Eitelkeit zu befriedigen.“ Holbach wäre vor keinem Mittel zurückgeschreckt, um diese „Eitelkeit,“ die sich nach seiner Angabe durch das Mittel der Lakaien bis in die Dörfer verbreitete, und den Luxus zu bekämpfen, der die „Sitten“ (moeurs) verderbt und die blühendsten Nationen zum Ruin führt.¹⁾ Das natürlichste Absatzgebiet für die industriellen Produkte eines Landes sei der innere Markt, der ihnen garantirt werden müsse. Holbach kann die „unsinnige Wuth, neue Zweige des Handels zu entdecken,“ nicht begreifen, dank derer „die Erdkugel für den delirirenden Kaufmann nicht gross genug ist“ und die Nationen einander oft wegen einer unfruchtbaren Insel erwürgen, in der sie bereits Schätze zu sehen glauben.²⁾ Er findet nicht Ausdrücke streng genug, um das „Volk Albions“ zu ermahnen, das ihm „den ausschweifenden Plan“ gefasst zu haben schien, „den Handel der Welt an sich zu ziehen und sich zum Eigenthümer der Meere zu machen.“³⁾ Er fürchtet eine zu grosse Ungleichheit in der Vertheilung der Reichthümer, die die Quelle vieler Uebel in der Gesellschaft ist. Er ist ein Fürsprecher der kleinen Pachtgüter; die Englands erschienen ihm zu gross, sie bewirken oft, dass die Pächter „Monopolinhaber“ werden.⁴⁾ Im

¹⁾ L'Ethocratie, ch. VIII. Système social, III., pg. 73.

²⁾ Politique naturelle, II., pg. 154.

³⁾ Ibid., pg. 155.

⁴⁾ L'Ethocratie, pg. 122, Anmerkung.

Allgemeinen ist „das Interesse des Staates immer mit dem der Mehrheit verbunden; er fordert, dass viele Bürger thätig, nützlich beschäftigt seien und in einem wohlhabigen Zustande leben, der es ihnen ermöglicht, die Bedürfnisse des Vaterlandes ohne Mühe zu befriedigen. Es giebt kein Vaterland für den Menschen, der nichts besitzt.“¹⁾

Man wird nach alledem leicht einsehen, dass der soziale Zustand Englands, wo die Bourgeoisie bereits ihre „glorreiche Revolution“ gemacht hatte, unserem Philosophen durchaus nicht gefallen konnte. Er spricht von diesem Lande mit tiefer Abneigung. „Es genügt nicht, reich zu sein, um glücklich zu sein,“ sagt er; „man muss die Reichthümer in einer Weise anzuwenden wissen, die geeignet ist, das Glück zu bewirken. Es genügt nicht, frei zu sein, um glücklich zu sein: man darf die Freiheit nicht missbrauchen . . . keinen ungerechten Gebrauch davon machen.“ Nun, in der Hinsicht liessen die Engländer sehr viel zu wünschen übrig. „Ein Volk ohne Sitten,“ „ein gegen die anderen Nationen ungerichtetes Volk,“ „ein vom Golddurst verzehrtes Volk,“ „ein eroberndes Volk,“ „ein der Freiheit der anderen feindliches Volk,“ „eine käufliche, lasterhafte, verderbte Nation“ — das waren die Engländer in Holbach's Augen; und er richtet dann an sie eine seiner Kapuzinaden über die Tugend. „Pfleget also, ihr Britten, die Weisheit und die Vernunft; bemüht euch, eure Regierung und eure Gesetze zu vervollkommen . . . Fürchtet einen den Sitten und der Freiheit tödtlichen Luxus. Fürchtet die Wirkungen eines religiösen und politischen Fanatismus“ usw. usw.²⁾

¹⁾ Ibid., pg. 117.

²⁾ Vgl. *Système social*, tom. II., ch. VI.

Uebrigens inspirirte ihn das Schauspiel des sozialen Lebens Englands öfters zu tieferen Reflexionen als den eben zitierten. Er beweist z. B., dass die ungeheuren Armensteuern die Zahl der Armen in England weder vermindert haben, noch hätten vermindern können. „Es ist nur zu wahr,“ ruft er aus, „dass die Nationen, bei denen man die grössten Reichthümer findet, eine grössere Zahl unglücklicher als glücklicher Menschen umschliessen. Es ist nur zu wahr, dass der Handel nur wenige Bürger bereichert und die übrigen im Elend lässt.“¹⁾

Alle diese Gedanken könnten mit Recht konfus und widersprechend erscheinen. Aber, wir heben dies noch einmal hervor, man darf nicht vergessen, dass wir es hier mit einem Theoretiker der Bourgeoisie zu thun haben, die revolutionär und insofern edler Gefühle fähig war. Sie, oder vielmehr die Besten ihrer Angehörigen, die Leute, die Herz und Verstand hatten, „die,“ um einen Ausdruck Holbach's zu gebrauchen, „nachdachten,“ träumten von einem Reich der Vernunft, einem universellen Glück, dem Himmelreich auf Erden. Konnten sie nicht die unabwendbaren Folgen ihrer eigenen sozialen Tendenzen verabscheuen? Und konnten sie nicht in Folge des Abscheus vor diesen Folgen mit sich selbst in Widerspruch kommen? Man zeige einem jungen, schönen Mädchen ein altes, hässliches, unreines, von Alter und Krankheiten gebeugtes Weib. Sie wird erschrocken sein. Und doch eilt sie zu leben, d. h. zu altern, d. h. ihrerseits Andere zu erschrecken. Das ist eine alte, doch ewig neue Geschichte!

Wer sich eine konkretere Vorstellung von der Psycho-

¹⁾ L'Ethocratie, pg. 146—147.

logie der französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts machen will, könnte mit grossem Nutzen die russischen Schriftsteller der Epoche befragen, die mit dem Ende der Regierung des Kaisers Nikolaus beginnt und sich bis auf die Jetztzeit erstreckt. Dasselbe Fehlen des historischen Sinnes, dieselben Kapuzinaden, dieselben Widersprüche! Allerdings giebt es unter den russischen Schriftstellern der genannten Periode Sozialisten wie Tschernischewsky. Aber auch viele, welche die „Bourgeoisie“ nur aus Missverständniss bekämpfen, weil sie nicht die Tragweite ihrer eigenen Forderungen zu würdigen wissen. Sehr oft wollen unsere „legalen“ Schriftsteller nichts Anderes als Holbach und seine Freunde. Aber sie halten es naiver Weise für Sozialismus. Die grossen Franzosen hätten darauf geschworen, dass es Philosophie sei. Und was uns angeht, so sind wir der Ueberzeugung, dass eine Rose stets denselben Duft behält, welchen Namen sie auch hat.

Wenn Holbach in den ökonomischen Fragen häufig der Ansicht der Physiokraten ist, von denen er stets mit Lob¹⁾ spricht, so theilte er doch nicht ihre Vorliebe für den „legalen Despotismus.“ Er war ein eifriger Anhänger der Repräsentativ-Regierung. Der Despotismus war für ihn keine Regierungsform; er kann nur „als ein ungleicher Kampf zwischen einem oder mehreren bewaffneten Briganten und einer vertheidigungslosen Gesellschaft betrachtet werden.“²⁾ Unser Philosoph stellte

¹⁾ „Eifrige und tugendhafte Schriftsteller,“ „gute Bürger;“ „man kann den nützlichen Ansichten, welche ihnen die Liebe zum Gemeinwohl eingegeben hat, nichts hinzufügen.“ L'Ethocratie, pg. 144—145.

²⁾ Politique naturelle, II., pg. 44.

sich einige „natürliche Fragen,“ die viel Verständniss in der französischen konstituierenden Versammlung gefunden haben würden. Diese äusserst charakteristischen Fragen sind folgende:

„Muss das Ganze dem Theil nachgeben? Soll der Wille eines Einzelnen über den Willen Aller die Herrschaft haben? Giebt es in jeder Gesellschaft ein privilegiertes Wesen, das davon befreit ist, nützlich zu sein? Ist allein der Souverän von den Banden frei, welche alle Anderen verbinden? Kann ein Mensch alle Anderen binden, ohne dass diese ihrerseits ihn durch ein Band halten? Ist der Besitz einer in ihrem Ursprung ungerichten, durch die Gewalt erhaltenen, von der Schwäche ertragenen Macht ein Titel, den die Gerechtigkeit, die Vernunft und die Kraft niemals zerstören können?“ Das erinnert an das berühmte Wort: „Wir werden unsererseits Eroberer sein.“ Die folgende Stelle erinnert an eine andere Szene der grossen Revolution: „Die souveräne Gewalt ist nichts weiter als der Krieg eines Einzelnen gegen die Gesammtheit, sobald der Monarch die Grenzen übertritt, welche ihm der Wunsch des Volkes vorschreibt.“ Was hätte man im Ballhaussaal darauf geantwortet?

Ein unversöhnlicher Hass gegen den Despotismus beseelt fast alle Werke Holbach's. Man empfindet deutlich, dass keine abstrakte Theorie, sondern traurige Wirklichkeit Allem, was er über diesen Gegenstand sagt, zu Grunde liegt. Und es war ebensowenig abstrakte Theorie, als vielmehr traurige Wirklichkeit, die ihn die Freiheit, „die Tochter der Billigkeit und der Gesetze,“ „den geliebten Gegenstand aller edlen Herzen“ anrufen liess. Oefter scheint er ein Vorgefühl des herannahenden politischen Sturmes gehabt zu haben. „Der Bürger,“

sagt er, „kann nicht, ohne seine Pflicht zu verletzen, es ablehnen, für sein Land gegen den es unterdrückenden Tyrannen Partei zu nehmen.“ Wer weiss? Vielleicht waren diese Worte vor ihrer Niederschrift in einer jener philosophischen Vereinigungen bei Holbach ausgesprochen und diskutirt worden, wo man, nach dem was uns Morellet erzählt, Dinge sagte, die hunderte Mal den Blitz auf das Haus herabgezogen hätten, wenn er deshalb einschläge. Diderot stimmte sicher bei und ging noch weiter. Und Grimm klatschte vielleicht Beifall. . . Der Aermste, er änderte seine Ansicht, als der Sturm nicht mehr in einem reich möblirten Salon, sondern auf der grossen historischen Bühne ausbrach.

Und würde sich Holbach selbst besser nach dem 10. August gehalten haben? Würde er in einer Versammlung der Jakobiner wiederholt haben, dass „ein Tyrann das hassenswertheste Wesen ist, welches das Verbrechen erzeugen kann?“¹⁾ Offen gesagt, wir wissen nichts davon. Es ist aber viel wahrscheinlicher, dass er nichts mit diesen „wilden“ Republikanern hätte zu thun haben wollen, dass er sie ihrerseits als Tyrannen und Feinde des Vaterlands, als Fanatiker und politische Charlatans behandelt haben würde.

Holbach verehrte die Freiheit. Aber er fürchtete den „Tumult“ und war überzeugt, dass in der „Politik wie in der Medizin die gewaltsamen Mittel stets die gefährlichsten sind.“ Er hätte gern mit einem nur ein wenig „tugendhaften“ Monarchen verhandelt. Er hatte gut reden, dass die Prinzen dieser Art sehr seltene

¹⁾ Politique naturelle, I, pg. 144. Für die politischen Ideen Holbach's zitiren wir stets dieses Buch, wenn nichts Anderes bemerkt ist.

Meteore sind; er träumte stets von „einem Weisen auf dem Thron.“ Und einen Augenblick, während des Ministeriums Turgot, glaubte er seinen Traum realisiert. Er hat sein Buch „Ethocratie“ Ludwig XVI., „dem gerechten, menschlichen, wohlthätigen Monarchen, dem Freund der Wahrheit, der Einfachheit, dem Feind der Schmeichelei, des Lasters, des Prunkes, der Tyrannei, dem Wiederhersteller der Ordnung und der Sitten, dem Vater seines Volkes etc. etc.“ gewidmet. Es ist möglich, dass er später seine Meinung über Ludwig XVI. änderte, aber seine Furcht vor den „tumultuösen“ Volksbewegungen bewahrte er. Das Volk waren für Holbach die „Armen,“ nun bringt aber „der Mangel, so oft das Spielzeug der Leidenschaften und Launen der Macht, das Herz des Menschen zum Welken oder macht es rasend.“ So lange der „Arme“ seine Lage ruhig erträgt, „wird die Spannkraft seiner Seele . . . gänzlich gebrochen; er verachtet sich selbst, weil er sich als den Gegenstand der Verachtung und der Stösse der ganzen Welt sieht.“¹⁾ Noch schlimmer ist es, wenn er revoltirt. „Man braucht nur die Geschichte der antiken und modernen Demokratie oberflächlich zu durchlaufen, um zu sehen, dass der Wahnsinn und der Jähzorn gewöhnlich im Rathe des Volkes den Vorsitz führten;²⁾ überall, wo das Volk im Besitz der Macht ist, trägt der Staat das Prinzip seiner Zerstörung in sich.“³⁾ Wenn Holbach zwischen der absoluten Monarchie und der De-

¹⁾ L'Ethocratie, pg. 119—120. „Das Volk, seiner Unterhaltung wegen zur Arbeit gezwungen, ist gewöhnlich zum Nachdenken unfähig.“ *Système de la Nature*, II., pg. 248.

²⁾ *Politique naturelle*, II., pg. 238.

³⁾ *Ibid.*, pg. 240.

mokratie hätte wählen müssen, würde er den Absolutismus vorgezogen haben. Montesquieu täuschte sich sehr, wenn er die Tugend als die bewegende Kraft der republikanischen Staatsform bezeichnete. Die Republik hat ein anderes Idol, die Gleichheit, „diese romanhafte Gleichheit, die eigentlich nur Neid ist.“ Von allen Tyranneien ist die demokratische „die grausamste und unvernünftigste.“ In dem Klassenkampfe, der sich im alten Athen abspielte, sieht Holbach nur die „Raserei eines Pöbels.“ Die erste englische Revolution flösst ihm meist nur Entsetzen wegen des „religiösen Fanatismus“ des Volkes ein. Das Volk ist nicht zum Befehlen gemacht, „es würde dazu unfähig sein“; eine zu weit gehende Freiheit müsste bei ihm schnell in Zügellosigkeit ausarten. Es ist dazu geschaffen, „thätig zu sein;“ ein zu häufiger Müsiggang „entwöhnt es von der Arbeit und macht es ausschweifend.“¹⁾ Das Volk muss im Zaum gehalten und vor seiner eigenen Thorheit geschützt werden.

Eine konstitutionelle Monarchie, die der gebildeten und „tugendhaften“ Bourgeoisie freies Feld lässt, ist das politische Ideal unseres Philosophen. Einen Bürgerkönig (Holbach bedient sich häufig dieses Ausdrucks), von seinen Mitbürgern gewählt, um das Organ und der Vollzieher der Willensäußerungen „Aller“ zu sein, und die besitzende Klasse als Interpretin dieser „Willensäußerungen,“ das forderte die Dame „Natur“ durch den Mund Holbach's. Lange täuscht sich sehr, wenn er ihm in der Politik eine „radikale“ Doktrin²⁾ zuschreibt. Der

¹⁾ Politique naturelle, I., pg. 185; Système social, III., pg. 85.

²⁾ L. c., pg. 380. Uebrigens spricht Lange nur vom „System der Natur.“ Er scheint weder die „Politique naturelle,“ noch

Radikalismus war für die Philosophen des 18. Jahrhunderts etwas psychologisch Unmögliches. Wir wissen schon, welche Vorstellung sie vom Volke hatten (und sie konnten keine andere Vorstellung davon haben, da das französische Volk, wie die Materie der Metaphysiker, damals noch eine todte und träge Masse war); es blieb also nur die philosophirende und liberale Bourgeoisie übrig. Aber einmal ist ein konsequenter und bis ans Ende gehender Radikalismus keine der Bourgeoisie, als Klasse angemessene Doktrin, selbst nicht in den revolutionärsten Momenten ihres historischen Lebens (die französische Revolution hat dies sehr gut bewiesen); und ausserdem, waren denn „Alle, welche dachten,“ zusammengenommen sehr zahlreich? Konnte man sie als eine politische Kraft betrachten, fähig, eine Gesellschaft von oben bis unten aufzurütteln? Die Philosophen wussten sehr wohl, dass dies nicht der Fall war, und deshalb kamen sie stets zu ihrem Traume von dem „Weisen auf dem Throne“ zurück, der es übernehmen würde, ihre Wünsche zu realisiren. Eine bemerkenswerthe und charakteristische Thatsache! Als Turgot zum Minister gemacht worden war, schrieb der „Radikale“ Holbach, der unversöhnliche Feind der Despoten und Tyrannen, dass der Absolutismus sehr nützlich ist, wenn er sich vornimmt, die Missbräuche abzuschaffen, die Ungerechtigkeiten zu vernichten, die Laster zu bessern etc. Holbach glaubt, dass der „Despotismus die beste Regierungsform sein würde, wenn man nur dessen sicher wäre, dass er stets von einem Titus, einem Trajan, einem Antoninus ausgeübt würde,“

die „Ethocratie,“ noch das „Système social“ oder die „Morale universelle“ gekannt zu haben.

er hat nicht vergessen können, dass „die absolute Gewalt gewöhnlich in solche Hände fällt, die unfähig sind, sie mit Weisheit zu gebrauchen,“ aber damals schien ihm ein Titus den Thron Frankreichs inne zu haben, und er forderte nichts Besseres.¹⁾

Um eine Gesellschaft zu reformiren, muss man einen Stützpunkt haben. Wo es keinen solchen giebt, ist auch der „Radikalismus“ der mit der vorhandenen Regierung unzufriedenen Leute weit davon entfernt, ein intransigenter zu sein. Wir haben dies in Russland seit der Thronbesteigung Alexander's II. gesehen. Als er die Leibeigenschaft angriff, erklärten sich unsere „Radikalen,“ wie Herzen und Bakunin, von der kaiserlichen Weisheit „besiegt“ und tranken die Gesundheit des russischen Titus. Tschernischewsky selbst war bereit anzuerkennen, dass der Despotismus die beste Regierungsform sei, wenn er „die Missbräuche abschafft, die Ungerechtigkeiten vernichtet etc.“

Der glänzendste und kühnste Repräsentant der „westlichen Partei“ in der russischen Literatur unter Nikolas I., Bielinsky, sagte 1 1/2 Jahr vor seinem Tode, d. h. in einer Zeit, in der er radikaler war als je zuvor, dass in Russland aller Fortschritt von oben kommt. Nikolas I. glich allem Anderen, nur keinem „Titus“ oder „Trajan.“ Aber was hätte Bielinsky denken sollen? Woran hätte er seine Hoffnungen hängen sollen? Von dem Standpunkt eines Westeuropäers aus war das russische Volk eine träge und todte Materie, die nichts ohne einen Demiurg ist. Als einige Jahrzehnte später die revolutionäre Bewegung in unserer studirenden Jugend, unserer „Intelligenz,“ begann, zog

¹⁾ L'Ethocratie, pg. 6.

man sich aus der Affaire, indem man kurzer Hand mit dem „Westen“ brach. Man erklärte, dass das russische Volk für die Revolution und den „Sozialismus“ reifer als irgend ein anderes sei. So wurden also die Bewunderer von Bielinsky und Tschernischewsky im Grunde Slavophilen in Revolte.

„So viele Fürsten regieren häufig nur deshalb auf eine so gewaltsame Weise, weil sie die Wahrheit nicht kennen; sie hassen die Wahrheit, weil sie ihre unschätzbaren Vorzüge nicht kennen,“ sagt Holbach. Ein weiser Fürst „wird niemals seine grenzenlose Autorität eifersüchtig behüten; er wird einen Theil davon opfern, um den, welcher ihm bleiben muss, sicherer zu geniessen.“ Dies hat vor einigen Jahren Madame Zebrikow in ihrem berühmten Briefe an Alexander III. wiederholt. Madame Zebrikow erhebt keinen Anspruch darauf, radikal zu sein.¹⁾

Zu Beginn des Jahres 1890 veröffentlichte der deutsche Kaiser seine Erlasse über die Arbeiterfrage. Die liberale und „radikale“ russische Presse war davon überzeugt, dass Deutschland von einem Weisen auf dem Throne regiert werde.

„Ein Weiser auf dem Thron“ — das war der *deus ex machina* der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts. Er löste kurzer Hand alle theoretischen Schwierigkeiten, alle Widersprüche, welche der metaphysische Gesichtspunkt erzeugte, von dem aus „die Philosophen“ alle sozialen Phänomene betrachteten. Was war die Geschichte für einen französischen Aufklärer?

¹⁾ Madame Zebrikow frug den Kaiser, was die Geschichte von ihm sagen würde, wenn er in der bisherigen Weise weiter regieren würde. „Was geht das Dich an?“ schrieb der Zar an den Rand des Briefes der Frau.

Eine unendliche Reihe meist sehr trauriger Ereignisse, ohne inneren Zusammenhang, ohne irgend eine Bestimmtheit nach irgend welchen Gesetzen. „Sie werden bisweilen,“ sagte Condillac zu seinem Schüler, „glückliche Zeiten sehen, in denen die Kenntnisse, die Gesetze und die Sitten das Glück der Staaten bewirkten, aber sie werden häufiger unglückliche Zeiten sehen, in denen die Unwissenheit, die Vorurtheile, die Irrthümer und die Laster das Unglück der Völker veranlassten und die blühendsten Reiche vernichteten.“¹⁾ Weshalb war es so? — Weil die Menschen der „Aufklärung“ entbehrten. „Im Schoosse der Barbarei geboren, haben die Künste und Wissenschaften der Reihe nach eine kleine Zahl privilegirter Nationen erleuchtet. Dies ist ein Licht, welches sich den Einen in dem Maasse verbirgt, wie es den Anderen erscheint, und welches niemals mehr, als einen sehr beschränkten Horizont erleuchtet.“²⁾ Voltaire drückte in seinem „Essai über die Sitten“ dieselben Gedanken kürzer und kräftiger aus: „Die Vernunft,“ sagte er, „ist erst im Entstehen begriffen.“ So hat es also früher in der grossen Mehrzahl der Fälle nur Unvernunft, Thorheit gegeben, und die Unvernunft, die Thorheit gehorchen keinen Gesetzen und sind im Allgemeinen nicht die Mühe des Studiums werth; es genügt, sie zu konstatiren. „Ihre Alterthümer,“ sagt derselbe Voltaire von den Barbaren Asiens, „verdienen um nichts mehr eine Geschichtschreibung, als die Wölfe und Tiger ihrer Länder.“³⁾ Und Voltaire war

¹⁾ Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme. Genève 1779, IV., pg. 1—2.

²⁾ Ibid., pg. 2.

³⁾ Essai sur les moeurs, ch. 53.

einer der besten Kenner der Geschichte und beschäftigte sich viel mit ihr. Er bekämpfte energisch die Ansicht seiner „göttlichen Emilie,“ die niemals im Stande war, ein etwas ausführlicheres Buch über die Geschichte der modernen Völker zu lesen.¹⁾ Ungemein viele wussten davon nicht so viel wie Voltaire.

„Der Mensch,“ sagt Holbach, „beginnt damit, Eicheln zu essen, um seine Nahrung mit den Thieren zu kämpfen, und er endigt damit, die Himmel auszumessen. Nachdem er gearbeitet und gesäet, erfindet er die Geometrie. Um sich gegen die Kälte zu schützen, bedeckt er sich zunächst mit dem Fell der Thiere, die er besiegt hat; und nach Verlauf einiger Jahrhunderte sieht man ihn Gold mit Seide verbinden. Eine Höhle, ein Baumstumpf sind seine ersten Wohnungen und am Ende wird er Architekt und baut Paläste.“²⁾ Heutzutage können wir, ohne hier von Marx und Engels zu sprechen, Morgan anführen, der zum Ausgangspunkt die Entwicklung der produktiven Kräfte der Menschheit nahm und so mit Erfolg in das Geheimniss ihrer historischen Bewegung eindrang. Holbach ahnte nicht einmal, dass er hier die Hauptthatsachen der menschlichen Geschichte aufzählte. Er machte die Aufzählung, nur um die Triumphe der „Vernunft“ aufzuzeigen und gegen Rousseau zu beweisen, dass das Leben in der Zivilisation dem in der Wildheit vorzuziehen sei. „Nur aus Irrthum hat sich das Menschengeschlecht unglücklich gemacht“ — das ist die ganze Geschichtsphilosophie Holbach's.³⁾ Ge-

¹⁾ S. die Vorrede zu seinem „Essai sur les moeurs.“

²⁾ *Système social*, I., pg. 191.

³⁾ *Système de la nature*, I., pg. 3; vgl. auch die Einleitung zum „*Système social*.“

zwungen, in die Details einzugehen, würde er hinzugefügt haben, dass die antike Zivilisation durch den „Luxus“ ruiniert wurde; dass die Feudalität ihren Ursprung „aus der Räuberei, der Unordnung, dem Kriege“ genommen, dass „wegen religiöser Streitigkeiten und wegen seines Mangels an Toleranz Karl I. gezwungen wurde, sein Haupt zu verlieren;“ dass Jesus ein Betrüger war u. s. f.; und er hätte mit grossem Erstaunen erfahren, dass er da nur die „Schale der Erscheinungen“ sähe.

Die „Philosophen“ sahen in der Geschichte nur die bewusste Thätigkeit der Menschen (mehr oder weniger „weise“ und sehr häufig sehr wenig weise, wie wir gesehen); aber in der Geschichte nur die bewussten Handlungen der Menschen sehen, heisst seinen Ausblick ausserordentlich einschränken, heisst erstaunlich oberflächlich sein. In allen grossen historischen Bewegungen sehen wir Menschen, welche sich an die Spitze ihrer Zeitgenossen stellen, die ihre Tendenzen ausdrücken, ihre Wünsche formuliren. Es giebt gleichfalls andere Menschen, die sich an die Spitze der Reaktion stellen, die Tendenzen der Neuerer bekämpfen, ihre Wünsche missbilligen. Wenn es nun in der Geschichte nur bewusste Thätigkeit der Menschheit giebt, so erscheinen die „grossen Menschen“ unvermeidlich als die Ursache der historischen Bewegung. Die Religion, die Sitten, die Gebräuche, der ganze Charakter eines Volkes scheinen von einem oder mehreren grossen Männern gebildet zu sein, die in bestimmter Absicht gehandelt haben. Hören wir z. B. was Holbach vom jüdischen Volke sagt.

Moses führte die Juden in die Wüste; „er gewöhnte sie an den blindesten Gehorsam; er lehrte sie den Willen

des Himmels, die wunderbare Fabel ihrer Vorfahren, die seltsamen Zeremonien, von denen der Höchste seine Gunst abhängig machte; besonders flosste er ihnen den bittersten Hass gegen die Götter anderer Nationen und die ausgesuchteste Grausamkeit gegen jene, welche sie verehrten, ein; durch Mord und Kriege machte er aus ihnen seinem Willen gefügige Sklaven, bereit, seinen Leidenschaften zu Willen zu sein, bereit, sich zu opfern, um seine ehrgeizigen Ziele zu befriedigen; mit einem Worte, er machte aus den Hebräern Ungeheuer von Raserei und Wildheit. Nachdem er sie so mit diesem zerstörerischen Geiste beseelt hatte, zeigte er ihnen die Länder und Besitzungen ihrer Nachbarn als eine Erbschaft, die ihnen Gott selbst angewiesen hatte.“¹⁾

Die Geschichte des jüdischen Volkes bietet unter diesem Gesichtspunkt nichts Besonderes. Alle Völker haben ihren Moses gehabt, wenn er schon nicht so böseartig war, wie dieser, da es nach Holbach, wie nach Voltaire, nie in der Geschichte ein so schlechtes Volk wie das Volk Israel gegeben hat. „Aus dem Schoosse der zivilisirten Nationen sind gewöhnlich alle die Persönlichkeiten hervorgegangen, welche den noch zerstreut lebenden und noch nicht zu Nationen vereinigten Familien oder Horden die Gesellschaftlichkeit, den Ackerbau, die Künste, die Gesetze, die Götter, den Kultus und die religiösen Ansichten gebracht haben. Sie milderten ihre Sitten, sie versammelten sie, sie lehrten sie, ihre Kräfte mit Vortheil gebrauchen, sich gegenseitig helfen und mit grösserer Leichtigkeit ihre Bedürfnisse befriedigen. Indem sie so ihre Existenz glücklicher machten, gewannen sie

¹⁾ Le Christianisme dévoilé, pg. 35.



sich ihre Liebe und Verehrung, erwarben sich das Recht, ihnen Ansichten (!) vorzuschreiben, veranlassten sie sie, diejenigen anzunehmen, die sie selbst erdacht oder in den zivilisirten Ländern, von denen sie gekommen waren, geschöpft hatten. Die Geschichte zeigt uns die berühmtesten Gesetzgeber als Menschen, die im Besitz eines reichen Schatzes nützlicher Kenntnisse, wie man sie bei zivilisirten Völkern findet, wilden Nationen Industrie und Hülfe, Künste brachten, welche diese bisher nicht gekannt hatten. Solche Männer waren Bacchus, Orpheus, Triptolemus etc.“¹⁾

Sind die Völker, welche wir heute zivilisirt sehen, alle in ihrem Beginn durch den Zustand der Wildheit hindurchgegangen? Diese heute so leicht zu beantwortende Frage beunruhigte unseren Philosophen nicht wenig. Er hatte keine festen Ansichten über den Ursprung der menschlichen Gattung; wie hätte er also ihren primitiven sozialen Zustand darstellen können? Sehr wahrscheinlich haben alle zivilisirten Nationen im Zustande der Wildheit angefangen. Aber wie kann man diesen Zustand der Wildheit seinerseits erklären? Da erscheint nun ein neuer deus ex machina, die furchtbaren Revolutionen unseres Erdballs. Vielleicht haben diese Revolutionen mehr als einmal den grössten Theil der menschlichen Gattung vernichtet. Die, welche dem Untergange entkamen, waren nicht im Stande, für die Nachwelt die vor diesen Katastrophen vorhandenen Kenntnisse und Künste zu bewahren. So wäre es möglich gewesen, dass die Menschen zu wiederholten Malen in die Unwissenheit zurückgeworfen wurden, nachdem sie schon eine gewisse

¹⁾ Système de la nature, II., pg. 25.

Zivilisation erreicht hatten. „Vielleicht ist die tiefe Unwissenheit, in der wir die Menschheit über die für sie interessantesten Gegenstände sehen, eine Folge dieser ihrer periodischen Erneuerungen. Diese sind vielleicht die wahre Quelle der Unvollkommenheit unserer politischen und religiösen Einrichtungen.“¹⁾ Wir haben bereits gesehen, dass es den Menschen nicht gegeben ist zu wissen, ob das Thier dem Ei oder das Ei dem Thier vorausging. Wir sehen jetzt, dass es Holbach nicht gegeben war, zu wissen, ob die Zivilisation der Wildheit oder die Wildheit der Zivilisation vorausging.

Holbach begnügte sich mit der Erkenntniss, dass „das Menschengeschlecht sich aus Irrthum unglücklich gemacht hat“ und dass man es von dem Irrthum befreien müsse. Er hat weder Arbeit, noch Geld gespart, um diese edle Aufgabe zu vollbringen. Er hat sein ganzes Leben dem Kampf gegen die „Vorurtheile“ gewidmet. Das eingewurzeltste, das verhängnissvollste aller Vorurtheile war die Religion, und unser Philosoph wird nicht müde, sie zu bekämpfen. In seinem Kampfe gegen „l'infâme“ schonte Voltaire „das höchste Wesen“ und versuchte nur, es zur Vernunft zu bringen. Er war in Sachen der Religion konstitutionell. Er wollte die Macht Gottes durch die ewigen, von den „Philosophen“ verdolmetschten Gesetze der Natur gemildert wissen. Aber die französischen Materialisten waren in den himmlischen Angelegenheiten eifrige Republikaner. Sie haben Gott lange vor dem guten Doktor Guillotin guillotiniert. Sie haben ihn wie einen persönlichen Feind gehasst. Launenhafter, rachsüchtiger und grausamer Despot, wie er war, brachte

¹⁾ Ibid., pg. 25—26.

er ihre edelsten Gefühle als Menschen und als Bürger in Aufruhr. „Es ist unmöglich, ein Wesen zu lieben, dessen Idee nur dazu geeignet ist, Schrecken zu erwecken,“ ruft Holbach aus. . . . „Wie kann man ohne Unruhe einen Gott ansehen, den man für barbarisch genug hält, uns verdammen zu können? . . . Kein Mensch kann den geringsten Funken Liebe für einen Gott haben, der unendlich lange und grausame Strafen für neunundneunzig von hundert seiner Kinder aufspart. . . . Schliesst also, ihr Theologen, dass nach euren eigenen Prinzipien Gott unendlich viel schlechter ist als der schlechteste der Menschen.“¹⁾

Die mit Holbach zeitgenössischen englischen Materialisten standen mit dem alten Judengott auf freundlicherem Fusse. Sie hatten für ihn nur „Gefühle der Liebe“ und „Achtung.“ Sie lebten eben in anderen sozialen Verhältnissen. Zwei aus denselben Elementen, aber in verschiedenen Proportionen zusammengesetzte Körper besitzen nicht dieselben chemischen Eigenschaften. Noch mehr. Gelber Phosphor unterscheidet sich bedeutend vom rothen. Kein Chemiker wundert sich darüber. Sie sagen, dass dies von der molekulären Struktur derselben Elemente abhängt. Aber man wundert sich stets, wenn man bemerkt, dass dieselben Ideen nicht dieselben Färbungen haben und nicht zu denselben praktischen Schlüssen in verschiedenen, in ihrer sozialen Struktur sonst ziemlich analogen Ländern führen. Die Bewegung der Ideen reflektirt nur die soziale Bewegung, und die verschiedenen Wege, welche jene sich bahnt, die vielfältigen Färbungen, die sie unaufhörlich annimmt, entsprechen genau den ver-

¹⁾ Le bon sens puisé dans la nature, I., pg. 89—98.

schiedenen Gruppierungen der Kräfte in dieser. Von der Art und Weise des Seins hängt immer die Art und Weise des Denkens ab.¹⁾

„Man wird kaum leugnen,“ sagt der englische Materialist Priestley,²⁾ „dass die allgemeinen Zwecke der Tugend in wirksamer Weise durch den Glauben an eine ausreichende Belohnung aller guten und schlechten Thaten in einem zukünftigen Leben gesichert werden.“ Der französische Deist Voltaire hatte dieselbe Ansicht. Der Patriarch von Ferney hat viele Albernheiten über diesen Punkt geschrieben. Der französische Materialist Holbach urtheilte wie folgt:

„Fast alle Menschen glauben an einen rächenden und belohnenden Gott, während wir doch in jedem Lande finden, dass die Zahl der Schlechten die der Guten bei Weitem übertrifft. Wenn wir zur wahren Quelle einer so allgemeinen Verderbtheit emporsteigen wollen, werden wir sie in den theologischen Begriffen selbst, und nicht in den imaginären Ursachen finden, welche die verschiedenen Religionen der Welt erfunden haben, um von der menschlichen Verderbtheit Rechenschaft zu geben. Die Menschen sind verderbt, weil sie fast überall schlecht regiert sind; sie sind unwürdig regiert, weil die Religion die Souveräne als göttlich verehrt hat; diese, ihrer Straflosigkeit ver-

¹⁾ Häufig hat derselbe Gedanke in dem Munde zweier Menschen, die verschiedene praktische Ziele haben, zwei gänzlich verschiedene Bedeutungen. Nach Holbach ist in jedem Lande die wahre Religion die des Henkers. Im Grunde sagt auch Hobbes nichts Anderes. Aber welcher Unterschied in dem Sinn, den dieser Gedanke für die Philosophie der beiden Männer hat!

²⁾ A free discussion of the Doctrin of Materialism and philosophical Necessity, in a correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley. London 1778, Einleitung, pg. VIII—IX.

sichert und selbst verderbt, mussten mit Nothwendigkeit ihre Völker elend und schlecht machen. Unvernünftigen Herren unterworfen, sind sie niemals durch die Vernunft geleitet worden. Durch betrügerische Priester geblendet, wird ihnen ihre Vernunft unnütz.“¹⁾

So ist also die Religion das Hauptagens in der Geschichte. Der umgekehrte Bossuet! Der Verfasser des „Discours sur l'Histoire Universelle“ war davon überzeugt, dass die Religion Alles aufs Beste ordnete, während Holbach glaubte, dass sie Alles aufs Schlechteste ordnete. Dieser Unterschied war der einzige Fortschritt, den man in dem Zeitraum eines Jahrhunderts in der Geschichtsphilosophie machte. Seine praktischen Konsequenzen waren ungeheuer, aber er förderte das Verständniss der historischen Thatsachen in nichts. Die „Philosophen“ konnten nicht aus dem Zirkel herauskommen: auf der einen Seite ist der Mensch das Produkt des ihn umgebenden sozialen Milieus: „In der Erziehung müssen wir die Hauptquelle der Laster und Tugenden der Menschen, der Irrthümer oder Wahrheiten, mit denen ihre Köpfe angefüllt sind, der lobenswerthen oder tadelswerthen Gewohnheiten, die sie annehmen, der Eigenschaften und Talente, welche sie erwerben, suchen;“²⁾ andererseits liegt die Quelle aller sozialen Unordnung in der „Unkenntniss der klarsten Prinzipien der Politik.“ Das soziale Milieu wird durch die „öffentliche Meinung“ (opinion), d. h. den Menschen gemacht. In verschiedener Form kehrt dieser fundamentale Widerspruch in den Schriften Holbach's, wie übrigens auch in den

¹⁾ Système de la Nature, II., pg. 219.

²⁾ Système social, I., pg. 15.

Schriften aller übrigen „Philosophen,“ ohne Aufhören wieder.

1. Der Mensch ist ein Produkt des sozialen Milieus. Daraus folgt sehr logisch, dass nicht die öffentliche Meinung die Welt regiert. „Die Menschen sind nur das, wozu sie ihre Organisation macht, modifiziert durch die Gewohnheit, die Erziehung, das Beispiel, die Regierung, die dauernde oder vorübergehende Umgebung. Ihre religiösen Ideen und ihre imaginären Systeme müssen ihren Temperamenten, Neigungen, Interessen nachgeben oder sich ihnen anpassen.“¹⁾ „Wenn man die Dinge nur mit Kaltblütigkeit prüfen wollte, würde man finden, dass der Name Gottes auf der Erde nur als Vorwand für die Leidenschaften der Menschen gedient hat.“²⁾ „Unsere Umgebung, die augenblicklichen Interessen, die eingewurzelten Gewohnheiten, die öffentliche Meinung, haben sehr viel mehr Gewalt als eingebildete Wesen oder Spekulationen, die selbst von dieser Organisation abhängen.“³⁾ Die Macht der „Spekulationen“ und der „eingebildeten Wesen“ ist um so geringer, als es unter 100 000 Menschen kaum zwei giebt, die sich gefragt haben, was sie unter dem Wort Gott verstehen, und als sie nicht durch die allgemeinen Anschauungen des Verstandes, sondern die Leidenschaften zum Handeln veranlasst werden, wie dies schon Bayle und vor ihm Seneca bemerkt haben.⁴⁾

2. Der Mensch ist ein Produkt des sozialen Milieus. Was die Götter angeht, so hat sie der Mensch

1) *Système de la Nature*, II., pg. 298.

2) *Ibid.*, pg. 294.

3) *Ibid.*, pg. 292.

4) *Ibid.*, pg. 248 und 295.

nach seinem Bilde geschaffen. „Indem der Mensch Gott verehrt, verehrt er sich selbst.“¹⁾ (Man vergleiche Feuerbach.) Ist es nicht offenbar, dass ein launenhafter Gott, empfänglich für Lob, stets eifersüchtig die Huldigungen seiner Unterthanen zu empfangen, nach dem Bilde der Fürsten der Erde gezeichnet ist?²⁾

3. Der Mensch ist ein Produkt des sozialen Milieus. „Wenn wir nur ein wenig über das, was sich vor unseren Augen vollzieht, nachdenken, müssen wir das Gepräge der Verwaltung (d. h. der „Regierung;“ wir werden gleich sehen, wie und weshalb sich der Einfluss des sozialen Milieus für die „Philosophen“ auf den Einfluss der Regierung reduzierte) in dem Charakter, den Meinungen, den Gesetzen, den Gebräuchen, der Erziehung und in den Sitten der Nationen wiedererkennen.“³⁾ „Es ist also das Laster der Gesellschaft, was ihre Mitglieder schlecht macht. . . . Dann wird der Mensch ein Wolf für seinen Nebenmenschen“⁴⁾

Die andere Seite der Antinomie.

1. Das soziale Milieu wird durch die „öffentliche Meinung“ erzeugt, d. h. durch den Menschen.

¹⁾ Le bon sens, I., pg. 57.

²⁾ Christianisme dévoilé, pg. 176.

³⁾ Système social, III., pg. 5. Grimm ging in derselben Richtung noch weiter. „Der Einfluss der kühnsten Meinungen ist gleich null,“ sagte er. „Es hängt von keinem Buche ab, und wäre es inspirirt, die Moral zu verderben, wie es unglücklicherweise auch von keinem Philosophen abhängt . . . die Moral zu verbessern. Die Regierung und die Gesetzgebung haben allein diese Macht; und je nach ihrem Eingreifen nimmt die öffentliche Moral ihr Niveau der Weisheit oder Verderbtheit ein; die Bücher thun dazu nichts.“ (Correspondance littéraire, Janvier 1772.)

⁴⁾ Politique naturelle, I., pg. 11—12.

Daraus folgt ganz logisch, dass die öffentliche Meinung die Welt regiert und dass das Menschengeschlecht aus Irrthum unglücklich ward (s. oben). „Wenn wir die Erfahrung befragen, finden wir, dass wir in den geheiligten Illusionen und Meinungen die wahre Quelle der Unzahl von Uebeln suchen müssen, mit denen das ganze Menschengeschlecht überhäuft ist. Die Unkenntniss der natürlichen Ursachen schuf ihm Götter; der Betrug machte sie fürchterlich; die verhängnissvolle Idee von ihnen verfolgte den Menschen ohne ihn besser zu machen, liess ihn ohne Nutzen zittern, füllte seinen Geist mit Chimären, stellte sich den Fortschritten der Vernunft entgegen, hinderte ihn, sein Glück zu suchen. Seine Furcht machte ihn zum Sklaven derer, die ihn täuschten, unter dem Vorwande, ihm zu helfen; er that das Schlechte, wenn man ihm sagte, dass die Götter Verbrechen verlangten; er lebte im Unglück, weil man ihm lehrte, dass seine Götter ihn zum Elend verdamnten; er wagte niemals, seinen Göttern entgegenzutreten, noch sich von seinen Banden zu befreien, weil man ihn lehrte, dass die Dummheit, der Verzicht auf die Vernunft, die Verdummung des Geistes, die Erniedrigung seiner Seele, die sichersten Mittel seien, das ewige Glück zu erringen.“¹⁾

2. Das soziale Milieu wird durch die öffentliche Meinung, d. h. durch den Menschen erzeugt.

¹⁾ *Système de la Nature*, I, pg. 290—291. Suard definiert die „öffentliche Meinung“ in folgender Weise: „Ich verstehe unter öffentlicher Meinung das Resultat der in einer Nation verbreiteten Wahrheiten und Irrthümer; ein Resultat, welches ihre Urtheile der Werthschätzung oder der Verachtung, der Liebe oder des Hasses bestimmt; welches ihre Neigungen und ihre Gewohnheiten, ihre Laster und ihre Tugenden, kurz ihre Sitten bildet. Man muss sagen, dass diese Meinung die Welt beherrscht.“ L. c., pg. 400.

„Es bedurfte nichts Geringeres, als eines vom Himmel geheiligten Wahnsinnes, um freiheitliebende, unaufhörlich ihr Glück suchende Wesen glauben zu machen, dass die Besitzer der öffentlichen Autorität von den Göttern das Recht empfangen hätten, sie zu Sklaven und Elenden zu machen. Es bedurfte der Religionen, welche die Gottheit unter dem Bilde eines Tyrannen darstellten, um Menschen glauben zu machen, dass ungerechte Tyrannen jene auf Erden repräsentirten.“¹⁾

3. Das soziale Milieu wird durch die öffentliche Meinung, d. h. durch den Menschen erzeugt. „Warum sehen wir einst edle Nationen jetzt unter dem schimpflichen Joch eines erniedrigenden Despotismus erdrückt? Weil bei ihnen die öffentliche Meinung sich geändert hat . . . weil es dem Aberglauben, dem Gehülfen der Tyrannei, gelungen ist, die Geister zu degradiren und feige, furchtsam, unempfindlich zu machen Weshalb sehen wir Nationen von dem Enthusiasmus des Handels und der Leidenschaft für Reichthümer berauscht? Weil die öffentliche Meinung sie überredet, dass das Geld allein das wahre Glück ausmacht, während es doch nur ein trügerischer Vertreter desselben ist und nichts zum öffentlichen Glück beiträgt“ etc. etc.²⁾ „Die Nationen kannten die wahren Fundamente der Autorität nicht; sie wagten nicht, das Glück von den Königen zu fordern, die damit beauftragt waren, es ihnen zu verschaffen; sie glaubten, dass die als Götter verkleideten Souveräne bei ihrer Geburt das Recht der Herrschaft über die übrigen

¹⁾ Politique naturelle, II., pg. 11.

²⁾ Système social, III., pg. 9—10.

Sterblichen erhielten; infolge dieser Meinungen musste die Politik in die verhängnisvolle Kunst ausarten, das Glück Aller der Laune eines einzigen oder weniger Bösewichter zu opfern.“¹⁾

Es ist den Menschen nicht gegeben, zu wissen, ob das Thier dem Ei oder das Ei dem Thier vorausgegangen ist. Es war den Materialisten des 18. Jahrhunderts nicht gegeben, zu wissen, ob die „öffentliche Meinung“ das soziale Milieu bildet oder das soziale Milieu die „öffentliche Meinung“. Und in der That ist für den, der den metaphysischen Standpunkt nicht zu verlassen weiss, nichts schwieriger als die Beantwortung dieser Frage.

Wenn es keine angeborenen Ideen giebt, wie dies Locke bewiesen hat; wenn der Mensch nur „Empfinden“ ist, wie die Materialisten des 18. Jahrhunderts behaupteten; wenn die Empfindungen in uns die Ideen, „das heisst die Bilder, die Spuren, die Eindrücke, welche unsere Sinne empfangen haben,“ entstehen lassen, wenn „der Mensch nicht freier im Denken als im Handeln ist,“ dann ist es seltsam, in den „Meinungen“ das Geheimniss dieser oder jener Handlung des Menschen zu suchen. Unsere Ideen sind nur das, wozu sie die von uns empfangenen Eindrücke machen. Nun lässt aber nicht nur die Natur im eigentlichen Sinne des Wortes diese Eindrücke in uns entstehen. Von seiner Geburt an bemächtigt sich das soziale Milieu des Menschen und bildet sein Hirn, das „nur ein zur Aufnahme aller Eindrücke, die man darin machen will, geeignetes weiches Wachs ist.“²⁾ Wenn man also die Geschichte der „öffentlichen Meinung“ be-

¹⁾ *Système de la Nature*, I., pg. 291.

²⁾ *Le bon sens*, I., pg. 32.

greifen will, muss man sich genaue Rechenschaft von der Geschichte des sozialen Milieus, der Entwicklung der Gesellschaft zu geben versuchen. Das war der unvermeidliche Schluss, mit dem der sensualistische Materialismus endigte. Die berühmte Statue Condillac's konnte nur zur Ruhe kommen, nachdem sie sich die Veränderungen ihrer „Meinungen“ durch die Veränderungen ihrer sozialen Beziehungen, ihrer Beziehungen zu „Ihresgleichen“ erklärt hatte.

Man musste sich also an die Geschichte wenden. Aber die „Philosophen,“ welche in der Geschichte nur die bewusste Thätigkeit der Menschheit sahen, konnten in ihr nichts ausser den „Meinungen“ der Menschen begreifen. Sie mussten also auf die Antinomie stossen: die Meinungen sind die Wirkung des sozialen Milieus; die Meinungen sind die Ursache dieser oder jener Eigenschaften dieses Milieus. Und diese Antinomie musste die Ideen der „Philosophen“ umso mehr in Verwirrung bringen, als Wirkung und Ursache, wenigstens in ihrer Anwendung auf das soziale Leben für sie, wie für alle Metaphysiker, feste, unbewegliche, sozusagen versteinerte Begriffe waren. Nur als Metaphysiker konnte Grimm sagen, dass der Einfluss der Meinungen gleich null ist.

Die Wechselwirkung der verschiedenen Seiten des sozialen Lebens, das ist der höchste, „philosophischste“ Standpunkt, zu dem die „Philosophen“ sich aufschwingen konnten. Es ist der Standpunkt Montesquieu's. Aber die Wechselwirkung, die nächste Wahrheit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, wie sie Hegel nennt, erklärt nichts im Prozess der historischen Bewegung. „Bleibt man dabei stehen, einen gegebenen

Inhalt bloß unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung zu betrachten, so ist dies in der That ein durchaus begriffloses Verhalten; man hat es dann bloß mit einer trockenen Thatsache zu thun und die Forderung der Vermittlung, um die es sich zunächst bei der Anwendung des Kausalitätsverhältnisses handelt, bleibt wieder unbefriedigt.“¹⁾ Es ereignen sich häufig noch unangenehmere Dinge, als dies.

Der Mensch ist ein Produkt des ihn umgebenden sozialen Milieus. Der Charakter des sozialen Milieus wird durch die Handlungen der „Regierung“ bestimmt. Die Handlungen der Regierung, die gesetzgebende Thätigkeit, gehören bereits in die Domäne der bewussten Thätigkeit der Menschen. Diese Thätigkeit ihrerseits hängt von den „Meinungen“ derer ab, welche handeln. Unbemerkt hat sich ein Glied der Antinomie (die Thesis) verändert; es ist mit seinem alten Gegner, der Antithese durchaus identisch geworden. Die Schwierigkeit scheint zu verschwinden, und der „Philosoph“ setzt den Weg seiner „Untersuchungen“ mit beruhigtem Gewissen fort. Der Standpunkt der Wechselwirkung wurde sofort aufgegeben, nachdem er soeben erreicht war.

Das ist noch nicht Alles. Diese scheinbare Auflösung der Antinomie ist nichts Anderes als eine vollständige Scheidung vom Materialismus. Das Gehirn des Menschen, dieses „weiche Wachs,“ das sich nach den Eindrücken gestaltet, die ihm von dem umgebenden sozialen Milieu zukommen, wird endgültig zu einem Demirgen des Milieus umgeschaffen, dem es seine Eindrücke

¹⁾ Encyclopädie, erster Theil, herausgegeben von Leop. von Henning, §§ 155—156 und Zusatz.

verdankt. Da er nicht weiter weiss, geht der materialistische Sensualismus seinen Weg wieder zurück.

Zweitens. Der Verfasser des „Systems der Natur“ versichert uns, dass es sehr leicht ist, den Einfluss der Regierung auf den Charakter, die Meinungen, die Gesetze, die Gebräuche usw. zu erkennen. Die Regierung hat also einen Einfluss auf die Gesetze. Das erscheint sehr einfach und durchaus evident, bedeutet aber so viel als dass das civile Recht eines Volkes seinen Ursprung in dem öffentlichen Rechte desselben Volkes hat. Ein Recht hängt von einem anderen Rechte, die „Gesetze“ von „Gesetzen“ ab. Die Antinomie verschwindet, aber nur, weil das eine seiner Glieder, dasjenige, welches den definitiven Schluss des materialistischen Sensualismus formuliren sollte, in Wirklichkeit nur eine platte Tautologie war.

Um mit allen diesen Schwierigkeiten aufzuräumen, musste man:

1. Den metaphysischen Standpunkt aufgeben, welcher jede Idee von Evolution ausschloss und in kläglicher Weise die logischen Begriffe der „Philosophen“ in Verwirrung brachte. Nur unter dieser Bedingung konnte es ihnen „gegeben werden“ zu wissen, ob in der Natur wie Geschichtswissenschaft das Ei dem Thier oder das Thier seinem Ei vorausgegangen ist.

2. Man musste zu der nothwendigen Ueberzeugung kommen, dass die „Natur des Menschen,“ mit der es die Materialisten des 18. Jahrhunderts zu thun hatten, in nichts die historische Entwicklung der Menschheit erklärt. Man musste einen Schritt über den Standpunkt der Naturwissenschaft hinaus machen. Man musste sich auf den Standpunkt der sozialen Wissenschaft stellen.

S 106B
Senior

Final Examination
Thursday, June 11, 1953 9-12 AM

divided into various periods.

May 1953
E. V. H. L. K. S. H. H.

II.

Helvetius.

„Helvetius, ein eleganter Generalpächter und ehrenwerther Mann, selbstlos, wohlthuend, dem Voltaire in seinen schmeichlerischen geschichtlichen Erinnerungen den Beinamen Atticus gegeben hatte, setzte es sich in den Kopf, ein Buch zu schreiben; um zu seinem Ziel zu gelangen, sammelte er in den Versammlungen der Philosophen, die er zu seiner Tafel einlud, deren Lehren, Aperçus, Paradoxen; geschickt, interessante Diskussionen hervorzurufen, wusste er bald die überschäumende Verve Diderot's, bald den Scharfsinn Suard's oder den witzigen und ätzenden Verstand des Abbé Galiani in Thätigkeit zu setzen; dann verschmolz er diese Meinungen, deren getreuer Berichterstatter er so wurde, in ein Lehrgebäude. Das Resultat dieser von Helvetius angehört, analysirt und zusammengefassten Unterhaltungen ist das Buch „de l'Esprit,“ d. h. der Materialismus in der Metaphysik, in der Moral das persönliche Interesse.“¹⁾

Der Leser kennt jetzt die Entstehung des Hauptwerkes von Helvetius. Man kann hierin Demogeot mit um so grösserer Sicherheit folgen, als dieser Schönredner nur die Fabel wiederholt, die seit mehr als einem Jahr-

¹⁾ Histoire de la littérature française depuis ses origines jusqu'à nos jours par Demogeot. 22. Ausgabe, Paris 1886, pg. 493, 494. Dies Buch ist ein Theil der „Histoire universelle,“ die von einer Gesellschaft von Professoren unter Leitung von V. Duruy publizirt wird.

hundert von einer alten Literaturklatschbase zur anderen sich fortschleppt. Demogeot ist eine wohlwollende Klatschbase. Er sagt nichts Schlechtes von Helvetius, er lässt es den Leser nur ahnen. Es giebt andere weniger wohlwollende, aber freimüthigere Klatschbasen. Diese erzählen dem Leser, dass das Hauptmotiv unseres Philosophen bei seinen Untersuchungen eine ungemessene Eitelkeit war. Dieser Eitelkeit verdanken wir die „Sophismen“ des Helvetius; sie hat ihn daran gehindert, etwas Dauerndes und Grundlegendes zu vollbringen. Die Klatschbasen sind immer und überall mit ausserordentlichem Scharfsinn begabt. Ihnen steht es von Rechts wegen zu, Literar- und politische Geschichte zu schreiben. In ihren geschichtlichen Darstellungen ist Alles klar und begreiflich. Man liest sie mit viel Vergnügen, wenig Mühe und ungeheurem Vortheil. Man hört sie lieber, als die Sorte von Schriftstellern, die, wie der alte, gute Hegel, in der Geschichte weiter als die Klatschbasen sehen wollen. Das ist eine langweilige Gesellschaft, aber audiatur et altera pars.

Wo Hegel von der Rolle der grossen Männer in der Geschichte spricht, donnert er gegen „jene kleinliche Menschenkennerei, welche anstatt des Allgemeinen und Wesentlichen der menschlichen Natur, vornehmlich nur das Partikulare und Zufällige einzelner Triebe, Leidenschaften usw. zum Gegenstand ihrer Betrachtungen macht;“ nach ihm haben „die grossen Männer das gewollt, was sie gethan, und das gethan, was sie gewollt haben.“ Man könnte dasselbe, allerdings „mit ein bischen andern Worten,“ von allen Denen behaupten, die auf dem einen oder anderen Gebiet, mit mehr oder

weniger Erfolg für das Wohl der Menschheit gearbeitet haben, wie sie es begriffen. Man könnte sagen, dass dieser von Hegel so verabscheute „Standpunkt des Neides“ uns ganz und garnicht in dem Verständniß und der Werthschätzung der verschiedenen Epochen der Geschichte weiter bringt. Man könnte sagen . . . kurz, man könnte noch Vieles sagen, aber würde man gehört werden? Man hört die Klatschbasen viel lieber. Man sagt z. B., dass Helvetius ein gefährlicher Sophist, ein eitler und oberflächlicher Mensch war, man ist mit sich, seinem Scharfsinn und seiner Rechtschaffenheit sehr zufrieden, und ist mit seinem Urtheil fertig.

Besonders die deutschen Geschichtschreiber miss-handeln Helvetius. In Frankreich lässt man manchmal seinem persönlichen Charakter Gerechtigkeit angedeihen; ¹⁾ in Deutschland vermeidet man eine einem „gefährlichen“ Menschen gegenüber übel angebrachte Herablassung. In Deutschland ist Helvetius noch mehr verschrien als La Mettrie. Dieser war auch nicht wenig „gefährlich“; aber weiland Se. Majestät Friedrich dem Grossen hat es gefallen, einige wohlwollende Worte über ihn nach seinem Tode zu sagen. Nun, *voluntas regis suprema lex*, die deutschen Gelehrten wissen dies besser als irgend etwas Anderes, und das eben, weil sie Gelehrte sind.

Bemerkenswerther Umstand! Obwohl die Lehren des Helvetius die „Philosophen“ selbst erschreckt haben und unter seinen Gegnern sich Leute von der Grösse

¹⁾ „Wie muss man sich vor den Illusionen der Systemsucht hüten: Helvetius hatte Tugenden und sein Buch ist die Vernichtung aller Tugend.“ La Harpe, *Réfutation du livre de l'Esprit*, prononcée au Lycée Républicain, dans les séances des 26 et 29 Mars et des 3 et 5 Avril. Paris, An 5 (1797), pg. 54.

Diderot's fanden, so bekämpfte man ihn in Frankreich doch viel mehr nach der Revolution als vor derselben. La Harpe gesteht ein, dass seine Widerlegung der „Sophismen“ dieses Menschen im Jahre 1788 bei Weitem nicht denselben Eindruck machte, als neun Jahre später, 1797. Man hatte eben, sagte La Harpe, damals begriffen, dass die materialistische Philosophie eine „bewaffnete Doktrin,“ eine revolutionäre Doktrin war. Im Jahre 1797 bedurfte die Bourgeoisie nicht mehr derartiger Lehren, die für ihre neuen Erwerbungen nur eine fortgesetzte Drohung gewesen wären; man musste mit dem Materialismus aufräumen und man hat damit aufgeräumt, ohne sich zu fragen, ob die Beweise der Sykophanten vom Schlage La Harpe's wirklich so begründet waren, wie sie vorgaben. Andere Zeiten, andere Bestrebungen, andere Bestrebungen, andere Philosophien.¹⁾

Was die Klatschbasen angeht, so haben sie guten Grund, sich über Helvetius zu beklagen. Sie begreifen ihn nur selten. Und dies nicht allein deshalb, weil seine Gedanken ihren Horizont übersteigen. Helvetius setzte seine Theorien in einer Art und Weise auseinander, die sehr originell und sehr geeignet ist, die Klatschbasen in Ver-

¹⁾ Auch Marat liebte den Helvetius garnicht. Für ihn war dieser Philosoph nur ein „verkehrter und oberflächlicher Kopf“, sein „System“ absurd, sein Buch ein „fortlaufendes Gewebe von Sophismen, sorgfältig mit dem Aufputz einer grossen Gelehrsamkeit geziert.“ (Vgl. de l'Homme ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme par J. P. Marat, docteur en médecine. Amsterdam 1775, pg. XV, XVI des Discours préliminaire.) Aber dies Buch Marat's gehört nicht der revolutionären Periode seines Lebens an. Ausserdem sind die Meinungen von Revolutionären nicht immer revolutionäre Meinungen. Für Marat ist „der Mensch wie das Thier aus zwei

wirung zu bringen. Weniger als irgend ein Schriftsteller seiner Zeit respektirte er, was Nordau die konventionellen Lügen nennt. Als Weltmann und feiner Beobachter kannte er die französische „Gesellschaft“ des 18. Jahrhunderts sehr gut; als bissiger und satirischer Schriftsteller hat er sich keine Gelegenheit entgehen lassen, dieser Gesellschaft einige Wahrheiten zu sagen, die sich schwer verdauen liessen und nichts mit den unschuldigen Wahrheiten gemein hatten, die sich stets „so gut sagen“ lassen. Daher eine Unzahl von Missverständnissen. Was er von seinen Zeitgenossen sagte, nahm man für sein Ideal. Madame de Boufflers sagte von ihm, er habe das Geheimniss von Jedermann enthüllt. Sie glaubte, dass dies der ganze Werth und die ganze Tragweite des Buches „de l'Esprit“ sei. Dank diesem quid pro quo ereignete sich nun aber Folgendes. Handelt es sich um die Achtung, welche man der „Tugend“ zollt, so sagte Helvetius, dass man in den „despotischen Reichen“ nur Verachtung für sie hat und nur ihren Namen ehrt. „Wenn man immerfort die Tugend anruft und von den Bürgern fordert, so geht es ihr damit wie der Wahrheit, die man unter der Bedingung verlangt, dass man klug

verschiedenen Substanzen zusammengesetzt, der Seele und dem Körper“ . . . „Die ewige Weisheit“ hat die Seele in die Hirnhäutchen (!) gesetzt. „Der Saft der Nerven ist der Ort des Verkehrs zwischen den beiden disparaten Substanzen.“ „Bei den maschinenähnlichen Bewegungen ist das nervöse Fluidum die hauptsächlich wirkende Kraft. Bei den freien Handlungen ist es der Seele untergeordnet und wird das Mittel, dessen sie sich bedient, um jene auszuführen.“ (I., pg. 24, 40, 107.) Dies Alles ist von geradezu seltener Plathheit. In der Art, seine Vorgänger zu behandeln und in seiner erregbaren Eigenliebe hat Marat viel Aehnlichkeit mit Dühring.

genug ist, sie zu verschweigen.“ Dieser Satz findet den Beifall von Madame de Boufflers; sie erklärt ihn für wahr, geistreich, entzückend; sie behauptet, dass er das Geheimniss von Jedermann aufdeckt. Helvetius fährt fort. Er erklärt, weshalb es so sein muss, wie er sagt; er zeigt, wie das Interesse der Menschen sie in den despotischen Staaten die „Tugend“ hassen lässt. Madame de Boufflers stimmt immer zu; aber da kommt ein Lampe, meistens ein deutscher, bisweilen ein französischer, erhebt seinerseits die Stimme und sagt, dass Helvetius die Verachtung der Tugend preist. Handelt es sich um die Liebe, so sagt Helvetius, dass da, wo die „Reichen und Grossen“ keinen Antheil an der Regierung haben, sie sich der Liebe als dem sichersten Mittel gegen die Langeweile hingeben müssen. Madame de Boufflers lächelt malitiös; der liebenswürdige Blaustrumpf weiss davon mehr als der Philosoph. Aber der Philosoph bleibt hier nicht stehen; er fragt sich, wie kann eine Geliebte zu einer Beschäftigung werden? Er findet, dass „die Liebe von Gefahren umgeben ist, dass der Liebhaber fortgesetzt damit beschäftigt sein muss, die wachsamen, sich ohne Aufhören seinen Plänen entgegenstellende Eifersucht zu überraschen,“ und er schliesst, dass unter diesen Bedingungen eine „Kokette eine entzückende Geliebte“ ist. Madame de Boufflers stimmt immer zu; aber da kommt Frau Buchholz und klagt, bleich vor Empörung, unseren Philosophen an, die Koketterie zu verherrlichen und die weibliche Tugend, die geprüfte Tugend der Frau Buchholz, anzugreifen u. s. f. u. s. f. Und dies wiederholt sich ohne Aufhören und pflanzt sich immer fort. Das Missverständniss hat sich bis auf unsere Tage erhalten, setzt sich in den Köpfen Derer fest, die niemals

Helvetius gelesen haben, und schlägt, wie natürlich, in diesen Köpfen die festesten Wurzeln. Uebrigens würde die Lektüre daran wenig ändern, man würde ihn nur mit den Augen der Frau Buchholz lesen, und diese Dame ist sehr kurzsichtig, wenschon sehr tugendhaft und sehr ehrbar.

Ist Helvetius streng das gewesen, was man einen Materialisten nennen kann? Dank seinem Rufe zweifelt man oft daran. „Der rücksichtsvolle und zurückhaltende Buffon, der verschlossene und diplomatische Grimm, der eitle und oberflächliche Helvetius,“ sagt der verstorbene Lange, „sie Alle stehen dem Materialismus nahe, ohne uns jene festen Gesichtspunkte und jene folgerichtige Durchführung eines Grundgedankens darzubieten, durch welche La Mettrie bei aller Frivolität des Ausdrucks sich auszeichnete.“¹⁾ Das französische Echo des deutschen Neokantianers, Jules Sourry, wiederholt Wort für Wort dieses Urtheil.²⁾ Wir wollen mit eigenen Augen sehen.

Die Frage, ob es im Menschen eine immaterielle Substanz giebt, der er sein psychisches Leben verdankt, kam nicht in das Bereich der Untersuchungen Helvetius'. Nur im Vorübergehen streifte er diese Frage und behandelte sie mit äusserster Vorsicht. Auf der einen Seite bemühte er sich, die Zensur nicht wild zu machen. Aus diesem Grunde sprach er mit offenbarer Ehrfurcht von der Kirche, die „unseren Glauben über diesen Punkt festgesetzt hat.“ Andererseits liebte er die „philosophischen Phantasien“ nicht. Man muss mit der Beobachtung gehen, sagte er, in dem Augenblick anhalten,

¹⁾ Geschichte des Materialismus. 2. Auflage, Iserlohn 1873, I., pg. 360.

²⁾ Bréviaire de l'histoire du Matérialisme, Paris 1883, pg. 645, 646.

wenn sie uns verlässt, und den Muth haben, nicht zu wissen, was man noch nicht wissen kann. Das ist mehr „zurückhaltend“ als „eitel“ und „oberflächlich“. Lange würde es wohl gefühlt und aufgezeigt haben, wenn es sich um einen weniger „gefährlichen“ Schriftsteller handeln würde. Da es sich aber um Helvetius handelt, hat er ein anderes Gewicht, ein anderes Maass; es schien ihm evident, dass der „eitle“ und „oberflächliche“ Autor des Buches vom „Geiste“ nur „eitel“ und „oberflächlich“ sein konnte.¹⁾

Thatsächlich theilte Helvetius in allen fundamentalen Fragen der „Metaphysik“ (zum Beispiel in der der Materie, des Raumes, des Unendlichen etc.) die Ansichten des englischen Materialisten John Toland. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, die „Letters to Serena“ (London 1704) des Letzteren mit dem 4. Kapitel des ersten Discours des Buches „de l'Esprit“ zu vergleichen. Toland war für Lange ein über jeden Zweifel erhabener Materialist; seine Ideen erschienen ihm so klar als möglich; was Helvetius angeht, so „näherete“ er sich nur dem Materialismus, weil seine „Oberflächlichkeit“ ihn daran hinderte, einen fundamentalen Gedanken festzuhalten. „Und so schreibt man Geschichte!“ Und

¹⁾ Nach Helvetius ist für uns nur unsere eigene Existenz evident; die Existenz der Körper ist nur eine Wahrscheinlichkeit, „eine Wahrscheinlichkeit, die ohne Zweifel sehr gross und im praktischen Leben so gut wie Evidenz, indess nur Wahrscheinlichkeit ist.“ Jeder Andere, der etwas Aehnliches gesagt hätte, wäre von Lange unter die Zahl der „kritischen“ Köpfe gezählt worden. Helvetius aber kann kein „Kriticismus“ rehabilitiren und von ihm das Mal der „Oberflächlichkeit“ tilgen, das vor Allem dem gründlichen Geschichtschreiber des Materialismus in die Augen sprang.

so verderblich ist der Einfluss „oberflächlicher“ Menschen: die „gründlichsten“ Leute werden ihrerseits oberflächlich, indem sie sie lesen!

Besitzt die Materie die Empfindungsfähigkeit? „Man hat darüber ein Langes und Breites disputirt,“ sagte Helvetius. „Sehr spät erst kam man darauf, sich zu fragen, worüber man disputire, und einen genauen Begriff mit dem Wort Materie zu verbinden. Wenn man dessen Bedeutung zuerst fixirt hätte, so hätte man erkannt, dass die Menschen sozusagen die Schöpfer der Materie sind, dass die Materie kein Wesen ist, dass es in der Natur nur Individuen giebt, denen man den Namen Körper gegeben hat, und dass man unter dem Worte Materie nur die Sammlung der allen Körpern gemeinsamen Eigenschaften verstehen kann. Die Bedeutung des Wortes einmal so bestimmt, hätte es sich nunmehr darum gehandelt, zu wissen ob die Entdeckung einer Kraft, wie z. B. der Attraktion, nicht die Vermuthung erwecken könne, dass die Körper noch einige unbekannte Eigenschaften, wie die Fähigkeit, zu empfinden, besäßen, die, wenschon sich nur in den organisirten Körpern der Thiere offenbarend, doch allen Individuen gemeinsam sein könnte. Nachdem man in dieser Frage einmal so weit gekommen war, hätte man eingesehen, dass, wenn es streng genommen unmöglich ist, zu beweisen, dass alle Körper absolut unempfindlich sind, ein Jeder, der nicht hierüber durch die Offenbarung aufgeklärt ist (wir wissen, was diese Reverenzen der „Philosophen“ vor der „Offenbarung“ und den Dogmen der Kirche im Allgemeinen bedeuten. G. P.), die Frage nur entscheiden kann, wenn er die Wahrscheinlichkeit dieser Ansicht mit der Wahrscheinlichkeit der entgegengesetzten vergleicht.

Um diesen Streit zu beenden, wäre es also nicht notwendig gewesen, verschiedene Weltsysteme zu bauen, sich in Kombinationen von Möglichkeiten zu verlieren und diese erstaunlichen Geistesanstrengungen zu machen, die nur in mehr oder weniger geistreichen Irrthümern geendigt haben und endigen konnten.“¹⁾

Dieses lange Zitat zeigt gleich gut die Verwandtschaft des Materialismus des Helvetius mit dem Toland's²⁾ und den Charakter dessen, was man seinen Skeptizismus, seinen Probabilismus zu nennen versucht sein könnte. Aber für ihn gehen nicht die Materialisten, sondern die Idealisten der verschiedenen Schulen mit „philosophischen Phantasien“ hausiren. Er empfiehlt ihnen Klugheit, Umsicht, die Wahrscheinlichkeitsrechnung. Diese Klugheit, diese Umsicht würden ihnen zeigen, dass ihre Negirung der Empfindlichkeit der Materie nur ein Produkt ihrer Einbildung zum Fundament hat, dass nicht

¹⁾ De l'Esprit, Discours I, chap. IV.

²⁾ Offenbar veranlasste es diese Verwandtschaft, dass man Helvetius das Buch: „Les progrès de la Raison dans la Recherche du vrai“ zuschrieb, das in der Pariser Ausgabe seiner Werke von 1818 wieder abgedruckt ist. Keine Seite in diesem Buche ist original. Es ist theilweise eine Uebersetzung eines Theiles der „Briefe an Serena“ von Toland, an die einige Stücke aus dem „Système de la Nature“ und anderen mehr oder weniger bekannten Büchern dieser Zeit angehängt sind. Das Ganze ist von dem unbekanntem „Verfasser“ sehr schlecht zusammengefügt und sehr schlecht begriffen. Helvetius konnte mit einem solchen Produkt nichts gemein haben.

Es giebt noch ein anderes Buch, das man ihm zugeschrieben hat: „Le vrai sens du Système de la Nature.“ Vielleicht gehörte es ihm, aber wir sind darüber nicht sicher und werden es um so weniger zitiren, als es nichts zu dem hinzufügt, was man in den Büchern de l'Esprit und de l'Homme findet.

die Eigenschaften der „Körper,“ sondern allein die Definition, welche sie von der Materie gegeben haben, d. h. ein einziges Wort, sie daran hindert, den Begriff eines Körpers mit dem der Empfindungsfähigkeit zu verbinden. Der Skeptizismus ist hier nur eine gegen die Gegner der Materialisten gerichtete Waffe. Ebenso liegt die Sache da, wo Helvetius von der „Existenz der Körper“ spricht. Die Empfindungsfähigkeit der Materie ist nur eine Wahrscheinlichkeit! Nichts ist wahrer. Aber was beweist das gegen die Materialisten? Die Existenz der Körper ist ihrerseits nur eine Wahrscheinlichkeit, und doch wäre es absurd, sie zu leugnen. Diesen Weg schlug das Raisonnement des Helvetius ein, und wenn es etwas beweist, so das vor Allem, dass er nicht beim skeptischen Zweifel stehen blieb.

So gut wie alle seine Zeitgenossen wusste Helvetius, dass wir die Körper nur durch die Empfindungen, die sie in uns entstehen lassen, kennen. Dies beweist wieder einmal, dass sich Lange mit seiner Behauptung „der Materialismus nimmt hartnäckig die Welt des Sinnenscheins für die Welt der wirklichen Dinge“ irrte.¹⁾ Aber das hat Helvetius nicht gehindert, ein überzeugter Materialist zu sein. Er zitirt „einen berühmten englischen Chemiker,“ dessen Meinung über das Empfinden der Materie er offenbar theilt. Dies sind die Worte des Chemikers: „Man erkennt in den Körpern

¹⁾ Geschichte des Materialismus, I., pg. 378. Wunderbarer Weise findet Lange bei Robinet ein „Element“ der Kantischen Lehre. Aber Robinet sagt über das Ding an sich nur das, was Holbach und Helvetius sagen. Es ist nicht weniger sonderbar, dass der Verfasser des Buches „De la Nature“ von Lange unter die Materialisten gerechnet, während Helvetius nur in ihre Nähe gestellt wird. Ein seltsames Kriterium, das Lange befolgt!

zwei Arten von Eigenschaften; die einen, deren Existenz dauernd und unabänderlich ist: wie die Undurchdringlichkeit, die Schwere, die Beweglichkeit etc. Diese Eigenschaften gehören der allgemeinen Physik an. In denselben Körpern giebt es noch andere Eigenschaften, deren flüchtige und vergängliche Existenz abwechselnd durch gewisse Combinationen, Analysen oder Bewegungen in den inneren Theilen erzeugt oder zerstört wird. Diese Arten von Eigenschaften bilden den Gegenstand der verschiedenen Zweige der Naturwissenschaft, der Chemie etc.; sie gehören der besonderen Physik an. Das Eisen z. B. ist aus Phlogiston (Feuerstoff) und einer besonderen Erde zusammengesetzt. In diesem Zustand der Zusammensetzung ist es der Anziehungskraft des Magneten unterworfen. Zerlegt man das Eisen, so verschwindet diese Eigenschaft. Der Magnet hat keinen Einfluss auf eine eisenhaltige Erde, die ihres Phlogiston beraubt ist. . . . Warum sollte nun im animalen Reiche die Organisation nicht in ähnlicher Weise diese besondere Eigenschaft, die man Empfindungsvermögen nennt, erzeugen? Alle Phänomene der Medizin und Naturgeschichte beweisen deutlich, dass diese Kraft in den Thieren nur das Resultat der Struktur ihrer Körper ist; dass diese Kraft mit der Bildung ihrer Organe beginnt, sich erhält, so lange sie leben, und sich endlich mit der Auflösung dieser selben Organe verliert. Wenn mich die Metaphysiker fragten, was denn im Thier aus dem Empfindungsvermögen wird, würde ich ihnen antworten, was in dem zerlegten Eisen aus der Fähigkeit wird, von dem Magneten angezogen zu werden.“¹⁾

¹⁾ Zitiert in „De l'Homme,“ Section II, ch. II. In der Ausgabe von 1773 dieses Werkes wird gesagt, dass dies Zitat aus dem „Treatise on the principles of Chimistry“ stammt. Wir

Helvetius war nicht nur ein Materialist, sondern er hat auch unter seinen Zeitgenossen mit der grössten „Folgerichtigkeit“ an dem Grundgedanken des Materialismus festgehalten. Er ist so „folgerichtig“ gewesen, dass er die anderen Materialisten erschreckt hat. Keiner von ihnen hat ihm in seinen kühnen Deduktionen zu folgen gewagt. In diesem Sinne stand er thatsächlich nur in der „Nähe“ von Männern wie Holbach, da diese Männer sich ihm nur nähern konnten.

Die Seele in uns ist nur die Fähigkeit zu empfinden; der Verstand ist die Wirkung davon; Alles im Menschen ist Empfindung; „die Fähigkeit des sinnlichen Empfindens ist daher der Grund seiner Bedürfnisse, seiner Leidenschaften, seiner Geselligkeit, seiner Gedanken, seiner Ur-

haben diese Abhandlung nicht finden können. Es möge hier aber folgen, was Priestley in seiner Diskussion mit Price sagt: „Um meine Ansicht, wenn möglich, noch klarer zu machen, will ich den folgenden Vergleich brauchen. Die Fähigkeit zu schneiden in einem Rasirmesser hängt von einer bestimmten Cohäsion und Anordnung der Theile ab, aus denen es besteht. Wenn wir annehmen, dass dies Rasirmesser gänzlich in einer Säure aufgelöst wird, so wird sicher seine Fähigkeit zu schneiden verloren gehen oder zu sein aufhören, obschon kein Theilchen des Metalls, welches das Rasirmesser darstellte, durch den Prozess vernichtet wird, und seine frühere Gestalt und Fähigkeit zu schneiden etc. kann wieder hergestellt werden, nachdem das Metall ausgeschieden worden ist. In derselben Weise hört, wenn der Körper durch Fäulniss aufgelöst wird, seine Fähigkeit zu denken gänzlich auf“ . . . („A free discussion of the doctrine of materialism“ etc., London 1778, pg. 82, 83.) Dies ist genau der Gesichtspunkt des von Helvetius zitierten Chemikers. Wir haben hier nichts mit den religiösen Ideen zu thun, die Priestley mit seinem Materialismus zu versöhnen wusste. Wir haben ebenso wenig nöthig zu bemerken, dass die chemischen Ideen der Materialisten des vergangenen Jahrhunderts nicht die unserer Zeit sind.

theile, seiner Willensäußerungen, seiner Handlungen Der Mensch ist eine Maschine, die, durch das sinnliche Empfinden in Bewegung gesetzt, Alles thun muss, was sie ausführt.“¹⁾ So ist also Helvetius' Ausgangspunkt absolut identisch mit dem Holbach's. Dies ist die Basis, auf der unser „gefährlicher Sophist“ baute. Sehen wir ein wenig zu, wie viel in der Architektur seines Gebäudes original ist.

Was ist die Tugend? Es giebt keinen Philosophen im 18. Jahrhundert, der nicht nach seiner Weise über diese Frage diskutirt hätte. Für Helvetius ist die Sache sehr einfach. Die Tugend besteht in der Kenntniss dessen, was die Menschen einander schuldig sind. Sie setzt also die Bildung einer Gesellschaft voraus. „Auf einer verlassenen Insel geboren, mir selbst überlassen, lebe ich ohne Laster und Tugend. Ich kann dort weder die eine noch das andere zeigen. Was muss man also unter den Worten: tugendhaft und lasterhaft verstehen? Die der Gesellschaft nützlichen und schädlichen Handlungen. Diese einfache und klare Idee ist meiner Ansicht nach jeder unklaren und schwülstigen Deklamation über die Tugend vorzuziehen.“²⁾

Das allgemeine Interesse ist das Maass wie die Basis der Tugend. Unsere Handlungen sind also

¹⁾ De l'Homme, Section II, ch. X. Helvetius weiss wohl, dass wir mit Gedächtniss begabt sind. Aber das Organ des Gedächtnisses ist physisch, sagt er, und sein Amt besteht darin, uns die vergangenen Eindrücke gegenwärtig zu machen. Deshalb muss es in uns wirkliche Empfindungen hervorrufen; Alles kommt also auf die Empfindungsfähigkeit zurück; Alles im Menschen ist Empfinden.

²⁾ Ibid. Section II, ch. XVI, die letzte Anmerkung dieses Kapitels.

um so lasterhafter, je schädlicher sie der Gesellschaft sind. Sie sind um so tugendhafter, je vortheilhafter sie für sie sind. *Salus populi, suprema lex.* „Die Tugend“ unseres Philosophen ist vor Allem eine politische Tugend. Es dient zu nichts, Moral zu predigen; eine Predigt wird niemals einen Helden machen. Man muss der Gesellschaft eine Organisation geben, die ihre Mitglieder Achtung vor dem Gemeininteresse zu lehren vermag. Sittenverderbniss bedeutet nur die Scheidung des öffentlichen und privaten Interesses. Der beste Moralprediger ist ein Gesetzgeber, der diese Scheidung verschwinden zu lassen weiss.

Man behauptet oft, dass der „Utilitarismus“ J. S. Mill's als Morallehre der Ethik der Materialisten des 18. Jahrhunderts weit überlegen ist, da diese die Moral auf das persönliche Interesse begründen wollten, während der englische Philosoph das Prinzip des grössten Glückes der grössten Zahl in den Vordergrund gestellt hat. Der Leser sieht jetzt, dass hierin das Verdienst J. S. Mill's mehr als zweifelhaft ist. Das Glück der grössten Zahl ist nur eine, noch dazu sehr schwache, der revolutionären Farben beraubte Kopie des „Gemeininteresses“ der französischen Materialisten. Wenn dem aber so ist, woher stammt denn jene Ansicht, die in dem „Utilitarismus“ J. S. Mill's eine glückliche Modifikation der materialistischen Moral des 18. Jahrhunderts sieht?

Was ist das Prinzip des grössten Glückes der grössten Zahl? Es ist die Sanktion des menschlichen Betragens. Von dieser Seite würden die Materialisten nichts aus dem berühmten Buche Mill's zu lernen gehabt haben. Aber die Materialisten begnügten sich nicht damit, eine Sanktion gefunden zu haben. Sie hatten ein wissen-

schaftliches Problem zur Lösung vor sich. Durch welche Mittel lernt der Mensch, da er nur Empfinden ist, das Gemeinwohl achten? Welches Wunder lässt ihn die Forderungen seines sinnlichen Empfindens vergessen, um zu Zielen zu kommen, die nichts damit gemein zu haben scheinen? Auf dem Gebiete und in den Grenzen dieses Problems nahmen die Materialisten in der That das persönliche Interesse der Individuen zum Ausgangspunkt. Hier bedeutet aber das persönliche Interesse zum Ausgangspunkt nehmen blos die nochmalige Wiederholung des Satzes, dass der Mensch ein empfindendes Wesen ist und nur ein empfindendes Wesen. Das persönliche Interesse war also nicht ein moralisches Gebot, sondern nur eine wissenschaftliche Thatsache.¹⁾

Holbach ist der Schwierigkeit dieses Problems durch eine zu weite Terminologie aus dem Wege gegangen. „Wenn wir sagen, dass das Interesse der einzige Beweggrund der menschlichen Handlungen ist,“ schreibt er, „so wollen wir damit anzeigen, dass jeder Mensch nach seiner Weise an seinem Glücke arbeitet, welches er in irgend einem sichtbaren oder verborgenen, reellen oder imaginären Gegenstand sucht und auf dessen Erlangung das ganze System seines Handelns hinzielt.“²⁾ Das heisst mit anderen Worten, dass das persönliche Interesse sich nicht

¹⁾ Ch. Darwin hat sehr gut begriffen, was die Moralphilosophen nur selten begreifen. „Die Philosophen . . . haben früher angenommen, dass die Moral auf einer Art Egoismus beruhte; aber kürzlich ist das „Prinzip des grössten Glückes“ in den Vordergrund getreten. Es wäre jedenfalls korrekter, dies letztere Prinzip vielmehr als ein Maassstab, denn als ein Motiv des Handelns zu betrachten.“ Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Stuttgart 1875, pg. 154.

²⁾ *Système de la Nature*. London 1781, I., pg. 268.

auf die Forderungen des „sinnlichen Empfindens“ zurückführen lässt. Aber zur selben Zeit ist der Mensch für Holbach, wie für alle Materialisten des 18. Jahrhunderts nur Empfinden. Hier ist ein logischer Sprung, und dank diesem logischen Sprung flösst die „Ethik“ Holbach's den Geschichtschreibern der Philosophie weniger Abscheu ein, als die des Helvetius. Nach Lange ist „Holbach's Ethik ernst und rein.“¹⁾ Hettner seinerseits sieht in ihr etwas wesentlich von der Ethik des Helvetius Verschiedenes.²⁾

Der Verfasser des Buches „de l'Esprit“ ist von den „Philosophen“ des 18. Jahrhunderts der Einzige, der die Frage nach dem Ursprung der moralischen Gefühle zu berühren gewagt hat. Er ist der Einzige, der sie aus dem „sinnlichen Empfinden“ des Menschen abzuleiten gewagt hat.

Der Mensch ist für die physische Lust und den physischen Schmerz empfindlich. Er flieht diesen und sucht jene. Dies fortwährende und unvermeidliche Fliehen und Streben trägt den Namen Eigenliebe. Diese Liebe ist vom Menschen durchaus untrennbar; sie ist seine fundamentale Empfindung. „Von allen Gefühlen ist sie das einzige dieser Art; wir verdanken ihr alle unsere Begierden, alle unsere Leidenschaften; sie können in uns nur die Anwendung der Eigenliebe auf dieses oder jenes Objekt sein.“ „Man öffne das Buch der Geschichte und man wird finden, dass in den Ländern, wo bestimmte Tugenden durch die Hoffnung auf sinnliche Genüsse er-muthigt wurden, diese Tugenden die gewöhnlichsten waren

¹⁾ Geschichte des Materialismus, I., pg. 363.

²⁾ Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. Braunschweig 1881, zweiter Theil, pg. 398.

und den meisten Glanz verbreitet haben.“¹⁾ Die der Liebe am meisten ergebenen Völker sind die muthigsten gewesen. „Weil in diesen Ländern die Frauen nur den Tapfersten ihre Gunst gewährten.“ Bei den Samniten war die grösste Schönheit der Preis der höchsten kriegerischen Tugend. In Sparta hat der weise Lykurg, davon überzeugt, „dass das Vergnügen der einzige und allgemeine Beweggründ des Menschen ist,“ die Liebe zum Hebel der Tapferkeit zu machen gewusst. Bei den grossen Festen bewegten sich die jungen schönen Lacedämonierinnen halbnackt und tanzend in der Versammlung des Volkes vorwärts. Sie beschimpften die Feigen, priesen die Tapferen in ihren Gesängen. Nur die Tapferen konnten Anspruch auf die Gunst des schönen Geschlechtes erheben. Die Spartiaten strebten darum, tapfer zu sein; die Leidenschaft der Liebe entzündete in ihren Herzen die Leidenschaft der Ruhmbegierde. Doch hierin ist die äusserste Grenze des Möglichen noch nicht von den „weisen“ Einrichtungen Lykurg's erreicht worden. In der That, nehmen wir an, „dass nach dem Beispiel der der Isis oder der Vesta geweihten Jungfrauen die schönsten Lacedämonierinnen dem Verdienste geweiht worden wären, dass sie nackt in den Versammlungen zur Schau gestellt, als Preis der Tapferkeit von den Kriegern davongetragen worden wären, und dass die jungen Heroen zugleich die doppelte Trunkenheit der Liebe und des Ruhms auskosten hätten: wie bizarr und unseren Sitten fremd auch eine solche Gesetzgebung sein mag, sicherlich hätte sie die Spartiaten noch tugendhafter und kriegerischer ge-

¹⁾ De l'Homme, Section IV, ch. IV; De l'Esprit, Discours III, ch. XV.

macht, da die Kraft der Tugend stets im direkten Verhältniss zu dem Grade der Lust steht, die man ihr als Belohnung zuweist.“

Helvetius spricht soeben von der doppelten Trunkenheit der Liebe und des Ruhms. Man muss dies nicht missverstehen. In der „Leidenschaft“ der Ruhmbegierde lässt sich Alles auf das sinnliche Empfinden zurückführen. Wir lieben den Ruhm, wie wir die Reichthümer lieben: der Macht wegen, die daraus folgt. Was ist aber Macht? Es ist das Mittel, Andere zu zwingen, unserem Glücke zu dienen. Nun geht aber im Grunde das Glück auf die Lust der Sinne zurück. Der Mensch ist nur Empfinden. Alle derartigen Leidenschaften, wie die für Ruhm, Macht, Reichthümer etc., sind nur künstliche Leidenschaften, die sich aus physischen Bedürfnissen ableiten. Um diese Wahrheit besser zu begreifen, muss man sich immer daran erinnern, dass unsere Lustempfindungen, wie unsere Schmerzen, zweierlei Art sind: wirkliche Lustempfindungen oder Schmerzen und voraussichtliche. Ich habe Hunger; ich empfinde einen wirklichen Schmerz. Ich sehe voraus, dass ich Hungers sterben werde; ich empfinde einen voraussichtlichen Schmerz. „Wenn ein Mensch, der schöne Sklavinnen und schöne Gemälde liebt, einen Schatz findet, wird er entzückt sein. Und doch, wird man einwerfen, empfindet er kein physisches Vergnügen dabei; ich gebe dies zu. Aber er erwirbt in diesem Augenblick die Mittel, sich die Gegenstände seiner Wünsche zu verschaffen. Nun, diese Voraussicht eines nahen Vergnügens ist bereits ein Vergnügen.“

Es versteht sich von selbst, dass die Voraussicht dem Ausgangspunkt des Helvetius garnicht widerspricht.

Die Voraussicht ist nur eine Wirkung des Gedächtnisses. Wenn ich voraussehe, dass der Mangel an Nahrung mir Schmerz verursachen wird, so geschieht das, weil ich bereits diesen Schmerz erprobt habe. Aber das Eigenthümliche des Gedächtnisses ist es, „auf die Organe bis zu einem gewissen Punkt dieselbe Wirkung zu üben,“ die der Schmerz oder das Vergnügen üben würde. Es ist also evident, dass „alle als innere bezeichneten Schmerzen und Vergnügungen eben so viele physische Empfindungen sind und dass man mit den Worten innere und äussere nur solche Eindrücke bezeichnen kann, die entweder durch das Gedächtniss oder durch die Gegenwart von Gegenständen hervorgerufen werden.“

Die Voraussicht, d. h. das sinnliche Empfinden, lässt mich den Tod meines Freundes beklagen. Er hielt durch seine Unterhaltung die Langeweile von mir fern, „dieses Seelenleiden, das wirklich ein physischer Schmerz“ ist; er hätte sein Leben und Vermögen aufs Spiel gesetzt, um mich dem Tode und dem Schmerz zu entreissen, er suchte stets durch Vergnügungen aller Art die Summe meines Glückes zu vermehren. Die Erkenntniss, dass die Mittel meiner Vergnügungen mir durch den Tod meines Freundes entzogen sind, lässt meinen Augen Thränen entströmen. „Man steige und wühle zum Grunde des Herzens hinab, man wird in all' diesen Gefühlen nur die Entwicklungen physischer Lust oder physischen Schmerzes bemerken.“

Aber Euer Freund, wird man Helvetius einwerfen, hätte doch sein Leben und Vermögen aufs Spiel gesetzt, um Euch dem Schmerz zu entreissen. Ihr gebt es selbst zu. Ihr gesteht also zur selben Zeit ein, dass es Leute giebt, die, um ein ideales Ziel zu erreichen, der Stimme

Eures „sinnlichen Empfindens“ ein taubes Ohr zuwenden können.

Unser Philosoph giebt keine direkte Antwort auf diesen Einwurf. Aber man kann leicht einsehen, dass er ihn nicht in Verwirrung gebracht haben würde. Was ist, würde er fragen, der Beweggrund heroischer Handlungen? Die Hoffnung auf Belohnung. Man läuft bei solchen Handlungen grosse Gefahr, aber je grösser die Gefahr, um so grösser die Belohnung. Das Interesse (das sinnliche Empfinden) sagt, dass das Spiel des Spielens werth ist. Wenn es sich bei den grossen und ruhmreichen Thaten der Geschichte so verhält, hat die Selbstverleugnung eines Freundes nichts Besonderes an sich.

Es giebt Leute, die die Wissenschaft lieben, die über Büchern blass werden und Entbehrungen aller Art erdulden, um sich Kenntnisse zu erwerben. Man wird sagen, dass die Liebe zur Wissenschaft mit physischer Lust nichts Gemeinsames hat. Man täuscht sich. Warum beraubt sich heute ein Geizhals des Nothwendigen? Weil er seine Mittel vermehren will, morgen, übermorgen, kurz in der Zukunft zu geniessen. Gut! Man nehme an, dass dies auch mit dem Gelehrten der Fall ist, und man hat die Lösung des Räthsels. „Der Geizige wünscht sich ein schönes Schloss und der Mann von Talent eine schöne Frau. Wenn es nun, um beide zu kaufen, grosser Reichthümer und eines grossen Rufes bedarf, so arbeiten diese beiden Menschen Jeder nach seiner Art, der Eine an dem Wachsen seiner Reichthümer, der Andere an dem seines Rufes. Wenn sie aber nun im Laufe der Zeit, mit der Erwerbung des Geldes und des Rufes beschäftigt, gealtert sind, wenn sie Gewohnheiten angenommen haben, die sie nur durch Anstrengungen, zu denen das Alter

sie unfähig gemacht hat, aufgeben können, so werden der Geizige und das Talent, der Eine ohne sein Schloss, der Andere ohne seine Geliebte, sterben.“¹⁾

Das genügt schon, um alle „anständigen Leute“ des ganzen Universums in Entrüstung zu versetzen und um zu verstehen, wie und weshalb Helvetius seinen schlechten Ruf erlangt hat. Aber das genügt auch, um die schwache Seite seiner „Analyse“ zu zeigen. Wir werden nur noch ein Zitat zu den bisherigen hinzufügen.

„Wenn man auch eingesteht, dass unsere Leidenschaften ursprünglich ihre Quelle in der Fähigkeit des sinnlichen Empfindens haben, könnte man doch noch glauben, dass in den Zuständen, in denen sich die zivilisirten Nationen thatsächlich befinden, diese Leidenschaften unabhängig von der Ursache, die sie geschaffen hat, bestehen. Ich will daher, indem ich die Verwandlung der physischen Schmerzen und Lustempfindungen in künstliche verfolge, zeigen, dass in Leidenschaften, wie Geiz, Ehrgeiz, Stolz, Freundschaft, deren Gegenstand am wenigsten Bezug auf sinnliche Lust zu haben scheint, wir doch stets den physischen Schmerz und die physische Lust zu vermeiden suchen oder erstreben.“²⁾

Also, keine Vererbung. Nach Darwin sind die intellektuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen variabel; „und wir haben allen Grund, zu glauben, dass die Abänderungen zur Vererbung neigen.“³⁾ Nach Helvetius sind die Fähigkeiten des Menschen ausserordentlich variabel, aber die Veränderungen übertragen sich nicht von

1) De l'Homme, Sec. II, ch. X.

2) De l'Esprit, Discours III, ch. IX.

3) Abstammung des Menschen. Uebersetzt von Carus, Stuttgart 1875, pg. 166.



einer Generation zur anderen, da ihre Basis, die Fähigkeit des sinnlichen Empfindens, unveränderlich bleibt. Helvetius' Blick ist scharf genug, die Phänomene der Evolution zu bemerken. Er sieht, dass „dieselbe Rasse von Thieren, je nach der Art und dem Ueberfluss an Futter, stärker oder schwächer wird, sich hebt oder zurückgeht.“ Ebenso beobachtet er, dass dasselbe für die Eichen gilt. „Man sieht kleine, grosse, gerade, krumme, keine, die der anderen absolut gleich ist.“ Wovon hängt dies ab? „Vielleicht davon, dass keine genau dieselbe Kultur empfängt, denselben Platz einnimmt, vom selben Wind getroffen wird und in dieselbe Erdader gesät ist.“ Nichts ist vernünftiger als diese Erklärung. Helvetius bleibt hier nicht stehen. Er fragt sich: „Liegt die Verschiedenheit der Wesen in ihren Keimen oder in ihrer Entwicklung?“ Das ist nicht die Frage eines trägen Geistes. Man bemerke aber wohl den Sinn des Dilemmas: entweder in den Keimen oder in der Entwicklung. Unser Philosoph ahnt nicht einmal, dass die Geschichte der Gattung Spuren in der Struktur der Keime zurücklassen kann. Die Geschichte der Gattung? Sie existierte für ihn so wenig, wie für seine Zeitgenossen. Er hat nur das Individuum im Auge; er befragt die individuelle „Natur,“ er beobachtet die individuelle „Entwicklung“. Wir sind weit davon entfernt, uns mit der Ansicht Darwin's über die Erblichkeit der moralischen und intellektuellen „Anlagen“ zufrieden zu geben. Sie ist nur das erste Wort der evolutionistischen Naturwissenschaft. Aber wir wissen sehr wohl, dass, zu welchen Resultaten sie auch immer kommen wird, sie nur durch Anwendung der dialektischen Methode auf das Studium der Phänomene,

deren Natur wesentlich dialektisch ist, Erfolg haben wird. Helvetius bleibt ein Metaphysiker, selbst dann, wenn ihn sein Instinkt zu einem anderen, gänzlich entgegengesetzten Gesichtspunkte, zu dem dialektischen, hinführt.

Er räumt ein, „nicht zu wissen,“ ob die Verschiedenheit der Wesen ganz und gar in ihrer (individuellen) Entwicklung „liegt“. Eine solche Hypothese erscheint ihm offenbar zu kühn. Und in der That würde daraus folgen, was Lucretius, der den materialistischen „Philosophen“ wohl bekannt war, für das Allerabsurdeste hielt:

.... Ex omnibus rebus
Omne genus nasci posset
— — — — —
Nec fructus idem arboribus constare solerent
Sed mutarentur: ferre omnes omnia possent.¹⁾

Wenn aber das Problem beschränkt wird, wenn es sich nur um eine Gattung, d. h. den Menschen, handelt, dann hat Helvetius nicht mehr solche Skrupel. Er behauptet positiv und mit der grössten Sicherheit, dass alle „Verschiedenheit“ der Menschen in ihrer Entwicklung und nicht in ihren Keimen, nicht in der Erbllichkeit liegt: bei unserer Geburt sind wir Alle in gleicher Weise beanlagt; es ist nur die Erziehung, welche uns einander unähnlich macht. Wir werden weiter unten sehen, dass dieser Gedanke, wenschon ohne solide Basis, unter seinen Händen sehr fruchtbar wird. Aber er gelangt

¹⁾ Zu Deutsch:

.... Aus jedem Ding
Könne jegliche Art erwachsen,
— — — — —
Noch pflügten die Bäume immer dieselben Früchte zu tragen,
Sondern wechselnde: jegliches könne jegliches hervorbringen.

auf einem falschen Wege zu ihm und dieser Ursprung seines Gedankens macht sich überall fühlbar, wo er ihn benutzt, wie auch überall da, wo er ihn zu beweisen sucht. Er zeigt, dass Diderot mit seinem Wort recht hatte, die Behauptungen des Helvetius seien viel stärker als seine Beweise. Die metaphysische Methode des Materialismus des 18. Jahrhunderts rächt sich ohne Aufhören an dem Kühnsten und Logischsten ihrer Anhänger.

Wir suchen stets die physische Lust, fliehen stets vor dem physischen Schmerz. Eine bedeutende Behauptung. Wie wird sie bewiesen? Helvetius nimmt einen fertigen Menschen, einen erwachsenen Menschen mit „Leidenschaften“, deren wirkende Ursachen ausserordentlich zahlreich und komplizirt sind; die unbestritten ihren Ursprung in dem Einfluss des sozialen Milieus, d. h. in der Geschichte der Gattung haben, und versucht, diese „Leidenschaften“ aus dem sinnlichen Empfinden abzuleiten. Was unabhängig von dem Bewusstsein entsteht, wird uns als eine unmittelbare, augenblickliche Frucht dieses selben Bewusstseins dargeboten. Eine Gewohnheit, ein Instinkt nimmt die Form einer Ueberlegung an, die im Menschen dies oder jenes Gefühl entstehen lässt. In unserer Studie über Holbach haben wir auseinandergesetzt, dass dieser Irrthum allen die utilitäre Moral vertretenden „Philosophen“ eigenthümlich ist. Aber bei Helvetius nimmt dieser Irrthum eine geradezu bedauerliche Grösse an. Genau genommen verschwindet in dem Bilde, das uns Helvetius zeichnet, die Ueberlegung, um einer Reihe von Vorstellungen Platz zu machen, die alle ohne Ausnahme in Beziehung zum „sinnlichen Empfinden“ stehen. Dieses Empfinden, das ohne Zweifel die wirkende, sehr

entfernte Ursache unserer moralischen Gewohnheiten ist, wird in die Endursache unserer Handlungen verwandelt. Eine Fiktion gilt so als eine Lösung des Problems. Es versteht sich aber von selbst, dass das Problem in der Säure der Fiktion unlöslich bleibt. Noch mehr. Durch seine „Analyse“ beraubt Helvetius unsere moralischen Gefühle ihrer spezifischen Eigenschaften und streicht auf diese Weise dasselbe X, die unbekante Grösse, deren Werth er zu bestimmen sucht: er will beweisen, dass alle unsere Gefühle sich von dem sinnlichen Empfinden herleiten; zu diesem Beweise stellt er sich einen Menschen vor, der stets auf der Jagd nach fleischlicher Lust, „schönen Sklavinnen“ u. s. f. ist. In der That, seine Behauptung ist stärker als seine Beweise.

Nach dem, was wir soeben auseinandergesetzt haben, brauchen wir nicht hervorzuheben, wie dies La Harpe und viele Andere gethan, dass Newton nicht deshalb seine gewaltigen Rechnungen überdachte, um eine schöne Maitresse zu besitzen. Sicherlich nicht! Aber eine solche Wahrheit bringt uns weder in der Wissenschaft „vom Menschen,“ noch in der Geschichte der Philosophie irgendwie weiter. Es giebt viele andere Dinge zu thun, als solche „Wahrheiten“ vorzubringen.

Glaubt man ernstlich, dass sich Helvetius einen Menschen nur als einen wollüstigen Verstandesmenschen vorstellen konnte? Man braucht nur seine Werke durchzublätern, um sich davon zu überzeugen, dass dies nicht der Fall ist. Helvetius weiss z. B. sehr wohl, dass es Leute giebt, die, „im Geist in die Zukunft getragen und im Voraus die Lobsprüche und Achtung der Nachwelt geniessend,“ den Ruhm und die Achtung des Augen-

blicks der oft entfernten Hoffnung auf grösseren Ruhm und grössere Achtung opfern, Leute, die im Allgemeinen „nur die Achtung achtungswerther Bürger begehren.“¹⁾ Diese Leute sehen offenbar voraus, dass sie nicht viele sinnliche Vergnügungen haben werden. Helvetius spricht es auch aus, dass es Leute giebt, für die nichts höher steht als die Gerechtigkeit. Und er setzt auseinander, dass in der Erinnerung dieser Leute die Idee der Gerechtigkeit sich eng mit der des Glücks verbindet; dass beide Ideen nur eine sind, dass es nicht möglich ist, sie zu trennen. Man gewöhnt sich daran, sich an sie gemeinsam zu erinnern, und setzt, „wenn man einmal diese Gewohnheit angenommen hat, seinen Stolz darein, sich immer gerecht und tugendhaft zu zeigen; es giebt nichts, das man dann nicht diesem edlen Stolze opferte.“²⁾ Um gerecht zu sein, brauchen diese Leute offenbar nicht mehr wollüstige Bilder in ihren Köpfen zu entfalten. Unser Philosoph spricht es ausserdem aus, dass die Erziehung die Menschen gerecht und ungerecht macht, dass ihre Macht unbeschränkt ist, dass „der moralische Mensch ganz Erziehung und Nachahmung ist.“³⁾ Er spricht von der Mechanik unserer Gefühle, von der Kraft der Ideenassoziation: „Wenn ich infolge der Regierungsform Alles von den Grossen zu fürchten habe, so werde ich mechanisch selbst in dem ausländischen Seigneur, der nichts über mich vermag, die Hoheit respektiren. Wenn ich in meiner Erinnerung die Idee der Tugend mit der des Glücks assoziiert habe, so werde ich jene selbst dann pflegen, wenn sie Gegenstand der Verfolgung

1) De l'Homme, Section IV, ch. VI.

2) Ibid. Section IV, ch. X., die letzte Anmerkung dieses Kapitels.

3) Ibid. Section IV, ch. XXII.

ist. Ich weiss sehr wohl, dass auf die Dauer diese beiden Ideen sich trennen werden, aber das wird das Werk der Zeit und zwar langer Zeit sein.“ Als Schluss fügt er hinzu, dass „man in der tiefen Ueberlegung dieser Thatsache die Lösung einer Unzahl, ohne die Kenntniss dieser Ideenassoziation unlösbarer, moralischer Probleme finden wird.“¹⁾

Was ist aber dies Alles? Ein Haufe von Widersprüchen, der eine noch schreiender als der andere? Zweifellos! Die Metaphysiker sind oft die Opfer solcher Widersprüche. Sich auf Schritt und Tritt zu widersprechen ist ihre Berufskrankheit, ist für sie das einzige Mittel, ihre Entweder-Oder zu versöhnen. Helvetius ist weit davon entfernt, eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel zu sein. Im Gegentheil; ein lebhafter und unternehmender Geist, wie er ist, büsst er häufiger, als die Anderen, die Fehler seiner Methode mit dieser Münze. Man thut gut, diese Fehler zu konstatiren und so die Vorzüge der dialektischen Methode aufzuzeigen; aber man glaube nicht, sie mit hier übel angebrachter moralischer Entrüstung und mit einigen unendlich kleinen Wahrheiten, die noch dazu so alt sind wie die Welt, los zu werden.

„Wenn man ihn liest, bemerkt man,“ sagt La Harpe von unserem Philosophen, „dass seine Einbildung sich nur für glänzende und wollüstige Gedanken begeistert; und nichts entspricht einem philosophischen Geiste weniger.“²⁾ Das bedeutet, dass Helvetius nur deshalb von dem „sinnlichen Empfinden“ sprach und es zum

1) De l'Homme, Section VIII, ch. IV.

2) Refutation du livre de l'Esprit, pg. 5.

Ausgangspunkt seiner Untersuchungen nahm, weil er den sinnlichen Trieben zu sehr zugeneigt war. Man hat viel von seiner Liebe für die „schönen Maitressen“ erzählt. Man hat diese Liebe zu einem Pendant seiner Eitelkeit gemacht. Wir enthalten uns jeder Würdigung eines derartigen „kritischen“ Verfahrens. Aber es scheint uns interessant zu sein, hier Helvetius mit Tschernischewsky zu vergleichen. Der grosse russische Aufklärer war alles Andere, nur nicht „elegant“, oder „Generalpächter“ oder „eitel“ (niemand hat ihn dieser letzten Schwäche angeklagt) oder Liebhaber „schöner Sklavinnen“. Und doch gleicht von allen französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts Helvetius ihm am meisten. Er hat dieselbe logische Unerschrockenheit, dieselbe Verachtung für Sentimentalität, dieselbe Methode, dieselben Geschmacksrichtungen, dieselben rasonnirenden Beweise, oft bis in die Detailfragen dieselben Schlüsse und dieselben Beispiele zur Unterstützung dieser oder jener Behauptung.¹⁾

¹⁾ Helvetius empfiehlt, dem Beispiel der Geometer zu folgen: „Was thun sie, wenn man ihnen ein komplizirtes mechanisches Problem stellt? Sie vereinfachen es; sie berechnen die Geschwindigkeit der sich bewegenden Körper ohne Rücksicht auf ihre Dichte, den Widerstand der sie umgebenden Flüssigkeiten oder die Reibung der anderen Körper etc.“ De l'Homme, Section IX, ch. I. Fast mit denselben Worten empfiehlt Tschernischewsky die Vereinfachung der Probleme der politischen Oekonomie. — Man klagte Helvetius an, Sokrates und Regulus verleumdet zu haben. Was Tschernischewsky von dem berühmten Selbstmord der keuschen Lukretia sagt, welche ihre Schande nicht überleben wollte, erinnert erstaunlich an die Betrachtungen des Helvetius über den heroischen Gefangenen der Karthager. Tschernischewsky glaubte, dass die politische Oekonomie sich in der Hauptsache nicht mit dem, was ist, sondern mit dem, was sein soll, zu beschäftigen habe. Damit vergleiche man nun, was Helvetius in einem Briefe an

Wie eine solche Uebereinstimmung erklären? Liegt ein Plagiat auf Seiten des russischen Schriftstellers vor? Niemand hat bisher gegen Tschernischewsky diesen Vorwurf zu erheben gewagt. Aber nehmen wir an, er sei begründet. Wir müssen dann sagen, dass Tschernischewsky die Ideen des Helvetius gestohlen hat, der sie seinerseits seinem wollüstigen Temperament und seiner masslosen Eitelkeit verdankte. Eine wunderbare Klarheit! Eine tiefe Philosophie der Geschichte des menschlichen Gedankens!

Beim Hervorheben der Fehler des Helvetius darf man nicht vergessen, dass er ebenda fehlte, wo es die ganze idealistische (oder besser gesagt dualistische) Philosophie, die der französische Materialismus bekämpfte, that. Spinoza und Leibniz wussten bisweilen sehr gut die dialektische Waffe zu führen (letzterer besonders in den „Nouveaux essais sur l'entendement humain“), aber ihr allgemeiner Gesichtspunkt war nichtsdestoweniger metaphysisch. Ausserdem waren Leibniz und Spinoza

Montesquieu sagt: „Erinnern Sie sich, dass ich in der Diskussion mit Ihnen (über die „Principes“ Montesquieu's) in Brède zugab, dass sich dieselben auf die thatsächlichen Verhältnisse bezögen; dass sich aber ein Schriftsteller, der den Menschen nützen will, mehr mit den wahren Maximen in einer besseren, zukünftigen Ordnung der Dinge, als mit der Heiligsprechung solcher Grundsätze beschäftigen soll, die von dem Augenblick an gefährlich sind, wo sich das Vorurtheil ihrer bemächtigt, um sich ihrer zu bedienen und sie fortzupflanzen.“ Vgl. Oeuvres complètes d'Helvétius, Paris 1818, III., pg. 261. Man könnte diesem merkwürdigen Beispiel noch viele andere hinzufügen. Aber wir ziehen es vor, diese Uebereinstimmung in den Ansichten der beiden um ein Jahrhundert voneinander getrennten Schriftsteller in dem Maasse aufzuzeigen, wie sich uns die Gelegenheit dazu in unserer Auseinandersetzung der Theorien des Helvetius bieten wird.

weit davon entfernt, in der offiziellen französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts das Wort zu führen. Ein mehr oder weniger modifizirter und verwässerter Cartesianismus herrschte damals. Nun aber existirte nicht der geringste Gedanke von Entwicklung für den Cartesianismus.¹⁾ Die Hülfslosigkeit der Methode war gewissermassen ein Vermächtniss, das der Materialismus von seinem dualistischen Vorgänger ererbte. Man darf sich hier also nicht täuschen. Wenn die Materialisten Unrecht haben, beweist dies noch nicht, dass ihre Gegner Recht haben. Ganz und garnicht! Ihre Gegner irren doppelt, vierfach, mit einem Wort, unvergleichlich viel mehr.

Was sagt uns La Harpe über den Ursprung unserer moralischen Gefühle, er, der ohne Zweifel nicht ermangelt hat, alle Batterien der guten alten Philosophie gegen Helvetius zu richten? Oh, sehr wenig! Er versichert uns, dass „alle unsere Leidenschaften uns unmittelbar von der Natur gegeben sind;“ dass sie „zu unserer Natur gehören (von La Harpe selbst unterstrichen), obschon sie eines Exzesses fähig sind, den die Verderbtheit grosser Gesellschaften allein veranlassen kann;“ dass die „Gesellschaft sich in der natürlichen Ordnung befindet“ und „dass deshalb Helvetius ganz und gar

¹⁾ „Descartes,“ sagt Flint, „zeigt gelegentlich an vielen Stellen seiner Schriften, dass er soziale Thatsachen mit klarem, scharfem Auge betrachtete. Dasselbe gilt von Malebranche.“ Aber derselbe Flint erkennt an, „dass Descartes von einer Geschichtswissenschaft keinen Begriff hatte,“ und dass „erst seit dem Verfall des Cartesianismus die Geschichtswissenschaft in Frankreich zu blühen begann.“ Vgl. „The Philosophy of History in France and Germany“, Edinburgh and London 1874, pg. 76—78.

Unrecht hat, das künstlich zu nennen, was von einer natürlichen und nothwendigen Ordnung abhängt;“ dass es im Menschen „eine andere Regel seiner Urtheile giebt, als sein eigenes Interesse,“ und dass „diese Regel das Gerechtigkeitsgefühl ist;“ dass „das Vergnügen und der Schmerz die einzigen Beweger der niederen Thiere sein können,“ dass aber „Gott, das Gewissen und Gesetze, welche dem Bewusstsein beider entspringen, die Menschen leiten müssen.“¹⁾ Ist das nicht sehr tief? Jetzt ist doch Alles klar!

Bewundern wir jetzt einen anderen Gegner unseres „Sophisten“. Diesmal ist es ein Mann des 19. Jahrhunderts, der spricht. Nachdem er in dem Buch vom „Geiste“ gelesen, dass das Gemeininteresse das Maass der Tugend ist; dass eine jede Gesellschaft die Handlungen, die ihr nützlich sind, für tugendhaft hält und dass die Urtheile der Menschen über die Handlungen ihrer Nebenmenschen gemäss ihren Interessen sich ändern, lässt er mit siegreicher Miene den folgenden Wortschwall vom Stapel: „Wenn man behauptete, dass die Urtheile des Publikums über einzelne Handlungen ein Recht auf Unfehlbarkeit haben, sobald sie die Mehrheit der Individuen für sich haben, so müsste man auch eine Reihe von Konsequenzen aus diesem Prinzip zugeben, von denen eine absurder ist als die andere, wie z. B.: die Meinungen der Mehrzahl stimmen allein mit der Wahrheit überein . . . Eine Wahrheit wird ein Irrthum, wenn sie aufhört, die Meinung der Mehrzahl zu sein und die der Minderzahl wird und umgekehrt: ein Irrthum wird eine Wahrheit, wenn er die Meinung der Mehrzahl wird, nachdem er lange

¹⁾ Refutation du livre de l'Esprit, pg. 57, 61, 63, 68, 69.

die der Minderzahl gewesen ist.“¹⁾ Der gute Mann! Seine Widerlegung des Helvetius, dessen Lehren zu begreifen ihm nicht einmal geglückt ist, ist in der That „neu“.

Selbst Leute von viel grösserer Bedeutung, wie Lange z. B., sehen in dieser Lehre nur eine Apologie des „persönlichen Interesses.“ Es gilt als ein Axiom, dass die Moraltheorie Adam Smith's nichts mit der Ethik der französischen Materialisten gemein hat. Sie sind Antipoden zueinander. Lange, der nur Geringschätzung für Helvetius hat, spricht mit grosser Achtung von Adam Smith als Moralisten. „Und ist denn A. Smith's Ableitung aus der Sympathie,“ sagt er, „obwohl selbst für die damalige Zeit sehr mangelhaft durchgeführt, doch bis auf den heutigen Tag noch der zweckmässigste Versuch einer natürlichen und rationellen Begründung der Moral.“ Der französische Kommentator der „Theory of moral sentiments,“ H. Baudrillart, betrachtet sie als eine heilsame Reaktion „gegen die Systeme des Materialismus und des Egoismus.“ Smith selbst hatte

¹⁾ Nouvelle refutation du livre de l'Esprit. A Clermont-Ferrand 1817, pg. 46. Die Beweisführung des anonymen Autors dieses Buches ist der des sehr gelehrten — „Gelehrten!“ — Damiron analog. Am Anfang des Buches vom „Geiste“ sagt Helvetius, dass der Mensch seine intellektuelle Ueberlegenheit gegenüber den Thieren unter Anderem der Struktur seiner Extremitäten verdankt. „Ihr denkt,“ donnert Damiron, „dass man einem Pferde mit den Händen des Menschen zugleich auch dessen Verstand geben wird. Nichts der Art wird eintreten; man wird es nur unfähig machen, als Pferd zu leben.“ Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle, Paris 1858, I, pg. 406. Ein guter Theologieprofessor in Petersburg bekämpfte die Theorie Darwin's in ähnlicher Weise: „Werft ein Huhn ins Meer,“ sagte er, „nach Darwin wird es sofort Schwimmhäute an seinen Füssen haben, und ich sage Euch, das arme Thier wird jämmerlich umkommen.“

nur wenig „Sympathie“ für die Moralsysteme der Materialisten. Die Theorie des Helvetius musste ihm, wie die Mandeville's, „zügellos“ erscheinen. Und in der That erscheint auf den ersten Blick die Theorie Smith's dem, was wir in den Schriften des Helvetius finden, gänzlich entgegengesetzt. Der Leser hat hoffentlich noch nicht vergessen, wie der Letztere das Bedauern, das wir für den Verlust eines Freundes haben, erklärt. Man lese jetzt die Zeilen des berühmten Engländers: „Wir sympathisiren sogar mit den Todten . . . Wir bedauern sie, dass sie des Lichts der Sonne, des Anblicks und Umgangs der Menschen beraubt sind; dass sie in ein kaltes Grab eingeschlossen sind und dort den Würmern und der Verwesung als Beute dienen; dass sie von der Welt vergessen werden und allmählig aus der Liebe, ja fast der Erinnerung ihrer theuersten Freunde und Verwandten verschwinden . . . Die Unfähigkeit unserer Sympathie, ihnen zu helfen, erscheint uns noch als eine Vermehrung ihres Unglücks . . .“ etc.¹⁾ Das ist allerdings etwas gänzlich Verschiedenes! Aber betrachten wir es einmal etwas näher. Was ist die „Sympathie“ Adam Smith's? „Welchen Grad von Selbstliebe man auch bei den Menschen voraussetzen mag,“ antwortet er, „es giebt offenbar in seiner Natur einige Prinzipien, die ihm Interesse für die Geschicke seiner Nebenmenschen einflößen und ihr Glück für ihn selbst dann nothwendig machen, auch wenn er daraus nur das Vergnügen gewinnt, Zeuge desselben zu sein. . . Es ist zu gewöhnlich, dass man die Leiden Anderer mitempfindet, als dass eine solche

¹⁾ The Theory of moral sentiments. London 1873, pg. 12, 13. Die Schrift erschien zuerst 1757.

Thatsache des Beweises bedürfte.“ Die Quelle dieser Sensibilität für die Leiden eines Anderen „liegt in der Fähigkeit, die wir besitzen, uns durch die Einbildung an ihre Stelle zu denken, eine Fähigkeit, die es uns möglich macht, das, was sie fühlen, zu begreifen oder mitzuempfinden.“¹⁾ Glaubt man, dass es nichts dieser Theorie der Sympathie Analoges in den Schriften des Helvetius giebt? In seinem Buche „de l'Homme,“ Section II, ch. VII, fragt er sich, was ein humaner Mensch ist. Und er antwortet: „Derjenige, für den der Anblick des Elends eines Nebenmenschen ein schmerzvoller Anblick ist.“ Woher kommt aber diese Fähigkeit, die Schmerzen eines Anderen zu empfinden? Wir verdanken sie der Erziehung, die uns daran gewöhnt, uns mit den Anderen zu identifiziren. „Hat das Kind die Gewohnheit angenommen, sich mit den Unglücklichen zu identifiziren, so wird es, einmal im Besitze dieser Gewohnheit, um so mehr von ihrem Elend gerührt, als es voll Mitleid über ihr Geschick, über die Menschheit im Allgemeinen und daher über sich selbst im Besonderen in Rührung geräth. Eine Unzahl verschiedener Gefühle vermischen sich dann mit diesem ersten Gefühle und aus ihrer Gesammtheit setzt sich das Lustgefühl zusammen, das eine edle Seele genießt, wenn sie einem Elenden hilft, ein Gefühl, das sie nicht immer zu analysiren im Stande ist.“

Man wird zugeben, dass Smith die Sympathie, den Ausgangspunkt seiner Ableitung, in ganz derselben Weise betrachtet. Allerdings lässt Helvetius die Sympathie sich mit anderen weniger „sympathischen“ Gefühlen verbinden. Nach ihm unterstützt man die Unglücklichen:

¹⁾ L. cit., pg. 9, 10.

1. um den physischen Schmerz, sie leiden zu sehen, zu vermeiden; 2. um den Anblick einer Erkenntlichkeit zu geniessen, die in uns wenigstens die unklare Hoffnung einer entfernten Nützlichkeit erweckt; 3. um einen Akt der Macht auszuüben, deren Ausübung uns stets angenehm ist, weil sie stets vor unseren Geist das Bild der mit dieser Macht verbundenen Lust zurückruft; 4. weil sich die Idee des Glücks in einer guten Erziehung stets mit der Idee der Wohlthätigkeit verbindet und weil diese Wohlthätigkeit, die uns die Achtung und Zuneigung der Menschen erwirbt, ebenso wie der Reichthum als eine Macht oder als ein Mittel, sich von Schmerzen zu befreien und sich Vergnügen zu verschaffen, betrachtet werden kann.“ Dies ist bereits nicht mehr das, was Smith sagt, ändert aber nichts an dem, was die Sympathie betrifft. Es zeigt uns, wie Helvetius zu Resultaten kommt, die denen des Autors der „Theory of moral sentiments“ so gänzlich entgegengesetzt sind. Für diesen liegt die Sympathie in unserer „Natur“, für Helvetius giebt es in unserer Natur nur „sinnliches Empfinden“. Er sieht sich zur Zerlegung dessen, woran Smith nicht zu rühren denkt, gezwungen. Smith bewegt sich in der einen Richtung vorwärts; Helvetius schlägt die entgegengesetzte ein. Wie kann man sich darüber wundern, dass sie sich immer mehr voneinander entfernen und sich schliesslich nicht mehr begegnen?

Ohne Zweifel ist Helvetius weit davon entfernt, alle unsere Gefühle durch die Sympathie, als durch eine der Etappen ihrer Entwicklung hindurchgehen zu lassen. Er ist hierin nicht „einseitig“. Man muss aber auch nicht glauben, dass die „Sympathie“ Smith den utilitären Gesichtspunkt gänzlich aufgeben lässt. Für ihn,

wie für Helvetius, ist das Interesse der Gesellschaft die Basis und Sanktion der Moral.¹⁾ Nur kommt ihm nicht der Gedanke, diese Basis und Sanktion aus den ersten Elementen der menschlichen Natur abzuleiten. Er fragt sich nicht, was im Grunde diese „oberste Weisheit ist, die das System der menschlichen Neigungen regelt“. Er sieht dort nur eine Thatsache, wo Helvetius bereits einen Entwicklungsprozess sieht. Smith sagt, dass jene „Erklärung der menschlichen Natur, die alle unsere Leidenschaften und Gefühle aus der Selbstliebe ableitet aus einer verworrenen, falschen Auffassung des Systems der Sympathie entsprungen zu sein scheint.“²⁾ Er hätte sagen müssen, dass sich dieses System bemüht, den Ursprung unserer Leidenschaften und Gefühle zu enthüllen, während er selbst sich mit ihrer mehr oder weniger guten Beschreibung begnügt.³⁾

Die Widersprüche, in die sich Helvetius verwickelt, sind, wie wir schon öfters gesagt haben, eine Folge

¹⁾ „Wir lieben unser Land nicht nur deshalb, weil es ein Theil der grossen Gesellschaft des Menschengeschlechtes ist; wir lieben es um seiner selbst willen und unabhängig von jeder anderen Betrachtung. Die oberste Weisheit, die das System der menschlichen Neigungen, wie das aller anderen Theile der Natur regelte, scheint der Ansicht gewesen zu sein, dass das Interesse der grossen menschlichen Gesellschaft am besten gefördert werde, wenn die Hauptaufmerksamkeit eines jeden Individuums auf jenen besonderen Theil derselben gerichtet sei, der seinen Fähigkeiten und seinem Verständniss am nächsten liegt.“ Seite 203, 204 der bereits zitierten englischen Ausgabe.

²⁾ Ibid., pg. 281.

³⁾ Dies ist sehr einfach und scheint doch schwer zu begreifen. „Jedenfalls ist die Tugend vortheilhaft,“ sagt Huxley; „aber der Mensch, dem die Wege der Tugend immer angenehm erscheinen, ist doch beneidenswerth . . . Die Berechnung des grössten Glückes

seiner metaphysischen Methode. Man findet bei ihm ausserdem viele Widersprüche, welche dadurch bewirkt werden, dass er häufig seinen theoretischen Gesichtspunkt beschränkt, um desto mehr die Möglichkeit und Leichtigkeit, bestimmte praktische Ziele zu erreichen, hervortreten zu lassen. Das sieht man unter Anderen an dem Beispiel des von unserem Autor „verleumdeten“ Regulus.

Er beweist, dass, einmal die Lage des Generals und die Sitten der alten Römer gegeben, Regulus nicht anders hätte handeln können, als er that, wenn er nur seinem persönlichen Interesse gefolgt wäre. Das ist die „Verleumdung,“ gegen die sich Jean-Jacques auflehnt. Aber Helvetius hat garnicht sagen wollen, dass Regulus in Wirklichkeit nur seinem Interesse gefolgt sei. „Die Handlung des Regulus war ohne Zweifel die Folge des stürmischen Enthusiasmus, der ihn zur Tugend leitete.“ Was will er aber dann mit seiner „Verleumdung?“ Er will zeigen, dass „ein derartiger Enthusiasmus nur in Rom sich entzünden konnte.“ Die höchst „vollendete“ Gesetzgebung dieser Republik hat das persönliche Interesse ihrer Bürger mit dem des Staates aufs Engste zu verbinden gewusst.¹⁾ Daher der Heroismus der alten Römer. Praktische Folgerung: Man

kann nicht so leicht wie eine Regel de tri aufgestellt werden;“ „das Moralgesetz hat schliesslich instinktive Vorstellungen zur Basis . . .“ (Hume, *sa Vie — sa Philosophie*, trad. par G. Compayré, Paris 1880, pg. 281, 284). Wenn der grosse englische Naturforscher mit solchen Ueberlegungen die materialistische Moral des 18. Jahrhunderts umzustürzen glaubt, so täuscht er sich sehr und vergisst seinen Darwin. Uebrigens hat er wahrscheinlich nur die Epigonen, wie Bentham und J. S. Mill, im Auge. In dem Fall hat er Recht.

¹⁾ De l'Esprit, Discours III, ch. XXII.

verstehe nur jetzt dasselbe zu thun, und man wird Menschen, ebenso heroisch, wie Regulus, erstehen sehen. Um sie seinen Lesern in die Augen springen zu lassen, zeigt Helvetius nur die eine Seite der Sache. Aber das beweist nicht, dass er den Einfluss der Gewohnheit, der Ideenassoziation, der „Sympathie“, des „Enthusiasmus“, des edlen Stolzes etc. etc. vergisst. Durchaus nicht. Er weiss nur nicht immer die Fäden zu finden, die diesen Einfluss mit dem persönlichen Interesse, dem „sinnlichen Empfinden“ verbinden, und bemüht sich zu gleicher Zeit, sie zu entdecken, da — er vergisst dies nie — der Mensch nur Empfinden ist. Wenn er dieser Aufgabe unterliegt, so liegt der Fehler im metaphysischen Charakter des Materialismus seiner Zeit; ihm wird stets das Verdienst bleiben, alle Konsequenzen gezogen zu haben, die aus seinem Fundamentalprinzip folgten.

Dieselbe Vorherrschaft praktischer Tendenzen hat ihn die Frage, ob alle Menschen mit gleichen Fähigkeiten geboren werden, übers Knie brechen lassen. Er hat diese Frage nicht einmal gut zu stellen gewusst. Was hat er aber sagen wollen, indem er diese Frage übers Knie brach? Grimm, der kein Meister in der Theorie war, hat es sehr wohl begriffen. Ueber das Buch „De l'Homme“ sagt er in seiner „Korrespondenz“ (November 1773): „Sein Hauptzweck ist, zu zeigen, dass das Genie, die Tugenden, die Talente, denen die Nationen ihre Grösse und ihr Glück verdanken, nicht eine Wirkung verschiedener Nahrung, der Temperamente, noch der Organe der fünf Sinne, auf welche Gesetze und Verwaltung keinen Einfluss haben, sondern die Wirkung der Erziehung sind, über die Gesetze und

Regierung Alles vermögen.“¹⁾ Man begreift leicht, von welchem praktischen Werth eine solche Ansicht in der Zeit revolutionärer Gährung sein konnte.

Wenn der Mensch nur eine durch das „sinnliche Empfinden“ in Bewegung gesetzte Maschine ist, die Alles thun muss, was jenes thut, so ist die Rolle des „freien Willens“ in der Geschichte eines Volkes ebenso sehr Null, wie im Leben eines Individuums. Wenn das „sinnliche Empfinden“ das Prinzip der Willensäußerungen, der Bedürfnisse, der Leidenschaften, der Gesellschaftlichkeit, der Gedanken, der Urtheile und der Handlungen des Menschen ist, so ist es evident, dass man nicht im Menschen, in seiner „Natur“, den Schlüssel zu den geschichtlichen Schicksalen des Menschengeschlechtes suchen muss; wenn alle Menschen eine gleiche geistige

¹⁾ Holbach theilt diese Meinung des Helvetius, den er übrigens einen „berühmten Moralisten“ nennt, nicht. Für ihn „ist es eine Täuschung, zu glauben, dass die Erziehung Alles am Menschen machen kann; sie kann nur die Materialien, welche die Natur ihr bietet, verwenden; sie kann nur mit Erfolg auf einem Boden säen, den die Natur ihr bietet.“ Vgl. la „Morale Universelle“, section V, ch. III; vgl. auch dasselbe Werk, sect. I, ch. IV. Holbach fragt auch nicht nach dem Bestandtheil, den die Gesellschaft in dem, was er die Natur des Individuums nennt, ausmacht. Uebrigens weiss Helvetius selbst, dass seine Ansicht keines strengen Beweises fähig ist. Er glaubt nur, dass man wenigstens behaupten kann, „dass dieser Einfluss (der der Organisation der „durchschnittlich gut“ konstituirten Menschen auf ihren Geist) so gering ist, dass man ihn als eine der unwichtigen Grössen betrachten kann, die man bei den algebraischen Rechnungen vernachlässigt, und dass man sehr gut durch moralische Ursachen (d. h. durch den Einfluss des sozialen Milieus, G. P.) das erklärt, was man bisher der Physik zugeschrieben hat und durch diese Ursache nicht hat erklären können.“ Tschernischevsky spricht fast in ganz denselben Ausdrücken von dem Einfluss der Rasse auf die historischen Schicksale der Völker.

Begabung haben, so erklären die angeblichen Eigenthümlichkeiten der Rasse und des Nationalcharakters selbstverständlich nichts in den gegenwärtigen oder früheren Zuständen dieser oder jener Nation. Diese drei, logisch unvermeidlichen Schlüsse bilden bereits sehr wichtige Prolegomena für eine Philosophie der Geschichte.

Nach Helvetius haben alle Völker in derselben Lage dieselben Gesetze, denselben Geist, dieselben Leidenschaften. Aus diesem Grunde „findet man bei den Indianern die Sitten der alten Germanen;“ aus diesem Grunde „wird Asien, das zum grössten Theil von Malaien bewohnt ist, von unseren alten Feudalgesetzen regiert;“ aus diesem Grunde war der „Fetischismus nicht nur die erste Religion, sondern war auch sein Kultus, der heute noch in fast ganz Afrika sich erhalten hat, einst allgemein;“ aus demselben Grunde hat die Mythologie der Griechen viel Aehnlichkeit mit der der Celten; aus diesem Grunde endlich haben die verschiedensten Völker oft dieselben Sprichwörter. Im Allgemeinen existirt eine bemerkenswerthe Analogie in den Einrichtungen, dem Geist und dem Glauben primitiver Völker. Die Völker, wie die Individuen, gleichen sich mehr, als man glaubt.

Das Interesse, das Bedürfniss sind die grossen, einzigen Lehrer des Menschengeschlechtes. Weshalb ist der Hunger das gewöhnliche Prinzip der Handlungen des Menschen? Weil er von allen Bedürfnissen das am häufigsten wiederkehrende, am gebieterischsten sich meldende ist. Der Hunger schärft den Geist der Thiere; er zwingt uns zur Uebung unserer Fähigkeiten, uns, die Menschen, die wir uns den Thieren so überlegen dünken. Er lehrt den Wilden, den Bogen zu krümmen, Netze zu

flechten, seiner Beute Fallen zu stellen. „Es ist gleichfalls der Hunger, der bei den kultivirten Völkern alle Bürger in Bewegung setzt, sie zwingt, die Erde zu bebauen, ein Handwerk zu lernen und ein Amt auszuüben.“ Ihm verdankt die Menschheit die Kunst, die Erde urbar zu machen und die Pflugschar zu schmieden, wie sie die Kunst zu bauen, sich zu bekleiden etc. dem Bedürfniss verdankt, sich gegen die Strenge der Jahreszeiten zu schützen. Der Mensch ohne Bedürfnisse würde ohne ein Prinzip des Handelns sein. „Eine der Hauptursachen der Unwissenheit und Trägheit der Afrikaner ist die Fruchtbarkeit jenes Welttheiles; er befriedigt fast ohne Kultur alle Bedürfnisse. Der Afrikaner hat kein Interesse daran, zu denken. So denkt er denn auch wenig. Man kann dasselbe vom Karäiben behaupten. Wenn er weniger fleissig als die Wilden des Nordens von Amerika ist, so hat das seinen Grund darin, dass der Letztere grösseren Fleisses bedarf.“ Das Bedürfniss ist ein genaues Maass der Anstrengungen des menschlichen Geistes. „Die Bewohner von Kamtschatka, in gewissen Beziehungen von einer Dummheit ohne Gleichen, sind in anderen von wunderbarer Geschicklichkeit. Ihre Geschicklichkeit in der Verfertigung von Kleidern . . . übertrifft die der Europäer. Weshalb? Weil sie Gegenden der Erde bewohnen, die am meisten der Rauheit des Klimas ausgesetzt sind, wo also das Bedürfniss der Kleidung sich am meisten gewohnheitsmässig fühlbar macht. Nun ist aber ein gewohnheitsmässiges Bedürfniss stets ein betriebsames.“¹⁾

¹⁾ Dies bringt uns zum Einfluss des Klimas zurück. Aber der Leser sieht, dass es nicht mehr der unmittelbare Einfluss des Klimas auf die Moral des Menschen ist, von dem Montesquieu

Wenn wir also dem Bedürfnisse „die Kunst, die Felder zu bearbeiten, verdanken,“ so gewinnt diese Kunst, einmal erfunden und ausgeübt, einen grossen entscheidenden Einfluss auf unsere Einrichtungen, unsere Gedanken und unsere Gefühle. „Der Mensch der Wälder, der nackte und sprachlose Mensch, kann wohl eine klare und deutliche Idee von Kraft oder Schwäche, nicht aber von Gerechtigkeit und Billigkeit erwerben.“ Diese Ideen setzen eine Gesellschaft voraus; sie ändern sich mit den Interessen der Gesellschaft. Weshalb war der Diebstahl in Sparta erlaubt; weshalb bestrafte man dort nur die Ungeschicklichkeit der ertappten Diebe? Giebt es etwas Bizarrereres, als einen solchen Gebrauch? „Wenn man sich indess an die Gesetze des Lykurg und die Verachtung erinnert, in der Gold und Silber in einer Republik standen, wo die Gesetze nur einem schwerfälligen und spröden Eisengelde Kurs gaben, wird man begreifen, dass die Diebstähle von Hühnern und Gemüse die einzig möglichen waren. Stets mit Geschicklichkeit vollbracht, oft mit Festigkeit abgeleugnet, erhielten solche Diebstähle die Lacedämonier in der Gewohnheit des Muths und der Wachsamkeit. Das Gesetz, das den Diebstahl gestattete, konnte diesem Volke nur sehr nützlich sein“ Andererseits blicke man auf die Scythen. Sie betrachteten den Diebstahl als das grösste aller Verbrechen. Ihre Lebensgewohnheit machte diese Ansicht für sie nothwendig. „Ihre Heerden bewegten sich zerstreut in den Ebenen. Wie leicht, sie zu plündern! Und welche Unordnung, wenn

spricht. Nach Helvetius macht sich dieser Einfluss durch das Mittel der Künste, d. h. durch eine mehr oder weniger schnelle Entwicklung der Produktionskräfte geltend. Das ist ein ganz verschiedener Gesichtspunkt.

man derartige Diebstähle geduldet hätte! Man hat daher auch bei ihnen das Gesetz zur Hüterin der Heerden gemacht, um den Ausdruck des Aristoteles zu gebrauchen.“ Die Völker, bei denen Heerden den Reichtum ausmachen, brauchen das Privateigenthum an Grund und Boden nicht; es erscheint zuerst bei den Ackerbauern, für die es von fast absoluter Nothwendigkeit ist. Die wilden Völker, welche in den Wäldern umherirren, kennen nur vorübergehende und zufällige Vereinigungen zwischen Mann und Weib. Die sesshaften und ackerbauenden Völker führen eine untrennbare Ehe ein. „Während der Ehemann die Erde urbar macht, den Acker bearbeitet, füttert die Frau das Geflügel, trinkt das Vieh, scheert die Schafe, besorgt den Haushalt und Viehhof, bereitet das Essen des Gatten, der Kinder und Diener.“ So ist also die Unlöslichkeit der Ehe, weit davon entfernt, ein lastendes Joch für die Gatten zu sein, für sie von dem grössten Nutzen. Die Gesetze, welche die Ehe in den katholischen Ländern ordnen, sind auf solche Verhältnisse berechnet. Sie sind daher auch nur den Interessen und dem Berufe der Landarbeiter angemessen. Sie sind auf der anderen Seite für Leute anderer Berufe, insbesondere für die „Grossen“, die „Reichen“ und die „Müssiggänger“ sehr hinderlich, die in der Liebe nicht ein Mittel der Befriedigung reeller, sehr gebieterischer Bedürfnisse, sondern eine Zerstreung, ein Mittel gegen die Langeweile erblicken. Das Gemälde der ehelichen Sitten der parasitischen Klassen der Gesellschaft, welches der Graf Leo Tolstoi in seiner „Kreutzerersonate“, und vor ihm Fourier gezeichnet hat, erinnert in den Hauptpunkten an das, was Helvetius von der Ehe und der Liebe bei den „Müssiggängern“ sagt.

Der Charakter eines Ackerbau treibenden Volkes unterscheidet sich nothwendigerweise von dem eines Nomadenvolkes. „In jedem Lande giebt es eine bestimmte Zahl von Objekten, welche die Erziehung Allen in gleicher Weise darbietet, und der gleichmässige Eindruck dieser Gegenstände erzeugt in den Bürgern jene Uebereinstimmung der Gedanken und Gefühle, der man den Namen Nationalgeist und Nationalcharakter giebt.“ Nun begreift man aber leicht, dass diese „Objekte“, deren Einfluss so entscheidend bei der Erziehung ist, nicht dieselben sind bei Völkern, welche in so verschiedenen Verhältnissen, wie z. B. die des Ackerbaus und der Jagd, leben. Ebenso evident ist es, dass der Charakter eines Volkes veränderlich ist. Man hält den der Franzosen für heiter. Er war es nicht immer. Der Kaiser Julian sagt von den Parisern: „Ich liebe sie, weil ihr Charakter, wie der meine, streng und ernsthaft ist.“¹⁾ Man betrachte die Römer. Welche Kraft, welche Tugend, welche Liebe zur Freiheit, welcher Hass gegen die Knecht-

¹⁾ Was die Franzosen seiner Zeit angeht, so bemerkt Helvetius, dass die französische Nation nicht heiter sein könne, da „unglückliche Zeiten die Fürsten gezwungen hätten, bedeutende Steuern auf das Land zu legen, so dass die Klasse der Landleute, welche allein zwei Drittel der Nation ausmacht, in Noth lebe und die Noth niemals heiter sei.“ Er verspottet die Art und Weise, wie man die Nationalcharaktere beschreibt. „Nichts im Allgemeinen lächerlicher und falscher als die Bilder, die man von dem Charakter der verschiedenen Völker entwirft. Die Einen malen ihre Nation nach ihrer Gesellschaft und stellen sie dementsprechend als traurig; heiter, grob, geistreich dar . . . Andere kopiren, was Tausende von Schriftstellern vor ihnen geschrieben haben; sie haben niemals die Veränderung untersucht, welche die Veränderungen der Regierung und der Sitten nothwendigerweise in dem Charakter einer Nation hervorrufen müssen.“ De l'Esprit, disc. III, ch. XXX.

schaft in den Zeiten der Republik! Und welche Schwäche, welche Feigheit, welche Gemeinheit von der Erhebung der Cäsaren an! Diese Gemeinheit ermüdete selbst Tiberius! Ausserdem variirt der Charakter eines Volkes nicht nur mit den historischen Ereignissen; er ist zu einer gegebenen Zeit nicht einmal in verschiedenen Berufen derselbe. Der Geschmack und die Gewohnheiten der Krieger sind nicht die des Priesters, der Geschmack und die Gewohnheiten der „Müssiggänger“ sind nicht die der Ackerbauer und Handwerker. Alles das hängt von der Erziehung ab. Die Erziehung macht aus der Frau ein dem Manne nachstehendes Wesen. Und diese Inferiorität tritt nicht in allen Ständen in gleicher Weise hervor. Die Fürstinnen („Frauen, wie Elisabeth, Katharina II.“ etc.¹⁾ geben an Genie den Männern nichts nach. Dasselbe gilt für die „Kammerfrauen“. „Sie haben so viel Geist, wie ihre Ehemänner.“ „Der Grund liegt darin, dass in zwei so verschiedenen Lagen beide Geschlechter „eine gleich schlechte Erziehung erhalten.“

Die verschiedenen Ideen von der Schönheit werden durch die Eindrücke der Kindheit verursacht. „Wenn man mir die Gestalt einer bestimmten Frau besonders rühmt, wird sich diese Gestalt meinem Gedächtniss als das Modell der Schönheit einprägen, und ich werde die anderer Frauen nur nach der mehr oder weniger grossen Aehnlichkeit beurtheilen, die sie mit diesem Modell haben. Daher die Verschiedenheiten im Geschmack!“ Es ist also eine Sache der Gewohnheit. Da aber die Gewohn-

¹⁾ Katharina II. gelang es, Helvetius, wie so viele Andere, zu täuschen. Er spricht von ihr immer mit grosser Bewunderung. Er ist überzeugt, dass die Messalina des Nordens Polen im Interesse der Toleranz angriff.

heiten eines Volkes nicht immer dieselben bleiben, so ändern sich sein Geschmack und seine Urtheile über die Schönheit der Kunst- und Naturgegenstände ebenfalls.¹⁾ Weshalb gefallen uns die Romane des Mittelalters nicht? „Weshalb war die Art Corneille's zu Lebzeiten des berühmten Dichters mehr beliebt als heute? (Es handelt sich natürlich um die Zeit des Helvetius. G. P.) Weil man damals von der Liga, der Fronde, jenen Zeiten der Unruhe kam, wo die noch vom Feuer des Aufruhrs erhitzten Geister kühner, bessere Beurtheiler kühner Gefühle und empfänglicher für den Ehrgeiz waren; weil der Charakter, den Corneille seinen Helden giebt, die Entwürfe, mit denen sich seine Ehrgeizigen beschäftigen, dem Geiste seines Jahrhunderts mehr entsprachen, als dem des heutigen, wo man weniger Helden und Ehrgeizigen begegnet, wo eine glückliche Ruhe so vielen Stürmen gefolgt ist und wo die Vulkane des Aufruhrs überall erloschen sind.“ —

Um noch besser die Ansichten des Helvetius über die Rolle des „Interesses“ in der Geschichte der Menschheit zu erfassen, wollen wir noch bei einer von ihm ausgedachten Robinsonade etwas verweilen. Sein Robinson sind „einige Familien“, welche sich „auf eine Insel“ begeben haben. Ihre erste Sorge ist, sich Hütten zu bauen und den Boden in der für ihre Erhaltung nothwendigen Ausdehnung urbar zu machen. Wenn ihre Insel mehr kulturfähiges Land enthält, als für diese

¹⁾ Was Helvetius von unseren Urtheilen über die Schönheit sagt, ist gewissermassen der Keim der ästhetischen Theorie Tschernischewsky's. Aber nur der Keim. Die Analyse des russischen Schriftstellers geht auf diesem Gebiete viel weiter und kommt zu viel wichtigeren Resultaten.

ersten Kolonisten nothwendig ist, so werden sie Alle fast gleich reich sein; die Begüterten unter ihnen werden jene sein, welche stärkere Arme und mehr Eifer zur Arbeit haben. Ihre Interessen sind also sehr wenig komplizirt und „daher“ werden ihnen „wenige Gesetze“ genügen. Wenn man sich genöthigt sehen sollte, einen Obersten zu erwählen, so würde dieser Oberste doch Ackerbauer bleiben, wie die Uebrigen. „Den einzigen Vorzug, den man ihm gewähren könnte, wäre, ihm die Wahl des Geländes zu lassen. Er wird im Uebrigen ohne Macht sein.“

Aber allmählig vermehrt sich die Bevölkerung unserer Insel; sie wird sehr dicht; es giebt kein okkupirbares Land mehr. Was bleibt denen, die kein Grundeigenthum haben, zu thun übrig? Vom Diebstahl, der Räuberei oder der Auswanderung abgesehen, werden sie zu neuen Erfindungen ihre Zuflucht nehmen müssen. Derjenige von ihnen, dem es gelingt, einen neuen Gegenstand des Gebrauchs oder des Luxus zu erfinden, der etwas weitere Verbreitung findet, wird von dem Austausch seines Produkts gegen die Produkte der Ackerbauer und anderer Handwerker leben. Er wird vielleicht der Gründer einer Manufaktur sein, die er „an einem angenehmen und bequemen Platz, gewöhnlich an den Ufern eines Flusses, einrichten wird, dessen Arme sich weit in das Land hinein erstrecken und dadurch den Transport seiner Waaren erleichtern werden.“ Natürlich wird er nicht der einzige Industrielle seiner Insel bleiben. Die fortgesetzte Vermehrung der Einwohner wird die Erfindung anderer Gegenstände des Luxus oder des Gebrauchs veranlassen, neue Manufakturen werden entstehen. Mehrere Manufakturen werden einen Flecken, dann eine

bedeutende Stadt bilden. „Diese Stadt wird bald die reichsten Bürger besitzen, da die Profite des Handels stets ungeheuer sind, wenn die wenig zahlreichen Kaufleute noch wenige Konkurrenten haben.“ Die Reichthümer lassen Vergnügungen aller Art entstehen. Die reichen Grundeigenthümer werden ihre Landsitze verlassen, um wenigstens mehrere Monate des Jahres in der Stadt zu wohnen. Die Armen werden ihnen folgen, in der Hoffnung, dort leichter ihren Lebensunterhalt zu erwerben. Kurz, unsere Stadt wird eine Hauptstadt werden.

Wir haben also Reiche und Arme, Unternehmer und einfache Arbeiter. Die ursprüngliche Gleichheit ist verschwunden. Unter einem und demselben Namen schliesst jetzt unser Volk „eine Unzahl verschiedener Völker, deren Interessen mehr oder weniger entgegengesetzt sind,“ ein. So viele Klassen, so viele Nationen. Und dieser Prozess der Bildung von Klassen mit verschiedenen und sogar entgegengesetzten Interessen ist in der Geschichte der Völker unvermeidlich. Er geht mehr oder weniger schnell vor sich, aber er geht vor sich, er wird immer vor sich gehen. „Es ist nothwendig, dass der Fleissigere mehr gewinnt, dass der Wirthschaftliche mehr spart und dass er mit den bereits erworbenen Reichthümern neue erwirbt. Ueberdies giebt es Erben, welche grosse Erbschaften antreten. Es giebt Kaufleute, die grosse Einsätze auf ihre Schiffe und damit grosse Gewinne machen, weil im Handel aller Art das Geld das Geld anzieht. Seine ungleiche Vertheilung ist daher eine nothwendige Folge seiner Einführung in einen Staat.“

Aber diese nothwendige Folge zieht andere, nicht weniger nothwendige Folgen nach sich. Diejenigen, welche nichts haben, und ihre Zahl wird sich dank der Ver-

mehring der Bürger stets vergrössern, werden sich eine stets wachsende Konkurrenz machen, um Beschäftigung zu finden. Sie werden ihre Lebensansprüche immer mehr beschneiden. So wird also die Ungleichheit immer grösser; so dehnt sich die Noth immer mehr aus: „der Arme verkauft, der Reiche kauft“ und die Zahl der Besitzenden wird unaufhörlich kleiner. Dann werden die Gesetze immer strenger. Milde Gesetze genügen, um ein Volk von Besitzenden zu regieren. „Bei den Germanen, den Galliern und Skandinaviern waren mehr oder weniger hohe Bussen die einzigen Gesetze für die verschiedenen Vergehen.“ Es wird anders, wenn die Besitzlosen die grosse Mehrheit einer Nation ausmachen. Der, welcher nichts hat, kann nicht an seinem Vermögen bestraft werden, man muss ihn an seiner Person strafen: daher die Leibesstrafen. Je mehr Arme es giebt, desto mehr wird es auch Diebstähle, Räubereien, Verbrechen geben. Man muss zur Gewalt greifen, um sie zu bekämpfen. Ein Mensch ohne Eigenthum wechselt leicht seinen Ort. Der Schuldige kann also leicht seiner Strafe entgehen. Man wird gezwungen, Bürger mit weniger Formalität, oft auf den ersten Verdacht hin, zu verhaften. „Nun ist aber eine Verhaftung bereits eine willkürliche Strafe, die, bald auch auf die Besitzenden selbst ausgedehnt, die Freiheit durch die Sklaverei ersetzt.“ Die Leibesstrafen, ihrerseits zunächst nur gegen die Armen gebraucht, finden auch auf die Besitzenden Ausdehnung. „Alle Bürger werden dann mit Blutgesetzen regiert. Alles vereinigt sich, sie einzuführen.“

Die Vermehrung der Bürger lässt eine Repräsentativregierung entstehen, da sie sich nicht mehr an einem Orte versammeln können, um die öffentlichen Angelegen-

heiten zu berathen. So lange die Bürger noch einander fast gleich sind, bringen ihre Vertreter nur Gesetze ein, die mit dem öffentlichen Interesse übereinstimmen. In dem Maasse aber, wie die ursprüngliche Gleichheit verschwindet, in dem Maasse, wie die Interessen der Bürger komplizirter werden, trennen die Vertreter ihr Eigeninteresse von dem der von ihnen Vertretenen; sie werden unabhängiger von ihren Auftraggebern, sie erwerben allmählig eine Macht, welche der der ganzen Nation gleich ist. „Begrift man nicht, dass in einem grossen und bevölkerten Lande die Theilung der Interessen der Regierten stets den Regierenden das Mittel liefern muss, eine Autorität an sich zu reissen, welche die natürliche Liebe des Menschen zur Macht stets zum Gegenstand seiner Wünsche macht?“ In der That „hören“ einerseits die Besitzenden, allein mit ihrem Vermögen beschäftigt, „auf, Bürger zu sein“, andererseits sind für sie die Menschen ohne Eigenthum ebensoviele geheime Feinde, welche der Tyrann oder die Tyrannen nach ihrem Belieben gegen die Besitzenden bewaffnen können. Auf diese Weise also künden „die geistige Trägheit bei den Auftraggebern, das thätige Machtbegehren bei den Beauftragten eine grosse Veränderung im Staate an. Alles begünstigt im rechten Augenblick den Ehrgeiz.“ Die Freiheit stirbt, die Aussichten des Despotismus vermehren sich mehr und mehr. So lässt also die Vermehrung der Bürger die Repräsentativregierung entstehen. Der Gegensatz ihrer Interessen bringt die Willkürherrschaft herauf.

An einer Stelle seines Buches „de l'Homme“, mit dem wir es bei der obigen Auseinandersetzung im Wesentlichen zu thun haben, sagt Helvetius, er schliesse nach

der Erfahrung und Xenophon. Das ist ein sehr charakteristischer Ausdruck. Er hatte, ebenso wie Holbach und die anderen „Philosophen“ seiner Zeit, einen ziemlich klaren Blick für die Rolle des Klassenkampfes in der Geschichte. Aber in der Würdigung desselben ist er nicht weiter gegangen als „Xenophon“, d. h. als die Schriftsteller des Alterthums. Nach ihm erzeugt der Klassenkampf die Tyrannei, stets die Tyrannei und nichts als die Tyrannei. Für ihn sind die Menschen „ohne Eigenthum“ nur eine gefährliche Waffe in den Händen ehrgeiziger Reicher; sie können und suchen nur, sich einem Jeden zu verkaufen, „der sie kaufen will“. Es ist nicht das moderne Proletariat, sondern das antike und insbesondere dasjenige Roms, das er hier im Auge hat. In Uebereinstimmung damit ist die soziale Bewegung für ihn nur ein Zirkel ohne Ausweg. „Nehmen wir an, ein Mensch bereicherte sich im Handel und vereinigte eine Unzahl kleiner Vermögen mit dem seinen. Damit wird die Zahl der Besitzenden und zugleich derjenigen, deren Interesse aufs Engste mit dem nationalen Interesse verbunden ist, vermindert, die Zahl der Menschen ohne Eigenthum und ohne Interesse an den öffentlichen Angelegenheiten vermehrt sich dagegen. Wenn nun aber solche Menschen immer dem zu Dienste stehen, der sie bezahlt, wie kann man nur glauben, dass der Mächtige sich ihrer niemals bedienen wird, um sich seine Mitbürger zu unterwerfen? Das ist die nothwendige Folge der zu grossen Vermehrung der Menschen in einem Reiche. Das ist der Zirkel, den bisher alle bekannten, noch so verschiedenen Regierungen durchlaufen haben.“

Helvetius ist weit davon entfernt, die Engländer mit demselben Misstrauen wie Holbach zu betrachten.

Er fand, dass die sozialen und politischen Zustände Grossbritanniens viel zu wünschen übrig liessen, aber er achtete in ihm das freieste und erleuchtetste Land der Welt. Indess hielt er diese, ihm so zusagende englische Freiheit für nicht sehr stabil. Er glaubte, dass die in England so weit gediehene Scheidung der Interessen dort früher oder später ihre unvermeidliche Wirkung, das Erscheinen des Despotismus, erzeugen würde. Man muss zugeben, dass wenigstens die Geschichte Irlands ihn nicht in auffallender Weise Lügen straft.

Die Ansichten unseres Philosophen über die Vermehrung der Menschen beweisen wiederum, wie wenig originell die Lehre des Malthus war. Wir wollen diese Ansichten hier ebenso wenig wie die über die Urgeschichte des Eigenthums und der Familie kritisiren. Es genügt für uns, den allgemeinen geschichtsphilosophischen Standpunkt des Helvetius anzuzeigen.¹⁾ Um aber dessen Charakteristik zu vollenden, müssen wir noch einige andere Konsequenzen der „Vermehrung der Bürger“, oder besser ausgedrückt, der stets und unvermeidlich wachsenden Ungleichheit der Vermögen betrachten.

Für eine Gesellschaft giebt es nichts Gefährlicheres als die Menschen ohne Eigenthum! Für die Unternehmer giebt es nichts Vortheilhafteres als diese Menschen, nichts, das ihrem Interesse mehr dient. „Je mehr Arme es giebt, desto weniger zahlen die Unternehmer für ihre Arbeit.“ Nun sind aber die letzteren

¹⁾ Wir wollen nur im Vorbeigehen bemerken, dass Holbach die „Vermehrung der Bürger“ von dem direkt entgegengesetzten Standpunkt betrachtete. Für ihn bedeutete sie nur die Vermehrung der Kraft und des Reichthums des Staates. Er stimmt hierin mit der Mehrzahl der Schriftsteller des 18. Jahrhunderts überein.

in einem „Handelslande“ eine wahre Macht. Das öffentliche Interesse wird ihrem „privaten“ geopfert, welches der Hebel ihrer Handlungen, das Kriterium ihrer Urtheile ist. Wir sehen dies in jeder Gesellschaft mit komplizirten und gegensätzlichen Interessen. Sie zerfällt in kleine Gesellschaften, welche über die Tugend, den Geist und das Verdienst der Bürger vom Standpunkte ihrer besonderen Interessen urtheilen. Schliesslich ist es das Interesse der Mächtigsten, deren Stimme in einer Nation am meisten befiehlt und am meisten gehört wird.

Wir wissen bereits, dass die Verderbniss der Sitten überall da eintritt, wo das private Interesse vom öffentlichen getrennt ist. Die immer wachsende Ungleichheit der Vermögen muss also die Sittenverderbniss erzeugen und vermehren. Das ereignet sich auch in Wirklichkeit. Das Geld, welches den Fortschritt der Ungleichheit begünstigt, verursacht zu gleicher Zeit die Entartung der Tugend. In einem Lande, „wo das Geld keinen Kurs hat“, ist die Nation die einzige gerechte Austheilerin der Belohnungen. „Die allgemeine Achtung, die Gabe der öffentlichen Anerkennung, kann dort nur solchen Ideen und Handlungen zugetheilt werden, die der Nation nützen, und jeder Bürger findet sich daher dort zur Tugend genöthigt.“ In den Ländern, wo das Geld Kurs hat, kann sein Besitzer der Person oder den Personen, welche ihm am meisten Vergnügen verschaffen, davon geben und thut es auch gewöhnlich. Diese Person aber oder diese Personen sind nicht immer die Ehrbarsten. Die Belohnungen werden also häufig für Handlungen bestimmt, die „persönlich für die Reichen nützlich, der Gemeinschaft aber schädlich“ sind. Dem Laster bewilligte Belohnungen werden lasterhafte

Menschen erzeugen, und die Liebe zum Gelde, welche jeden Geist, jede patriotische Tugend erstickt, wird nur niedrige Charaktere, Betrüger und Intriganten hervorbringen. „Die Liebe zum Reichthum kann sich garnicht auf alle Klassen der Bürger ausdehnen, ohne dem regierenden Theile die Lust zum Diebstahl und zu Miss-handlungen einzuflossen. Dann wird die Konstruktion eines Hafens, eine Rüstung, eine Handelskompagnie, ein, wie man sagt, zur Ehre der Nation unternommener Krieg, kurz jeder Vorwand zur Plünderung gierig ergriffen. Dann dringen alle Laster, Kinder der Gier, zu gleicher Zeit in ein Reich ein, stecken der Reihe nach alle Glieder an und stürzen es endlich in sein Verderben.“

Auch Holbach, wie wir in der Studie über ihn gezeigt haben, betrachtete die Liebe zum Reichthum als die Mutter aller Laster und den Ruin der Nationen. Aber Holbach hatte nur Deklamationen, wo Helvetius in die Gesetze der sozialen Entwicklung einzudringen versuchte. Holbach donnerte gegen den „Luxus“; Helvetius bemerkte, dass der Luxus nur die Wirkung einer zu ungleichen Vertheilung des Reichthums sei. Holbach forderte die Gesetzgeber zum Kampfe gegen den Geschmack am Luxus auf; Helvetius fand, dass ein solcher Kampf für die Gesellschaft nicht nur unnütz, sondern sehr schädlich sei. Einmal bilden die Luxusgesetze, die stets leicht zu umgehen sind, einen zu scharfen Angriff auf das Eigenthumsrecht, „das geheiligteste der Rechte“; zweitens müsste man, um den Luxus zu verjagen, das Geld verbannen; „nun kann aber kein Fürst einen solchen Plan fassen, und selbst vorausgesetzt, er fasste ihn, so würde er keine Nation im gegenwärtigen Zustande Europas finden, welche sich seinen Wünschen

fügen würde.“ Die Realisation eines solchen Planes wäre der totale Ruin der Nation.

Der Luxus besteht nur da, wo die Vermögen sehr ungleich sind. In einem Reich, wo unter den Bürgern annähernde Vermögensgleichheit herrscht, kann es keinen Luxus geben, welchen Grad von Wohlhabenheit sie auch erreichen, oder vielmehr in diesem Reich wird der Luxus, weit davon entfernt, ein Unglück zu bilden, ein grosses öffentliches Gut sein. Sobald aber die Reichtümer sehr ungleich vertheilt sind, würde die Verbannung des Luxus das Aufhören der Produktion einer Menge von Gegenständen und daher die Arbeitslosigkeit einer Menge von Armen bedeuten. Das Endresultat wäre also ganz und gar dem, was man erreichen wollte, entgegengesetzt. „Die Entrüstung, mit der die Mehrzahl der Moralisten sich gegen den Luxus erhebt, ist die Wirkung ihrer Unwissenheit,“ schloss Helvetius.¹⁾

Hier ist also ein konstantes Gesetz der sozialen Entwicklung. Von der Armuth gelangt ein Volk zum Reichthum, vom Reichthum zur ungleichen Vertheilung des Reichthums, zur Sittenverderbniss, zum Luxus, zu den Lastern; von da gelangt es zum Despotismus und vom Despotismus zum Ruin. „Das Prinzip des Lebens, das, in einer majestätischen Eiche sich entwickelnd, ihren Schaft erhebt, ihre Zweige ausbreitet, ihren Stamm ver-

¹⁾ So äussert er sich in dem Buche „de l'Homme“; in dem Buche „de l'Esprit“ drückt Helvetius seine Meinung nicht in klarer Weise aus, aber er lässt bereits ahnen, dass die Frage des Luxus nicht so leicht zu lösen ist, wie die „Moralisten“ vorgeben. Diderot äusserte sich, dass die den Luxus betreffende Stelle eine der besten des Buches sei. Vgl. seine Oeuvres I, 1. Theil, Artikel: Ueber das Buch „de l'Esprit“.

dickt und sie über die Wälder herrschen lässt, ist das Prinzip ihres Untergangs.“ Und „bei der bestehenden Form der Regierung“ können die Völker diese so gefährliche Bahn der Entwicklung nicht verlassen. Es ist sogar für sie gefährlich, ihre Schritte auf derselben zu verzögern. Eine Stagnation wird unzählige Uebel, vielleicht das Aufhören des Lebens bewirken.

Die Zahl und besonders die Art der Manufakturen eines Landes hängt von den Reichthümern dieses Landes und der Art und Weise, wie sie dort vertheilt sind, ab. Wenn alle Bürger wohlhabend sind, werden sie alle gut gekleidet sein wollen; es wird also eine grosse Zahl weder zu feiner, noch zu grober Manufakturen entstehen. Wenn im Gegentheil die Mehrheit der Bürger arm ist, wird es nur Betriebe geben, welche für die Bedürfnisse der reichen Klasse sorgen, man wird nur reiche, glänzende, wenig dauerhafte Stoffe fabriziren, „so hängt Alles in einer Regierung voneinander ab“.

Einer der wichtigsten Zweige der modernen Industrie ist die Produktion von Baumwollstoffen. Diese Stoffe sind nicht für die reichen Konsumenten bestimmt. Die Ansicht des Helvetius stimmt also nicht mit der Wirklichkeit überein.¹⁾ Es ist deshalb nicht weniger wahr, dass in einer „Regierung“ Alles voneinander

¹⁾ Helvetius kennt Gesellschaften, wo das „Geld Kurs hat“; er kennt andere, wo dies nicht der Fall ist. Aber hier wie dort kleiden sich die Produkte für ihn immer in Waarenform. Dies erscheint ihm ebenso natürlich, wie das Privateigenthum. Seine ökonomischen Ansichten lassen im Allgemeinen viel zu wünschen. Diejenigen von ihnen, die am besten begründet und am meisten überlegt sind, übertreffen die ökonomischen Ansichten des D. Hume nicht.

abhängt. Wir haben schon viele Beispiele dafür gehabt, wir werden noch ein weiteres dafür anführen.

Das Bedürfniss lehrt die Menschen, die Erde zu kultiviren, das Bedürfniss lässt Künste und Wissenschaften entstehen. Es ist auch das Bedürfniss, das dieselben still stehen oder in dieser oder jener Richtung sich vorwärts bewegen lässt. Sobald eine grosse Vermögensungleichheit sich bildet, sehen wir eine Menge von Vergnügungskünsten entstehen, deren Zweck es ist, die Reichen zu unterhalten, sie von der Langeweile zu befreien. Das Interesse hört niemals auf, der grosse einzige Lehrmeister des Menschengeschlechtes zu sein. Wie könnte dem anders sein? Man vergesse nicht, dass „jeder Vergleich von Gegenständen untereinander Aufmerksamkeit voraussetzt, jede Aufmerksamkeit setzt Mühe, und jede Mühe ein Motiv für ihre Aufwendung voraus.“ Es liegt zweifellos im Interesse einer jeden Gesellschaft, die Bildung zu befördern. Da aber die Belohnungen, mit denen man die Männer von Verdienst bedenkt, nicht immer denen zu Theil werden, die sich um das allgemeine Interesse, sondern sehr oft denjenigen, die sich um das Interesse der Mächtigen verdient gemacht haben, so begreift man leicht, wie die Wissenschaften, Künste und Literatur eine mit dem Interesse dieser letzteren übereinstimmende Richtung einschlagen. „Wie hätten die Wissenschaften und Künste nicht den grössten Glanz in einem Lande wie Griechenland ausstrahlen müssen, wo man ihnen eine so allgemeine und andauernde Huldigung erwies?“ Warum war Italien so reich an Rednern? Ist es dem Einfluss des Klimas zu danken, wie die gelehrte Geistesschwäche einiger akademischer Pedanten behauptet hat? Eine unwiderlegliche Antwort liegt in der Thatsache,

dass Rom zu gleicher Zeit seine Beredtsamkeit und seine Freiheit verlor. „Man prüfe, worauf sich die Vorwürfe der Barbarei und Dummheit gründen, welche die Griechen, Römer und alle Europäer immer den Völkern des Orients gemacht haben; man wird finden, dass die orientalischen Nationen deshalb als Barbaren und Dummköpfe von den gebildeten Völkern Europas behandelt und Gegenstände der Verachtung der freien Nationen und der Nachwelt werden mussten, weil sie stets den Namen Geist nur einem Haufen von Gedanken gegeben haben, die ihnen nützlich waren, und weil der Despotismus in fast ganz Asien das Studium der Moral, der Metaphysik, der Jurisprudenz, der Politik, kurz aller für die Menschheit interessanten Wissenschaften verboten hatte.“ Wenn, wie schon oben gesagt wurde, alle Völker in derselben Lage dieselben Gesetze, denselben Geist, dieselben Neigungen haben, so ist das auf den Einfluss derselben Interessen zurückzuführen. Die Kombination der Interessen bestimmt den Entwicklungsgang des menschlichen Geistes.

Das Interesse der Staaten, wie das der Privaten, wie das aller menschlichen Angelegenheiten unterliegt tausend Wandlungen. Dieselben Gesetze, dieselben Gebräuche und dieselben Handlungen werden nacheinander einem und demselben Volke nützlich und schädlich. Daraus folgt, dass dieselben Gesetze nacheinander angenommen und verworfen werden, dass dieselben Handlungen nacheinander die Namen tugendhaft und lasterhaft tragen: „eine Behauptung, die man nicht leugnen kann, ohne zuzugeben, dass es Handlungen geben kann, die für den Staat zugleich tugendhaft und schädlich sind, ohne damit die Fundamente jeder Gesetzgebung und jeder Gesellschaft zu untergraben.“

Viele wilden Völker haben den Gebrauch, ihre Greise zu tödten. Auf den ersten Anblick erscheint nichts so scheusslich, wie dieser Gebrauch. Aber man denke nur ein wenig nach, und man wird zugeben, dass in ihrer gegebenen Lage diese Völker gezwungen sind, den Mord der Greise als eine tugendhafte Handlung zu betrachten und dass die Liebe für die alt und hinfällig gewordenen Eltern die Jugend so handeln lässt. Die Wilden haben Mangel an Lebensmitteln. Die Alten sind nicht im Stande, sich solche durch die Jagd zu verschaffen, da dieselbe eine grosse Rüstigkeit des Körpers voraussetzt. Sie müssten also einen langsamen und grausamen Tod erleiden, oder ihren Kindern oder der gesammten Gesellschaft zur Last fallen, die wegen ihrer Armuth nicht im Stande wäre, eine solche Last zu tragen. Es ist also besser, durch rasche und nothwendige Elternmorde solche Leiden zu ersparen. „Das ist die Grundlage eines so scheusslichen Brauches; so sieht sich ein Wandervolk, das die Jagd und die Noth um Lebensmittel sechs Monate in ungeheuren Wäldern festhält, sozusagen zu dieser Barbarei gezwungen, und so wird in diesen Ländern der Elternmord durch dasselbe Prinzip der Humanität eingegeben und auf Grund desselben begangen, das uns ihn mit Schauer betrachten lässt.“

Holbach frug sich, weshalb die positiven Gesetze der Völker so oft mit denen der „Natur“ und „Billigkeit“ in Widerspruch sind. Die Antwort lag sehr nahe und bereit. „Die verkehrten Gesetze,“ sagte er, „sind eine Folge entweder der Sittenverderbniss, oder der Irrthümer der Gesellschaft, oder der Tyrannei, welche die Natur zwingt, sich unter ihre Autorität zu beugen.“¹⁾

¹⁾ Politique naturelle, London 1773, I., pg. 37, 38.

Helvetius begnügt sich mit einer solchen Antwort nicht. Er findet „reelle oder wenigstens scheinbare Nützlichkeit“ als Grund der Gesetze und Gebräuche, den man so billig in „der Verderbtheit“ oder den „Irrthümern“ sucht. „Für wie thöricht man auch die Völker halten mag,“ sagt er, „sicherlich haben sie, durch ihre Interessen erleuchtet, nicht ohne Beweggrund die lächerlichen Gebräuche angenommen, die man bei einigen von ihnen vorfindet; die Bizarrerie dieser Gebräuche hängt also von der Verschiedenheit der Interessen der Völker ab.“ Nur jene Sitten und Gesetze sind wirklich hassenswerth, die noch zu existiren fortfahren, nachdem die Ursachen ihrer Einführung verschwunden sind, und die so der Gesellschaft schädlich werden. „Alle Sitten, die nur vorübergehende Vortheile verschaffen, sind wie Gerüste, die man abbrechen muss, wenn die Paläste errichtet sind.“

Das ist eine Theorie, die für das Naturgesetz, die absolute Gerechtigkeit, nur sehr wenig Raum, wenn überhaupt welchen, lässt. Von Anfang an schien sie selbst Menschen wie Diderot gefährlich, der sie als ein Paradoxon behandelte. „In Wahrheit verändert das allgemeine und besondere Interesse die Ideen Gerecht und Ungerecht; aber ihr Wesen ist davon unabhängig.“ Was ist aber das Wesen dieser Ideen? Und wovon hängt es ab? Diderot sagt darüber nichts. Er giebt einige Beispiele, welche beweisen sollen, dass die Gerechtigkeit absolut ist. Diese Beispiele sind sehr mager! Einem, der vor Durst stirbt, zu trinken zu geben, ist das nicht immer und überall eine lobenswerthe Handlung? Gewiss. Aber das beweist höchstens, dass es Interessen giebt, welche der Menschheit überall, in

allen Jahrhunderten, in allen Phasen ihrer Entwicklung eigenthümlich sind. „Zu trinken geben!“ das bringt uns nicht weiter als die folgende Ueberlegung Voltaire's: „Wenn ich von einem Türken, einem Gebern, einem Malabaren das Geld, welches ich ihm geliehen habe, wieder fordere . . . so wird er zugeben, dass es gerecht ist, mich zu bezahlen.“ . . . Ohne Zweifel! Aber wie mager ist diese absolute Moral, welche ehrbare Göttin sie immer sein mag! Locke sagte: „Jene, welche die Existenz angeborener, praktischer Prinzipien behaupten, sagen uns nicht, was diese Prinzipien sind.“ Helvetius hätte dasselbe von den Anhängern der „universellen Moral“ sagen können.

Es liegt auf der Hand, dass in dieser Frage der Moral die Ansicht des Helvetius allein mit den Prinzipien des materialistischen Sensualismus übereinstimmt. Er hat übrigens nur die Ideen Locke's, der sein Meister, wie der Holbach's, Diderot's und Voltaire's war, wiederholt und entwickelt. „Gut und Böse sind für den englischen Philosophen nur Lust oder Schmerz, oder das, was Lust oder Schmerz bewirkt und uns verschafft. Moralisch Gut und Böse ist dann nur die Uebereinstimmung unserer gewollten Handlungen mit einem Gesetze oder ihre Abweichung davon, durch das Gut und Böse auf uns nach dem Willen und der Macht des Gesetzgebers gebracht wird.“ Lange vor Helvetius hat Locke gesagt: „Tugend wird gewöhnlich gebilligt . . . weil vortheilhaft . . . Wer die Geschichte der Menschheit sorgfältig durchgeht und die verschiedenen Stämme der Menschen im Auslande betrachtet und mit Vorurtheilslosigkeit ihre Handlungen prüft, wird im Stande sein, sich davon zu überzeugen, dass kaum ein Prinzip der Moralität genannt

132 beg

"mager"

ne
die
hen
sigt
Ge-
ge-
anz
ms-
fel-
elle
der
die
Ter-
m.
r-
er
le
le
r
r-

essen der Menschen zu stützen. Diese Autorität sahen sie in der „Natur“. Die auf diese Basis gegründete Moral und Politik war nicht weniger utilitarisch: *salus populi* war nicht weniger *suprema lex*.¹⁾ Aber dies

¹⁾ Uebrigens war der *populus*, dessen *salus* man wollte, nicht immer das arbeitende und produzierende Volk. Nach Voltaire könnte das Menschengeschlecht nicht existiren, wenn es nicht eine „Unzahl nützlicher Menschen, die nichts besitzen, gäbe...“ „Man braucht Menschen, die nur ihre Arme und guten Willen haben... Es wird ihnen freistehen, ihre Arbeit an den, der sie am besten bezahlt, zu verkaufen.“ V. *Dictionnaire philosophique*, Art. *Egalité* und *Propriété*.

Wohl war, wie man glaubte, unauflöslich an gewisse unwandelbare, für alle „empfindenden und vernunftbegabten Wesen“ gleich gute Gesetze gebunden. Diese so begehrten und angerufenen Gesetze, ein idealer Ausdruck der sozialen und politischen Tendenzen der Bourgeoisie, nannte man natürliche Gesetze, und da man den psychologischen Ursprung der Gedanken, welche diese Gesetze begehrenswerth erscheinen liessen, nicht kannte, und sogar den logischen Ursprung dieser Gedanken vergass, versicherte man, wie es Diderot in dem oben zitierten Artikel that, dass ihr Wesen vom Interesse unabhängig sei. Das brachte die Philosophen fast wieder zu den seit Locke so verschrieenen angeborenen Ideen zurück.

„Es giebt keine angeborenen praktischen Prinzipien.“ Keine Idee ist von der Natur in unsere Seele geschrieben. Das sagte Locke, indem er hinzufügte, dass jede Sekte die Prinzipien für angeboren halte, die mit ihrem Glauben übereinstimmten. Die Philosophen verlangten nicht mehr. Die Existenz angeborener Ideen zuzugeben, wäre für sie so viel gewesen, wie sich den verachtungswerthen „Prinzipien“ einer „Sekte“, der Parteigänger der Vergangenheit, zu unterwerfen. Die Natur hat nichts in unsere Seele geschrieben. Daher verdanken auch veraltete Einrichtungen und eine veraltete Moral ihre Existenz nicht der Natur. Dennoch giebt es ein natürliches Gesetz, ein universales und absolutes Gesetz, das die Vernunft mit Hülfe der Erfahrung entdecken kann. Nun war aber die Vernunft auf Seite der Philosophen. Also musste die Natur zu Gunsten ihrer (der Philosophen) Tendenzen sprechen. Die „angeborenen Prinzipien“ waren

also die „Vergangenheit“, die man vernichten musste; das natürliche Gesetz war die von den Neuerern angerufene Zukunft. Man hat den Dogmatismus nicht verlassen, man hat nur seine Grenzen erweitert, um für die Bourgeoisie einen freien Weg zu bahnen. Die Ansichten des Helvetius bedrohten diese neue Art von Dogmatismus. Daher wurden sie auch nicht von der Mehrzahl der „Philosophen“ anerkannt. Aber das hinderte ihn nicht, der Konsequente unter Locke's Schülern zu sein.

Seine Ansichten bedrohten nicht weniger die im 18. Jahrhundert so sehr verbreitete Ansicht, dass die Welt von der öffentlichen Meinung regiert würde. Wir haben gesehen, dass nach ihm die Meinungen der Menschen von ihren Interessen diktirt werden; wir haben ebenfalls gesehen, dass diese Interessen nicht vom menschlichen Willen abhängen (man erinnere sich an den Fall der ihre Greise infolge einer ökonomischen Nothwendigkeit tödtenden Wilden). „Die Fortschritte der Bildung,“ mit deren Hülfe die Philosophen die ganze historische Bewegung erklären zu können glaubten, fingen also an, anstatt irgend etwas zu erklären, ihrerseits einer Erklärung zu bedürfen. Das Auffinden einer solchen hätte eine wahre Revolution in der „Philosophie“ bedeutet. Helvetius schien die Konsequenzen einer solchen Revolution zu ahnen. Er gesteht, dass er bei dem Studium des Weges des menschlichen Geistes oft den Verdacht gehabt hat, dass „Alles in der Natur sich von selbst vollzieht und bewirkt“ und dass „die Vollendung der Künste und Wissenschaften vielleicht weniger das Werk des Genies als der Zeit und der Nothwendigkeit sind.“ Der „gleich-



förmige“ Fortschritt der Wissenschaften in allen Ländern scheint ihm diese Ansicht zu bestätigen. „In der That, wenn man bei allen Nationen, wie Hume bemerkt, erst, nachdem man gute Verse geschrieben hat, dahin kommt, auch gute Prosa zu schreiben, so würde mir ein so beharrliches Fortschreiten der menschlichen Vernunft die Wirkung einer allgemeinen und dunklen Ursache zu sein scheinen.“¹⁾ Nach Allem, was der Leser von den historischen Ansichten unseres Philosophen weiss, muss ihm eine solche Sprache ohne Zweifel sehr vorsichtig und unentschlossen erscheinen. Aber gerade diese Sprache voll Unentschiedenheit zeigt, in welchem Grade dunkel die Begriffe waren, welche sich in dem Kopfe des Helvetius mit den Worten Interesse, Bedürfnisse der Menschen verbanden, deren Sinn so klar und so wenig zweifelhaft erscheint.

Den Gesetzen und Sitten, wie bizarr sie uns auch scheinen mögen, liegt immer eine „wirkliche oder wenigstens vermeintliche Nützlichkeit“ zu Grunde. Was ist eine vermeintliche Nützlichkeit? Wovon hängt sie ab, wem verdankt sie ihren Ursprung? Sie verdankt ihn offenbar der Meinung der Menschen. Hier sind wir wieder bei dem Zirkel angekommen, dem wir entronnen zu sein glaubten: die Meinung hängt vom Interesse ab, das Interesse hängt von der Meinung ab. Und am merkwürdigsten ist, dass Helvetius gar nicht anders konnte, als zu dem Zirkel zurückkehren. Er mochte immerhin den Ursprung der verschiedensten und seltsamsten Gesetze, Gebräuche und Meinungen mit den reellen Bedürfnissen der Gesellschaften

¹⁾ De l'Homme, Section II, ch. XXIII.

verknüpfen. Am Schlusse seiner Analyse fand er sich stets einem von seinen metaphysischen Reagentien unlöslichen Residuum gegenüber. Dies Residuum war vor Allem die Religion.

Jede Religion entsteht aus der Furcht vor einer unsichtbaren Macht, aus der Unwissenheit der Menschen über die Kräfte der Natur. Alle primitiven Religionen gleichen einander. Woher kommt diese Gleichförmigkeit? Daher, dass Völker in derselben Lage immer denselben Geist, dieselben Gesetze, denselben Charakter haben. „Daher, dass die Menschen, welche von beinahe demselben Interesse bewegt werden, die beinahe dieselben Gegenstände miteinander zu vergleichen haben und dasselbe Instrument, d. h. denselben Geist für die Vergleichung besitzen, nothwendiger Weise zu denselben Resultaten haben kommen müssen. Weil im Allgemeinen alle stolz sind . . . betrachten alle den Menschen als den einzigen Günstling des Himmels und als Hauptgegenstand seiner Sorgen.“ Und dieser Hochmuth lässt die Menschen an alle die Dummheiten glauben, welche ihnen die Betrüger anschwindeln. Man öffne den Koran (Helvetius spricht scheinbar nur von „falschen Religionen“). Er kann auf tausenderlei Weise erklärt werden; er ist dunkel, unverständlich. Aber so gross ist die menschliche Blindheit, dass man noch jetzt dies von Lügen und Thorheiten volle Buch, dies Werk, wo Gott als ein verdammenswürdiger Tyrann geschildert wird, für heilig hält. Daher ist das Interesse, welches die religiöse Leichtgläubigkeit entstehen lässt, nur ein Interesse der Eitelkeit, ein Interesse des Vorurtheils. Anstatt uns zu erklären, woher die Gefühle der Menschen kommen, ist es selbst nur der Ausdruck dieser Gefühle.

Die „Nützlichkeit“ einer Religion ist nur eine „vermeintliche Nützlichkeit“. Ein Philosoph des achtzehnten Jahrhunderts konnte dem „infamen“ Feinde der Vernunft nichts Anderes zugestehen.

Einmal die Eitelkeit und Unwissenheit, die Mutter der Furcht, gegeben, ist es leicht zu begreifen, durch welche Mittel die Diener der Religionen ihre Autorität vergrößern und bewahren. „In jeder Religion besteht die erste Aufgabe, welche sich die Priester stellen, darin, den Wissensdrang des Menschen zu betäuben und dem Auge die Prüfung jedes Dogmas zu entziehen, dessen zu greifbare Absurdität ihm nicht entgehen könnte. Um dahin zu gelangen, musste man den Leidenschaften der Menschen schmeicheln, so dass sie blind zu sein beehrten und ein Interesse hatten, es zu sein. Nichts leichter für den Bonzen“ u. s. f. Wir sehen einmal, dass die religiösen Dogmen und Gebräuche in überlegter Absicht von einigen schlauen, gierigen und kühnen Schuften erfunden werden; andererseits sehen wir, dass das Interesse der Völker, welches uns wenigstens den erstaunlichen Erfolg dieser Schufte erklären sollte, oft nur das „vermeintliche“ Interesse von Blinden ist, die blind zu bleiben wünschen. Das ist offenbar nicht das reelle Interesse, nicht das „Bedürfniss“, das alle Künste und Wissenschaften entstehen liess.

Ueberall, wo Helvetius seine historischen Ansichten auseinandersetzt, schwankt er ohne Aufhören und ohne es zu bemerken, zwischen diesen zwei einander diametral entgegengesetzten Auffassungen des Interesses. Dies ist der Grund, weshalb er mit der Theorie nicht fertig wurde, nach der die Welt von der öffentlichen Meinung regiert wird. Einmal sagt er uns, dass die Menschen ihren Geist

der Lage verdanken, in der sie sich befinden; ein ander Mal erscheint es ihm klar wie der Tag, dass die Menschen ihre Lage nur ihrem Geiste verdanken. Einmal sagt er uns, dass der Hunger eine Zahl von Künsten entstehen lässt, dass das gewohnheitsmässige Bedürfniss immer erfindungsreich ist, was so viel sagen will, dass jede mehr oder weniger grosse Erfindung nur das Integral unendlich kleiner Erfindungen ist; ein ander Mal versichert er uns in seiner Polemik mit Rousseau, dass die Kunst des Ackerbaues „die Erfindung der Pflugschar, des Pfluges, des Schmiedens, also eine Unzahl von Kenntnissen im Bergbau, in der Kunst Oefen zu bauen, — in der Mechanik, in der Hydraulik voraussetzt.“ Diesmal ist also der Geist, die Wissenschaft die Quelle der Erfindungen, und bei endgültiger Analyse ist es die „öffentliche Meinung“, welche die Fortschritte der Menschen bestimmt. Einmal zeigt uns Helvetius, wie die Gesetze, die Sitten und der Geschmack eines Volkes aus seiner „Lage“, d. h. aus den „Künsten“, den Produktivkräften, über die es verfügt, und den ökonomischen Verhältnissen, die daraus entstehen, sich ableiten; ein ander Mal erklärt er: „von der Vollendung der Gesetze hängen die Tugenden der Bürger ab; und von den Fortschritten der menschlichen Vernunft die Vollendung dieser selben Gesetze.“ Einmal stellt er uns die willkürliche Gewalt als eine unvermeidliche Folge der stets wachsenden Ungleichheit in der Vertheilung der Reichthümer dar; ein ander Mal schliesst er wie folgt: „Der Despotismus, diese grausame Plage der Menschheit, ist am häufigsten ein Erzeugniss der nationalen Dummheit. Jedes Volk beginnt damit, frei zu sein. Welcher Ursache soll man nun den Verlust seiner Freiheit zuschreiben? Seiner Unwissenheit, seinem thörichten

Vertrauen auf Ehrgeizige. Der Ehrgeizige und das Volk sind das Mädchen und der Löwe der Fabel. Hat das Mädchen den Löwen einmal überredet, sich die Klauen schneiden und die Zähne abfeilen zu lassen, so übergibt es ihn den Schlächterhunden.“ Trotzdem Helvetius sich die Aufgabe gestellt hat, überall in der Geschichte das Interesse, diesen „einzigsten Bewegter der Menschen“, zu suchen, kommt er auf die „öffentliche Meinung“ zurück, welche, indem sie den Gegenständen mehr oder weniger Interesse beimisst, schliesslich die absolute Herrin der Welt ist. Das „vermeintliche Interesse“ ist die Klippe, an der er bei seinem wahrhaft grandiosen Versuch einer materialistischen Erklärung der menschlichen Entwicklung scheitert. In der Geschichte wie in der Moral wird sich dies Problem vom metaphysischen Standpunkte aus als unlösbar erweisen.

Wenn bei Helvetius das vermeintliche Interesse so häufig die Stelle des wirklichen Interesses einnimmt, mit dem er es allein zu thun haben wollte, so sehen wir dasselbe Unglück dem öffentlichen Interesse zustossen, das vor dem Interesse der „Mächtigsten“ verschwindet. Es ist unbestreitbar, dass das Interesse der Mächtigsten stets der Herr der Situation in jeder in Klassen getheilten Gesellschaft gewesen ist. Wie erklärt aber Helvetius diese unbestreitbare Thatsache? Bisweilen spricht er von der Gewalt, am häufigsten aber nimmt er seine Zuflucht „zur öffentlichen Meinung“, da er wohl fühlt, dass die Gewalt nichts erklärt, weil sie in vielen Fällen, wenn schon nicht immer, auf Seiten der Unterdrückten war. Die Dummheit der Völker lässt sie den Tyrannen, den „müssigen Reichen“, den Leuten, die nur an sich denken, gehorchen. Er, einer der

glänzendsten Repräsentanten der französischen Bourgeoisie in der Zeit ihrer Blüthe, ahnt nicht, dass in dem historischen Leben jeder Klasse der „Mächtigen“ es eine Periode giebt, in der ihr „besonderes“ Interesse auch das der fortschreitenden Bewegung und somit der ganzen Gesellschaft ist. Helvetius war zu sehr Metaphysiker, um diese Dialektik der Interessen zu erfassen. Während er wiederholt, dass einem jeden Gesetze, wie bizarr es immer erscheinen mag, ein wirkliches Interesse der Gesellschaft zu Grunde liegt oder lag, sieht er im Mittelalter nur eine Zeit, in der die Menschen, wie Nebukadnezar, in Thiere verwandelt waren; die feudalen Gesetze erscheinen ihm als ein „Meisterwerk der Absurdität“. ¹⁾

Das wirkliche Bedürfniss führt zur Erfindung der nützlichen Künste. Jede Kunst, einmal erfunden und angewandt, veranlasst das Entstehen neuer „Künste“ mit mehr oder weniger Schnelligkeit und Fruchtbarkeit, je nach den Produktionsverhältnissen der Gesellschaft, in der sie das Licht erblickt. Die Aufmerksamkeit des Helvetius verbleibt nur einen Augenblick bei diesem Phänomen von „Künsten“, die aus „wirklichen“ Bedürfnissen entstehen und neue Bedürfnisse erzeugen, die nicht weniger wirklich sind und neue, nicht weniger nützliche Künste erzeugen. Er geht zu schnell zu den „angenehmen Künsten“ über, deren Aufgabe es ist, die Reichen zu ergötzen und ihnen die Langeweile zu nehmen. „Wie viele Künste wären noch ohne die Liebe unbekannt,“ ruft er aus. Mag sein! Aber wie viele Künste wären

¹⁾ Vgl. seine „Pensées et réflexions“ im III. Bd. seiner Oeuvres complètes. Paris 1818, pg. 314.

noch unbekannt ohne die kapitalistische Produktion der nothwendigsten Gegenstände.

Was ist ein wirkliches Bedürfniss? Für unseren Philosophen ist es vor Allem ein physiologisches Bedürfniss. Um aber ihre physiologischen Bedürfnisse zu befriedigen, müssen die Menschen bestimmte Gegenstände produziren, und der Fortschritt dieser Produktion lässt andere Bedürfnisse entstehen, ebenso wirklich wie die ersten, deren Natur aber nicht mehr physiologisch ist; sie ist ökonomisch, da diese Bedürfnisse eine Folge der Entwicklung der Produktion und der gegenseitigen Beziehungen sind, welche die Menschen in dem Fortschritt der Produktion eingehen müssen. Helvetius führt auch einige dieser ökonomischen Bedürfnisse an; aber nur einige: meistens entgehen sie seinem Blick. Deshalb ist für ihn der stärkste Hebel der historischen Entwicklung der Gesellschaft die Vermehrung der Bürger, d. h. die Vermehrung der zu füllenden Mägen, zu bekleidenden Körper u. s. f. Die Vermehrung der Bürger ist die Vergrößerung der Totalsumme der physiologischen Bedürfnisse. Helvetius will nicht in Betracht ziehen, dass die „Vermehrung der Bürger“ ihrerseits von dem ökonomischen Zustande der Gesellschaft abhängt, obwohl er über diesen Gegenstand einige ziemlich klare Bemerkungen macht. Er ist aber weit davon entfernt, hierüber die klaren und genauen Gedanken seines Zeitgenossen Sir James Steuart zu hegen, der in seinem „Inquiry into the principles of political economy“ etc. (zuerst London 1767) die „Vermehrung der Bürger“ „moralischen“, d. h. sozialen Ursachen zuschreibt, und der schon begreift, dass das einer Gesellschaft eigenthümliche Bevölke-

rungsgesetz mit der Produktionsweise variirt, die in einer gegebenen Zeit dort vorherrscht. Uebrigens enthalten die Ansichten des Helvetius keine solchen Plattheiten, wie die eines Malthus.

Alles in der Natur vollzieht und bewirkt sich von selbst. Das ist der dialektische Gesichtspunkt. Helvetius ahnt nur, dass dieser Gesichtspunkt in der Wissenschaft der fruchtbarste und berechtigteste ist. Die Ursache des „gleichförmigen“ Fortschrittes des menschlichen Geistes bleibt für ihn „dunkel“. Sehr häufig denkt er nicht mehr an sie; er appellirt von ihr an den Zufall. „In der Moral wie in der Physik,“ sagt er, „erregt nur das Grosse unsere Aufmerksamkeit. Man nimmt stets bei grossen Wirkungen grosse Ursachen an. Man will, dass himmlische Zeichen den Sturz oder die Revolutionen von Reichen anzeigen. Indess, wie viele Kreuzzüge wurden unternommen oder verschoben, wie viele Revolutionen vollendet oder gehindert, wie viele Kriege angefacht oder ausgelöscht durch die Intriguen eines Priesters, einer Frau oder eines Ministers. Nur aus Mangel an geheimen Memoiren findet man nicht überall den Handschuh der Herzogin von Marlborough wieder.“ Dieser Gesichtspunkt ist demjenigen gänzlich entgegengesetzt, nach welchem alles „sich von selbst vollzieht und bewirkt“.

„Das Prinzip des Lebens, das in einer majestätischen Eiche sich entwickelnd ihren Schaft erhebt, ihre Zweige ausbreitet, ihren Stamm verdickt und sie über die Wälder herrschen lässt, ist das Prinzip ihres Unterganges.“ Hier spricht Helvetius noch einmal wie ein Dialektiker, der die Absurdität einer abstrakten und absoluten Gegenüberstellung des Nützlichen und Schädlichen

begreift. Hier erinnert er sich noch einmal, dass ein jeder Prozess der Evolution seine immanenten und unwiderstehlichen Gesetze hat. Indem er von diesem Gesichtspunkte ausgeht, kommt er zu dem Schlusse, dass es kein „Spezifikum“ gegen die Ungleichheit der „Vermögen“ giebt, die auf die Länge unvermeidlich jede Gesellschaft ruiniren muss. Aber dies ist nicht sein endgültiger Schluss. Nur unter der „thatsächlich bestehenden Form der Regierungen“ giebt es kein Spezifikum gegen dieses Uebel. Bei einer rationelleren Form könnte man sehr viel gegen dasselbe ausrichten. Welches ist diese wohlthätige Form der Regierung? Die, welche die von der Erfahrung unterstützte Vernunft entdecken wird. Die Philosophie kann sehr wohl das „Problem einer vollkommenen und dauernden Gesetzgebung“ lösen, die, einmal von einer Nation angenommen, die Quelle ihres Glückes sein wird. Eine vollkommene Gesetzgebung wird nicht die Ungleichheit der Vermögen verbannen, aber sie wird sie daran hindern, ihre schädlichen Wirkungen zu erzeugen. In seiner Eigenschaft als „Philosoph“ setzt uns Helvetius in der Form eines „moralischen Katechismus“ „die Vorschriften und Prinzipien einer Billigkeit“ auseinander, deren „Nützlichkeit und Wahrheit“¹⁾ zugleich uns die tägliche Erfahrung beweist und die als Basis für eine „vortreffliche“ Gesetzgebung dienen sollen. Ausserdem fügt er seinem Katechismus einige andere Züge einer solchen Gesetzgebung hinzu.

Das Buch de l'Esprit erschreckte die Anhänger des Naturrechts. Sie sahen in seinem Autor einen

¹⁾ De l'Homme, Section X., ch. VII.

Feind dieses Rechtes. Ihre Furcht war nur zur Hälfte begründet. Helvetius war nur ein verirrtes Schaf unter ihnen, das früher oder später auf den von der Heerde eingeschlagenen Weg zurückkommen musste. Er, der keinen Platz mehr für das Naturrecht zu lassen schien; er, der die scheinbar absurdesten Gesetze und Gebräuche als vernünftig betrachtete, endigte mit der Behauptung, dass die Völker in ihren Einrichtungen sich dem Naturrecht um so mehr nähern, je grösser der Fortschritt ihrer Vernunft ist. Er verbessert sich also, er kehrt in den Schooss der philosophischen Kirche zurück. Der Glaube, der heilige und rettende Glaube an die „Vernunft“ trägt bei ihm über jede andere Betrachtung den Sieg davon. „Es ist Zeit, dass der Mensch, taub für die theologischen Widersprüche, nur auf die Lehren der Weisheit hört,“ ruft er aus; „erwachen wir . . . aus unserer Schlaftrunkenheit; die Nacht der Unwissenheit ist vorbei; der Tag der Wissenschaft ist gekommen.“

Hören wir ein wenig die Stimme der „Vernunft“, blättern wir in dem „moralischen Katechismus“ ihres Interpreten.

„F. (Frage.) Was macht das Eigenthumsrecht so heilig, und weshalb hat man unter dem Namen Terminus daraus fast überall einen Gott gemacht?“

„A. (Antwort.) Weil die Erhaltung des Eigenthums der sittliche Gott der Staaten ist; weil es in ihnen den häuslichen Frieden erhält, die Billigkeit herrschen lässt; weil die Menschen sich nur deshalb vereinigt haben, um sich ihr Eigenthum zu sichern; weil die Gerechtigkeit, die fast alle Tugenden in sich schliesst, darin besteht, einem Jeden das, was ihm gehört zu geben,

sich also auf die Aufrechterhaltung dieses Eigenthumsrechtes reduziert, und weil endlich die verschiedenen Gesetze stets nur die Mittel gewesen sind, dies Recht den Bürgern zu sichern.“

* * *

„F. Giebt es nicht unter den verschiedenen Gesetzen solche, denen man den Namen natürliche giebt?“

„A. Das sind diejenigen, welche, wie ich schon gesagt habe, das Eigenthum betreffen, die man bei fast allen zivilisirten Nationen und Gesellschaften in Kraft findet, weil sich die Gesellschaften nur mit Hilfe dieser Gesetze bilden können.“

* * *

„F. Was soll ein Fürst thun, wenn er den Wunsch hat, die Wissenschaft der Gesetze zu verbessern?“

„A. Er soll die Männer von Genie zum Studium dieser Wissenschaft ermuntern und sie damit beauftragen, die verschiedenen Probleme zu lösen.“

„F. Was wird dann geschehen?“

„A. Die veränderlichen, noch unvollkommenen Gesetze würden aufhören es zu sein und unveränderlich und geheiligt werden . . .“

* * *

Das genügt! Die Utopie einer „vollkommenen Gesetzgebung“ ist bei Helvetius wie bei Holbach, wie bei allen „Philosophen“ des 18. Jahrhunderts nur eine bürgerliche Utopie. Einige unserem Autor eigenthümliche Züge ändern nicht ihren wesentlichen Charakter. Wir werden einige derselben nur anführen, um das Bild dieses Mannes zu vollenden, dessen moralische Physiognomie

so oft von den Ideologen einer undankbaren Bourgeoisie entstellt worden ist.

In seiner vollendeten Gesellschaft lässt Helvetius die Arbeiter nicht so lange arbeiten, wie das bei uns der Fall ist. „Die weisen Gesetze,“ sagt er, „könnten ohne Zweifel das Wunder eines universellen Glückes bewirken. Alle Bürger haben etwas Eigenthum. Alle sind in einem Zustand der Wohlhabenheit und können durch eine Arbeit von 7 oder 8 Stunden ihre und ihrer Familien Bedürfnisse in Ueberfluss befriedigen. Sie sind dann so glücklich, wie sie es nur sein können. . .“ „Wenn die Arbeit allgemein als ein Uebel betrachtet wird, so geschieht dies, weil man in der Mehrzahl der Staaten sich das zum Leben Nothwendige nur durch eine übermässige Arbeit verschafft, weil daher die Idee der Arbeit stets die Idee des Schmerzes in die Erinnerung bringt.“¹⁾ Die anziehende Arbeit Fourier's ist nur eine Entwicklung dieses Gedankens von Helvetius, wie der achtstündige Arbeitstag nur die Lösung ist, welche das Proletariat dem von einem bürgerlichen Philosophen gestellten Probleme gegeben hat. Nur wird das Proletariat in seiner Bewegung zum „Glück“ hier nicht Halt machen.

Helvetius ist für die öffentliche Erziehung. Nach ihm giebt es viele Gründe, die ihr stets den Vorzug vor dem privaten Unterricht geben. Er giebt nur einen, aber einen durchaus zureichenden an. Nur von dem öffentlichen Unterricht kann man Patrioten erwarten. Er allein kann in dem Gedächtniss der Bürger die Idee des persönlichen mit der des nationalen Glückes verbinden. Auch dies ist ein Gedanke eines bürgerlichen Philosophen, mit dessen

¹⁾ De l'Homme, Section VIII, ch. I, II.

Verwirklichung sich das Proletariat beschäftigen wird, indem es ihn nach den Bedürfnissen der Zeit erweitert.

Helvetius selbst aber erwartete, wie wir wissen, nichts vom Proletariat. Wem vertraute er also die Ausführung seines Planes an? Selbstverständlich einem fürstlichen Weisen. Da aber der Mensch nur das Produkt des ihn umgebenden Milieus ist, da ferner die Umgebung der Fürsten sehr lasterhaft ist, wie konnte man da vernünftiger Weise das Erscheinen eines Weisen auf dem Throne erwarten? Unser Philosoph sieht sehr wohl, dass die Antwort nicht leicht ist. In seiner Verlegenheit nimmt er zur Theorie der Wahrscheinlichkeit seine Zuflucht. „Wenn in einer mehr oder weniger langen Zeit, wie die Weisen sagen, alle Möglichkeiten sich realisiren müssen, weshalb will man da an dem zukünftigen Glück der Menschheit verzweifeln? Wer kann behaupten, dass die oben begründeten Wahrheiten ihr immer nutzlos sind? Es ist selten, aber in einer gegebenen Zeit nothwendig, dass ein Penn (!), ein Manco-Capac (!) geboren wird, um entstehenden Gesellschaften Gesetze zu geben. Nun aber vorausgesetzt . . . , dass ein solcher Mensch, nach neuem Ruhme gierig, unter dem Titel Menschenfreund seinen Namen der Nachwelt als heilig überliefern wollte, und dass dieser Mensch daher, mehr mit der Abfassung seiner Gesetze und dem Glücke der Völker, als der Vermehrung seiner Macht beschäftigt, Glückliche und keine Sklaven machen wollte, so würde er ohne Zweifel . . . in den von mir soeben begründeten Prinzipien den Keim einer neuen und dem Glücke der Menschheit angemesseneren Gesetzgebung entdecken.“¹⁾

¹⁾ De l'Homme, Section VIII, ch. XXVI.

Sobald die „Philosophen“ die Frage nach dem Einfluss des Milieus auf das Individuum in Angriff nahmen, führten sie die Aktion dieses Milieus auf die Aktion der „Regierung“ zurück. Helvetius thut es nicht so schnell, wie die Anderen. Eine Zeit lang sieht und erklärt er sehr deutlich, dass die Regierung ihrerseits nur ein Produkt des sozialen Milieus ist; er versteht mit mehr oder weniger Erfolg, das zivile, Straf- und öffentliche Recht seiner hypothetischen Insel aus dem ökonomischen Zustand dieser Insel abzuleiten. Aber sobald er zum Studium der Entwicklung der „Bildung“, d. h. der Wissenschaft und Literatur übergeht, bemerkt er nur noch den Einfluss der Regierung, wie sich der Leser nach der vorausgegangenen Auseinandersetzung erinnert. Nun ist aber der unwiderstehliche Einfluss der Regierung eine Art Sackgasse, aus der man nur mittelst eines Wunders, d. h. einer Regierung herauskommen kann, die sich plötzlich entscheidet, alle von ihr selbst oder den vorausgehenden Regierungen bewirkten Uebel zu heilen. Auch Helvetius ruft dies Wunder an und, um seinen eigenen Glauben wie den seiner Leser zu beleben, rettet er sich auf ein Gebiet, das ohne Grenzen scheint, auf das Gebiet der „Möglichkeiten“.

Aber eine Theorie schafft noch keinen Glauben. Um wie viel weniger könnte das eine Theorie, die so wenig Gewissheit bietet, wie die der Möglichkeiten, welche sich innerhalb einer mehr oder weniger langen Zeit verwirklichen. Helvetius bleibt also, wenigstens was Frankreich angeht, gänzlich ungläubig. „Mein Vaterland,“ sagt er in der Vorrede des Buches „de l'Homme“, „ist endlich unter das Joch des Despotismus gebeugt worden. Es wird also keine berühmten Schriftsteller mehr produ-

ziren. . . . Dies Volk wird nicht mehr unter dem Namen des französischen berühmt werden: diese erniedrigte Nation ist heute der Gegenstand der Verachtung Europas. Keine heilsame Krisis wird ihr die Freiheit zurückgeben. . . . Die Eroberung ist das einzige Heilmittel für ihr Unglück. . . . Das Glück, wie die Wissenschaften, ist, wie man sagt, ein Reisender auf Erden. Nordwärts richtet es jetzt seinen Weg. Grosse Fürsten rufen dorthin das Genie und das Genie das Glück Solchen Fürsten widme ich dies Buch.“ Es scheint uns, dass es gerade diese Ungläubigkeit, die nur ein geringes Gegengewicht in dem Vertrauen auf die Fürsten des Nordens fand, ihm möglich machte, seine Analyse der moralischen und sozialen Phänomene weiter als die anderen „Philosophen“ zu bringen. Holbach war, wie Voltaire, ein unermüdlicher Propagandist. Er hat eine grosse Zahl von Büchern veröffentlicht, in denen er im Grunde stets dasselbe wiederholte. Helvetius hat nur das Buch „de l'Esprit“ geschrieben; das andere, „de l'Homme“, ist nur ein langer Kommentar des ersten. Der Autor hat es niemals zu seinen Lebzeiten drucken lassen wollen.

„Wer die wahren Prinzipien der Moral,“ sagt unser Philosoph, „erkennen will, muss, wie ich, zum Prinzip des sinnlichen Empfindens sich erheben und in den Bedürfnissen des Hungers, des Durstes etc. die Ursache suchen, welche die zahlreich gewordenen Menschen zwingt, die Erde zu bebauen, sich zu vergesellschaften, und untereinander Verträge einzugehen, deren Beobachtung die Menschen gerecht, deren Verletzung sie ungerecht macht.“ Er hat also seine Analyse in der Absicht unternommen, die wahren Prinzipien der Moral und damit die der Politik zu finden. Indem er sich

zum Prinzip des „sinnlichen Empfindens“ erhob, zeigte er sich als der konsequenteste, logischste der Materialisten des 18. Jahrhunderts. Indem er in dem „Bedürfnisse des Hungers, des Durstes etc.“ die Ursache der historischen Bewegung der Menschheit suchte, stellte er sich die Aufgabe, eine materialistische Erklärung dieser Bewegung zu finden. Er hat viele Wahrheiten von Weitem gesehen, die unendlich mehr Werth haben, als sein Plan einer vollendeten Gesetzgebung, als die unabänderlichen und absoluten „grossen Wahrheiten“, die er den Souveränen des „Nordens“ widmete. Er hat begriffen, dass es eine „allgemeine Ursache“ in der menschlichen Entwicklung geben muss. Diese Ursache selbst kannte er nicht, und konnte er nicht erkennen, weil es ihm an Thatsachen und der nothwendigen Methode fehlte. Sie blieb „verborgen“, „dunkel“ für ihn. Aber das machte ihn nicht trostlos. Der Utopist tröstete den Philosophen in ihm. Der Hauptzweck wurde erreicht; die Prinzipien einer „ausgezeichneten“ Gesetzgebung wurden ausgearbeitet.

Wie das Prinzip des sinnlichen Empfindens bisweilen Helvetius bei der Ausarbeitung seiner utopischen Pläne gedient hat, dies zu zeigen werden zwei Beispiele genügen.

„Ich bin,“ sagt er, „weder ein Feind der Schauspiele, noch in diesem Punkte der Ansicht des Herrn Rousseau. Die Schauspiele sind ohne Widerspruch ein Vergnügen. Nun giebt es aber kein Vergnügen, das nicht in den Händen einer weisen Regierung ein die Tugend förderndes Prinzip werden könnte, wenn es deren Belohnung ist.“¹⁾

Nun noch ein Plaidoyer zu Gunsten der Ehe-

¹⁾ De l'Homme, Section I, ch. X, Note.

scheidung. „Wenn es überdies wahr ist, dass der Wunsch nach Abwechslung so sehr mit der menschlichen Natur übereinstimmt, wie man sagt, so könnte man also die Möglichkeit eines Wechsels als die Belohnung des Verdienstes vorschlagen: man könnte also dadurch die Krieger tapferer, die Beamten gerechter, die Handwerker fleissiger und die Leute von Genie eifriger zu machen versuchen.“ Die Ehescheidung als Preis der „Tugend“! Kann es etwas Komischeres geben?

Wir wissen, dass, wenn einmal die Prinzipien einer ausgezeichneten Gesetzgebung „realisirt sind, die veränderlichen, noch unvollkommenen Gesetze aufhören es zu sein und unveränderlich werden.“ Die Gesellschaft wird sich also in einem stationären Zustand befinden. Was werden die Konsequenzen eines solchen Zustandes sein? „Setzen wir voraus, dass in den Wissenschaften und Künsten aller Art die Menschen alle bereits bekannten Gegenstände und Thatsachen untereinander verglichen hätten und endlich dahin gelangt wären, alle ihre verschiedenen Beziehungen zu entdecken: so würde, da die Menschen dann keine neuen Kombinationen mehr zu machen hätten, das, was man Geist (esprit) nennt, nicht mehr existiren. Alles würde dann Wissenschaft (science) sein und der menschliche Geist wäre gezwungen, so lange zu ruhen, bis ihm die Entdeckung unbekannter Thatsachen von Neuem ihre Vergleichung und Kombination gestatten würde, einem erschöpften Bergwerke gleich, das man bis zur Bildung neuer Gänge ruhen lässt.“¹⁾

Diese Ruhe also, diese Erschöpfung des mensch-

¹⁾ De l'Homme, Section II, ch. XV, Note. Helvetius nennt hier den Geist den „Komplex neuer Ideen“; Wissenschaft die Erwerbung bereits von der Menschheit gekannter Ideen.

lichen Geistes, musste, wenigstens was die sozialen Beziehungen der Menschen angeht, die Realisation der moralischen und politischen Prinzipien des Helvetius unvermeidlich mit sich führen. Die Stagnation, das ist also das Ideal dieser Philosophen, der fanatischen Anhänger der fortschrittlichen Bewegung! Der metaphysische Materialismus war nur zur Hälfte revolutionär. Die Revolution war für ihn nichts Anderes als ein Mittel (und auch das nur mangels friedlicher Mittel), ein für alle Mal in einen sicheren und ruhigen Hafen zu gelangen. Zwei Seelen lebten, ach! in ihm, wie in Faust und in der Bourgeoisie, deren vorgeschrittenste Vertreter die Materialisten des 18. Jahrhunderts waren.

III.

Marx.

Die Materialisten des 18. Jahrhunderts glaubten den Idealismus abgethan zu haben. Die alte Metaphysik war todt und begraben; die „Vernunft“ wollte nichts mehr davon hören. Bald nahmen aber die Dinge eine andere Wendung. Bereits zur Zeit der „Philosophen“ beginnt in Deutschland die Restauration der spekulativen Philosophie, und während der ersten vier Jahrzehnte unseres Jahrhunderts will man nunmehr nichts vom Materialismus hören, betrachtet man ihn als todt und begraben. Seine Lehre erscheint der ganzen philosophischen und literarischen Welt, wie sie Goethe erschien, „grau“, „cimmerisch“, „todtenhaft“; „man schauderte davor, wie vor einem Gespenst.“¹⁾ Ihrerseits glaubte die spekulative Philosophie, ihren Rivalen ein für allemal besiegt zu haben.

Und man muss gestehen, dass sie einen grossen Vorzug vor demselben hatte. Sie studirte die Dinge in ihrer Entwicklung, in ihrer Entstehung und ihrer Vernichtung. Wenn man sie aber von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, so giebt man gerade jene Betrachtungsweise auf, welche für die Aufklärer so charakteristisch ist und welche durch die Entfernung jeder inneren Lebensbewegung aus den Phänomenen diese in Versteinerungen verwandelt, deren Natur und Zusammenhang zu begreifen

¹⁾ Siehe elftes Buch der „Dichtung und Wahrheit“, wo Goethe den Eindruck beschreibt, den Holbach's „System der Natur“ auf ihn machte.

unmöglich ist. Hegel, der Titan des Idealismus des 19. Jahrhunderts, wird nicht müde, diese Betrachtungsweise zu bekämpfen; sie ist für ihn „kein freies und objektives Denken, da sie das Objekt sich nicht frei aus sich selbst bestimmen lässt, sondern dasselbe als fertig voraussetzt.“¹⁾ Die restaurirte idealistische Philosophie verherrlicht die diametral entgegengesetzte Methode, die dialektische Methode, und wendet sie mit schlagendem Erfolg an. Da wir bereits öfters diese Methode erwähnt haben, und da wir mit ihr noch zu thun haben werden, so ist es nicht unnütz, sie mit den eigenen Worten Hegel's, des Meisters der idealistischen Dialektik, zu charakterisiren.

„Die Dialektik,“ sagt er, „wird gewöhnlich als eine äussere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen blossen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt, so dass nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sei. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Raisonement, wo der Gehalt fehlt und die Blösse durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Raisonement erzeugt. — In ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolirte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese, in Verhältniss gesetzt, übrigens in ihrem isolirten Gelten erhalten wird. Die

¹⁾ Encyclopädie, herausgegeben von L. v. Henning, § 31.

Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen, die sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt.“

Alles, was uns umgiebt, kann als ein Beispiel des Dialektischen dienen. „Ein Planet steht jetzt an diesem Orte, ist aber an sich dies, auch an einem anderen Orte zu sein, und bringt dies Sein und Anderssein zur Existenz dadurch, dass er sich bewegt. . . . Was das Vorkommen der Dialektik in der geistigen Welt und näher auf dem Gebiete des Rechtlichen und Sittlichen anbetrifft, so braucht man nur daran erinnert zu werden, wie allgemeiner Erfahrung zufolge das Aeusserste eines Zustandes oder eines Thuns in sein Entgegengesetztes umzuschlagen pflegt, welche Dialektik denn auch vielfältig in Sprüchwörtern ihre Anerkennung findet. So heisst es z. B.: „*summum jus, summa injuria*,“ womit ausgesprochen ist, dass das abstrakte Recht, auf seine Spitze getrieben, in Unrecht umschlägt. . . .“ u. s. w.¹⁾

Die metaphysische Methode der französischen Materialisten verhält sich zur dialektischen Methode des deutschen Idealismus, wie die niedere Mathematik zur höheren. In der niederen Mathematik sind die Begriffe streng begrenzt und von einander wie durch einen „Abgrund“ getrennt: ein Polygon ist ein Polygon und weiter

¹⁾ Ibid., § 81 und Zusatz.

nichts; ein Kreis ist ein Kreis und weiter nichts. Aber bereits in der Planimetrie sind wir gezwungen, die sogenannte Grenzmethod e anzuwenden, welche unsere ehrwürdigen, unbeweglichen Begriffe erschüttert und einander in seltsamer Weise nähert. Wie beweist man, dass der Flächeninhalt des Kreises gleich dem Produkte aus dem Umfang und dem halben Radius ist? Man sagt: Die Differenz zwischen der Fläche eines regelmässigen, einem Kreise einbeschriebenen Polygons und der Fläche dieses Kreises kann man so klein machen wie man will, vorausgesetzt, dass man die Zahl der Seiten hinreichend gross nimmt. Wenn man der Reihe nach mit a , p , r die Fläche, den Umfang und die Seitenachse eines regelmässigen, einem Kreise einbeschriebenen Polygons bezeichnet, ist $a = p \cdot \frac{1}{2} r$; nun sind a und $p \cdot \frac{1}{2} r$ Grössen, welche mit der Zahl der Seiten variiren, aber stets einander gleich bleiben; ihre Grenzen sind also gleich. Wenn A , C , R der Reihe nach die Fläche, den Umfang und den Radius des Kreises bezeichnen, so ist A die Grenze von a , C die von p und R die von r ; also ist $A = C \cdot \frac{1}{2} R$. So wird das Polygon zum Kreis; so wird der Kreis im Prozess seines Werdens betrachtet. Dies ist bereits eine bemerkenswerthe Umstürzung der mathematischen Begriffe. Die höhere Analysis nimmt diese Umstürzung zu ihrem Ausgangspunkte. Die Differentialrechnung beschäftigt sich mit unendlich kleinen Grössen, oder, wie Hegel sagt, „sie beschäftigt sich mit Grössen, die in ihrem Verschwinden sind, nicht vor ihrem Verschwinden, denn alsdann sind sie endliche Grössen; nicht nach ihrem Verschwinden, denn alsdann sind sie nichts.“¹⁾

¹⁾ Wissenschaft der Logik, 1. Bd., 1. Buch, pg. 42, Nürnberg 1812

So seltsam, so paradox dies Verfahren erscheint, es leistet der Mathematik unberechenbare Dienste und beweist dadurch, dass es ganz das Gegentheil eines Absurdums ist, wofür man es zunächst zu halten geneigt sein könnte. Die „Philosophen“ des 18. Jahrhunderts wussten seine Vortheile sehr wohl zu schätzen; sie beschäftigten sich viel mit höherer Analysis. Aber dieselben Männer, die, wie Condorcet, diese Waffe bei ihren Rechnungen sehr gut zu handhaben wussten, würden in grosses Erstaunen gerathen sein, wenn man ihnen gesagt hätte, dass dasselbe dialektische Verfahren bei dem Studium aller Phänomene, mit denen sich die Wissenschaft beschäftigt, welcher Domäne sie auch angehören mögen, angewandt werden müsse. Sie würden geantwortet haben, dass zum Mindesten die menschliche Natur ebenso fest und ewig ist, wie die Rechte und Pflichten der Menschen und Bürger, die daraus fliessen. Die deutschen Idealisten waren nicht dieser Ansicht. Hegel versichert, „dass es garnichts giebt, das nicht ein Werden, das nicht ein Mittelzustand zwischen Sein und Nichts ist.“

So lange man in der Geologie an der Theorie der Kataklysmen, der plötzlichen Revolutionen, festhielt, welche mit einem Schlage die Oberfläche der Erdkugel erneuerten und die alten Arten der Thiere und Pflanzen verschwinden liessen, um für das Erscheinen neuer Platz zu machen, dachte man metaphysisch. Als man diese Theorie aufgab, um an ihre Stelle die Idee einer langsamen Entwicklung der Erdrinde unter der dauernden Thätigkeit derselben heute wirkenden Kräfte zu setzen, stellte man sich auf den dialektischen Standpunkt.

So lange man in der Biologie glaubte, dass die

Arten unveränderlich sind, dachte man metaphysisch. Die französischen Materialisten hatten diese Ansicht. Selbst wenn sie bestrebt waren, dieselbe zu verlassen, kehrten sie doch fortwährend zu ihr zurück. Die heutige Biologie hat sie für immer aufgegeben. Die Theorie, welche den Namen Darwin's trägt, ist eine wesentlich dialektische Theorie.

Doch bedarf es hier folgender Bemerkung. So heilsam die Reaktion gegen die alten metaphysischen Theorien der Naturwissenschaft war, so verursachte sie ihrerseits in den Köpfen eine sehr beklagenswerthe Verwirrung. Man zeigte sich geneigt, die neuen Theorien in dem Sinn des alten Wortes: *natura non facit saltum* auszulegen, und fiel in ein anderes Extrem: man betrachtete nur den Prozess des allmäligen quantitativen Veränderens eines gegebenen Phänomens; sein Uebergang in ein anderes Phänomen wurde gänzlich unbegreiflich. Das war alte Metaphysik auf den Kopf gestellt. Wie früher, blieben auch jetzt die Phänomene von einander durch einen unüberbrückbaren Abgrund getrennt. Und diese Metaphysik setzte sich so sehr in den Köpfen der modernen Evolutionisten fest, dass es heutzutage eine Anzahl „Soziologen“ giebt, die jedesmal gänzlich ausser Fassung kommen, wenn sie es bei ihren Studien mit einer Revolution zu thun haben. Eine Revolution ist ihrer Ansicht nach nicht mit der Evolution verträglich: *historia non facit saltum*. Wenn trotz dieser Weisheit der Geschichte Revolutionen, grosse Revolutionen vorkommen, so bekümmert sie dies nicht, man hält an der Theorie fest; um so schlimmer für die Revolutionen, welche ihre Ruhe stören, man betrachtet sie als „Krankheiten“. Bereits der dialektische

Idealismus verurtheilte und bekämpfte diese schauerhafte Verwirrung der Ideen. Hegel sagt gelegentlich des oben erwähnten Wortes: „Es giebt keinen Sprung in der Natur; und die gewöhnliche Vorstellung, wenn sie ein Entstehen oder Vergehen begreifen soll, meint . . . es damit begriffen zu haben, dass sie es als ein allmähiges Hervorgehen oder Verschwinden vorstellt.“ Aber die Dialektik zeigt aufs Deutlichste, „dass die Veränderungen des Seins überhaupt nicht nur das Uebergehen eines Quantum in ein anderes Quantum, sondern Uebergang vom Qualitativen in das Quantitative, und umgekehrt sind, ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmähigen und ein Qualitativ-Anderes gegen das vorhergehende Dasein ist. So wird das Wasser durch die Erkaltung nicht nach und nach hart, so dass es breiartig würde und allmähig bis zur Konsistenz des Eises sich verhärtete, sondern es ist auf einmal hart; schon wenn es die ganze Temperatur des Eispunktes hat, aber ruhig steht, hat es noch seine ganze Flüssigkeit und eine geringe Erschütterung bringt es in den Zustand der Härte. Bei der Allmähigkeit des Entstehens liegt die Vorstellung zu Grunde, dass das Entstehende schon sinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen seiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar, so wie bei der Allmähigkeit des Verschwindens, dass das Nichtsein oder das Andere an seine Stelle Tretende gleichfalls vorhanden, nur noch nicht bemerkbar sei; — und zwar vorhanden nicht in dem Sinne, dass das Andere in dem vorhandenen Anderen an sich enthalten, sondern dass es als Dasein, nur unbemerkt, vorhanden sei.“¹⁾

¹⁾ Logik, 1. Band, 1. Buch, pg. 313.

Also:

1) Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben, in sein Gegentheil überzugehen. Dieses Uebergehen setzt sich mit Hülfe der eigenthümlichen Natur eines jeden Phänomens durch; jedes Phänomen enthält die Kräfte, welche sein Gegentheil erzeugen werden.

2) Die allmäligen quantitativen Veränderungen eines gegebenen Inhalts schlagen endlich in qualitative Unterschiede um. Die Momente dieses Umschlagens sind Momente des Sprungs, des Abbruchs des Allmäligen. Man täuscht sich sehr, wenn man glaubt, dass die Natur oder die Geschichte keine Sprünge machen.

Dies sind die charakteristischen Züge der dialektischen Weltanschauung, die hier mit Nutzen hervorgehoben werden.

In ihrer Anwendung auf die sozialen Phänomene, um nur von diesen zu sprechen, bewirkte die dialektische Methode eine totale Revolution. Man kann ohne Uebertreibung sagen, dass wir ihr die Auffassung der menschlichen Geschichte als eines gesetzmässigen Processes verdanken. Die materialistischen „Philosophen“ sahen in ihr nur bewusste Handlungen mehr oder weniger weiser und tugendhafter, meist sehr wenig weiser und ganz und garnicht tugendhafter Menschen. Der dialektische Idealismus begriff das Bestehen einer Nothwendigkeit dort, wo beim ersten Anblick nur das ungeordnete Spiel des Zufalls, nur ein endloser Kampf individueller Leidenschaften und Absichten sich zeigte. Auch Helvetius, welcher sich mit seiner „Vermuthung,“ dass in der Geschichte wie in der Natur sich Alles „von selbst bereitet und herbeiführt“ (dies sind seine eigenen Worte), bereits dem dialektischen Gesichtspunkte nähert, erklärte

die historischen Ereignisse nur durch die Eigenschaften der Individuen, welche die politische Macht in ihren Händen haben. Seiner Ansicht nach hatte Montesquieu in seinem Buche: „Sur la grandeur et la décadence des Romains“ mit Unrecht „die glücklichen Zufälle, welche Rom zu Hülfe gekommen sind, verkannt.“ Er sagte, dass Montesquieu „mit der bei Forschern nur zu gewöhnlichen Thorheit, von Allem habe Rechenschaft geben wollen und zugleich in den Fehler der Stubengelehrten verfallen sei, die Menschheit zu vergessen, und zu bequiem allen Körperschaften (Helvetius spricht hier von politischen „Körperschaften,“ wie z. B. der Senat von Rom) konstante Ansichten, gleichförmige Prinzipien unterzuschieben, während doch häufig ein einziger Mensch nach seinem Gefallen diese ernsten Versammlungen, die man Senate nennt, leitet.“¹⁾ Wie verschieden ist davon die Theorie Schelling's, der behauptet, dass in der Geschichte Freiheit (das heisst das bewusste Handeln der Menschen) Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freiheit wird. Schelling betrachtet als das höchste Problem der Philosophie die Frage: „Wie kann uns, indem wir völlig frei, d. h. mit Bewusstsein handeln, bewusstlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigten, und was die sich selbst überlassene Freiheit nie zu Stande gebracht hätte?“²⁾ Für Hegel ist „die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, — ein Fortschritt, den wir in seiner Nothwendigkeit zu erkennen haben.“ Nach ihm, wie nach Schelling,

¹⁾ Vgl. *Pensées et réflexions d'Helvétius* im 3. Bd. der *Oeuvres complètes*. Paris 1818, pg. 307.

²⁾ *System des transcendentalen Idealismus*. Tübingen 1800, pg. 426 und ff.

kommt „in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas Anderes überhaupt heraus, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen; sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein Ferneres damit zu Stande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewusstsein und in ihrer Absicht lag.“¹⁾ Es ist klar, dass von diesem Gesichtspunkt aus nicht die „Meinung“ der Menschen „die Welt regiert“, dass man nicht in ihr den Schlüssel der historischen Ereignisse zu suchen hat. Die „öffentliche Meinung“ ist in ihrer Entwicklung Gesetzen unterworfen, die sie mit derselben Nothwendigkeit modeln, welche die Bewegungen der Himmelskörper bestimmt. So wurde die Antinomie gelöst, an deren Spitzen sich die „Philosophen“ fortwährend stiessen: 1) Die öffentliche Meinung regiert die Welt; sie bestimmt die wechselseitigen Beziehungen der Mitglieder einer Gesellschaft; sie schafft das soziale Milieu; 2) der Mensch ist ein Produkt des sozialen Milieu, seine Meinungen werden durch die Eigenthümlichkeiten dieses Milieu bestimmt.²⁾

Die Gesetzgebung bringt Alles fertig, wiederholten die „Philosophen“ ohne Aufhören, und sie waren fest davon überzeugt, dass die Sitten eines Volkes seiner Gesetzgebung geschuldet seien. Andererseits wiederholten sie ebenso oft, dass die Sittenverderbniss den Ruin der antiken Zivilisation verursacht habe. Hier haben wir eine

¹⁾ Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (9. Bd. der Hegel'schen Werke), herausgegeben von E. Gans, pg. 22, 30. Vgl. Schelling I. c., pg. 424.

²⁾ Vgl. unsere Studie über Holbach.

neue Antinomie: 1) die Gesetzgebung schafft die Sitten, 2) die Sitten schaffen die Gesetzgebung. Und ähnliche Antinomien machten sozusagen das Wesen und das Unglück des philosophischen Gedankens des 18. Jahrhunderts aus, der sie weder zu lösen, noch sich davon frei zu machen, noch sich die Ursachen dieser grausamen Verwirrung, in die er sich immer wieder zurückfallen sah, zu erklären vermochte.

Ein Metaphysiker betrachtet und studirt die Gegenstände nach und unabhängig von einander. Wenn er das Bedürfniss fühlt, sich zu einer Gesamtansicht zu erheben, so betrachtet er die Gegenstände in ihrer Wechselwirkung; und hier hält er an, er geht nicht weiter und kann nicht weiter gehen, da die Gegenstände für ihn von einander durch einen Abgrund getrennt bleiben; da er keine Idee von ihrer Entwicklung hat, die ihren Ursprung ebenso wie die zwischen ihnen bestehenden wechselseitigen Beziehungen erklärt. Der dialektische Idealismus überschreitet diese für die Metaphysiker unüberschreitbare Grenze. Er betrachtet die beiden Seiten des Verhältnisses der Wechselwirkung nicht als „unmittelbar gegeben,“ sondern als „Momente eines Dritten, Höheren, welches dann der Begriff ist.“ Hegel nimmt z. B. die Sitten und die Konstitution Spartas. „Betrachten wir,“ sagt er, „die Sitten des spartanischen Volkes als die Wirkung seiner Verfassung, und so umgekehrt diese als die Wirkung seiner Sitten, so mag diese Betrachtung immerhin richtig sein, allein diese Auffassung gewährt um deswillen keine letzte Befriedigung, weil durch dieselbe in der That weder die Verfassung, noch die Sitten dieses Volkes begriffen werden, welches nur dadurch geschieht, dass jene beiden und ebenso alle die übrigen

besonderen Seiten, welche das Leben und die Geschichte des spartanischen Volkes zeigen, als in diesem Begriffe begründet erkannt werden.“¹⁾

Die französischen Philosophen hatten für das Mittelalter nur Verachtung oder vielmehr nur Hass. Der Feudalismus erschien Helvetius als ein „Meisterwerk der Absurdität“. Hegel, obwohl weit entfernt von der romantischen Idealisierung der Sitten und Einrichtungen des Mittelalters, betrachtet diese Periode als ein nothwendiges Element in der menschlichen Entwicklung. Noch mehr, er sieht bereits, dass die immanenten Widersprüche des sozialen Lebens des Mittelalters die moderne Gesellschaft erzeugten.

Die französischen Philosophen sahen in der Religion nur einen Haufen Aberglauben, den die Menschheit ihrer eigenen Dummheit und der Schufterei der Priester und Propheten verdankte. Sie wussten die Religion nur zu bekämpfen. So nützlich auch diese Arbeit zu ihrer Zeit war, förderte sie doch das wissenschaftliche Studium der Religionen in keiner Weise. Der dialektische Idealismus bereitete dies Studium vor. Man braucht nur „Das Leben Jesu“ von Strauss mit der „Kritischen Geschichte Jesu Christi“ von Holbach zu vergleichen, um den ungeheuren Fortschritt zu sehen, den die Philosophie der Religion unter dem wohlthüenden Einflusse der dialektischen Methode Hegel's machte.²⁾

¹⁾ Encyclopädie, 1. Theil, § 156 Zusatz.

²⁾ Uebrigens kann der deutsche Leser statt in dem Buche Holbach's in dem „Leben Jesu“ von H. E. G. Paulus (Heidelberg 1828) blättern. Auch hier haben wir denselben Gesichtspunkt. Nur bemüht sich der deutsche Aufklärer, das zu verherrlichen, was der französische Philosoph mit Leidenschaft bekämpft. Paulus sieht ein

Wenn die „Philosophen“ die Geschichte der Philosophie studirten, so thaten sie dies, um von dort Argumente zu Gunsten ihrer Ansichten oder zur Vernichtung der Systeme ihrer idealistischen Vorgänger zu holen. Hegel bekämpft die Systeme seiner Vorgänger nicht; er betrachtet sie als verschiedene Ausbildungsstufen „einer Philosophie“. Jede besondere Philosophie ist die Tochter ihrer Zeit und „die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muss daher die Prinzipien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste.“¹⁾

Die „vollendete Gesetzgebung“ war einer der Lieblingsgegenstände der Untersuchungen der Philosophen. Ein Jeder von ihnen hatte seine Utopie für sich. Der dialektische Idealismus verschmähte diese Art von Untersuchungen. „Ein Staat,“ sagt Hegel, „ist eine individuelle Totalität, von der nicht eine besondere, obgleich höchst wichtige Seite, wie die Staatsverfassung, für sich allein herausgenommen, darüber nach einer nur sie betreffenden Betrachtung isolirt berathschlagt und gewählt werden könne. . . . Der Geist des Volkes, aus dem Alles im Staate hervorgeht, muss begriffen werden; er entwickelt sich für sich, und in seiner Entwicklung unterscheiden sich bestimmte Perioden, und in jeder von diesen ist eine bestimmte Verfassung nothwendig, die nicht die Sache der Wahl ist, sondern die dem Geiste des Volkes angemessen sein muss. . . . Das Andere und

Wunder von Güte und Weisheit in derselben Persönlichkeit, welche auf Holbach den Eindruck eines unwissenden und ausschweifenden Lumpenkerls machte.

¹⁾ Encyclopädie, § 13.

Weitere ist, dass die Verfassung nicht nur in dem Geiste des Volkes bestimmt ist, sondern dass dieser Geist des Volkes selbst ein Glied in dem Entwicklungsgange des Weltgeistes ist, in welchem nun die besonderen Verfassungen hervortreten.“¹⁾

Kurz, der dialektische Idealismus betrachtete das Universum als eine organische Totalität, die sich „aus ihrem eigenen Begriff entwickelt.“ Diese Totalität erkennen, den Prozess ihrer Entwicklung enthüllen, war die Aufgabe, welche sich die Philosophie stellte. Eine edle, grossartige, bewundernswerthe Aufgabe! Eine Philosophie, welche sich dieselbe stellte, konnte Niemandem „grau“ oder „todtenhaft“ erscheinen. Weit entfernt davon! Sie entzückte Jedermann durch die Fülle ihres Lebens, durch die unwiderstehliche Kraft ihrer Bewegung, durch die Schönheit ihrer glänzenden Farben. Und doch blieb der edle Versuch der idealistischen dialektischen Philosophie unvollendet; sie vollendete ihn nicht, sie konnte ihn nicht vollenden. Nachdem der deutsche Idealismus dem menschlichen Geiste unschätzbare Dienste geleistet hatte, ging er zu Grunde, wie um einen weiteren Beweis für seine eigene Lehre zu liefern und auch an seinem Beispiel zu zeigen, dass „Alles Endliche dies ist, sich selbst aufzuheben, in sein Gegentheil überzugehen.“ Ein Jahrzehnt nach dem Tode Hegel's erscheint der Materialismus wiederum auf der Bühne der philosophischen Entwicklung und hat bis heute nicht aufgehört, über seinen alten Gegner Siege zu erringen.

Was ist dieser Begriff, diese absolute Idee, dieser Weltgeist, von dem die deutsche Spekulation ohne Auf-

¹⁾ Philosophie der Geschichte, pg. 50—51.

hören sprach? Giebt es ein Mittel zur Erkenntniss dieses mysteriösen Wesens, von dem man glaubte, dass es Alles bewege und belebe?

Ja! Es giebt eins und ein sehr einfaches. Man braucht es nur mit etwas aufmerksameren Augen zu betrachten. Sobald man dies thut, vollzieht sich eine der wunderbarsten Umwandlungen. Diese absolute Idee, so unwiderstehlich in ihrer Bewegung, so voll Saft und Fruchtbarkeit, Mutter alles dessen, was war, ist und in den kommenden Jahrhunderten sein wird, erleicht, wird unbeweglich, erscheint als eine reine Abstraktion und bittet uns — weit entfernt, irgend etwas erklären zu können, — demüthig um eine kleine Erklärung ihrer selbst. *Sic transit gloria . . . ideae.* —

Die absolute Idee mit allen ihren immanenten Gesetzen ist nur eine Personifikation unseres Denkprozesses. Wenn man, um die Phänomene der Natur oder der sozialen Evolution zu erklären, an diese Idee appellirt, giebt man den reellen Boden der Thatsachen auf und tritt in das Schattenreich ein. Gerade dies geschah den deutschen Idealisten.

In einem Buche, das 1845 in Frankfurt a. M. erschien und von zwei Männern geschrieben war, welche die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts mit ihrem Rufe erfüllten, finden wir eine bemerkenswerthe Enthüllung des „Geheimnisses der spekulativen Konstruktion“.

„Wenn ich mir aus den wirklichen Aepfeln, Birnen, Erdbeeren, Mandeln die allgemeine Vorstellung „Frucht“ bilde, wenn ich weiter gehe und mir einbilde, dass meine aus den wirklichen Früchten gewonnene abstrakte Vorstellung: „die Frucht“ ein ausser mir existirendes Wesen, ja, das wahre Wesen der Birne, des Apfels etc. sei, so

erkläre ich — spekulativ ausgedrückt — „die Frucht“ für die „Substanz“ der Birne, des Apfels, der Mandel etc. Ich sage also, der Birne sei es unwesentlich Birne, dem Apfel sei es unwesentlich Apfel zu sein. Das Wesentliche an diesen Dingen sei nicht ihr wirkliches, sinnlich anschauliches Dasein, sondern das von mir aus ihnen abstrahirte und ihnen untergeschobene Wesen, das Wesen meiner Vorstellung, „die Frucht“. Ich erkläre dann Apfel, Birne, Mandel etc. für blosse Existenzweisen, Modi der „Frucht“. Mein endlicher, von den Sinnen unterstützter Verstand unterscheidet allerdings einen Apfel von einer Birne und eine Birne von einer Mandel, aber meine spekulative Vernunft erklärt diese sinnliche Verschiedenheit für unwesentlich und gleichgültig. Sie sieht in dem Apfel dasselbe wie in der Birne und in der Birne dasselbe wie in der Mandel, nämlich die „Frucht“. Die besonderen wirklichen Früchte gelten nur mehr als Scheinfrüchte, deren wahres Wesen „die Substanz“, „die Frucht“ ist.“¹⁾

Aber der Gesichtspunkt der Substanz war eigentlich nicht der Gesichtspunkt der deutschen Spekulation. „Die absolute Substanz,“ sagt Hegel, „ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre; sie muss auch als in sich thätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen.“ Sehen wir zu, wie man zu diesem höheren und wahreren Gesichtspunkt gelangt.

„Wenn der Apfel, die Birne, die Mandel, die Erdbeere in Wahrheit nichts Anderes als „die Substanz“, „die Frucht“ sind, so fragt es sich, wie kommt es, dass

¹⁾ Die heilige Familie, oder: Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten von F. Engels und K. Marx. Frankfurt a. M. 1845, pg. 79.

„die Frucht“ sich mir bald als Apfel, bald als Birne, bald als Mandel zeigt, woher kommt dieser Schein der Mannigfaltigkeit, der meiner spekulativen Anschauung von der Einheit, von „der Substanz“, von „der Frucht“ so sinnfällig widerspricht? Das kommt daher, antwortet der spekulative Philosoph, weil „die Frucht“ kein todttes, unterschiedsloses, ruhendes, sondern ein lebendiges, sich in sich unterscheidendes, bewegtes Wesen ist. Die Verschiedenheit der profanen Früchte ist nicht nur für meinen sinnlichen Verstand, sondern „für die Frucht“ selbst, für die spekulative Vernunft von Bedeutung. Die verschiedenen profanen Früchte sind verschiedene Lebensäusserungen der „ein en Frucht“, sie sind Krystallisationen, welche „die Frucht“ selbst bildet. Also zum Beispiel in dem Apfel giebt sich „die Frucht“ ein apfelhaftes, in der Birne ein birnenhaftes Dasein. Man muss also nicht mehr sagen, wie auf dem Standpunkt der Substanz: die Birne ist „die Frucht“, der Apfel ist die Frucht, die Mandel ist die Frucht, sondern vielmehr: „die Frucht“ setzt sich als Birne, die Frucht setzt sich als Apfel, die Frucht setzt sich als Mandel, und die Unterschiede, welche Apfel, Birne, Mandel von einander trennen, sind eben die Selbstunterscheidungen „der Frucht“ und machen die besonderen Früchte ebenso zu unterschiedenen Gliedern im Lebensprozesse „der Frucht“... Man sieht: wenn die christliche Religion nur von Einer Inkarnation Gottes weiss, so besitzt die spekulative Philosophie so viel Inkarnationen, als es Dinge giebt, wie sie hier in jeder Frucht eine Inkarnation der Substanz, der absoluten Frucht besitzt. Das Hauptinteresse für den spekulativen Philosophen besteht also darin, die Existenz der wirklichen profanen Früchte zu erzeugen und auf geheimniss-

volle Weise zu sagen, dass es Aepfel, Birnen, Mandeln und Rosinen giebt. . . . Es versteht sich, dass der spekulative Philosoph diese fortwährende Schöpfung nur zu Wege bringt, indem er allgemein bekannte, in der wirklichen Anschauung sich vorfindende Eigenschaften des Apfels, der Birne etc. als von ihm erfundene Bestimmungen einschiebt, indem er dem, was allein der abstrakte Verstand schaffen kann, nämlich den abstrakten Verstandesformeln, die Namen der wirklichen Dinge giebt; indem er endlich seine eigene Thätigkeit, wodurch er von der Vorstellung Apfel zu der Vorstellung Birne übergeht, für die Selbstthätigkeit des absoluten Subjektes, „der Frucht“, erklärt.“¹⁾

Diese materialistische Kritik des Idealismus ist ebenso scharf wie gerecht. Die „absolute Idee“, der „Geist“ der deutschen Spekulation war nur eine Abstraktion. Eine Abstraktion aber, von der man glaubt, dass sie in letzter Analyse die tiefsten Probleme der Wissenschaft löst, kann dem Fortschritte dieser nur schädlich sein, und wenn die Denker, welche an diese Abstraktion appellirten, dem menschlichen Denken grosse Dienste leisteten, haben sie dies nicht dank, sondern trotz der Abstraktion gethan, insofern diese sie nicht daran hinderte, die wirkliche Bewegung der Dinge zu studiren. Man findet sehr bemerkenswerthe Ansichten in Schelling's Naturphilosophie. Schelling besass grosse Kenntnisse in den Naturwissenschaften. Aber für ihn ist „das materielle Universum“ nur die „aufgeschlossene Ideenwelt“. Er widersprach sich vielleicht mit seiner Behauptung nicht, dass „der Magnetismus der allgemeine Akt der Beseelung, Einpflanzung der

¹⁾ Die heilige Familie, pg. 80—84.

Einheit in die Vielheit, des Begriffes in die Differenz“ sei und dass „dieselbige Einbildung des Subjektiven in's Objektive, welche im Idealen . . . Selbstbewusstsein ist, hier in dem Sein ausgedrückt erscheint“. Aber bringt uns dies einen Schritt in der Erkenntniss der Phänomene des Magnetismus oder in der Erfassung ihrer Natur weiter? Wir sind nicht nur nicht weiter gekommen, sondern laufen die grösste Gefahr, die wirklichen Thatsachen zu Gunsten einer Theorie zu verkennen, welche uns mehr oder weniger scharfsinnig erscheinen kann, aber in jedem Falle gänzlich willkürlich ist.

Dasselbe gilt für die Geschichte der Menschheit. Sir Alexander Grant hat gesagt, dass „von Hegel's „Geschichte der Philosophie“ Philosophie leihen ebensoviel bedeutet wie Poesie von Shakespeare leihen, das heisst, eine Schuld, die fast unvermeidlich ist.“ In mancher Hinsicht ist das Studium der Philosophie der Geschichte Hegel's, wie seiner Aesthetik, seiner Rechtsphilosophie, seiner Logik, eine auch heute noch unumgängliche Pflicht. Es ist aber nicht der idealistische Gesichtspunkt, der all' diesen Werken ihren Werth verleiht. Im Gegentheil, dieser Gesichtspunkt ist gänzlich steril und nur fruchtbar im Anstiften von Verwirrung. So beschreibt Hegel mit einem Scharfsinn, der zum Ruhm eines Spezialisten genügen würde, den Einfluss des geographischen Milieus auf die historische Entwicklung der menschlichen Gesellschaften. Gelingt es ihm aber, irgend etwas zu erklären, wenn er sagt, dass „der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, nach dieser von besonderer geographischer und klimatischer Bestimmung ist?“ Oder — um ein Beispiel anzuführen, dessen er sich selbst bedient — bringt es uns einen Schritt in dem Ver-

ständnisse der Geschichte Spartas weiter, wenn er uns sagt, dass die Sitten dieses Landes wie seine Konstitution nur Momente in der Evolution des Begriffes waren? Es ist gewiss wahr, dass der Gesichtspunkt der „französischen Philosophen“, gegen die er dies Beispiel vorbringt (der Standpunkt der Wechselwirkung, der die unüberschreitbare Grenze ihrer glücklichsten Untersuchungen bleibt), gänzlich unzureichend ist. Es genügt aber nicht, diesen Gesichtspunkt aufzugeben; es ist durchaus nothwendig, zu zeigen, inwiefern der Begriff die verborgene Springfeder der sozialen Bewegung sein kann. Und nicht nur hat Hegel niemals diese sehr berechtigte Frage beantworten können, sondern es scheint auch, als ob er selbst sehr wenig von dem durch den Begriff angeblich auf die Geschichte der Menschheit ausgegossenen Lichte befriedigt gewesen wäre. Er sieht sich gezwungen, auf den festen Boden herabzusteigen und aufmerksam die sozialen Beziehungen zu studiren. So endigt er auch damit, uns kategorisch zu erklären, dass „Lacedämon . . . besonders wegen der Ungleichheit des Besitzes herunterkam“. Das ist wahr, aber in dieser Wahrheit steckt kein Fünkchen von absolutem Idealismus.¹⁾

Ein Mensch erklärt uns mit oft bewundernswerther Klarheit den Mechanismus der Bewegungen der Thiere. Dann fügt er mit einem nicht weniger bewundernswerthen Ernste hinzu, dass das wichtigste Geheimniss aller dieser Bewegungen sich in dem Schatten befindet, den die sich bewegenden Körper werfen. Dieser Mensch ist ein „absoluter“ Idealist. Wir werden vielleicht eine Zeit

¹⁾ Für andere Beispiele dieser Art verweisen wir den Leser auf unseren Artikel „Zu Hegel's sechzigstem Todestag“. „Neue Zeit“ 1891—92, No. 7, 8, 9.

lang der Ansicht dieses Idealisten sein; aber ich hoffe, dass wir uns schliesslich die Wissenschaft der **Mechanik** aneignen und seiner „Philosophie der Mechanik“ ein „ewiges Lebewohl“ sagen werden.

Wenigstens thaten dies verschiedene Schüler Hegel's. Sie wussten die Vortheile der Methode des grossen Denkers sehr wohl zu schätzen, stellten sich aber auf den materialistischen Standpunkt. Die oben aus dem Buche „Die heilige Familie“ gegebenen Zitate genügen, um zu zeigen, wie bestimmt und rücksichtslos ihre Kritik der idealistischen Spekulation war.

Die dialektische Methode ist der charakteristischste Zug des modernen Materialismus; darin besteht sein wesentlicher Unterschied von dem alten metaphysischen Materialismus des 18. Jahrhunderts. Man kann danach die Tiefe der Ansichten und die Gründlichkeit der Geschichtsschreiber der Literatur und der Philosophie beurtheilen, welche sich nicht herabliessen, diesen Unterschied zu bemerken. Der verstorbene Lange hat seine „Geschichte des Materialismus“ in zwei Theile getheilt: den Materialismus vor Kant, den Materialismus nach Kant. Für Jeden, den nicht Systemgeist oder Routine blind machen, drängte sich mit Nothwendigkeit eine andere Eintheilung auf; der Materialismus nach Hegel ist nicht mehr das, was er vor ihm war. Was kann man aber Anderes erwarten? Um den Einfluss beurtheilen zu können, welchen der Idealismus des 19. Jahrhunderts auf die Entwicklung des Materialismus gehabt hat, muss man sich vor Allem genaue Rechenschaft davon geben, was dieser in unseren Tagen geworden ist. Und gerade das hat Lange niemals gethan. Obschon er in seinem Buche von Allem und Allen, selbst von Nullen

wie Heinrich Czolbe handelt, erwähnt er mit keinem Worte den dialektischen Materialismus. Der gelehrte Historiker des Materialismus ahnte durchaus nicht, dass es zu seiner Zeit Materialisten gab, die in ganz anderer Weise bemerkenswerth waren, als die Herren Vogt, Moleschott und Konsorten.¹⁾

Die Leichtigkeit, mit welcher der dialektische Materialismus über den Idealismus siegte, muss einem Jeden unerklärlich scheinen, der keinen klaren Begriff von der fundamentalen Frage hat, welche die Materialisten von den Idealisten trennt. Von dualistischen Vorurtheilen erfüllt, stellt man sich gewöhnlich vor, dass man es im Menschen z. B. mit zwei gänzlich verschiedenen Substanzen zu thun habe: dem Körper, der Materie einerseits, der Seele, dem Geist andererseits. Man weiss nicht, oft fragt man sich nicht einmal, wie eine dieser Substanzen auf die andere wirken könne, aber man glaubt sehr genau zu wissen, dass es „einseitig“ wäre, die Erklärung der Phänomene mit Hülfe

¹⁾ Uebrigens folgte Lange hierin den Ansichten und Gewohnheiten aller gelehrten Schriftsteller „der guten Gesellschaft“. Hettner seinerseits vergleicht zu wiederholten Malen die Lehre Diderot's mit der der modernen Materialisten. Wer ist aber für ihn der Repräsentant der modernen Materialisten? Moleschott. Hettner ist so wenig über den Stand des heutigen Materialismus unterrichtet, dass er etwas sehr Tiefes zu sagen glaubt, wenn er sagt: „Ueber diese dürftigen Versuche (d. h. über die Versuche der Materialisten des 18. Jahrhunderts, G. P.) ist in der Sittenlehre auch heute noch nicht der Materialismus hinausgekommen. Will der Materialismus einen Beweis seiner Lebenskraft geben, so liegt hier seine nächste und bedeutendste Aufgabe.“ (Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, 2. Theil. Braunschweig 1881, pg. 402.) Wie spät Sie doch kommen, geehrter Herr!

nur einer dieser beiden Substanzen zu vollziehen. Man fühlt sich mit grosser Selbstbefriedigung über beide Extreme erhaben und ist weder Idealist, noch Materialist. Aber so respektabel diese Art und Weise, philosophische Fragen zu betrachten, durch ihr Alter sein mag, im Grunde ist sie doch nur eines Philisters würdig. Die Philosophie konnte sich niemals mit einer ähnlichen „Vielseitigkeit“ begnügen; sie versuchte im Gegentheil, sich von dem den eklektischen Geistern so theuren Dualismus frei zu machen. Die hervorragendsten philosophischen Systeme waren immer monistisch, d. h. für sie waren der Geist und die Materie nur zwei Klassen von Phänomenen, deren Ursache eine und untrennbar dieselbe war. Wir haben gesehen, dass für die französischen Materialisten die „Fähigkeit zu empfinden“ eine der Eigenschaften der Materie war. Für Hegel war die Natur nur „das Anderssein“ der absoluten Idee. Dies Anderssein ist gewissermassen ein Sündenfall der Idee; die Natur wird durch den Geist geschaffen, sie existirt nur durch seine Güte. Aber dieser angebliche Sündenfall schliesst keineswegs die substantielle Identität der Natur und des Geistes aus; ganz im Gegentheil, sie setzt diese Identität voraus. Der absolute Geist Hegel's ist nicht der beschränkte Geist der Philosophie beschränkter Geister. Hegel verspottete diejenigen sehr gut, welche aus der Materie und dem Geist zwei verschiedene Substanzen machen, die „einander ebenso undurchdringlich, als jede Materie gegen eine andere undurchdringlich und nur in ihrem gegenseitigen Nichtsein, ihren Poren angenommen wird; wie Epikur den Göttern ihren Aufenthalt in den Poren angewiesen, aber konsequent ihnen keine Gemeinschaft mit

der Welt aufgebürdet hat“. Trotz seiner Feindschaft gegen den Materialismus würdigte Hegel in ihm seine monistische Tendenz.¹⁾ Nun fällt aber, sobald wir uns auf den monistischen Standpunkt stellen, der Erfahrung die Entscheidung darüber zu, welche der beiden Theorien, der Idealismus oder der Materialismus, besser die Phänomene erklärt, mit denen wir es beim Studium der Natur und der menschlichen Gesellschaften zu thun haben. Und man kann sich leicht davon überzeugen, dass wir selbst auf dem Gebiet der Psychologie, einer Wissenschaft, welche sich mit jenen Thatsachen beschäftigt, die als Phänomene des Geistes par excellence bezeichnet werden können, mit grösserem Erfolge arbeiten, wenn wir die Natur zum Prius nehmen und die Operationen des Geistes als die nothwendigen Folgen der Bewegung der Materie behandeln. „Heutzutage,“ sagt der Agnostiker Huxley, „kann Keiner, der in der Frage auf dem Laufenden ist und die Thatsachen kennt, daran zweifeln, dass die Prinzipien der Psychologie in der Physiologie des Nervensystems enthalten sind. Was man geistige Operationen nennt, ist eine Summe cerebraler Funktionen und die Materialien des Bewusstseins sind Produkte der Thätigkeit des Gehirns. Cabanis mag sich ungeschickt und falsch ausgedrückt haben, als er sagte, dass das

¹⁾ „Dennoch muss man in dem Materialismus das begeisterungsvolle Streben anerkennen; über den zweierlei Welten als gleich substantiell und wahr annehmenden Dualismus hinauszugehen, diese Zerreißung des ursprünglich Einen aufzuheben.“ Encyclopädie, dritter Theil, § 389 und Zusatz. Beiläufig gesagt, hat Hegel in seiner „Geschichte der Philosophie“ in sehr wenig Worten eine bessere Werthschätzung des französischen Materialismus und von Männern wie Helvetius gegeben, als die Historiker des Materialismus von Fach.

Gehirn den Gedanken sekretire, wie die Leber die Galle; aber die Auffassung, welche diese viel geschmähte Formel ausdrückt, ist nichtsdestoweniger den Thatsachen viel entsprechender, als die populäre Auffassung, welche den Geist als eine metaphysische Einheit sich vorstellt, die allerdings ihren Sitz im Kopfe hat, aber ebenso unabhängig von dem Gehirn ist, wie der Telegraphenbeamte verschieden von dem Apparat, den er bedient.“¹⁾ Auf dem Gebiet der sozialen Wissenschaft, dieses Wort im weitesten Sinne genommen, ist, wie wir bereits hervorgehoben haben, der Idealismus mehr als einmal dahin gebracht worden, seine Unfähigkeit zu fühlen und zu rein materialistischen Erklärungen der historischen Thatsachen seine Zuflucht zu nehmen.

Um es noch einmal zu betonen, die grosse philosophische Revolution, welche in Deutschland in dem fünften Jahrzehnt unseres Jahrhunderts stattfand, wurde durch den wesentlich monistischen Charakter des deutschen Idealismus erleichtert. Robert Flint sagte: „Der Hegelianismus bietet, obschon das ausgearbeitetste aller idealistischen Systeme, selbst für den Materialismus nur ein sehr schwaches Hinderniss.“ Das ist sehr richtig; nur hätte Flint statt „obschon“ „weil“ schreiben müssen.

Derselbe Flint hat sehr Recht, wenn er fortfährt: „Wohl wird von demselben (dem System Hegel's, G. P.) der Geist vor die Materie gestellt und die Materie als das Stadium eines Geistesprozesses aufgefasst; da aber der vor die Materie gestellte Geist unbewusster Geist ist —

¹⁾ Hume, sa vie, sa philosophie. Trad. de l'anglais par Gabriel Compayré, Paris 1880, pg. 108. Man hat sehr gut gesagt: Der Agnosticismus ist trotz Allem nur ein furchtsamer Materialismus, der sich bemüht, den Schein zu wahren.

Geist, welcher weder Subjekt noch Objekt, daher kein wirklicher Geist, nicht einmal das Gespenst oder das Phantasma von Geist ist — ist die Materie doch die erste Realität, die erste wirkliche Existenz, und die Kraft in der Materie, die Tendenz in ihr, sich über sich selbst zu erheben, die Wurzel und Basis des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes.“¹⁾ Man kann leicht begreifen, wie sehr diese für den Idealismus unvermeidliche Inkonsequenz die philosophische Revolution erleichterte, von der wir hier sprechen. Besonders in der Philosophie der Geschichte machte sich diese Inkonsequenz fühlbar. „Hegel macht sich einer doppelten Halbheit schuldig, einmal, indem er die Philosophie für das Dasein des absoluten Geistes erklärt und sich zugleich dagegen verwarft, das wirkliche philosophische Individuum für den absoluten Geist zu erklären; dann aber, indem er den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen lässt. Da der absolute Geist nämlich erst post festum im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum Bewusstsein kommt, so existirt seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewusstsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung.“ Diese Zeilen stammen von dem Vater des modernen dialektischen Materialismus, Karl Marx.²⁾

Die Tragweite der von diesem genialen Manne bewirkten philosophischen Revolution hat er selbst in wenig Worten so ausgedrückt: „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegel'schen nicht nur

¹⁾ Philosophy of History in France and Germany. Edinburgh and London 1874, pg. 503.

²⁾ Die heilige Familie, pg. 127.

verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äussere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts Anderes als das im Menschenkopfe umgesetzte und übersetzte Materielle.“¹⁾

Bevor wir die Resultate darlegen, zu denen Marx mit Hilfe dieser Methode gelangte, wollen wir einen kurzen Blick auf die Tendenzen werfen, welche in der historischen Wissenschaft Frankreichs zur Zeit der Restauration sich bemerkbar machten.

Die französischen „Philosophen“ waren davon überzeugt, dass die öffentliche Meinung die Welt regiert. Wenn sie sich daran erinnerten, dass nach ihrer eigenen sensualistischen Theorie der Mensch mit all seinen Meinungen ein Produkt des sozialen Milieus ist, versicherten sie, dass die „Gesetzgebung Alles fertig bringt“, und glaubten, dass durch diese kurze aber instruktive Antwort die Frage weggeschafft sei. Nun war die „Gesetzgebung“ für sie vor Allem das öffentliche Recht, „die Regierung“ eines jeden gegebenen Landes. In den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts wird dieser Standpunkt mehr und mehr aufgegeben. Man fragt sich, ob man nicht vielmehr im bürgerlichen Recht die Wurzel der politischen Institutionen suchen muss.²⁾ Und man antwortet bejahend.

¹⁾ Das Kapital, erster Band, dritte Auflage, Vorwort zur zweiten Auflage, pg. XIX.

²⁾ Nach den Ereignissen im Ausgang des letzten und im Beginn des jetzigen Jahrhunderts war es bereits nicht mehr so leicht, zu glauben, dass die „öffentliche Meinung die Welt regiert“: diese Ereignisse haben mehr als einmal die Machtlosigkeit derselben

„Durch das Studium der politischen Einrichtungen,“ sagt Guizot, „hat die Mehrzahl der Schriftsteller, Gelehrten, Historiker und Publizisten den Zustand der Gesellschaft, die Höhe oder die Art der Zivilisation kennen zu lernen gesucht. Es wäre klüger gewesen, zunächst die Gesellschaft selbst zu studiren, um ihre politischen Einrichtungen kennen zu lernen und zu begreifen. Bevor sie Ursachen werden, sind diese Einrichtungen Wirkungen; die Gesellschaft erzeugt sie, bevor sie davon modifizirt wird; und anstatt in dem System oder den Formen der Regierung zu suchen, welches der Zustand des Volkes gewesen ist, hätte man vor Allem den Zustand des Volkes prüfen sollen, um zu wissen, wie die Regierung hat beschaffen sein müssen, hat beschaffen sein können. . . . Die Gesellschaft, ihre Zusammensetzung, die Art und Weise des Seins der Individuen nach ihrer sozialen Lage, die Verhältnisse der verschiedenen Klassen von Individuen, kurz, der Zustand der Personen, das ist sicherlich die erste Frage, welche die Aufmerksamkeit des Historikers

gezeigt. „So viele Ereignisse, die die Gewalt entschied, so viele Verbrechen, die der Erfolg freisprach, so viele Tugenden, die der Tadel brandmarkte, so viel Unglück, das die Macht beschimpfte, so viele edle Gefühle, die zum Gespött wurden, so viele schuftige Berechnungen, die philosophisch erläutert wurden, Alles das erschöpft die Hoffnungen selbst jener Menschen, die dem Dienste der Vernunft am treuesten anhängen,“ schrieb Mme. de Staël im Jahre VIII der französischen Republik. (*De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, tome I, pg. IV, Introduction.) Allerdings waren alle Utopisten der Zeit der Restauration und Louis Philipp's fest davon überzeugt, dass die öffentliche Meinung die Welt regiere. Dies war das Fundamentalprinzip ihrer Geschichtsphilosophie. Wir haben uns hier aber nicht mit der Psychologie der Utopisten zu beschäftigen.

auf sich zieht, der das Leben der Völker mitleben, des Publizisten, der wissen will, wie sie regiert wurden.“¹⁾ Hier haben wir bereits eine totale Umwälzung der historischen Begriffe der „Philosophen“. Aber Guizot geht in der Analyse der „Zusammensetzung der Gesellschaft“ noch weiter. Nach ihm ist bei allen modernen Völkern der Zustand der Personen eng mit dem Zustand des Grundbesitzes verbunden, und infolgedessen muss das Studium des Zustandes des Grundbesitzes dem des Zustandes der Personen vorausgehen. „Um die politischen Institutionen zu begreifen, muss man die verschiedenen sozialen Zustände und ihre Beziehungen kennen. Um die verschiedenen sozialen Zustände zu begreifen, muss man die Natur und die Verhältnisse des Grundeigenthums kennen.“²⁾ Von diesem Standpunkt aus studirt Guizot die Geschichte Frankreichs unter den Merowingern und Karolingern. In seiner Geschichte der englischen Revolution geht er noch einen Schritt weiter, indem er dies Ereigniss als eine Episode des Kampfes der Klassen in der modernen Gesellschaft betrachtet. Nicht mehr der „Zustand des Grundbesitzes“, sondern die Eigenthumsverhältnisse im Allgemeinen sind jetzt für ihn die Grundlage der politischen Bewegung.

Augustin Thierry kam zu denselben Ansichten. In seinen Studien über die Geschichte Englands und Frankreichs betrachtet er die Bewegung der Gesellschaft als die verborgene Triebfeder der politischen Ereignisse. Er ist weit entfernt davon, zu glauben, dass die öffentliche Meinung die Welt regiert. Für ihn ist dieselbe nur der

¹⁾ Essais sur l'Histoire de France, 10. edition. Paris 1860, pg. 73—74. Die erste Ausgabe dieser Essais erschien 1822.

²⁾ Ibid., pg. 75—76.

mehr oder weniger adäquate Ausdruck sozialer Interessen. Hier ein Beispiel, wie er den Kampf des englischen Parlaments gegen Karl I. auffasst. „Ein Jeder, dessen Ahnen in dem Heere des Eroberers gestanden hatten, verliess sein Schloss, um im königlichen Lager jenes Kommando zu übernehmen, welches ihm sein Rang anwies. Die Bewohner der Städte und Häfen begaben sich in Masse ins entgegengesetzte Lager. . . . Die Faullenzer, die Leute, welche im Leben keine andere Beschäftigung wünschten, als ohne Mühe zu geniessen, traten, zu welcher Kaste sie auch gehören mochten, in die Reihen der königlichen Truppen, um dort die ihren eigenen konformen Interessen zu vertheidigen; während diejenigen Familien aus der Klasse der alten Sieger, welche die Industrie gewonnen hatte, sich der Partei der Gemeinen anschlossen. Für diese positiven Interessen wurde der Krieg von der einen wie anderen Seite geführt. Der Rest war nur Schein oder Vorwand. Diejenigen, welche für die Sache der Unterthanen eintraten, waren meistens Presbyterianer, d. h. sie wollten auch in der Religion kein Joch. Die, welche die Gegensache unterstützten, waren Episkopale oder Papisten, weil sie auch in den Formen des Kultus die Möglichkeit, Gewalt auszuüben und Steuern von den Menschen zu erheben, zu finden wünschten.“¹⁾

Das ist ziemlich klar; scheint aber klarer, als es in Wirklichkeit ist. Thatsächlich sind die politischen Revolutionen eine Wirkung des Kampfes der Klassen, welche für ihre positiven Interessen, ihre ökonomischen

¹⁾ Oeuvres complètes de M. Augustin Thierry, VI. tome, 10. ed. Paris 1866, pg. 66. Der zitierte Artikel „Vues des révolutions d'Angleterre“ wurde im „Censeur Européen“ 1817 veröffentlicht, also einige Jahre vor dem Erscheinen der „Essais“ von Guizot.

Interessen kämpfen. Welches ist aber die Ursache, die den ökonomischen Interessen einer gegebenen Klasse diese oder jene Form giebt? Welches ist die Ursache, die die Klassen in einer Gesellschaft entstehen lässt? Augustin Thierry spricht wohl von „der Industrie“; aber dieser Begriff bleibt bei ihm konfus, und um sich aus der Bedrängnis zu helfen, erinnert er sich an die Invasion, die Eroberung Englands durch die Normannen. Der Eroberung verdanken also die Klassen ihren Ursprung, deren Kampf die englische Revolution verursachte. „Alles dies datirt von einer Eroberung,“ sagt er, „eine Eroberung liegt ihm zu Grunde.“ Aber was ist eine Eroberung? Bringt sie uns nicht zu der Thätigkeit der „Regierung“ zurück, für die wir eine Erklärung zu geben versuchen? Und, selbst dies bei Seite gelassen, kann die Thatsache einer Eroberung niemals über die sozialen Resultate dieser Eroberung Aufschluss geben. Bevor Gallien von den Barbaren erobert wurde, war es von den Römern erobert worden. Die sozialen Resultate der beiden Eroberungen sind durchaus verschiedene gewesen. Woran liegt das? Ohne Zweifel waren die Gallier zu Zeiten Cäsar's in einer anderen Lage, als die Gallier des V. Jahrhunderts; und ebensowenig ist es zweifelhaft, dass die römischen Eroberer in keiner Weise den „barbarischen“ Eroberern, den Franken und Burgundern, glichen. Erklären sich aber alle diese Unterschiede wieder durch andere Eroberungen? Wir können alle bekannten Eroberungen und alle wahrscheinlichen Eroberungen aufzählen, und werden uns doch nur in einem Zirkel bewegen, wir kommen immer zu dem unvermeidlichen Schluss, dass es in dem Leben der Völker ein Etwas, ein X, eine Unbekannte giebt, der die „Kraft“ der Völker selbst,

wie die der verschiedenen Klassen, die in ihrem Schoosse existiren, ihren Ursprung, ihre Richtung und ihre Veränderungen verdankt. Um es kurz zu sagen: es ist klar, dass der „Kraft“ selbst ein Etwas zu Grunde liegt, und um die Bestimmung der Natur dieser Unbekannten handelt es sich hier.¹⁾

Guizot bewegt sich in denselben Widersprüchen. Wem verdanken die „Besitzverhältnisse“ bei den Völkern, um die es sich in den „Essais“ Guizot's handelt, ihren Ursprung? Dem Handeln der Eroberer: „Nach der Eroberung wurden die Franken Grundbesitzer. . . . Die absolute Unabhängigkeit ihres Grundbesitzes war ihr Recht so gut, wie die ihrer Person; diese Unabhängigkeit hatte damals keine andere Garantie als die Macht des Besitzers, indem er aber seine Macht zur Vertheidigung verwandte, glaubte er sein Recht auszuüben“ etc.²⁾

Es ist nicht minder bemerkenswerth, dass für Guizot der Zustand der Personen nur „bei den modernen Völkern eng mit dem Zustand des Grundbesitzes“ verbunden war.

Weder Mignet, noch sonst ein anderer französischer Historiker derselben Epoche (und die französischen Historiker dieser Epoche sind nach mehr als einer Richtung

¹⁾ Augustin Thierry verdankte Saint Simon die klarsten seiner historischen Ansichten. Saint Simon hat sehr viel für die Erklärung der historischen Bewegung der Menschheit gethan. Aber es ist ihm nicht gelungen, das X zu bestimmen, von dem wir im Texte sprechen. Für ihn ist im Grunde die menschliche Natur die zureichende Ursache der menschlichen Entwicklung. Er scheidet an derselben Klippe wie die materialistischen Philosophen des 18. Jahrhunderts. Beiläufig gesagt, hoffen wir, den Standpunkt Saint Simon's in einer speziellen Studie darstellen zu können.

²⁾ Guizot I. c., pg. 81—83.

bemerkenswerth), wusste die Schwierigkeit aus dem Wege zu räumen, vor der Guizot und Augustin Thierry sich zum Halt gezwungen sahen. Man erkannte bereits sehr wohl, dass in den ökonomischen Verhältnissen einer Gesellschaft die Ursachen ihrer Entwicklung zu suchen waren. Man begriff bereits sehr wohl, dass den politischen Bewegungen ökonomische Interessen zu Grunde liegen, welche sich in ihnen durchsetzen. Und nach der grossen französischen Revolution, diesem epischen Kampf der Bourgeoisie gegen Adel und Geistlichkeit,¹⁾ wäre es schwer gewesen, das nicht zu begreifen. Sie waren aber nicht im Stande, den Ursprung der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft zu erklären. Und wenn sie davon sprachen, so wandten sie sich an die Eroberung und kehrten zum Standpunkte des 18. Jahrhunderts zurück, da ein Eroberer auch ein „Gesetzgeber“ ist, nur einer, der von Aussen kommt.

Also: Hegel war sozusagen gegen seinen Willen dahin gebracht worden, in dem sozialen Zustande der Völker

¹⁾ Die liberalen französischen Historiker der Zeit der Restauration sprechen oft von dem Klassenkampf und, was mehr, sprechen mit voller Sympathie davon. Sie entsetzen sich nicht einmal vor dem Blutvergiessen. „Ich wiederhole es also, der Krieg war nothwendig, d. h. die Revolution,“ ruft Thiers in einer Note seiner Geschichte der französischen Revolution aus. (Bd. I., pg. 365 der Ausgabe von 1834.) „Gott hat den Menschen die Gerechtigkeit nur um den Preis des Kampfes gegeben.“ So lange die Bourgeoisie ihren Kampf gegen die Aristokratie noch nicht vollendet hatte, hatten die Theoretiker der Bourgeoisie nichts gegen den Klassenkampf einzuwenden. Das Erscheinen des gegen die Bourgeoisie kämpfenden Proletariats auf der historischen Bühne hat die Ideen der genannten Theoretiker sehr geändert. Heute ist der „Klassenkampf“ ein zu „enger“ Gesichtspunkt für sie. *Tempora mutantur et nos mutamur in illis!*

(in dem „Besitz“) das lösende Wort des Räthsels ihrer historischen Schicksale zu suchen. Die französischen Historiker der Zeit der Restauration ihrerseits wenden sich mit gutem Vorbedacht an die „positiven Interessen“, an den ökonomischen Zustand, um Ursprung und Entwicklung der verschiedenen Formen der „Regierung“ zu erklären. Aber weder dem einen, noch den anderen, weder dem idealistischen Philosophen, noch der positiven Geschichtsforschung gelang es, das grosse Problem, welches sich vor ihnen unvermeidlich aufrichtete, zu lösen: wovon hängt ihrerseits die Struktur der Gesellschaft, hängen die Besitzverhältnisse ab? Und so lange dies grosse Problem ungelöst blieb, so lange blieben die Untersuchungen auf dem Gebiete der in Frankreich *sciences morales et politiques* genannten Wissenschaften ohne eine wahrhaft wissenschaftliche Grundlage, und konnte man mit Recht diesen angeblichen Wissenschaften die speziell *sciences* genannten, allein als „exakt“ geltenden Wissenschaften, die mathematische und die Naturwissenschaft, entgegenstellen.

Die Aufgabe des dialektischen Materialismus war also im Voraus bezeichnet. Die Philosophie, welche in den vorhergehenden Jahrhunderten der Naturwissenschaft so viele Dienste geleistet hatte, musste die soziale Wissenschaft aus dem Labyrinth ihrer Widersprüche befreien. War diese Aufgabe vollendet, so konnte die Philosophie sagen: „Ich habe meine Schuldigkeit gethan, ich kann gehen,“ da in Zukunft die exakte Wissenschaft die Hypothesen der Philosophen unnütz machen musste.

Die Artikel von Marx und Engels in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“, Paris 1844; Die

heilige Familie, von denselben Autoren; Die Lage der arbeitenden Klassen in England, von Engels; Das Elend der Philosophie, von Marx; Das Manifest der kommunistischen Partei, von Marx und Engels; Lohnarbeit und Kapital, von Marx, enthalten bereits gut formulirte und klar dargelegte Züge der neuen Geschichtsauffassung. Aber ihre systematische, wenn auch kurze Darlegung finden wir in dem Buche von Marx: „Zur Kritik der politischen Oekonomie“, Berlin 1859.

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, nothwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein des Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“¹⁾

Was sind diese Produktionsverhältnisse? Sie sind, was man juristisch die Eigenthumsverhältnisse nennt, der Besitz, von dem Guizot und Hegel sprachen. Marx' Theorie beantwortet also mit der Erklärung des Ursprungs dieser Verhältnisse gerade die Frage, welche die Männer der Wissenschaft und Philosophie vor ihm nicht beantworten konnten.

¹⁾ Zur Kritik, Vorwort, pg. V.

Der Mensch mit seiner „Meinung“ und seiner „Bildung“ ist ein Produkt des sozialen Milieus, wie es die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts sehr wohl wussten, obschon sie es oft vergassen. Die historische Entwicklung der „öffentlichen Meinung“, wie die ganze menschliche Geschichte, ist ein gesetzmässiger Prozess, wie ihn die deutschen Idealisten des 19. Jahrhunderts verkündigten. Aber dieser Prozess ist nicht durch die Eigenschaften des „Weltgeistes“ bestimmt, wie diese Idealisten glaubten, sondern durch die reellen Bedingungen der menschlichen Existenz. Die Formen der „Regierung“, von denen die Philosophen so viel redeten, haben ihre Wurzel in dem, was Guizot kurz die Gesellschaft und was Hegel die bürgerliche Gesellschaft nannte. Die bürgerliche Gesellschaft wird aber in ihrer Entwicklung durch die Entwicklung der Produktivkräfte bestimmt, welche den Menschen zur Verfügung stehen. Die Marx'sche Geschichtsauffassung, welche die Ignoranten für eng und einseitig halten, ist thatsächlich das legitime Produkt einer langen Entwicklung der historischen Ideen. Sie enthält sie alle, insofern sie wirklichen Werth haben und giebt ihnen eine viel festere Grundlage, als sie zur Zeit ihrer jeweiligen Blüthe besaßen. Deshalb ist sie, um uns des bereits zitierten Ausdrucks Hegel's zu bedienen, die entfaltetste, reichste und konkreteste.

Die Philosophen des 18. Jahrhunderts sprachen ohne Aufhören von der „menschlichen Natur“, welche die Geschichte der Menschheit erklären und die Eigenschaften anzeigen sollte, die eine „vollendete Gesetzgebung“ besitzen müsse. Dieser Gedanke liegt allen Utopien zu Grunde: bei ihrer idealen Konstruktion einer

vollendeten Gesellschaft gingen die Utopisten stets von Betrachtungen über die menschliche Natur aus. Die „Eroberung“ Augustin Thierry's und Guizot's bringt uns gleichfalls zur menschlichen Natur, d. h. zu der mit mehr oder weniger Erfolg vorgestellten, mehr oder weniger willkürlichen „Natur“ der Eroberer zurück.¹⁾ Wenn aber die menschliche Natur etwas Konstantes ist, so ist es durchaus absurd, mit ihrer Hülfe die wesentlich variablen historischen Schicksale der Menschheit erklären zu wollen; ist sie variabel, so muss man sich fragen, woher kommen ihre Veränderungen? Die deutschen Idealisten, diese Meister der Logik, erkannten bereits, dass die menschliche Natur eine sehr wenig glückliche Fiktion ist. Sie setzten die verborgene Triebfeder der historischen Bewegung ausserhalb des Menschen, der nach ihrer Ansicht nur den unwiderstehlichen Antrieben dieser Triebfeder gehorcht. Diese bewegende Kraft war aber der Weltgeist, d. h. eine durch den Filter der Abstraktion gegangene Seite der menschlichen

¹⁾ Guizot beruft sich in seinen oben zitierten Essais oft ausdrücklich auf die „Bedürfnisse der menschlichen Natur.“ Thiers bemüht sich im zweiten Kapitel seines Buches *De la propriété* zu beweisen, „dass die Beobachtung der menschlichen Natur die wahre Methode sei, die man bei der Darlegung der Rechte des Menschen in der Gesellschaft zu befolgen habe.“ Gegen eine solche „Methode“ hätte kein „Philosoph“ des 18. Jahrhunderts etwas einzuwenden gehabt. Noch mehr! Die kommunistischen und sozialistischen Utopisten, welche Thiers bekämpfte, hätten ebensowenig etwas dagegen zu bemerken gehabt. Diese oder jene Auffassung von der menschlichen Natur diene stets ihren Betrachtungen über die soziale Organisation als Grundlage. Hierin unterschied sich der Standpunkt der Utopisten garnicht von dem ihrer Gegner. Es versteht sich von selbst, dass dies sie nicht hinderte, andere Menschenrechte „abzuleiten“, als z. B. die Thiers'schen.



Natur. Marx' Theorie macht all' diesen Fiktionen, all' diesen Irrgängen, all' diesen Widersprüchen ein Ende. Indem der Mensch durch seine Arbeit auf die Natur ausser ihm wirkt, bewirkt er die Veränderung seiner eigenen Natur. Die menschliche Natur hat also ihrerseits eine Geschichte, und um sich von dieser Geschichte Rechenschaft zu geben, muss man begreifen, wie die Einwirkung des Menschen auf die Natur ausser ihm vor sich geht.

Helvetius hat einen Versuch gemacht, die Entwicklung der menschlichen Gesellschaften zu erklären, indem er sie auf die physischen Bedürfnisse der Menschen basirte. Sein Versuch musste missglücken, da genau genommen nicht die Bedürfnisse des Menschen, sondern die Mittel und Wege, sie zu befriedigen, zu betrachten waren.

Das Thier hat seine physischen Bedürfnisse so gut wie der Mensch. Aber die Thiere produziren nicht; sie bemächtigen sich nur der Gegenstände, deren Produktion die Natur sich sozusagen vorbehält. Um sich dieser Gegenstände zu bemächtigen, bedienen sie sich ihrer Organe: ihrer Zähne, ihrer Zunge, ihrer Gliedmassen etc. Die Anpassung eines Thieres an das es umgebende, natürliche Milieu vollzieht sich also mittelst der Umwandlung seiner Organe, mittelst Aenderungen in seiner anatomischen Struktur. Die Sache liegt nicht ebenso einfach für das Thier, welches sich stolz homo sapiens nennt. „Der Mensch tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren

Form anzueignen.“ Er ist Produzent und verwendet in dem Prozess der Produktion Werkzeuge. „Der Gegenstand, dessen sich der Arbeiter unmittelbar bemächtigt — abgesehen von der Ergreifung fertiger Lebensmittel, der Früchte z. B., wobei seine eigenen Leibesorgane allein als Arbeitsmittel dienen —, ist nicht der Arbeitsgegenstand, sondern das Arbeitsmittel. So wird das Natürliche selbst zum Organ seiner Thätigkeit, ein Organ, das er seinen eigenen Leibesorganen hinzufügt, seine natürliche Gestalt verlängernd, trotz der Bibel.“¹⁾ Hierin unterscheidet sich sein Kampf um das Dasein wesentlich von dem der anderen Thiere: das werkzeugmachende Thier (the toolmaking animal) passt sich dem es umgebenden natürlichen Milieu an, indem es seine künstlichen Organe modifizirt. Gegenüber diesen Modifikationen verschwinden die Veränderungen seiner anatomischen Struktur als gänzlich bedeutungslos. So sagt Darwin, dass die in Amerika ansässigen Europäer ausserordentlich schnell physische Veränderungen erleiden. Aber nach Darwin selbst sind diese Veränderungen „sehr geringfügig“; sie sind gänzlich null im Vergleich zu den zahllosen Veränderungen, welche die künstlichen Organe der Amerikaner erleiden. Sobald also der Mensch ein werkzeugmachendes Thier wird, tritt er in eine neue Phase seiner Entwicklung: seine zoologische Entwicklung endigt, seine historische Laufbahn beginnt.

Darwin bekämpft die Ansicht, dass kein Thier sich eines Werkzeuges bediene. Er führt mehrere Beispiele an, welche das Gegentheil beweisen: im Naturzustand bedient sich der Schimpanse eines Steines, um eine wilde

¹⁾ Das Kapital, dritte Auflage, pg. 157.

hartschalige Frucht aufzubrechen; in Indien brechen gezähmte Elephanten Baumzweige ab und bedienen sich derselben als Fliegenwedel etc. etc. Alles dies kann durchaus wahr sein. Aber man darf hier vor allen Dingen nicht vergessen, dass quantitative Veränderungen qualitative Unterschiede werden. Der Verwendung von Werkzeugen begegnet man bei den Thieren nur in ihren Anfängen. Ihr Einfluss auf die Lebensweise derselben ist unendlich klein; auf die des Menschen hat dagegen die Verwendung von Werkzeugen einen entscheidenden Einfluss. In diesem Sinne sagt Marx, dass „der Gebrauch und die Schöpfung von Arbeitsmitteln, obgleich im Keim schon gewissen Thierarten eigen, den spezifisch menschlichen Arbeitsprozess charakterisiren.“¹⁾

Selbstverständlich sind die mechanischen Arbeitsmittel nicht die einzigen, deren sich der Mensch bedient. Aber Marx hält sie für die charakteristischsten. Sie bilden, was er das Knochen- und Muskelsystem der Produktion nennt. Ihre Ueberbleibsel haben für die Beurtheilung der untergegangenen ökonomischen Gesellschaftsformationen denselben Werth, wie die Knochenüberreste für das Studium der verschwundenen Thiergattungen. „Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen.“²⁾ Voll von idealistischen Vorurtheilen, ahnten die Historiker und „Soziologen“ vor Marx nicht einmal, was für ein kostbares Mittel, die wichtigsten Entdeckungen zu machen, diese fossile Technologie für sie sein würde. „Darwin hat das Interesse auf die

1) Das Kapital, pg. 158.

2) Ibid., pg. 158.

Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d. h. auf die Bildung der Pflanzen- und Thierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Thiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besonderen Gesellschaftsorganisation nicht gleiche Aufmerksamkeit? Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, dass wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben?“¹⁾

Die modernen Kulturhistoriker sprechen wohl von einer Stein-, Bronze- und Eisenzeit. Diese Eintheilung der prähistorischen Zeit geht von dem Hauptmaterial aus, das zur Produktion von Waffen und Geräthen diene. Man theilt diese Zeitalter in verschiedene Perioden: z. B. die des behauenen Steins und die des polirten. Die Kulturhistoriker schliessen also ihre Augen der fossilen Technologie gegenüber nicht gänzlich. Unglücklicher Weise begnügen sie sich gewöhnlich auf diesem Gebiet mit Allgemeinheiten, die nur Gemeinplätze erzeugen können. Und man begiebt sich nur dank dem Mangel anderer Daten, in Ermangelung von etwas Besserem, auf dies Gebiet. Man verlässt es, sobald man in der eigentlichen Geschichte sich anderen Daten gegenüber sieht, die als des Menschen und seiner Vernunft würdiger gelten. In dieser Hinsicht folgt man meist dem Beispiel des 18. Jahrhunderts. Man macht es, wie es Condorcet vor hundert Jahren gemacht hat.

In seinem berühmten Werke: „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain“ beginnt Con-

¹⁾ Ibid., pg. 374—375, Anm. 89.

dorcet mit der Beschreibung der Entwicklung der Produktivkräfte der primitiven Menschen, von den rohesten „Künsten“ bis zum Beginne des Ackerbaus. Er geht selbst so weit, zu erklären, „dass die Kunst, Waffen zu fertigen, Speisen zu bereiten, sich die für diese Bereitung nothwendigen Werkzeuge zu verschaffen, die Nahrungsmittel für einige Zeit aufzubewahren, Vorräthe davon anzulegen, der erste Charakterzug war, der die menschliche Gesellschaft von denen anderer Thiergattungen unterschied.“ Er begreift zugleich sehr wohl, dass eine so wichtige „Kunst“ wie der Ackerbau einen ungeheuren Einfluss auf die Struktur der Gesellschaft haben musste. Aber schon die „dritte Epoche“ der menschlichen Geschichte umfasst bei ihm „die Fortschritte der ackerbauenden Völker bis zur Erfindung der alphabetischen Schrift;“ die vierte ist die der Fortschritte des menschlichen Geistes in Griechenland bis zur Zeit der Theilung der Wissenschaften im Jahrhundert Alexander's; die fünfte wird durch die Fortschritte der Wissenschaften charakterisirt u. s. f. Ohne es zu merken, ändert Condorcet vollständig sein Eintheilungsprinzip, und man sieht sofort, dass er im Anfang nur deshalb von der Entwicklung der produktiven Kräfte handelte, weil er nicht anders konnte. In gleicher Weise sieht man, dass die auf dem Gebiete der Produktion und des materiellen Lebens der Menschen im Allgemeinen gemachten „Fortschritte“ für ihn nur ein Gradmesser der Fortschritte des Geistes sind, denen sie Alles verdanken, ohne ihnen jemals etwas Aehnliches erweisen zu können.

Für Condorcet waren die Produktionsmittel die Wirkung, die geistigen Fähigkeiten des Menschen, sein Geist, die Ursache. Und da er als Metaphysiker blind

war für jene Dialektik, die einem jeden Prozess in der Natur wie in der Gesellschaft immanent ist, kraft deren jede Ursache nur Ursache ist, nachdem sie Wirkung gewesen, und jede Wirkung ihrerseits Ursache wird; da er die Existenz dieser Dialektik nur in den Fällen bemerkte, wo sie in der speziellen Form des Verhältnisses der Wechselwirkung erschien, so zog er es natürlich vor, den Stier bei den Hörnern zu fassen und sich direkt an die Ursache zu wenden so oft er es konnte, so oft er nicht gezwungen war, anders zu handeln. Der menschliche Geist war für ihn der grosse Motor der historischen Bewegung, und diesem Geiste legte Condorcet wie alle „Philosophen“ eine „natürliche“ Tendenz zum Fortschritt bei. Das ist sehr oberflächlich; aber seien wir gerecht: sind die modernen Kulturhistoriker weit von dem Standpunkte Condorcet's entfernt? ¹⁾

Es ist sonnenklar, dass die Anwendung von Werkzeugen, so unvollkommen sie auch sein mögen, eine relativ

¹⁾ Uebrigens geben die Oekonomen darin den Kulturhistorikern nichts nach. Als Beispiel diene, was Michel Chevalier von den Fortschritten sagt, welche die Produktivkraft der Arbeit gemacht hat. „Die Produktivkraft des Menschen entwickelt sich unaufhörlich in der Reihenfolge der Epochen der Zivilisation. Diese Entwicklung ist eine der zahlreichen Formen, welche der Fortschritt der Gesellschaft selbst annimmt und nicht die am wenigsten anziehende.“ (Weltausstellung von 1867. Berichte der internationalen Jury. Einleitung von Michel Chevalier, pg. 21—22.) Das also, was die Menschheit vorwärts bringt, ist der Fortschritt, ein metaphysisches Wesen, das unter seinen anderen zahlreichen Formen auch die der Entwicklung der Produktivkräfte annimmt. Es ist immer dieselbe alte Geschichte von der idealistischen Personifikation der Gedankendinge, der Produkte der Abstraktion; es ist immer der von den sich bewegenden Körpern geworfene Schatten, der uns die Geheimnisse ihrer Bewegungen erklären soll.

ungeheure Entwicklung der geistigen Fähigkeiten voraussetzt. Es ist viel Wasser den Berg hinabgelaufen, bevor unsere affen-menschlichen Vorfahren so viel „Geist“ erwarben. Wie erwarben sie ihn? Hierüber muss man nicht die Geschichte, sondern die Zoologie befragen. Darwin hat für die Zoologie geantwortet. Wenigstens hat er gezeigt, wie die zoologische Evolution des Menschen bis zu dem fraglichen Punkt gelangen konnte. Allerdings spielt der affen-menschliche „Geist“ in der Hypothese Darwin's eine ziemlich passive Rolle, da es sich bei dieser Hypothese nicht mehr um seine angebliche natürliche Tendenz zum Fortschritt handelt, indem er nur durch ein Zusammenreffen von Umständen vorwärts getrieben wird, deren Natur sehr wenig erhaben ist. So hätte nach Darwin „der Mensch seine jetzige hervorragende Stellung in der Welt nicht ohne den Gebrauch seiner Hände erreichen können, die so wunderbar geeignet sind, seinem Willen folgend thätig zu sein.“¹⁾ Das behauptete schon Helvetius: die Fortschritte der Extremitäten gelten — *horribile dictu* — als die Ursache derer des Gehirns, und, was noch schlimmer, die Fortschritte der Extremitäten waren nicht dem affen-menschlichen Geist, sondern dem Einfluss des umgebenden natürlichen Milieus geschuldet.

Wie dem auch sei, die Zoologie übergibt der Geschichte ihren homo schon im Besitz der zur Erfindung und zum Gebrauch der primitivsten Werkzeuge notwendigen Fähigkeiten. Die Geschichte hat also nur die Entwicklung der künstlichen Organe zu verfolgen und ihren Einfluss auf die Entwicklung des Geistes zu enthüllen, wie die Zoologie es für die natürlichen Organe

¹⁾ The Descent of man etc., pt. I, Chap. II.

gethan hat. Wenn nun die Entwicklung der letzteren durch das natürliche umgebende Milieu beeinflusst worden war, so kann man leicht begreifen, dass dasselbe auch für die künstlichen Organe der Fall war.

Die Einwohner eines Landes ohne Metalle können keine Werkzeuge erfinden, welche den Steinwerkzeugen überlegen sind. Damit der Mensch das Pferd, das Rind, das Schaf u. s. t., die eine so grosse Rolle in der Entwicklung seiner Produktivkräfte gespielt haben, zähmen konnte, musste er die Länder bewohnen, in denen sie, d. h. ihre zoologischen Vorfahren, in wildem Zustande lebten. Die Kunst der Schifffahrt entstand sicher nicht in Steppen u. s. f. Das natürliche umgebende Milieu, das geographische Milieu, seine Armuth oder sein Reichthum haben also einen unbestreitbaren Einfluss auf die Entwicklung der Industrie gehabt. Ausserdem hat aber der Charakter des geographischen Milieus in der Geschichte der Kultur noch eine andere, viel bemerkenswerthere Rolle gespielt.

„Es ist nicht die absolute Fruchtbarkeit des Bodens,“ sagt Marx, „sondern seine Differenzirung, die Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Produkte, welche die Naturgrundlage der gesellschaftlichen Theilung der Arbeit bildet und den Menschen durch den Wechsel der Naturumstände, innerhalb deren er haust, zur Vermannigfachung seiner eigenen Bedürfnisse, Fähigkeiten, Arbeitsmittel und Arbeitsweisen spornt. Die Nothwendigkeit, eine Naturkraft gesellschaftlich zu kontrolliren, damit hauszuhalten, sie durch Werke von Menschenhand auf grossem Massstab erst anzueignen oder zu zähmen, spielt die entscheidendste Rolle in der Geschichte der Industrie. So z. B. die Wasserregelung in Aegypten, Lombardei, Holland u. s. w.

Oder in Indien, Persien u. s. w., wo die Ueberrieselung durch künstliche Kanäle dem Boden nicht nur das unentbehrliche Wasser, sondern mit dem Geschlämme zugleich den Mineraldünger von den Bergen zuführt.“¹⁾

So gewinnt also der Mensch aus dem natürlichen umgebenden Milieu das Material, um sich künstliche Organe zu schaffen, mit denen er die Natur bekämpft. Der Charakter des natürlichen umgebenden Milieus bestimmt den Charakter seiner produktiven Thätigkeit, seiner Produktionsmittel. Die Produktionsmittel bestimmen aber die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in dem Produktionsprozess ebenso unvermeidlich, wie die Bewaffnung einer Armee ihre ganze Organisation, alle wechselseitigen Beziehungen der Individuen bestimmt, aus denen sie sich zusammensetzt. Nun bestimmen aber die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in dem gesellschaftlichen Produktionsprozess die ganze Struktur der Gesellschaft. Der Einfluss des natürlichen Milieus auf diese Struktur ist also unbestreitbar. Der Charakter des natürlichen Milieus bestimmt den des sozialen Milieus.

Ein Beispiel: „Die Nothwendigkeit, die Perioden der Nilbewegung zu berechnen, schuf die ägyptische Astronomie und mit ihr die Herrschaft der Priesterkaste als Leiterin der Agrikultur.“²⁾

¹⁾ Das Kapital, pg. 525, 526. „Während also die tropischen Kontinente für sich die Reichthümer der Natur haben, sind die gemäßigten Kontinente die für die Entwicklung des Menschen geeignetsten.“ *Géographie physique comparée considérée dans ses rapports avec l'histoire de l'humanité* par Arnold Guyot, neue Auflage, Paris 1888, pg. 256.

²⁾ Das Kapital, pg. 525. In Asien wie in Aegypten „entwickeln sich die Zivilisationen in den leicht kultivirbaren Alluvialebenen ...

Aber das ist nur die eine Seite der Sache. Noch eine andere muss gleichfalls berücksichtigt werden, will man nicht zu ganz falschen Schlüssen kommen.

Die Produktionsverhältnisse sind die Wirkung, die Produktivkräfte die Ursache. Aber die Wirkung wird ihrerseits zur Ursache; die Produktionsverhältnisse werden eine neue Quelle der Entwicklung der Produktivkräfte. Dies führt zu einem doppelten Resultat.

1. Die gegenseitige Einwirkung der Produktionsverhältnisse und Produktivkräfte verursacht eine soziale Bewegung, welche ihre Logik und ihre von dem natürlichen Milieu unabhängigen Gesetze hat.

Ein Beispiel: Das Privateigenthum ist in der primitiven Phase seiner Entwicklung stets die Frucht der Arbeit des Eigenthümers selbst, wie man dies sehr gut in den russischen Dörfern beobachten kann. Es kommt aber mit Nothwendigkeit eine Zeit, in der es das Gegentheil dessen wird, was es zuvor war: es setzt die Arbeit eines Anderen voraus, es wird zum kapitalistischen Privateigenthum, wie wir dies gleichfalls alle Tage in den russischen Dörfern sehen können. Dies Phänomen ist eine Wirkung der immanenten Gesetze der Evolution des Privateigenthums. Alles, was das natürliche Milieu in diesem Falle vermag, besteht darin, diese Bewegung durch die Begünstigung der Entwicklung der Produktivkräfte zu beschleunigen.

2. Da die soziale Evolution ihre eigenthümliche, von jedem direkten Einfluss des natürlichen Milieu unabhängige Logik hat, so kann es sich ereignen, dass dasselbe

und schliessen sich in gleicher Weise den grossen Flüssen an.“
Guyot l. c., pg. 277. Vgl. Metschnikoff, *La civilisation et les grands fleuves historiques*, Paris 1889.

Volk, obschon es dasselbe Land bewohnt und seine physischen Eigenschaften fast dieselben bleiben, in verschiedenen Epochen seiner Geschichte soziale und politische Einrichtungen besitzt, die einander sehr wenig ähnlich, ja ganz verschieden von einander sind. Man hat hieraus schliessen wollen, dass das geographische Milieu ohne Bedeutung in der menschlichen Geschichte sei. Das ist ein total falscher Schluss.¹⁾ Die Völker, welche England zur Zeit Cäsar's bewohnten, empfanden den Einfluss desselben geographischen Milieus, wie die Engländer zur Zeit Cromwell's. Aber die Zeitgenossen Cromwell's waren mit viel gewaltigeren Produktivkräften ausgerüstet, als die Völkerschaften zu Cäsar's Zeiten. Das geographische Milieu wirkte auf sie nicht mehr in derselben Weise, da sie selbst auf ihr natürliches Milieu in einer ganz anderen Weise zurückwirkten. Die produktiven Kräfte Englands im 17. Jahrhundert waren die Frucht seiner Geschichte; und in dieser Geschichte hat das geographische Milieu niemals aufgehört, seinen Einfluss, obschon in stets verschiedener Art und Weise, auf die ökonomische Entwicklung des Landes auszuüben.

Die wechselseitige Beziehung des Gesellschaftsmenschen und des geographischen Milieus ist ausser-

¹⁾ Auch Voltaire leugnete in oberflächlicher Weise den Einfluss des geographischen Milieus auf die menschlichen Gesellschaften, den Montesquieu behauptete. Wir haben gesehen, dass Holbach, durch seine metaphysische Methode in Widersprüche verwickelt, ihn bald leugnete, bald zugab. Im Allgemeinen ist die Konfusion, welche die Metaphysiker aller Schattirungen in das Studium dieser Frage bringen, ohne Zweifel eine der bemerkenswerthesten Illustrationen für die Schwäche ihrer Methode.

ordentlich variabel. Sie ändert sich mit jedem neuen Schritt, den die Produktivkräfte des Menschen in ihrer Entwicklung machen. Infolgedessen erzeugt die Einwirkung des geographischen Milieus auf den Gesellschaftsmenschen verschiedene Resultate in den verschiedenen Phasen der Entwicklung dieser Kräfte. Aber die Veränderungen in dem Verhältniss zwischen dem Menschen und seinem Wohnort haben nichts Zufälliges. Sie konstituieren in ihrer Folge einen gesetzmässigen Prozess. Um sich Rechenschaft von diesem Prozess zu geben, muss man vor Allem bedenken, dass das natürliche Milieu nicht durch seine Einwirkung auf die menschliche Natur, sondern durch seine Einwirkung auf die Entwicklung der Produktivkräfte ein wichtiger Faktor in der historischen Bewegung der Menschheit wird.

„Die Temperatur dieses Landes (es handelt sich um die gemässigte Zone Asiens. G. P.) muss mit Rücksicht auf die Natur der Jahreszeiten, welche keine unnässigen Veränderungen durchzumachen haben, der Temperatur des Frühlings sehr nahe kommen. Unmöglich können aber die Menschen in einem solchen Lande muthig und lebhaft sein, Arbeit und Mühen aushalten. . . . Wenn die Asiaten verzagt, ohne Muth, weniger kriegerisch und von sanfterem Charakter sind, als die Europäer, so muss man die Hauptursache davon in der Natur der Jahreszeiten suchen. Ohne grosse Veränderungen zu erleiden, sind sie bei den Ersteren fast gleich und gehen von der Wärme zur Kälte in fast unmerklicher Weise über. In einer solchen Temperatur empfindet nun weder die Seele jene lebhaften Erschütterungen, noch der Körper jene plötzlichen Wechsel, welche natürlich

dem Menschen einen wilderen, unlenksameren, heftigeren Charakter geben, als wenn er in einer stets gleichen Temperatur lebte; denn diese rapiden Uebergänge von einem Extrem zum anderen erwecken den Geist des Menschen und entreissen ihn dem Zustand der Trägheit und Sorglosigkeit.“

Diese Zeilen sind vor langer Zeit geschrieben, da sie von Hippokrates stammen.¹⁾ Es giebt aber selbst heute noch viele Schriftsteller, die in ihrer Schätzung des Einflusses des geographischen Milieus auf die Menschheit nicht weiter gegangen sind. Wie der Wohnort, so die Rasse, die Moral, die Wissenschaft, die Philosophie, die Religion und als unvermeidliche Folge die sozialen und politischen Einrichtungen.²⁾

Dies erscheint sehr plausibel, ist in Wirklichkeit aber ebenso oberflächlich, wie alle anderen Versuche, die Phänomene der sozialen Evolution mit Hilfe dieses oder jenes Begriffes von der menschlichen Natur zu erklären.

¹⁾ Des airs, des eaux et des lieux, trad. avec texte en regard, de Coray. Paris 1800, pg. 76, 85.

²⁾ „Wie das östliche Asien seine ihm eigenthümliche physische Natur hat, so hat es auch seine ihm eigenthümliche Rasse, die mongolische Rasse. . . . Bei ihr scheint das melancholische Temperament zu herrschen; die Intelligenz, von mittlerer Begabung, übt sich in Details, erhebt sich aber niemals zu allgemeinen Ideen, noch zu tiefen Spekulationen in der Naturwissenschaft und Philosophie. Geschickt, erfinderisch, voll Scharfsinn in den nützlichen, den Komfort des Lebens schaffenden Künsten, weiss der Mongole doch nicht ihre Anwendung zu verallgemeinern. Ganz den Dingen der Erde zugewandt, bleibt ihm die Welt der Ideen, die geistige Welt verschlossen. Seine ganze Philosophie und Religion reduzieren sich darauf, die Prinzipien und Regeln des menschlichen Gewissens auszudrücken, ohne deren Beobachtung die Gesellschaft unmöglich sein würde. A. Guyot l. c., pg. 269.

Buckle hat sehr gut gesagt: der Einfluss des Klimas und des Bodens auf den Menschen ist kein direkter, sondern ein indirekter. „Sie sind von den bedeutendsten Folgen für die allgemeine Organisation der Gesellschaft gewesen und aus ihnen sind viele der grossen und bemerkenswerthen Unterschiede zwischen den Nationen entstanden, die häufig einer fundamentalen Verschiedenheit der verschiedenen Rassen zugeschrieben werden, in welche die Menschheit zerfällt.“¹⁾ Buckle unterschreibt gern die Bemerkung J. St. Mill's, dass „von allen gewöhnlichen Methoden, sich der Betrachtung der Wirkung sozialer und moralischer Einflüsse auf den menschlichen Geist zu entziehen, keine gewöhnlicher ist als die, die Verschiedenheiten im Betragen und Charakter inhärenten natürlichen Verschiedenheiten zuzuschreiben.“ Aber derselbe Buckle verfällt, wenn er über den Einfluss der Natur auf die historische Entwicklung der Menschheit spricht, in dieselben Irrthümer, welche er mit so viel Wärme und so viel Recht Anderen vorhält.

¹⁾ History of Civilization in England. Leipzig (Brockhaus) 1865, vol. I., pg. 36, 37. Uebrigens hat hier, wie überall, Buckle nichts Neues gesagt. Geraume Zeit vor ihm und besser als er wusste der absolute Idealist Hegel den Einfluss der Natur auf den Menschen durch das Mittel der Produktivkräfte und besonders der sozialen Organisation zu schätzen (vgl. z. B. seine Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, herausg. von Gans, pg. 99, 100). Die Annahme einer unmittelbaren Einwirkung des geographischen Milieus auf die „menschliche Natur“ oder, was auf dasselbe hinauskommt, auf die Natur der Rasse, ist so wenig haltbar, dass dieselben Schriftsteller, welche sie machen, sich gezwungen sehen, sie jeden Augenblick aufzugeben. So fügt A. Guyot den in der vorhergehenden Note zitierten Zeilen hinzu: „Der Hauptsitz der mongolischen Rasse ist das zentrale Plateau Asiens. Das Nomadenleben und die patriarchalische Form dieser Gesellschaften (der

„Erdbeben und vulkanische Ausbrüche sind häufiger und von zerstörenderer Wirkung in Italien und der spanisch-portugiesischen Halbinsel, als in den anderen grossen Ländern (Europas. G. P.) und gerade dort ist der Aberglaube am stärksten und sind die abergläubischen Klassen am mächtigsten. In diesen Ländern richtete die Geistlichkeit zuerst ihre Herrschaft auf; in ihnen trat die schlimmste Verderbniss des Christenthums ein und hat der Aberglaube am festesten und dauerndsten Fuss gefasst.“¹⁾

So beeinflusst also der allgemeine Anblick des Wohnortes nach Buckle nicht nur die Intensität des religiösen Gefühls der Bewohner, sondern auch die soziale Stellung der Geistlichkeit, d. h. die gesammte soziale Struktur der Gesellschaft. Und das ist noch nicht Alles.

„Es ist bemerkenswerth, dass die grössten Maler und fast alle der grössten Bildhauer, die das moderne Europa besessen hat, aus Italien oder Spanien stammten. Auf dem Gebiet der Naturwissenschaft hat Italien ohne Zweifel

von den Mongolen gegründeten G.) sind die nothwendige Folge der sterilen und trockenen Natur der Gegenden, welche sie bewohnen.“ Ebenso gesteht Hippokrates zu, dass der Mangel an Muth bei den Asiaten zum Theil wenigstens „eine Wirkung der Gesetze ist, denen sie unterworfen sind“ (l. c., pg. 86). Die Regierung der asiatischen Völker ist monarchisch, sagt er; nun „ist man aber nothwendiger Weise sehr feige, wo man Königen unterworfen ist“ (l. c., pg. 117); „ein starker Beweis für das, was ich vorbringe, ist es, dass in Asien selbst alle jene Griechen und Barbaren, die sich nach eigenen Gesetzen regieren, ohne Tyrannen unterworfen zu sein, und die deshalb für sich selbst arbeiten, die kriegerischsten Menschen sind“ (l. c., pg. 88). Das ist noch nicht die ganze Wahrheit, kommt aber der Wahrheit näher.

¹⁾ Ibid., pg. 113.

verschiedene Männer von hervorragender Tüchtigkeit hervorgebracht; aber ihre Zahl ist unverhältnissmässig klein, wenn mit der der Künstler und Dichter verglichen.“¹⁾

Hier haben also die physischen Eigenthümlichkeiten eines Landes entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung der Wissenschaften und Künste in demselben. Haben die wärmsten Anhänger der „vulgären“ Theorie der Rassen jemals etwas Gewagteres und weniger Begründetes vorgebracht?

Die wissenschaftliche Geschichte der geistigen Entwicklung der Menschheit ist noch ganz und gar zu schreiben. Auf diesem Gebiet müssen wir uns vorläufig mit mehr oder weniger geistreichen Hypothesen begnügen. Aber es giebt Hypothesen und Hypothesen. Die Buckle's von dem Einfluss der Natur hält nicht Stand.

In der That hat das alte Griechenland ebenso sehr durch seine Denker wie seine Künstler gegläntzt. Und doch ist die Natur in Griechenland kaum weniger majestätisch als in Italien oder Spanien. Selbst wenn man annimmt, dass ihr Einfluss auf die menschliche Einbildung stärker in Italien als in dem Vaterlande des Perikles ist, so genügt es, daran zu erinnern, dass „Grossgriechenland“ gerade das südliche Italien und die benachbarten Inseln umfasste, ohne dass dies es gehindert hätte, viele Denker „hervorzubringen“.

Die schönen Künste haben im modernen Italien und Spanien, wie überall ihre Geschichte. Die Blüthe der italienischen Malerei fällt in eine sehr kurze Periode, die fünfzig bis sechzig Jahre nicht überschreitet.²⁾ Die Malerei

¹⁾ Ibid., pg. 114.

²⁾ „In diesem kurzen Zeitraum blühten die vollendeten Künstler Leonardo da Vinci, Raphael, Michelangelo, Andrea del Sarto, Fra

hatte auch in Spanien nur eine kurze Periode der Blüthe. Wir sind durchaus nicht im Stande, die Ursachen anzuführen, welche die italienische Malerei gerade in dieser Zeit (letztes Viertel des 15. Jahrhunderts bis erstes Drittel des 16.) und nicht in einer anderen Epoche, z. B. ein halbes Jahrhundert früher oder später haben blühen lassen; aber wir wissen sehr wohl, dass die Natur der italienischen Halbinsel nichts damit zu thun hatte. Diese Natur war im 15. Jahrhundert dieselbe wie im 13. oder 17. Aber wenn sich die variable Grösse verändert, so geschieht dies doch nicht deswegen, weil die konstante dieselbe bleibt.

Gegenüber dem, was Buckle von dem Einfluss und der Macht der Geistlichkeit in Italien sagt, wenden wir ein, dass kaum ein Beispiel gefunden werden kann, das mehr von Grund aus der These, die es stützen soll, widerspricht. Zunächst gleicht die Rolle des Klerus im katholischen Italien in keiner Weise der des Klerus im alten Rom, obschon die physischen Eigenschaften des Landes keine fühlbare Veränderung erlitten haben. Da zweitens die katholische Kirche eine internationale Organisation war, so verdankte offenbar der Papst, der Führer der „abergläubischen Klasse“, den grössten Theil seiner Macht in Italien Ursachen, die nicht nur den physischen Eigenschaften des Landes, sondern auch seiner eigenen sozialen Struktur fremd waren.¹⁾ Mehr als einmal

Bartolomeo, Giorgione, Tizian, Sebastian del Piombo, Correggio. Und dieser Zeitraum ist scharf begrenzt; wenn man ihn nach der einen oder anderen Seite überschreitet, begegnet man hier einer unvollendeten, dort einer verfallenden Kunst.“ H. Taine, *Philosophie de l'art*, 5. Ausgabe, I., pg. 126.

¹⁾ Ueber die sozialen Ursachen, welche diese internationale Organisation des Klerus erzeugten, vgl. den ersten Theil des vortrefflichen Buches von K. Kautsky: „Thomas More und seine Utopie.“

von der römischen Bevölkerung verjagt, konnte sich der „heilige Vater“ in der ewigen Stadt nur Dank der Hülfe aus den transalpinen Staaten wieder einrichten. Die gänzlich exceptionelle Lage Roms, als Sitz des Hauptes der Kirche, musste die Rolle des Klerus in ganz Italien gewaltig beeinflussen. Nur muss man nicht glauben, dass der Klerus in Italien stets mächtiger gewesen ist als in anderen europäischen Ländern, z. B. Deutschland. Das wäre ein grosser Irrthum.¹⁾

Die Gelehrten, welche sich mit der Geschichte der Religionen beschäftigten, sind bis heutigen Tages sehr geneigt, jedesmal auf die Rassenanlagen zurückzugreifen, wenn ihnen in den Glaubenslehren eines Volkes eine Besonderheit aufstösst, deren Ursprung nicht leicht zu enthüllen ist. Trotzdem sind sie durch den Augenschein gezwungen worden, die ursprüngliche Gleichheit der Religionen von Wilden und Barbaren zu konstatiren, welche Gegenden des verschiedensten Charakters bewohnen.²⁾ Sie sehen sich in gleicher Weise gezwungen,

¹⁾ Schon der heilige Bernhard rieth dem Papst Eugen III., die Römer zu verlassen und Rom gegen die Welt auszutauschen (urbem pro orbe mutata).

²⁾ „Wir hätten unzählige Verschiedenheiten anführen können, welche von den Wohnsitzen und den Anlagen einer Rasse abhängen. Wir hätten aber daraus keine prinzipielle Verschiedenheit ableiten können. Ob lächerlich roh oder schon poetisch entwickelt, die Religion des unzivilisirten Menschen ist überall dieselbe. Naturismus, Animismus, Hexenglaube, Fetischismus oder Götzendienst, Opfer, Vornahme der Fortdauer der Existenz nach dem Tode (der Autor, den wir zitiren, ist ein Christ. G. P.), Annahme der Fortdauer der Formen und Verhältnisse des wirklichen Lebens, Todtenfeiern und Bestattung der Verstorbenen gemäss solchem Glauben, das haben wir überall gefunden.“ *Les religions des peuples non civilisés* par A. Reville, Paris 1883, II, pg. 221, 222.

den ungeheuren Einfluss der Lebensweise und der Produktionsmittel einer jeden Völkerschaft auf den Charakter ihrer Glaubenslehren anzuerkennen.¹⁾ Die Wissenschaft wird also nur gewinnen, wenn sie alle vagen und „hypothetischen“ Betrachtungen über den direkten Einfluss des geographischen Milieus auf die eine oder andere Eigenschaft des „menschlichen Geistes“ bei Seite lässt und vor Allem sich bestrebt, den Antheil zu bestimmen, den dies Milieu an der Entwicklung der Produktivkräfte und — durch das Mittel dieser Kräfte — an der ganzen sozialen und geistigen, mit einem Wort historischen Entwicklung der Völker hat.

Gehen wir jetzt weiter.

„Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung gerathen die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigenthumsverhältnissen, innerhalb derer sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen

¹⁾ „Auf unterster Stufe steht die Religion der Wurzeleser Australiens, welche zwar die Jagd betreiben, aber sich wenig geschickt darin zeigen, und die der Buschmänner, welche zum guten Theil vom Raub leben. Sanft bei den Koikoin oder den Hottentotten und bei den Kaffern, die sich hauptsächlich mit Viehzucht beschäftigen, erscheint dagegen die Religion bei einigen kriegerischen Negerstämmen blutig und grausam, während bei denjenigen, welche sich hauptsächlich mit Industrie und Handel beschäftigen, ohne dabei die Viehzucht und den Ackerbau zu vernachlässigen, der Kultus der Gottheit einen menschlicheren und zivilisirteren Charakter trägt, wobei der Handelsgeist gewöhnlich in gewissen

Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Ueberbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muss man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatirenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konfliktes bewusst werden und ihn ausfechten. So wenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurtheilt, was es sich selbst dünkt, ebenso wenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewusstsein beurtheilen, sondern muss vielmehr dies Bewusstsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären.“¹⁾

Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben, in sein Gegenteil überzugehen. Der Leser sieht, dass nach Marx dies gleichfalls für die sozialen und politischen Einrichtungen gilt. Jede gesellschaftliche Einrichtung ist zunächst eine „Entwicklungsform“ der Produktivkräfte. Das ist so zu sagen die schöne Zeit ihres Lebens. Sie befestigt

Listen gegenüber den Geistern zum Ausdruck kommt. Die Mythen der Polynesier verrathen sofort ein Volk von Ackerbauern und Fischern“ etc. Tiele, Manuel de l'histoire des religions traduit du hollandais par Maurice Vernes, Paris 1880, pg. 18. „Kurz, es ist unbestreitbar, dass der Festzyklus, wie ihn die jehovistische Gesetzgebung sowie die des Deuteronomiums anordnet, durch den Ackerbau, diese gemeinsame Grundlage des Lebens und der Religion, bestimmt wurde.“ Revue de l'histoire des religions, II., pg. 43. Wir könnten nach Belieben solche Zitate, eines bezeichnender als das andere, häufen.

¹⁾ Zur Kritik der politischen Oekonomie, Vorwort, pg. V, VI.

sich, entwickelt sich, erreicht ihre Blüthe. Instinktiv hängen die Menschen an ihr, proklamiren sie als „göttlich“ oder „natürlich“. Aber allmählig naht das Alter; der Verfall beginnt. Man bemerkt, dass nicht Alles in dieser Einrichtung so schön ist, wie man vorher glaubte, man tritt in Kampf mit ihr; man erklärt sie für „diabolisch“ oder „unnatürlich“, und man beseitigt sie schliesslich. Das geschieht, weil die Produktivkräfte der Gesellschaft nicht mehr dieselben sind, wie früher, weil sie neue Fortschritte gemacht haben, durch die Veränderungen in den wechselseitigen Beziehungen der Menschen, in dem sozialen Prozess der Produktion herbeigeführt wurden. Die allmählichen quantitativen Veränderungen schlagen in qualitative Unterschiede um. Die Momente dieser Umschläge sind Momente der Sprünge, des Abbrechens des Allmähigen. Das ist dieselbe Dialektik, die wir von Hegel her kennen; und doch ist es nicht dieselbe. In der Philosophie Marx' ist sie das volle Gegentheil von dem geworden, was sie bei Hegel war. Für Hegel hatte die Dialektik des sozialen Lebens, wie jede Dialektik des Endlichen überhaupt, im letzten Grunde eine mystische Ursache, die Natur des Unendlichen, des absoluten Geistes. Bei Marx hängt sie von ganz reellen Ursachen ab: von der Entwicklung der Produktionsmittel, über welche die Gesellschaft verfügt. Mutatis mutandis nahm Darwin denselben Standpunkt ein, um den „Ursprung der Arten“ zu erklären. Und wie man seit Darwin nicht mehr nöthig hat, auf die „angeborene Tendenz“ der Organismen zum „Fortschritt“ (eine Tendenz, deren Existenz Lamarck und Erasmus Darwin zuließen) zurück zu greifen, um die Entwicklung der Arten zu erklären, so brauchen wir jetzt in der Sozialwissenschaft nicht mehr

uns an mystische „Tendenzen“ des „menschlichen Geistes“ zu wenden, um uns von seinen „Fortschritten“ Rechenhaft zu geben. Die Art der Menschen, zu leben, genügt uns, um ihre Art, zu fühlen und zu denken, zu erklären.

Fichte beklagte sich bitter darüber, dass ..die meisten Menschen leichter dahin zu bringen sein würden, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten“. Jeder gute Philister unserer Zeit würde ebenso eher zugeben, dass er „ein Stück Lava im Monde“ ist, als die Theorie annehmen, nach der alle seine Ideen, Ansichten und Gebräuche ihren Ursprung den ökonomischen Verhältnissen seiner Zeit verdanken. Er würde an die menschliche Freiheit, an die Vernunft und eine Unzahl anderer, nicht weniger vortrefflicher und respektabler Dinge appellieren. Die guten Philister ahnen nicht einmal, während sie sich gegen Marx entrüsten, dass dieser „beschränkte“ Mensch nur die Widersprüche gelöst hat, in denen sich seit wenigstens einem Jahrhundert die Wissenschaft abquälte.

Nehmen wir ein Beispiel. Was ist die Literatur? — Die Literatur, antworten im Chor die guten Philister, ist der Ausdruck der Gesellschaft. Das ist eine vortreffliche Definition, die nur den einen Fehler hat: sie ist so vage, dass sie nichts besagt. Inwiefern drückt die Literatur die Gesellschaft aus? Und wie spiegelt sich, da sich ja die Gesellschaft entwickelt, die soziale Entwicklung in der Literatur wieder? Welche literarischen Formen entsprechen einer jeden Phase der historischen Entwicklung der Menschheit? Das sind unvermeidliche und durchaus berechnete Fragen, welche indess die erwähnte Definition ohne Antwort lässt. Da ausserdem die Literatur ein Ausdruck der Gesellschaft ist, so müssen

wir offenbar, bevor wir von der Entwicklung der Literatur sprechen, uns über die Gesetze der sozialen Entwicklung und die verborgenen Kräfte, deren Folge sie ist, klar werden. Der Leser sieht, dass die erwähnte Definition nur deshalb einigen Werth hat, weil sie uns das Problem stellt, welches schon an die „Philosophen“ zur Zeit Voltaire's so gut wie an die Historiker und Philosophen des 19. Jahrhunderts herantrat: Wovon hängt im letzten Grunde die soziale Entwicklung ab?

Schon die Alten wussten sehr wohl, dass z. B. die Beredtsamkeit in weitgehendem Maasse von den Sitten und der politischen Verfassung einer Gesellschaft abhängt (vgl. den Tacitus zugeschriebenen *Dialogus de oratoribus*). Die Schriftsteller des letzten Jahrhunderts wussten es ebenso gut. Wie wir in unserer vorausgehenden Studie gezeigt haben, griff Helvetius mehr als einmal zu den Gesellschaftszuständen, um den Ursprung der ästhetischen Geschmacksrichtungen der Menschen zu erklären. Im Jahre 1800 erschien das Buch der Mme. de Staël-Holstein „*De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales.*“ Unter der Restauration und Louis Philipp verkünden Villemain, Sainte-Beuve und viele Andere laut, dass literarische Revolutionen nur in Folge der sozialen Evolution entstehen. Auf der anderen Seite des Rheins hatten die grossen Philosophen, welche die Literatur und die schönen Künste, wie Alles, in dem Prozess des Werdens betrachteten, bei all ihrem Idealismus bereits lichtvolle Ansichten über die engen Bande, welche jedes Kunstwerk an das soziale Milieu, das den Künstler hervorbringt, binden.¹⁾

¹⁾ Hier folge z. B., was Hegel über die Malerei bei den Holländern sagt: „Die Befriedigung an der Gegenwart des Lebens,

Endlich, um nicht diese Aufzählung übermässig anschwellen zu lassen, hat ein hervorragender Kritiker und Literaturhistoriker, H. Taine, als fundamentales Prinzip seiner wissenschaftlichen Aesthetik die allgemeine Regel aufgestellt, dass: „eine grosse Veränderung, die sich in den menschlichen Verhältnissen vollzieht, schrittweise in den menschlichen Gedanken eine entsprechende Veränderung herbeiführt.“ Die Frage scheint völlig gelöst, der in einer wissenschaftlichen Geschichte der Literatur und schönen Künste zu befolgende Weg klar vorgezeichnet. Und doch sehen wunderbarer Weise unsere zeitgenössischen Literaturhistoriker in der geistigen Entwicklung der Menschheit nicht klarer, als man vor hundert Jahren sah. Woher kommt diese merkwürdige philosophische Unfruchtbarkeit von Männern, denen es weder an Eifer, noch, besonders an Gelehrsamkeit mangelt?

Die Ursache braucht man nicht weit zu suchen. Aber um sie zu erfassen, müssen wir vor Allem klarstellen, worin die Vortheile und Fehler der modernen wissenschaftlichen Aesthetik bestehen.

Nach Taine „unterscheidet sie sich darin von der alten, dass sie historisch und nicht dogmatisch ist, das heisst, dass sie keine Vorschriften festlegt, sondern Ge-

auch im Gewöhnlichsten und Kleinsten, fiesst bei ihnen daraus her, dass sie sich, was anderen Völkern die Natur unmittelbar bietet, durch schwere Kämpfe und sauren Fleiss erarbeiten müssen... Andererseits sind sie ein Volk von Fischern, Schiffern, Bürgern, Bauern, und dadurch schon auf den Werth des im Grossen und Kleinsten Nöthigen und Nützlichen, das sie sich mit emsigster Betriebsamkeit zu verschaffen wissen, von Hause aus angewiesen“ etc. Vorlesungen über die Aesthetik, herausgegeben von H. G. Hotho, II., pg. 222. Vgl. vol. I, pg. 217.

setze konstatirt“. Das ist vortrefflich. Wie kann uns aber diese Aesthetik bei dem Studium der Literatur und der verschiedenen Künste leiten? Wie ist ihr Verfahren bei dem Aufsuchen der Gesetze? Wie betrachtet sie ein Kunstwerk?

Hier wenden wir uns an denselben Schriftsteller und lassen ihn, um jedes Missverständniß zu vermeiden, ausführlich selbst reden.

Nachdem er erklärt, dass ein Kunstwerk durch den allgemeinen Zustand des Geistes und der herrschenden Sitten bestimmt wird, und nachdem er diese These durch historische Beispiele belegt hat, fährt er fort:

„In den verschiedenen Fällen, welche wir geprüft haben, konnten wir zuerst eine allgemeine Situation bemerken, d. h. das allgemeine Vorhandensein gewisser Güter und gewisser Uebel, einen Zustand der Knechtschaft oder der Freiheit, einen Zustand der Armuth oder des Reichthums, eine bestimmte Form der Gesellschaft, eine bestimmte Art der Religion; die freie, kriegerische und Sklaven besitzende Stadt in Griechenland; die Unterdrückung, die Invasion, die feudale Räuberei, das begeisterte Christenthum im Mittelalter; den Hof im 17. Jahrhundert; die industrielle und gelehrte Demokratie im 19. Jahrhundert, kurz eine Gesammtheit von Zuständen, unter die sich die Menschen gebeugt und unterworfen finden. — Diese Situation entwickelt in ihnen entsprechende Bedürfnisse, bestimmte Fähigkeiten, eigenthümliche Gefühle. . . . Nun, diese Gruppe von Gefühlen, Bedürfnissen und Fähigkeiten konstituiert, wenn sie sich vollständig und mit Glanz in Einer Seele offenbart, die herrschende Persönlichkeit, das heisst das Vorbild

dem die Zeitgenossen ihre Bewunderung und Sympathie schenken: in Griechenland den jungen nackten Mann von schöner Art, den Meister in allen Leibesübungen; im Mittelalter den ekstatischen Mönch und den verliebten Ritter; im 17. Jahrhundert den vollendeten Höfling; in unseren Tagen Faust und Werther, unersättlich und traurig. Weil diese Persönlichkeit von allen die interessanteste, die wichtigste und sichtbarste, führen die Künstler sie dem Publikum vor, bald in einer lebenden Figur konzentriert, wenn ihre Kunst, wie die Malerei, die Skulptur, der Roman, das Epos und das Theater nachahmender Art sind; bald in ihre Elemente aufgelöst, wenn ihre Kunst, wie die Architektur und die Musik Gefühle erweckt, ohne Personen zu schaffen. Man kann also ihre ganze Arbeit dahin zusammenfassen, dass sie diese Persönlichkeit bald darstellen, bald sich an sie wenden: sie wenden sich an sie in den Symphonien Beethoven's und in den Einsatzrosen der Kathedralen; sie stellen sie dar im Meleager und den Niobiden des Alterthums, im Agamemnon und Achill Racine's. So dass die ganze Kunst von ihr abhängt, da sich die ganze Kunst nur damit beschäftigt, ihr zu gefallen oder sie darzustellen. Eine allgemeine Situation, welche bestimmte Neigungen und Fähigkeiten hervorruft; eine herrschende durch die Vorherrschaft dieser Neigungen und Fähigkeiten konstituirte Persönlichkeit; Töne, Formen, Farben oder Worte, welche dieser Persönlichkeit Leben geben oder mit den Neigungen und Fähigkeiten, aus denen sie zusammengesetzt ist, übereinstimmen, das sind die vier Glieder der Reihe. Das erste zieht das zweite, dies das dritte, dies das vierte nach sich, so dass die kleinste Aenderung eines der Glieder, insofern sie eine entsprechende Aenderung in

den folgenden veranlasst und eine entsprechende Aenderung in den vorhergehenden Gliedern enthüllt, es ermöglicht, durch reines Schliessen vom einen zum anderen hinab- oder hinaufzusteigen. So weit ich urtheilen kann, lässt diese Formel nichts ausserhalb ihres Bereichs.“¹⁾

In Wirklichkeit lässt diese „Formel“ viele sehr wichtige Dinge ausserhalb ihres Bereichs. Man könnte auch einige Bemerkungen über die sie begleitenden Betrachtungen machen. So könnte man mit gutem Grund behaupten, dass es im Mittelalter nicht nur den ekstatischen Mönch und den verliebten Ritter als „herrschende Persönlichkeiten“ gab.²⁾ Ebenso könnte man vielleicht behaupten, dass in „unseren Tagen“ nicht nur die Faust und Werther unsere Künstler begeistern. Wie dem aber auch sei, offenbar bringt uns Taine's „Formel“ ein gut Stück in dem Verständniss der Kunstgeschichte weiter und sagt uns unendlich mehr als die vage Definition: „Die Literatur ist der Ausdruck der Gesellschaft“. Indem sich Taine dieser Formel bediente, hat er sich um die Geschichte der schönen Künste und Literatur wohl verdient gemacht. Aber man lese seine besten Bücher: seine „Philosophie der Kunst“, die wir soeben zitirten, seine Studie über Racine, seine „Geschichte der englischen Literatur“, und sage, ob man befriedigt ist? Sicherlich nicht! Trotz all seines Talentes, trotz aller unbestrittenen Vortheile seiner Methode giebt uns der Autor nur Entwürfe, die, selbst als solche be-

¹⁾ Philosophie de l'art, 5. Ausg. Paris 1890, I., pg. 116—119.

²⁾ Ohne die volksthümliche Kunst, die Poesie der Landleute und Kleinbürger hier zu erwähnen, so waren selbst die Krieger des Mittelalters nicht immer „verliebte Ritter“. Der Held des berühmten Rolandsliedes ist nur in sein Schwert Durendal „verliebt“.

trachtet, viel zu wünschen übrig lassen. Die „Geschichte der englischen Literatur“ ist vielmehr eine Reihe brillanter Charakteristiken als eine Geschichte. Was Taine uns von dem alten Griechenland, von Italien zur Zeit der Renaissance, den Niederlanden erzählt, macht uns mit den Hauptzügen der Kunst eines jeden dieser Länder vertraut, aber erklärt uns ihren historischen Ursprung garnicht, oder doch nur in sehr geringem Grade. Und man bemerke wohl, der Fehler ist nicht der des Autors; es ist der seines Standpunkts, seiner Geschichtsauffassung.

Sobald man behauptet, dass die Geschichte der Kunst eng mit der Geschichte des sozialen Milieus verbunden ist, sobald man ausspricht, dass jede grosse Veränderung in den menschlichen Verhältnissen eine entsprechende Veränderung in den menschlichen Ideen bewirkt, erkennt man die Feststellung der Gesetze der Evolution des sozialen Milieus als nothwendig an, und giebt zu, dass man sich genaue Rechenschaft von den Ursachen geben muss, welche grosse Veränderungen in den menschlichen Verhältnissen erzeugen, bevor man die Gesetze der Evolution der Kunst richtig aufzustellen vermag. Man muss mit einem Wort die „historische Aesthetik“ auf eine wissenschaftliche Auffassung der Geschichte der Gesellschaften begründen. Hat Taine dies in befriedigender Weise gethan? Nein. Materialist in seiner Philosophie der Kunst, ist er Idealist in seiner Geschichtsauffassung. „Wie die Astronomie im Grunde ein Problem der Mechanik und die Physiologie ein Problem der Chemie ist, ebenso ist die Geschichte ein Problem der Psychologie.“¹⁾ Das soziale Milieu, an das er sich

¹⁾ Hist. de la littérature anglaise, 8. Ausg., Introduct., pg. XLV

unaufhörlich wendet, betrachtet er als ein Produkt des menschlichen Geistes. Wir finden also bei ihm denselben Widerspruch, dem wir bei den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts begegnet sind: Die menschlichen Ideen verdanken ihren Ursprung der Lage des Menschen; die Lage des Menschen verdankt den ihren im letzten Grund den menschlichen Gedanken. Und nun fragen wir den Leser, ist es leicht, die historische Methode in der Aesthetik zu handhaben, wenn man eine so konfuse, sich widersprechende Auffassung von der Geschichte im Allgemeinen hat? Gewiss nicht; man kann ausserordentliche Fähigkeiten besitzen und wird doch fern von der Erfüllung der Aufgabe bleiben, die man sich gestellt hat, man wird sich mit einer Aesthetik begnügen müssen, die nur zur Hälfte historisch ist.

Die französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts glaubten die Geschichte der Künste und Literatur erklären zu können, indem sie auf die Eigenschaften der menschlichen Natur zurückgriffen. Die Menschheit durchläuft dieselben Phasen des Lebens wie das Individuum: Kindheit, Jugend, reifes Alter u. s. f.: das Epos entspricht der Kindheit, die Beredtsamkeit und das Drama der Jugend, die Philosophie dem reifen Alter u. s. f. ¹⁾ Wir haben bereits in einer unserer vorausgehenden Studien gesagt, dass ein solcher Vergleich durchaus unbegründet

¹⁾ Mme. de Staël bedient sich häufig dieser Analogie. „Wenn man die drei verschiedenen Epochen der Literatur der Griechen prüft, bemerkt man darin sehr deutlich den natürlichen Fortschritt des menschlichen Geistes. Die Griechen waren in den ältesten Zeiten ihrer Geschichte berühmt durch ihre Dichter. Homer charakterisirt die erste Epoche der griechischen Literatur; im Jahrhundert des Perikles bemerkt man die rapiden Fortschritte

ist. Hier müssen wir noch bemerken, dass seine „historische“ Aesthetik Taine nicht gehindert hat, sich der „menschlichen Natur“ als eines Schlüssels zur Oeffnung aller Thüren zu bedienen, die sich der Analyse nicht beim ersten Anlauf öffnen. Nur hat bei Taine der Appell an die menschliche Natur eine andere Form angenommen. Er spricht nicht von den Phasen der Evolution des menschlichen Individuums; statt dessen spricht er oft, unglücklicher Weise zu oft, von der Rasse. „Was man Rasse nennt,“ sagt er, „sind angeborene und ererbte Dispositionen, welche der Mensch mit sich zur Welt bringt.“¹⁾ Nichts leichter, jede Schwierigkeit loszuwerden, als wenn man die etwas komplizirteren Phänomene der Thätigkeit dieser angeborenen und ererbten Dispositionen zuschreibt. Aber die historische Aesthetik leidet darunter sehr.

Henry Sumner Maine war fest davon überzeugt, dass in allem, was die soziale Evolution betrifft, ein tiefer Unterschied zwischen der Rasse der Arier und den Rassen „anderen Ursprungs“ bestände. Er hat trotzdem einen bemerkenswerthen Wunsch ausgesprochen. „Man kann hoffen,“ sagt er, „dass binnen Kurzem der zeitgenössische Gedanke eine Anstrengung machen wird, sich von der anscheinend zur Gewohnheit gewordenen Leichtfertigkeit zu befreien, mit der Rassentheorien angenommen werden.

der dramatischen Kunst, der Beredtsamkeit, der Moral und die Anfänge der Philosophie; zur Zeit Alexander's wird ein vertieftes Studium der philosophischen Wissenschaften die Hauptbeschäftigung der in der Literatur ausgezeichneten Männer“ etc. L. c., I., pg. 7, 8. Das ist Alles richtig, aber der „natürliche Fortschritt des menschlichen Geistes“ zeigt uns durchaus nicht das Warum einer solchen Entwicklung.

¹⁾ Ibid., pg. XXIII.

Viele dieser Theorien scheinen wenig Werth zu haben, es sei denn wegen der Leichtigkeit, mit der man auf ihnen Schlüsse aufbauen kann, die in ungeheuerlichem Missverhältniss zu der geistigen Arbeit stehen, welche sie ihrem Baumeister kosten.“¹⁾ Man kann nur wünschen, dass sich dieser Wunsch möglichst schnell verwirklichen möge. Unglücklicher Weise ist das nicht so leicht, als es beim ersten Blick scheinen könnte. Maine sagt, dass „viele, vielleicht die meisten Unterschiede in der Art, die zwischen den arischen Unterrassen existiren sollen, thatsächlich Unterschiede im Grad der Entwicklung sind.“ Das ist unbestreitbar. Offenbar muss man aber, um den Hauptschlüssel der Rassentheorie nicht mehr nöthig zu haben, die Züge, welche die verschiedenen Grade der Entwicklung charakterisiren, richtig zu erfassen wissen. Das ist aber ohne eine widerspruchslose Geschichtsauffassung unmöglich. Taine hatte eine solche nicht. Giebt es aber viele Historiker und Kritiker, die eine solche haben?

Wir haben in diesem Augenblick die „Geschichte der deutschen Nationalliteratur“ von Dr. Hermann Kluge vor uns. Diese Geschichte, welche, wie uns scheint, in Deutschland ziemlich verbreitet ist, hat als Gebrauchswerth absolut nichts Bemerkenswerthes. Die Perioden aber, in welche der Autor die deutsche Literaturgeschichte eintheilt, verdienen unsere Aufmerksamkeit. Wir haben die folgenden sieben Perioden (pg. 7—8 der 14. Auflage):

1. Von den ältesten Zeiten bis auf Karl den Grossen, 800. Es ist dies vorwiegend die Zeit des altheidnischen Volksgesanges und die Periode, in der sich die alten Heldensagen bildeten.

¹⁾ Lectures on the early history of institutions, 6. Ausgabe, pg. 96—97.

2. Von Karl dem Grossen bis Anfang des 12. Jahrhunderts, 800—1100. In dieser Zeit unterliegt das alte nationale Heidenthum nach hartem Kampfe dem Christenthume. Die Literatur steht vorzugsweise unter dem Einflusse der Geistlichkeit.

3. Erste Blüthezeit der deutschen Literatur, von 1100—1300. Die Poesie wird vorzugsweise von den Rittern geübt und gepflegt.

4. Entwicklung der Poesie in den Händen des Bürger- und Handwerkerstandes, von 1300—1500.

5. Die deutsche Literatur im Zeitalter der Reformation, von 1500—1624.

6. Die Poesie in den Händen der Gelehrten; Zeit der Nachahmung, von 1624—1748.

7. Die zweite Blüthezeit der deutschen Literatur seit 1748.

Der deutsche Leser, kompetenter als wir, kann die Details dieser Eintheilung beurtheilen. Uns scheint sie gänzlich eklektisch, d. h. nicht nach einem Prinzip, wie es die nothwendige Bedingung jeder wissenschaftlichen Klassifikation und Division ist, sondern nach mehreren untereinander inkommensurabeln Prinzipien gemacht zu sein. In den ersten Perioden scheint sich die Literatur unter dem ausschliesslichen Einfluss religiöser Ideen zu entwickeln. Dann kommt die dritte und vierte Periode, in der ihre Entwicklung durch die soziale Struktur bestimmt wird, durch die Stellung der Klasse, von der sie „gepflegt“ wird. Vom Jahre 1500 an werden die religiösen Ideen wiederum der Haupthebel der literarischen Evolution: das Zeitalter der Reformation beginnt. Aber diese Hegemonie der religiösen Ideen dauert nur 1 ½ Jahrhunderte: im Jahre 1624 bemächtigen sich die Gelehrten

der Rolle des Demiurgen in der deutschen Literatur u. s. f. Die in Rede stehende Eintheilung ist zum mindesten ebenso mangelhaft, wie die, welcher sich Condorcet in seiner „Esquisse d'un Tableau des progrès de l'esprit humain“ bediente. Und die Ursache dafür ist dieselbe. Kluge weiss so wenig wie Condorcet, wovon die soziale Evolution und ihre Folge, die geistige Evolution der Menschheit, abhängt. Wir haben also mit unserer Behauptung Recht, dass auf diesem Gebiet die Fortschritte unseres Jahrhunderts sehr bescheiden gewesen sind.

Kommen wir noch einmal auf H. Taine zurück. Die „allgemeine Situation“, unter deren Einfluss diese oder jene Kunstwerke entstehen, ist für ihn das allgemeine Vorhandensein bestimmter Güter und bestimmter Uebel, ein Zustand der Freiheit oder der Knechtschaft, ein Zustand der Armuth oder des Reichthums, eine bestimmte Form der Gesellschaft, eine bestimmte Art Religion. Aber der Zustand der Freiheit oder der Knechtschaft, der Reichthum und der Armuth, die Form der Gesellschaft endlich sind Züge, welche die wirkliche Situation der Menschen „in der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens“ charakterisiren. Die Religion ist die phantastische Form, in der sich die wirkliche Situation der Menschen in ihren Köpfen widerspiegelt. Die eine ist die Ursache, die andere die Wirkung. Wenn man dem Idealismus anhängt, kann man zwar das Gegentheil vorbringen; man kann behaupten, dass die Menschen den religiösen Ideen ihre wirkliche Situation verdanken, und man wird dann als Ursache betrachten, was für uns nur Wirkung ist. Auf jeden Fall aber wird man hoffentlich zugeben, dass man Ursache und Wirkung nicht auf dieselbe Linie stellen darf, wenn es sich darum handelt, die „allgemeine Situation“

einer gegebenen Epoche zu charakterisiren, weil das eine ungeheure Konfusion verursachen würde: man würde ohne Aufhören die wirkliche Situation der Menschen mit dem allgemeinen Zustand ihrer Sitten und ihres Geistes vermengen oder, mit anderen Worten, man würde nicht mehr wissen, was man unter den Worten: die allgemeine Situation, zu verstehen hätte. Und gerade dies ist Taine und ausser ihm einer ganzen Reihe von Kunsthistorikern zugestossen.¹⁾

Die materialistische Geschichtsauffassung befreit uns endlich von all diesen Widersprüchen. Wenn sie uns auch keine magische Formel — es wäre thöricht, eine solche zu beanspruchen — giebt, die uns gestattete, in einem Augenblicke alle Probleme der geistigen Geschichte der Menschheit zu lösen, so bringt sie uns doch aus dem Zirkel heraus und zeigt uns einen sicheren Weg wissenschaftlicher Untersuchung.

¹⁾ Hier ist z. B. das Urtheil Charles Blanc's über die Malerei in Holland: „Zusammenfassend können wir sagen, dass drei grosse Ursachen: die nationale Unabhängigkeit, die Demokratie, der Protestantismus der holländischen Schule ihren Charakter aufgedrückt haben. Einmal frei vom spanischen Joch, haben die sieben Provinzen ihre Malerei entwickelt, die sich ihrerseits vom fremden Stil befreite. . . Die republikanische Form hat sie, einmal anerkannt, von der rein dekorativen Kunst, welche die Höfe und Fürsten beherrscht, von dem, was man Dekorationsmalerei (*peinture d'apparat*) nennt, befreit. . . Endlich hat das Familienleben, welches der Protestantismus entwickelt . . . unzählige reizende Genrebilder hervorgebracht, welche die batavische Malerei für immer berühmt machten, da es nothwendig geworden war, die Wände dieser traulichen Wohnräume zu schmücken, welche Altarstätten für die Kunstliebhaberei geworden waren.“ (*Histoire des peintres de toutes epoques*, Paris 1861, I., pg. 19—20.) Hegel sagt etwas Analoges: „Ihrer Religion nach waren die Holländer, was eine wichtige Seite aus-

Wir sind sicher, dass mehr als einer unserer Leser aufrichtig erstaunt sein wird, wenn wir sagen, dass für Marx das Problem der Geschichte in gewissem Sinne auch ein psychologisches Problem war. Indess ist das unbestreitbar. Bereits 1845 schrieb Marx: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus — den Feuerbach'schen mit eingerechnet — ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, die Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objectes oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als menschlich sinnliche Thätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, dass die thätige Seite im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde — aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Thätigkeit als solche nicht kennt.“¹⁾

macht, Protestanten, und dem Protestantismus allein kommt es zu, sich auch ganz in die Prosa des Lebens einzunisten und sie für sich, unabhängig von religiösen Beziehungen, vollständig gelten und sich in unbeschränkter Freiheit ausbilden zu lassen.“ (Aesthetik II, pg. 222.) Es wäre leicht, durch Zitate aus Hegel selbst zu zeigen, dass es viel logischer ist, zu glauben, dass nicht der Protestantismus die „Prosa des Lebens“ erhoben hat, sondern ganz im Gegentheil die „Prosa des bürgerlichen Lebens“, nachdem sie einen bestimmten Grad von Entwicklung und Stärke erreicht hatte, in ihrem Kampf gegen die „Prosa“, oder wenn man lieber will, gegen die Poesie des feudalen Regimes den Protestantismus erzeugt hat. Ist dem so, so darf man nicht beim Protestantismus als einer ausreichenden Ursache der Entwicklung der holländischen Malerei stehen bleiben. Man muss bis zu dem „Dritten“, „Höheren“ weiter gehen, das sowohl den Protestantismus der Holländer und ihre Regierung (die „Demokratie“, von der C. Blanc spricht), wie ihre Kunst u. s. f. erzeugt hat.

¹⁾ Siehe den Anhang zu „Ludwig Feuerbach“ von F. Engels: Marx über Feuerbach.

Was bedeuten diese Worte, welche gewissermassen das Programm des modernen Materialismus enthalten? Sie bedeuten, dass der Materialismus, will er nicht einseitig bleiben, wie bisher; will er nicht sein eigenes Prinzip durch fortwährende Rückkehr zu idealistischen Auffassungen verrathen, will er nicht damit den Idealismus auf einem bestimmten Gebiete als den Stärkeren anerkennen, allen Seiten des menschlichen Lebens eine materialistische Erklärung geben muss. Die subjektive Seite dieses Lebens ist gerade die psychologische, der „menschliche Geist“, die Gefühle und Ideen der Menschen. Diese Seite vom materialistischen Standpunkt aus betrachten, heisst, insoweit es sich um die Gattung handelt, die Geschichte der Ideen durch die materiellen Bedingungen der Existenz der Menschen, durch die ökonomische Geschichte erklären. Marx musste um so mehr auf die Lösung des „psychologischen Problems“ hinweisen, als er klar sah, in welchem traurigen Zirkel sich der Idealismus, der sich desselben bemächtigt hatte, abmühte.

So sagt also Marx fast dieselbe Sache, aber mit einbischen anderen Worten, wie Taine. Sehen wir, wie man die „Formel“ Taine's nach diesen anderen Worten abzuändern haben wird.

Ein gegebener Grad der Entwicklung der Produktivkräfte; die gegenseitigen Beziehungen der Menschen zu einander in dem gesellschaftlichen Produktionsprozess, bestimmt durch diesen Grad; eine Form der Gesellschaft, welche diese Beziehungen der Menschen ausdrückt; ein bestimmter Zustand des Geistes und der Sitten, der dieser Form der Gesellschaft entspricht; die

Religion, die Philosophie, die Literatur, die Kunst in Uebereinstimmung mit den Fähigkeiten, den Geschmacksrichtungen und Neigungen, die dieser Zustand erzeugt — wir wollen nicht sagen, dass diese „Formel“ nichts ausserhalb ihres Bereichs lässt, — weit entfernt! — aber sie hat, wie uns scheint, den unbestreitbaren Vortheil, besser den Kausalzusammenhang auszudrücken, welcher zwischen den verschiedenen „Gliedern der Reihe“ besteht. Und was die „Beschränktheit“ und „Einseitigkeit“ betrifft, welche man gewöhnlich der materialistischen Geschichtsauffassung vorzuwerfen pflegt, so wird der Leser davon auch nicht die Spur finden.

Bereits die grossen deutschen Idealisten, unversöhnliche Feinde jedes Eklektizismus, betrachteten alle Seiten des Lebens eines Volkes als durch ein einziges Prinzip bestimmt. Für Hegel war dies Prinzip die Bestimmtheit des Volksgeistes, das „gemeinschaftliche Gepräge der Religion, der politischen Verfassung, der Sittlichkeit, des Rechtssystems, der Sitten, der Wissenschaft, der Kunst, ja auch der technischen Geschicklichkeit.“ Die modernen Materialisten betrachten diesen Volksgeist als eine Abstraktion, ein Gedankending, das ganz und gar nichts erklärt. Marx hat die idealistische Geschichtsauffassung umgestürzt. Aber er ist deshalb nicht zu dem Standpunkt der einfachen Wechselwirkung zurückgekehrt, die noch weniger erklärt als der Volksgeist. Seine Geschichtsphilosophie ist auch monistisch, aber in einem der Hegel'schen diametral entgegengesetzten Sinne. Und gerade wegen ihres monistischen Charakters sehen die eklektischen Geister in ihr nur Beschränktheit und Einseitigkeit.

Der Leser hat vielleicht bemerkt, dass bei der Modifizierung der Taine'schen Formel nach der marxistischen Geschichtsauffassung wir das, was der französische Autor „die herrschende Persönlichkeit“ nennt, eliminirt haben. Wir haben es mit Absicht gethan. Die Struktur der zivilisirten Gesellschaften ist so komplizirt, dass wir streng genommen nicht einmal von einem Zustand des Geistes und der Sitten sprechen sollten, der einer gegebenen Form der Gesellschaft entspricht. Der Zustand des Geistes und der Sitten der Städter ist oft wesentlich von dem der Landleute verschieden, der Geist und die Sitten des Adels gleichen nur sehr wenig denen des Proletariats. Die in der Vorstellung einer Klasse „herrschende Persönlichkeit“ ist daher weit entfernt, in der einer anderen zu herrschen: konnte der Höfling der Zeit des „Königs Sonne“ dem französischen Bauern derselben Epoche als Ideal dienen? Taine würde ohne Zweifel einwerfen, dass nicht der Bauer, sondern vielmehr die aristokratische Gesellschaft der Literatur und den Künsten Frankreichs im 17. Jahrhundert ihr Gepräge gegeben habe. Er würde vollständig Recht haben. Der Geschichtschreiber der französischen Literatur jenes Jahrhunderts kann den Zustand des Geistes und der Sitten der Bauern als eine *quantité négligeable* betrachten. Gehen wir aber zu einer anderen Epoche und nehmen wir die Zeit der Restauration. War die „Persönlichkeit“, welche in den Köpfen der Aristokratie dieser Zeit „herrschte“, dieselbe wie die, welche in den Köpfen der Bourgeoisie „herrschte“? Sicherlich nicht. Aus Widerspruch gegen die Partisane des Ancien Régime wies die Bourgeoisie nicht nur die Ideale der Aristokratie von sich, sondern idealisirte den Geist und die Sitten der Zeit des Kaiserreichs, der Zeit des-

selben Napoleon, welchen sie einige Jahre vorher so vollständig aufgegeben hatte.¹⁾ Schon vor 1789 machte sich die Opposition der Bourgeoisie gegen den Geist und die Sitten der Aristokratie in den schönen Künsten durch die Schöpfung des bürgerlichen Schauspiels Luft. „Was gehen mich, den friedlichen Unterthan eines monarchischen Staates des 18. Jahrhunderts, die Revolutionen Athens oder Roms an? Welches wahrhafte Interesse kann ich an dem Tode eines Tyrannen des Peloponnes, an dem Opfer einer jungen Prinzessin in Aulis nehmen? Es giebt in alledem nichts für mich zu sehen, keine Moral, die mir passt,“ sagt Beaumarchais in seinem „Essai sur le genre dramatique sérieux“. Und was er sagt, ist so richtig, dass man sich mit Staunen fragt: Wie konnten es nur die Anhänger der pseudo-klassischen Tragödie nicht begreifen? Was konnten sie „in alledem sehen“? Welche Moral fanden sie darin? Indess lag die Sache einfach. In der pseudo-klassischen Tragödie handelte es sich nur scheinbar um „Tyrannen des Peloponnes“ und „Prinzessinnen in Aulis“. In Wahrheit war sie, um einen Ausdruck Taine's zu gebrauchen, ein fein ausgeführtes Bild der vornehmen Welt, und wurde von dieser selben Welt bewundert. Die neue, kommende Welt, die Welt der Bourgeoisie, respektirte jene Tragödie nur aus Tradition oder empörte sich offen gegen sie: weil

¹⁾ „Beamte, Handwerker, Krämer glaubten sich, ohne Zweifel, um besser ihren Liberalismus zur Schau zu tragen, verpflichtet, ihr Gesicht zu verfinstern und einen Schnurrbart zu tragen. Durch ihre Haltung und bestimmte Details ihrer Kleidung hofften sie als die Trümmer unserer heroischen Armee zu erscheinen. Die Ladendiener der Modemagazine begnügten sich nicht mit dem Schnurrbart, sie befestigten, um ihre Metamorphose vollständig zu machen,

sie sich auch gegen „die vornehme Welt“ empörte. Die Wortführer der Bourgeoisie sahen etwas Beleidigendes für die Würde des „Bürgers“ in den Regeln der alten Aesthetik. „Menschen von niederem Stande in Noth und Unglück vorführen! Pfui doch!“ ruft Beaumarchais ironisch in seinem „Lettre sur la critique du Barbier de Seville“ aus. „Man darf sie nur gehunzt vorführen! Die Bürger lächerlich und die Könige unglücklich: das ist das einzig mögliche Schauspiel, und ich lasse es mir gesagt sein.“

Die zeitgenössischen Bürger (citoyens) Beaumarchais' waren wenigstens in der Mehrzahl der Fälle Abkömmlinge der französischen Bourgeois, welche die Edelleute mit einem einer besseren Sache würdigen Eifer nachäfften und deshalb von Molière, Dancourt, Regnard und so vielen Anderen verspottet wurden. Wir haben also in der Geschichte des Geistes und der Sitten der französischen Bourgeoisie wenigstens zwei wesentlich verschiedene Epochen: die der Nachahmung des Adels, die des Widerspruchs gegen ihn. Eine jede dieser Epochen entspricht einer bestimmten Phase der Entwicklung der Bourgeoisie. Die Neigungen und Geschmacksrichtungen einer Klasse hängen also von dem Grad ihrer Entwicklung und noch mehr von ihrer

klirrende Sporen an ihre Stiefel, die sie militärisch auf den Pflastersteinen und Steinplatten der Boulevards klirren liessen.“ A. Perlet de l'influence des mœurs sur la comédie, 2. Ausgabe. Paris 1848, pg. 52. Wir haben hier ein Beispiel des Einflusses des Klassenkampfes auf einem Gebiet, das nur von der Laune abzuhängen scheint. Es wäre sehr interessant, in einer Spezialstudie die Geschichte der Moden vom Standpunkt der Psychologie der Klassen zu betrachten.

Stellung gegenüber der höheren Klasse ab, eine Stellung, welche durch die genannte Entwicklung bestimmt wird.

Das besagt, dass der Klassenkampf eine grosse Rolle in der Geschichte der Ideologien spielt. Und in der That ist diese Rolle so wichtig, dass man, mit Ausnahme der primitiven Gesellschaften, in denen es keine Klassen giebt, die Geschichte der Geschmacksrichtungen und Ideen einer Gesellschaft unmöglich begreifen kann, ohne den Klassenkampf, der sich in ihrem Innern abspielt, einer Betrachtung zu unterziehen.

„Die innerste Seele des gesammten Entwicklungsprozesses der Philosophie der Neuzeit,“ sagt Ueberweg, „ist nicht eine blosse immanente Dialektik spekulativer Prinzipien, sondern vielmehr der Kampf und das Versöhnungsbestreben zwischen der überlieferten und in Geist und Gemüth tief eingewurzelten religiösen Ueberzeugung und andererseits den durch die Forschung der Neuzeit errungenen Erkenntnissen auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften.“¹⁾

Bei ein wenig mehr Aufmerksamkeit würde Ueberweg gesehen haben, dass die spekulativen Prinzipien selbst in jedem gegebenen Augenblick nur das Resultat des Kampfes und des Versöhnungsbestrebens waren, wovon er spricht. Er hätte weiter gehen und sich fragen müssen: 1. ob die traditionellen religiösen Ueberzeugungen nicht das natürliche Produkt gewisser Phasen der sozialen Entwicklung waren, 2. ob die Entdeckungen auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften nicht ihre Quelle in früheren

¹⁾ Grundriss der Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Dr. Max Heinze. Berlin 1880, 3. Theil, pg. 174.

Phasen dieser Evolution hatten, 3. ob es endlich nicht dieselbe Evolution sei, welche — hier oder zu dieser Zeit ein schnelleres Tempo, dort oder zu anderer Zeit ein langsames einschlagend, nach tausend lokalen Umständen sich modifizirend — sowohl den Kampf zwischen den Glaubenslehren und den neuen, von dem modernen Gedanken erworbenen Ansichten, als auch die Waffenstillstände zwischen den beiden kriegführenden Mächten veranlasst hat, deren spekulative Prinzipien die Bedingungen dieser Waffenstillstände in die „göttliche Sprache“ der Philosophie übersetzten?

Die Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt aus betrachten, heisst sie vom materialistischen Standpunkt aus betrachten. Ueberweg war zwar ein Materialist, aber trotz seiner Gelehrsamkeit scheint er keine Kenntniss von dem dialektischen Materialismus gehabt zu haben. Er hat uns nur das gegeben, was die Geschichtschreiber der Philosophie gewöhnlich geben, eine einfache Aufeinanderfolge philosophischer Systeme: dies System hat jenes erzeugt, das seinerseits ein drittes erzeugte u. s. f. Aber die Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme ist nur ein Faktum, etwas Gegebenes, wie man heute sagt, das seine Erklärung verlangt und das die „immanente Dialektik spekulativer Prinzipien“ nicht zu erklären vermag. Für die Menschen des 18. Jahrhunderts erklärte sich Alles durch die Thätigkeit der „Gesetzgeber“.¹⁾ Wir aber wissen bereits, dass diese ihre Ursache in der gesellschaftlichen Entwicklung

¹⁾ „Weshalb haben aber die Wissenschaften Zeiten der Ruhe, in denen die Geister nicht mehr schaffen, in denen die Nationen durch eine zu grosse Fruchtbarkeit erschöpft scheinen? Weil die Entmuthigung oft durch imaginäre Irrthümer, durch die Schwäche

hat; werden wir niemals die Geschichte der Ideen mit der der Gesellschaften, die ideelle Welt mit der reellen in Verbindung zu bringen wissen?

„Was man für eine Philosophie wählt,“ sagt Fichte, „hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“ Gilt dasselbe nicht auch von jeder Gesellschaft, oder genauer, von jeder gegebenen Klasse einer Gesellschaft? Haben wir nicht das Recht, mit ebenso fester Ueberzeugung zu sagen: was für eine Philosophie eine Gesellschaft oder eine Klasse einer Gesellschaft hat, hängt davon ab, was diese Gesellschaft oder diese Klasse ist?

Sicherlich darf man dabei nie vergessen, dass, wenn die in einer Klasse zu einer gegebenen Zeit herrschenden Ideen ihrem Inhalte nach durch die soziale Stellung dieser Klasse bestimmt werden, sie ihrer Form nach eng mit den Ideen zusammen hängen, welche in der vorausgehenden Epoche in derselben oder in der höheren Klasse herrschten. „Auf allen ideologischen Gebieten ist die Tradition eine grosse konservative Macht.“ (F. Engels.)

Man betrachte den Sozialismus. „Der moderne Sozialismus ist seinem Inhalte nach zunächst das Erzeugniss der Anschauung einerseits der in der modernen Gesellschaft herrschenden Klassengegensätze von Besitzenden und Besitzlosen, Lohnarbeitern und Bourgeois, andererseits der in der Produktion herrschenden Anarchie. Aber seiner theoretischen Form nach erscheint er anfänglich als eine weiter getriebene, angeblich konsequentere Fortführung der von den grossen französischen Aufklärern

der regierenden Männer bewirkt wird.“ *Tableau des révolutions de la littérature ancienne et moderne; par l'Abbé de Cournaud. Paris 1786, pg. 25.*

des 18. Jahrhunderts aufgestellten Grundsätze. Wie jede neue Theorie, musste er zunächst anknüpfen an das vorgefundene Gedankenmaterial, so sehr auch seine Wurzel in den materiellen ökonomischen Thatsachen lag.“¹⁾

Der formelle, aber entscheidende Einfluss des vorgefundnen Gedankenmaterials macht sich nicht nur im positiven Sinne fühlbar, d. h. nicht nur in dem Sinne, dass z. B. die französischen Sozialisten der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts an dieselben Prinzipien appelliren wie die Aufklärer des vorhergehenden Jahrhunderts. Dieser Einfluss nimmt auch einen negativen Charakter an. Wenn Fourier fortwährend das, was er ironisch die der Vervollkommnung fähige Fähigkeit der Vervollkommnung nannte, bekämpft, so that er das, weil die Theorie der menschlichen Vervollkommnungsfähigkeit eine grosse Rolle in den Theorien der Aufklärer gespielt hat. Wenn die französischen utopistischen Sozialisten meistens mit dem lieben Gott auf bestem Fusse stehen, so geschieht das aus Opposition gegen die Bourgeoisie, welche in ihrer Jugend in dieser Hinsicht sehr skeptisch war. Wenn dieselben utopistischen Sozialisten den politischen Indifferentismus verherrlichen, so geschieht das aus Opposition gegen die Doktrin, nach der der „Gesetzgeber Alles fertig bringt“. Kurz, im negativen wie im positiven Sinne ist die formelle Seite des französischen Sozialismus in gleicher Weise durch die Lehren der Aufklärer bestimmt, und wir müssen diese letzteren sehr wohl im Gedächtniss behalten, wollen wir die Utopisten richtig verstehen.

¹⁾ F. Engels, Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, Leipzig 1877, pg. 1.

Welche Verbindung bestand zwischen der ökonomischen Lage der französischen Bourgeoisie zur Zeit der Restauration und dem martialischen Aussehen, welches sich die Kleinbürger, die Ritter von der Elle dieser Zeit, zu geben liebten? Keine direkte Verbindung; der Bart und die Sporen änderten diese Lage weder zum Guten noch zum Schlechten. Aber wir wissen bereits, dass diese groteske Mode in indirekter Weise durch die Lage der Bourgeoisie gegenüber der Aristokratie geschaffen wurde. Auf dem Gebiete der Ideologien lassen sich viele Phänomene nur auf indirekte Weise durch den Einfluss der ökonomischen Bewegung erklären. Das wird sehr häufig nicht nur von den Gegnern, sondern auch von den Anhängern der historischen Theorie Marx' vergessen.

Da die Evolution der Ideologien im Grunde durch die ökonomische Entwicklung bestimmt wird, so entsprechen die beiden Prozesse stets einander: die „öffentliche Meinung“ passt sich der Oekonomie an. Das besagt aber nicht, dass wir bei unserem Studium der Geschichte der Menschheit mit gleichem Grund die eine oder die andere Seite, die öffentliche Meinung oder die Oekonomie, als Ausgangspunkt nehmen können. Während die ökonomische Entwicklung in grossen Zügen hinreichend durch ihre eigene Logik erklärt werden kann, findet der Weg der geistigen Evolution eine Erklärung nur in der Oekonomie. Ein Beispiel wird unseren Gedanken klar machen.

Zur Zeit Bacon's und Descartes' hatte die Philosophie grosses Interesse für die Entwicklung der Produktivkräfte. „An Stelle der spekulativen Philosophie, die man in den Schulen lehrt,“ sagt Descartes, „kann man eine praktische setzen, durch die wir die Kraft und Wirkungen

des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmels und aller anderen Körper, die uns umgeben, so genau, wie jetzt die verschiedenen Handwerke unserer Handwerker, kennen lernen würden. Dann könnten wir jene Kräfte und Wirkungen in gleicher Weise zu allem, wozu sie tauglich, verwenden und so uns zu Herren und Besitzern der Natur machen.“¹⁾ Die ganze Philosophie Descartes' trägt die Spuren dieses grossen Interesses. Das Ziel der Untersuchungen der modernen Philosophen scheint also klar bestimmt zu sein. Ein Jahrhundert vergeht. Der Materialismus — der übrigens, beiläufig gesagt, eine logische Konsequenz der Lehre Descartes' ist — gewinnt eine grosse Verbreitung in Frankreich; unter seiner Fahne marschirt der fortgeschrittenste Theil der Bourgeoisie, eine hitzige Polemik entspinnt sich, aber . . . die Produktivkräfte sind vergessen: die materialistischen Philosophen sprechen fast niemals davon, sie haben andere Neigungen, die Philosophie scheint eine gänzlich verschiedene Aufgabe gefunden zu haben. Woran liegt das? Waren die Produktivkräfte Frankreichs damals schon zur Genüge entwickelt? Verschmähten die französischen Materialisten jene Beherrschung der Natur durch den Menschen, von der Bacon und Descartes träumten? Keines von Beidem! Aber zur Zeit Descartes' waren, um hier bei Frankreich zu bleiben, die Produktionsverhältnisse des Landes der Entwicklung der Produktivkräfte noch günstig, während sie ein Jahrhundert später ein Hinderniss für dieselben wurden. Man musste sie zerstören, und um sie zu zerstören, musste man die Ideen, welche sie heiligten, angreifen. Die ganze Energie der Materialisten,

¹⁾ Discours de la méthode, ch. VI.

dieser Avantgarde der Theoretiker der Bourgeoisie, vereinigte sich auf diesen Punkt; und ihre ganze Lehre nahm einen kriegerischen Charakter an. Der Kampf gegen den „Aberglauben“ im Namen der „Wissenschaft“ und gegen die „Tyrannei“ im Namen des „Naturrechts“ wurde die wichtigste, praktischste (im Sinne Descartes) Aufgabe der Philosophie; das unmittelbare Studium der Natur zwecks rapidester Vermehrung der Produktivkräfte trat in die zweite Linie zurück. Als das Ziel erreicht war, als die veralteten Produktionsverhältnisse zerstört waren, nahm der philosophische Gedanke eine andere Richtung, der Materialismus verlor auf lange Zeit seine Bedeutung. Die Bewegung der Philosophie Frankreichs folgt den Veränderungen seiner Oekonomie.

„Im Unterschied von anderen Baumeistern zeichnet die Wissenschaft nicht nur Luftschlösser, sondern führt einzelne wohnliche Stockwerke des Gebäudes auf, bevor sie seinen Grundstein legt.“¹⁾ Ein solches Verfahren erscheint unlogisch, es hat seine Rechtfertigung in der Logik des sozialen Lebens.

Wenn die „Philosophen“ des 18. Jahrhunderts sich erinnerten, dass der Mensch ein Produkt des umgebenden sozialen Milieus ist, so leugneten sie jeden Einfluss den auf dies Milieu dieselbe „öffentliche Meinung“ üben konnte, die nach ihrer Erklärung in anderen Fällen die Welt regierte. Ihre Logik zerbrach bei jedem Schritt an der einen oder anderen Seite dieser Antinomie. Der dialektische Materialismus löst sie leicht. Für die dialektischen Materialisten regiert allerdings die Meinung der Menschen die Welt, da beim Menschen, wie Engels

¹⁾ Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie, pg. 35.

sagt, „alle Triebkräfte seiner Handlungen durch seinen Kopf durchgehen, sich in Beweggründe seines Willens verwandeln müssen.“¹⁾ Das hindert aber nicht, dass die „öffentliche Meinung“ ihre Wurzel in dem sozialen Milieu und im letzten Grunde in den ökonomischen Beziehungen hat; das hindert ebenso wenig, dass jede gegebene „öffentliche Meinung“ altert, sobald die Produktionsweise, welche sie hervorbringt, zu altern beginnt. Die Oekonomie formt die „öffentliche Meinung“, welche die Welt regiert.

Helvetius, der einen Versuch machte, den „Geist“ vom materialistischen Standpunkte aus zu analysiren, scheiterte, dank dem fundamentalen Fehler seiner Methode. Um seinem Prinzip: „der Mensch ist nur Empfinden“, treu zu bleiben, sah sich Helvetius zu der Annahme gezwungen, dass die berühmtesten Geistesriesen und die glorreichsten Heroen der Aufopferung für das öffentliche Wohl, wie die elendesten Sykophanten und die unwürdigsten Egoisten nur für sinnliche Vergnügungen gearbeitet hätten. Diderot protestirte gegen dies Paradoxon, entkam aber dem von Helvetius gezogenen Schluss nur durch die Flucht auf das idealistische Gebiet. Wie interessant auch immer Helvetius' Versuch gewesen war, auf jeden Fall hat er die materialistische Auffassung vom „Geist“ in den Augen des grossen Publikums, und selbst in denen vieler „Gelehrten“ kompromittirt. Man bildet sich immer ein, dass die Materialisten über diesen Gegenstand nur wiederholen können, was schon Helvetius gesagt hat. Man braucht aber nur den „Geist“ des dialektischen Materialismus zu begreifen, um sicher zu sein,

¹⁾ Ludwig Feuerbach, pg. 57.

dass er vor den von seinem metaphysischen Vorgänger begangenen Fehlern sicher ist.

Der dialektische Materialismus betrachtet die Phänomene in ihrer Entwicklung. Nun ist es aber vom evolutionistischen Standpunkt aus eine ebenso grosse Absurdität, zu sagen, dass die Menschen in bewusster Weise ihre Ideen und ihre moralischen Gefühle ihren ökonomischen Beziehungen anpassen, wie zu behaupten, dass die Thiere und Pflanzen bewusst ihre Organe ihren Existenzbedingungen anpassen. In beiden Fällen haben wir einen unbewussten Prozess, dem man eine materialistische Erklärung geben muss.

Der Mann, dem es gelungen ist, die genannte Erklärung für den Ursprung der Arten zu finden, sagt über den „moralischen Sinn“ Folgendes:

„Ich möchte vorausschicken, dass ich durchaus nicht behaupten will, dass ein in des Wortes eigenster Bedeutung geselliges Thier genau denselben moralischen Sinn, wie der menschliche es ist, erlangen würde, wenn nur seine intellektuellen Fähigkeiten sich zu gleicher Thätigkeit und gleicher Höhe entwickeln würden, wie bei uns. In derselben Weise, wie verschiedene Thiere Schönheitssinn haben, obgleich sie gänzlich abweichende Gegenstände bewundern, so können sie auch sehr wohl einen Sinn für Recht und Unrecht haben, obgleich sie dadurch zu gänzlich verschiedenen Handlungsweisen veranlasst werden. Wenn, um einen ganz extremen Fall zu nehmen, Menschen zum Beispiel unter genau denselben Bedingungen wie Honigbienen aufgezogen würden, so kann schwerlich bezweifelt werden, dass unsere unverheiratheten Mitmenschen weiblichen Geschlechts es für ihre heilige Pflicht halten würden, ebenso wie die Arbeitsbienen, ihre

Brüder zu tödten, und Mütter würden suchen, ihre fruchtbaren Töchter zu vertilgen, und Niemand würde auch nur daran denken, Einspruch zu erheben. Nichtsdestoweniger würde in unserem Falle die Biene oder irgend ein anderes in Gesellschaften lebendes Thier ein Gefühl für Recht oder Unrecht oder ein Gewissen erhalten. Denn jedes Individuum würde ein inneres Empfinden von dem Besitze gewisser Instinkte haben, die stärker und ausdauernder, sowie anderer, die weniger stark und andauernd, so dass oft ein Kampf darüber entstände, welchem Impuls das Individuum gehorchen soll; und Befriedigung oder Unbefriedigung, ja selbst Schmerz würde empfunden werden, so oft vergangene Eindrücke während ihres unaufhörlichen Durchzuges durch das Gehirn miteinander verglichen würden. In diesem Falle würde ein innerlicher Ankläger dem Thiere sagen, dass es besser gethan hätte, lieber dem einen, als dem anderen Impuls gefolgt zu sein. Der eine Weg hätte eingeschlagen werden sollen, der andere nicht; der eine wäre der rechte gewesen, der andere der unrechte.“¹⁾

Diese Zeilen zogen ihrem Verfasser mehr als eine Rüge von Seiten der „respektablen“ Leute zu. Ein gewisser Sidgwick schrieb in der „Academy“ von London, dass „eine höher entwickelte Biene“ darnach streben würde, eine mildere Lösung der Bevölkerungsfrage zu finden. Wir wollen das von der Biene annehmen; aber dass die englische Bourgeoisie, und nicht allein die englische, keine „mildere“ gefunden hat, dafür kann der Beweis in gewissen ökonomischen, von den „respektablen“ Leuten sehr respektirten Büchern gefunden

¹⁾ The descent of man, London 1883, pg. 99—100.

werden. Im Juni 1848 und im Mai 1871 waren die französischen Bourgeois durchaus nicht so milde, wie „eine höher entwickelte Biene“. Die Bourgeois tödteten (und liessen tödten) „ihre Brüder“ Arbeiter mit einer unerhörten Grausamkeit, und was hier noch bemerkenswerther für uns ist, mit durchaus ruhigem Gewissen. Sie sagten sich ohne Zweifel, dass sie gerade diesen „Weg“ und „keinen anderen“ „einschlagen“ müssten. Weshalb? Weil die Moral der Bourgeois ihnen durch ihre soziale Stellung, durch ihren Kampf mit den Proletariern auferlegt ist, so gut wie die „Handlungsweise“ der Thiere ihnen durch die Bedingungen ihrer Existenz diktirt wird.

Dieselben französischen Bourgeois betrachten die antike Sklaverei als unmoralisch, und verurtheilen wahrscheinlich die Abschachtungen der aufständischen Sklaven, welche im alten Rom stattfanden, als zivilisirter Menschen und selbst intelligenter Bienen unwürdig. Ein Bourgeois comme il faut hat gut „moralisch“ und dem Gemeinwohl ergeben sein; er wird in seiner Auffassung der Moral und des Gemeinwohles nicht die Schranken überschreiten, die ihm unabhängig von seinem Willen und Bewusstsein durch die materiellen Bedingungen seiner Existenz gezogen sind. Und darin unterscheidet sich der Bourgeois in nichts von den Mitgliedern anderer Klassen. Indem er in seinen Ideen und Gefühlen die materiellen Bedingungen seiner Existenz reflektirt, erleidet er nur das gemeine Schicksal der „Sterblichen“.

„Auf den verschiedenen Formen des Eigenthums, auf den sozialen Existenzbedingungen, erhebt sich ein ganzer Ueberbau verschiedener und eigenthümlich gestalteter Empfindungen, Illusionen, Denkweisen und Lebensanschauungen. Die ganze Klasse schafft und gestaltet sie

aus ihren materiellen Grundlagen heraus und aus den entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Das einzelne Individuum, dem sie durch Tradition und Erziehung zufließen, kann sich einbilden, dass sie die eigentlichen Bestimmungsgründe und den Ausgangspunkt seines Handelns bilden.“¹⁾

In jüngster Zeit hat Jean Jaurès eine „fundamentale Versöhnung des ökonomischen Materialismus und des Idealismus in ihrer Anwendung auf die Entwicklung der Geschichte“ versucht.²⁾ Der glänzende Redner kommt ein wenig spät, da die marxistische Geschichtsauffassung nichts auf diesem Gebiet zu „versöhnen“ übrig lässt. Marx hat den moralischen Gefühlen gegenüber, welche in der Geschichte eine Rolle spielen, niemals die Augen geschlossen. Er hat nur den Ursprung dieser Gefühle erklärt. Damit Jaurès den Sinn dessen besser zu fassen vermag, was er die „Formel von Marx“ (der sich immer über Menschen mit einer Formel lustig machte) zu nennen beliebt, wollen wir für ihn noch eine Stelle aus dem eben zitierten Buche anführen.

Es handelt sich um die „demokratisch-sozialistische“ Partei, welche in Frankreich 1849 entstand.

„Der eigentliche Charakter der Sozialdemokratie fasst sich dahin zusammen, dass demokratisch-republikanische Institutionen als Mittel verlangt werden, nicht um zwei Extreme, Kapital und Lohnarbeit, beide aufzuheben, sondern um ihren Gegensatz abzuschwächen und in Harmonie zu verwandeln. Wie verschiedene Maassregeln

¹⁾ Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, pg. 26.

²⁾ Vgl. seinen Vortrag über die idealistische Geschichtsauffassung. Neue Zeit, XIII, 2. pg. 545 ff.

zur Erreichung dieses Zweckes vorgeschlagen werden mögen, wie sehr er mit mehr oder minder revolutionären Vorstellungen sich verbrämen mag, der Inhalt bleibt derselbe. Dieser Inhalt ist die Umänderung der Gesellschaft auf demokratischem Wege, aber eine Umänderung innerhalb der Grenzen des Kleinbürgerthums. Man muss sich nur nicht die bornirte Vorstellung machen, als wenn das Kleinbürgerthum prinzipiell ein egoistisches Klasseninteresse durchsetzen wolle. Es glaubt vielmehr, dass die besonderen Bedingungen seiner Befreiung die allgemeinen Bedingungen sind, innerhalb deren allein die moderne Gesellschaft gerettet und der Klassenkampf vermieden werden kann. Man muss sich ebenso wenig vorstellen, dass die demokratischen Repräsentanten nun alle Shopkeepers sind oder für dieselben schwärmen. Sie können ihrer Bildung und ihrer individuellen Lage nach himmelsweit von ihnen getrennt sein. Was sie zu Vertretern des Kleinbürgers macht, ist, dass sie im Kopfe nicht über die Schranken hinauskommen, worüber jener nicht im Leben hinauskommt, dass sie daher zu denselben Aufgaben und Lösungen theoretisch getrieben werden, wohin jenen das materielle Interesse und die gesellschaftliche Lage praktisch treiben. Dies ist überhaupt das Verhältniss der politischen und literarischen Vertreter einer Klasse zu der Klasse, die sie vertreten.“ (pg. 29.)

Die Vortrefflichkeit der dialektischen Methode des Marx'schen Materialismus zeigt sich am deutlichsten da, wo es sich darum handelt, Probleme „moralischer“ Art zu lösen, vor denen der Materialismus des 18. Jahrhunderts ohnmächtig stehen blieb. Um aber die Lösungen auch richtig zu begreifen, muss man sich zunächst von metaphysischen Vorurtheilen frei machen.

Jaurès sagt umsonst: „Ich will nicht die materialistische Auffassung auf die eine Seite dieser Scheidewand und die idealistische auf die andere stellen;“ er kommt gerade zum System der „Scheidewände“ zurück, er stellt auf die eine Seite den Geist, auf die andere die Materie, hier die ökonomische Nothwendigkeit, dort die moralischen Gefühle, und hält ihnen dann eine Predigt, indem er ihnen zu beweisen versucht, dass sie sich gegenseitig durchdringen sollten, wie „im organischen Leben des Menschen der Mechanismus des Gehirns und das bewusste Wollen einander durchdringen“.¹⁾

Aber Jaurès ist nicht der erste Beste. Er besitzt viel Wissen, guten Willen und bemerkenswerthe Fähigkeiten. Man liest ihn gern (wir haben niemals das Vergnügen gehabt, ihn sprechen zu hören), selbst wenn er sich irrt. Unglücklicher Weise gilt das nicht für eine Anzahl Gegner von Marx, die diesen um die Wette angreifen.

Herr Dr. Paul Barth, Autor eines Buches: „Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann,“ Leipzig 1890, hat Marx so wenig begriffen, dass es ihm gelungen ist, ihn zu widerlegen. Er hat bewiesen, dass der Autor des „Kapital“

¹⁾ Der Leser, der neugierig genug ist, erfahren zu wollen, wie „die Idee der Gerechtigkeit und des Rechts“ sich mit der ökonomischen Nothwendigkeit durchdringen, wird mit grossem Vergnügen den Artikel P. Lafargue's „Recherches sur les origines de l'Idee du bien et du juste“ in No. 9 der „Revue philosophique“ von 1885 lesen. Wir begreifen nicht recht, was die Durchdringung der ökonomischen Nothwendigkeit durch die genannte Idee eigentlich besagen will. Wenn Jaurès darunter versteht, dass wir die ökonomischen Beziehungen der bürgerlichen Gesellschaft nach unseren moralischen Gefühlen zu reorganisiren versuchen sollen,

sich auf Schritt und Tritt widerspricht. Sehen wir seine Beweisführung etwas näher an: „Für den Ausgang des Mittelalters hat Marx selbst Material zu seiner Widerlegung geliefert, indem er (Kap. I, pg. 737—750) die Vertreibung der englischen bäuerlichen Hintersassen durch die Feudalherren, welche der steigenden Wollpreise wegen das Land in Schafweide mit wenigen Hirten verwandelten, die sogenannten „enclosures“, und die Verwandlung jener Bauern in vogelfreie Proletarier, die sich nun der aufkommenden Manufaktur zu Gebote stellten, für eine der ersten Ursachen der ursprünglichen „Akkumulation“ des Kapitals erklärt. Diese Agrikulturrevolution geht zwar nach Marx zuletzt auf das Entstehen der Wollmanufaktur zurück, aber nach seiner eigenen Darstellung werden die feudalen Gewalten, die gewinnstüchtigen Landlords doch zu ihren gewaltsamen Hebeln (Kap. I, pg. 747), d. h. eine politische Macht wird ein Glied in der Kette der wirthschaftlichen Umwälzungen.“¹⁾

Wie wir schon öfter gezeigt haben, waren die Philosophen des 18. Jahrhunderts davon überzeugt, dass der „Gesetzgeber Alles fertig bringt.“ Als man aber im Beginn unseres Jahrhunderts sich daran erinnerte,

so antworten wir ihm: 1. Das versteht sich von selbst; aber es dürfte schwer sein, in der Geschichte eine einzige Partei zu finden, die sich den Triumph dessen zur Aufgabe gesetzt hätte, von dem sie selbst glaubt, dass es ihrer „Idee von Recht und Gut“ widerspricht. 2. Dass er sich keine genaue Rechenschaft von dem Sinn giebt, in dem er die Worte gebraucht: er spricht von der Moral, welche nach dem Ausdruck Taine's Vorschriften giebt, während die Marxisten in dem, was man ihre Morallehre nennen könnte, Gesetze zu konstatiren versuchen. Ein Missverständniss ist unter diesen Umständen ganz unvermeidlich.

¹⁾ L. c., pg. 49—50.

dass der Gesetzgeber, von dem man glaubte, dass er „Alles“ fertig bringe, seinerseits durch das soziale Milieu erzeugt werde, als man begriffen hatte, dass die „Gesetzgebung“ eines jeden Landes ihre Wurzel in der sozialen Struktur habe, zeigte man sich oft geneigt, in das entgegengesetzte Extrem zu fallen: man unterschätzte oft die Rolle des Gesetzgebers, die man zuvor überschätzt hatte. So sagt J. B. Say in der Vorrede zu seinem „*Traité d'économie politique*“: „Lange Zeit hat man die eigentliche Politik, die Wissenschaft der Organisation der Gesellschaft, mit der politischen Oekonomie verwechselt, welche lehrt, wie die Reichthümer entstehen, vertheilt und konsumirt werden. Indess sind die Reichthümer von der politischen Organisation wesentlich unabhängig. Unter allen Regierungsformen kann ein Staat blühen, wenn er gut verwaltet wird. Man hat Nationen unter absoluten Monarchen sich bereichern, unter Volksräthen zu Grunde gehen sehen. Wenn die politische Freiheit der Entwicklung der Reichthümer günstiger ist, so ist sie dies nur indirekt, in der gleichen Weise, wie sie dem Unterricht günstiger ist.“ — Die utopistischen Sozialisten gingen noch weiter. Sie erklärten laut, dass der Reformator der sozialen Organisation nichts mit der Politik zu thun habe.¹⁾ Diese beiden Extreme hatten das Gemeinsame, dass sie beide in dem Mangel einer angemessenen Einsicht in den Zusammenhang wurzelten,

¹⁾ „Wir haben alle möglichen Regierungsformen in unserer zivilisirten Welt. Sind aber die westlichen Länder, die sich mehr oder weniger der demokratischen Staatsform hinneigen, vom geistigen, sittlichen und materiellen Elende minder heimgesucht als die östlichen, mehr oder weniger unter autokratischer Staatsform stehenden Länder? Oder hat Preussens Monarch weniger Herz

der zwischen der sozialen und der politischen Organisation eines Landes besteht. Marx hat diesen Zusammenhang entdeckt, und es war ihm leicht, zu zeigen, wie und warum jeder Klassenkampf ein politischer Kampf ist.

In all' diesem hat der scharfsinnige Dr. Barth nur das Eine gesehen: dass nach Marx eine politische Handlung, ein „gesetzgeberischer“ Akt keinen Einfluss auf die ökonomischen Beziehungen haben kann; dass nach demselben Marx ein jeder derartige Akt ein blosser Schein ist und dass demnach der erste englische Bauer, der im „Ausgange des Mittelalters“ seines Grundbesitzes, das heisst seiner bisherigen ökonomischen Stellung, durch seinen Landlord beraubt wurde, die ganze historische Theorie des berühmten Sozialisten wie ein Kartenhaus umwirft. Voltaire's Baccalaureus von Salamanca hat nie eine Probe so grossen Scharfsinns gegeben!

Marx widerspricht sich also bei der Beschreibung des englischen „Clearing of Estates“. Herr Barth, ein vortrefflicher Logiker, bedient sich dieses selben Clearing, um zu beweisen, dass das Recht „eine selbständige Existenz führt“. Da aber der Zweck der juristischen Aktion der englischen Landlords ein klein wenig mit ihren ökonomischen Interessen zu thun hatte, so bringt der ehrenwerthe Herr Doktor die von jeder Einseitigkeit wahrhaft freie Behauptung vor: „Das Recht führt also eine selbständige, eigene, wenn auch nicht unabhängige Exi-

für das Elend der ärmeren Volksklassen gezeigt, als Frankreichs Deputirtenkammer und der König der Franzosen? — Wir sind durch Thatsachen so sehr vom Gegentheil überwiesen, durch Nachdenken so sehr vom Gegentheil überzeugt, dass uns alle politisch-liberalen Bestrebungen mehr als gleichgültig, förmlich zum Ekel geworden sind.“ (M. Heas im Gesellschaftsspiegel von 1846.)

stanz.“ Selbständig, wenn auch nicht unabhängig! Das ist vielseitig und schützt, was noch besser, unseren Herrn Doktor vor jedem „Widerspruch“. Wenn man ihm beweist, dass das Recht durch die Oekonomie bedingt wird, antwortet er: weil es nicht unabhängig ist. Würde man ihm dagegen erklären, dass die Oekonomie durch das Recht bestimmt wird, so rief er aus, dass er gerade dies mit seiner Theorie der selbständigen Existenz des Rechts sagen wolle.

Der scharfsinnige Herr Doktor behauptet dasselbe von der Moral, der Religion, allen anderen Ideologien. Alle, ohne Ausnahme, sind selbständig, wenn auch nicht unabhängig. Man sieht, es ist die alte, immer neue Geschichte von dem Kampf des Eklektizismus gegen den Monismus, die Geschichte der „Scheidewände“; hier die Materie, dort der Geist, zwei Substanzen, die eine selbständige, eigene, wenn auch nicht unabhängige Existenz führen.

Aber lassen wir die Eklektiker, um zu Marx' Theorie zurückzukehren. Wir haben noch einige Bemerkungen darüber zu machen.

Schon die wilden Stämme haben Beziehungen — friedliche oder nichtfriedliche — miteinander und, wenn dazu die Gelegenheit, mit barbarischen Völkerschaften und zivilisierten Staaten. Diese Beziehungen beeinflussen natürlich die ökonomische Struktur einer jeden Gesellschaft. „Verschiedene Gemeinwesen finden verschiedene Produktionsmittel und verschiedene Lebensmittel in ihrer Naturumgebung vor. Ihre Produktionsweise, Lebensweise und Produkte sind daher verschieden. Es ist diese naturwüchsige Verschiedenheit, die bei dem Kontakt der Gemeinwesen den Austausch der wechselseitigen Produkte

und daher allmälige Verwandlung dieser Produkte in Waaren hervorruft.“¹⁾ Die Entwicklung der Waarenproduktion führt zur Auflösung der primitiven Gemeinschaft. Im Schoosse der Gens entstehen neue Interessen, die endlich eine neue politische Organisation erzeugen; der Klassenkampf beginnt mit all' seinen unvermeidlichen Konsequenzen auf dem Gebiet der politischen, moralischen und intellektuellen Evolution der Menschheit. Ihre internationalen Beziehungen werden immer komplizirter und erzeugen Erscheinungen, die auf den ersten Blick der historischen Theorie Marx' zu widersprechen scheinen.

Peter der Grosse machte in Russland eine Revolution, die einen ungeheuren Einfluss auf die ökonomische Entwicklung dieses Landes gehabt hat. Nun haben aber nicht Bedürfnisse ökonomischer, sondern politischer Art, die Bedürfnisse des Staates, diesen genialen Menschen zu seinem revolutionären Vorgehen veranlasst. In gleicher Weise zwang die Krimniederlage die Regierung Alexanders des Zweiten, Alles, was von ihr abhing, für die Entwicklung des russischen Kapitalismus zu thun. Die Geschichte wimmelt von solchen Beispielen, welche zu Gunsten der selbständigen Existenz des internationalen, öffentlichen und sonstigen Rechtes zu zeugen scheinen. Betrachten wir aber die Sache etwas näher.

Wovon hing die Kraft der Staaten West-Europas ab, die das Genie des grossen Moskowitzers erweckte? Von der Entwicklung ihrer Produktivkräfte. Peter begriff dies sehr gut, da er Alles aufbot, die Entwicklung dieser Kräfte in seinem Vaterlande zu beschleunigen. Woher kamen die Mittel, über die er verfügte; wie war

¹⁾ Das Kapital, I., pg. 353.

jene Macht eines asiatischen Despoten entstanden, die er mit einer so furchtbaren Energie handhabte? Diese Macht verdankte der Oekonomie Russlands ihren Ursprung; diese Mittel wurden durch die damaligen russischen Produktionsverhältnisse beschränkt. Trotz seiner furchtbaren Macht und seines eisernen Willens gelang es Peter nicht, konnte es ihm nicht gelingen, aus St. Petersburg ein Amsterdam zu machen oder Russland in eine Seemacht zu verwandeln, wie es der stete Gegenstand seiner Träume war. Die Reform Peters des Grossen erzeugte in Russland eine eigenthümliche Erscheinung. Peter bemühte sich, die europäischen Manufakturen nach Russland zu verpflanzen. Die Arbeiter fehlten. Er liess die Staatsleibeigenen in den Manufakturen arbeiten. Die industrielle Leibeigenschaft, eine in West-Europa unbekannte Form, existirte in Russland bis 1861, d. h. bis zur Emanzipation der Leibeigenen.

Ein nicht weniger bemerkenswerthes Beispiel ist die Leibeigenschaft der Landleute in Ostpreussen, Brandenburg, Pommern und Schlesien seit der Mitte des 16. Jahrhunderts. Die Entwicklung des Kapitalismus in den westlichen Ländern untergrub regelmässig die feudalen Formen der Ausbeutung des Produzenten. In dem eben bezeichneten Winkel Europas befestigte dieselbe Entwicklung sie für eine ziemlich lange Zeit.

Die Sklaverei in den europäischen Kolonien ist gleichfalls ein auf den ersten Blick paradoxes Beispiel der kapitalistischen Entwicklung. Diese Erscheinung, wie die vorhergehenden, wird nicht durch die Logik des ökonomischen Lebens der Länder, wo sie auftrat, erklärt. Man muss, um sie zu erklären, die internationalen ökonomischen Beziehungen betrachten.

Hier sind wir also unsererseits zu dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung zurückgekommen. Es wäre thöricht, zu vergessen, dass dies nicht nur ein legitimer, sondern auch ein gänzlich unvermeidbarer Gesichtspunkt ist. Nur wäre es in gleicher Weise absurd, zu vergessen, dass dieser Gesichtspunkt an und für sich nichts erklärt, dass wir, um uns seiner zu bedienen, stets das „Dritte“, „Höhere“ suchen müssen, das für Hegel der Begriff und für uns die ökonomische Situation der Völker und Länder ist, deren gegenseitiger Einfluss konstatiert und begriffen werden soll.

Die Literatur und schönen Künste eines jeden zivilisirten Landes haben einen mehr oder weniger grossen Einfluss auf die Literatur und schönen Künste anderer zivilisirter Länder. Dieser gegenseitige Einfluss ist eine Wirkung der Aehnlichkeit der sozialen Struktur dieser Länder.

Eine im Kampf mit ihren Gegnern befindliche Klasse erobert sich in der Literatur eines Landes eine Stellung. Wenn dieselbe Klasse in einem anderen Lande sich zu rühren beginnt, bemächtigt sie sich der von ihrer vorgeschritteneren Schwester geschaffenen Ideen und Formen. Aber sie modifiziert dieselben und geht über sie hinaus oder bleibt hinter ihnen zurück, je nach dem Unterschiede, der zwischen ihrer Lage und der Lage der Klasse besteht, welche ihre Vorbilder schuf.

Wir haben gesehen, dass das geographische Milieu einen grossen Einfluss auf die historische Entwicklung der Völker hatte. Wir sehen jetzt, dass die internationalen Beziehungen vielleicht einen noch grösseren Einfluss auf diese Entwicklung haben. Die

vereinigte Einwirkung des geographischen Milieus und der internationalen Beziehungen erklärt die ungeheuren Unterschiede, die wir, trotzdem die fundamentalen Gesetze der sozialen Evolution überall dieselben sind, in den historischen Schicksalen der Völker vorfinden.

Man sieht, dass die Marx'sche Geschichtsauffassung, anstatt „beschränkt“ und „einseitig“ zu sein, uns ein ungeheures Feld der Forschung öffnet. Es bedarf vieler Arbeit, vieler Geduld und grosser Wahrheitsliebe, um nur einen sehr kleinen Theil dieses Feldes gut zu stellen. Aber es gehört uns; der Erwerb ist gemacht; die Arbeit ist von den Händen unvergleichlicher Meister begonnen, wir haben sie nur fortzusetzen. Und wir haben dies zu thun, wollen wir nicht die geniale Idee von Marx in unseren Köpfen in etwas „Graues“, „Cimmerisches“, „Todtenhaftes“ verwandeln.

„Wenn das Denken bei der Allgemeinheit der Ideen stehen bleibt,“ sagte Hegel sehr gut, „wie nothwendig in den ersten Philosophen (z. B. dem Sein in der eleatischen Schule, dem Werden Heraklit's u. dgl.) der Fall ist, wird ihm mit Recht Formalismus vorgeworfen; auch bei einer entwickelten Philosophie kann es geschehen, dass nur die abstrakten Sätze oder Bestimmungen, z. B. dass im Absoluten alles Eins, die Identität des Subjektiven und Objektiven, aufgefasst und beim Besonderen nur dieselben wiederholt werden.“¹⁾ Man würde uns mit gutem Grund denselben Formalismus vorwerfen können, wenn wir einer gegebenen Gesellschaft gegen-

¹⁾ Encyclopädie, 1. Theil, § 12, Einleitung.



über nur wiederholen könnten: die Anatomie dieser Gesellschaft liegt in ihrer Oekonomie. Das ist unbestreitbar, aber es genügt nicht; man muss einen wissenschaftlichen Gebrauch von einer wissenschaftlichen Idee zu machen wissen; man muss sich Rechenschaft von allen Lebensfunktionen dieses Organismus zu geben wissen, dessen anatomische Struktur durch die Oekonomie bestimmt wird; man muss begreifen, wie er sich bewegt, wie er sich nährt, wie die Empfindungen und Begriffe, die in ihm entstehen, dank dieser anatomischen Struktur, das werden, was sie sind; wie sie sich mit den in der Struktur eingetretenen Veränderungen verändern u. s. f. Nur unter dieser Bedingung werden wir weiter kommen; unter dieser Bedingung sind wir aber auch dessen sicher.

Man sieht häufig in der materialistischen Geschichtsauffassung eine Lehre, welche die Unterwerfung der Menschen unter das Joch einer unversöhnlichen, blinden Nothwendigkeit verkündigt. Nichts ist verkehrter! Gerade die materialistische Geschichtsauffassung zeigt den Menschen den Weg, der sie aus dem Gebiet der Nothwendigkeit in das der Freiheit führen wird.

Auf dem Gebiet der Moral ist ein Philister, Eklektiker par excellence, stets ein „Idealist“. Er hängt an dem „Ideal“ mit um so grösserer Beharrlichkeit, je ohnmächtiger sich seine Vernunft der traurigen Prosa des sozialen Lebens gegenüber fühlt. Diese Vernunft wird niemals über die ökonomische Nothwendigkeit triumphiren: ein Ideal wird immer ein Ideal bleiben; es wird sich niemals realisiren, da es „eine selbständige, eigene, wenn auch nicht unabhängige Existenz führt“, da es ihm unmöglich ist, hinter seiner „Scheide-

wand“ hervorzukommen. Hier — Geist, Ideal, menschliche Würde, Brüderlichkeit etc.; dort — Materie, ökonomische Nothwendigkeit, Ausbeutung, Konkurrenz, Krisen, Bankrotte, gegenseitiger universeller Betrug. Zwischen diesen beiden Reichen ist keine Versöhnung möglich. Die modernen Materialisten haben für einen derartigen „moralischen Idealismus“ nur Verachtung. Sie haben eine viel höhere Auffassung von der Kraft der menschlichen Vernunft. Wohl wird sie in ihrer Entwicklung durch die ökonomische Nothwendigkeit vorwärtsgetrieben, aber gerade deshalb ist das wahrhaft Vernünftige keineswegs gezwungen, ewig im Zustand eines „Ideals“ zu bleiben. Was vernünftig ist, das wird auch wirklich, und die ganze unwiderstehliche Kraft der ökonomischen Nothwendigkeit nimmt ihre Verwirklichung auf sich.

Die „Philosophen“ des 18. Jahrhunderts wiederholten zum Ueberdruß, dass die öffentliche Meinung die Welt regiert und dass daher nichts der Vernunft widerstehen kann, die „schliesslich stets Recht hat“. Indess hatten diese selben Philosophen häufig bedeutende Zweifel an der Kraft der Vernunft, und ihre Zweifel entstanden logischer Weise aus der anderen Seite der den „Philosophen“ eigenthümlichen Theorie. Da der „Gesetzgeber“ Alles fertig bringt, so lässt der Gesetzgeber die Vernunft triumphiren oder löscht ihre Fackeln aus. Man muss daher Alles vom „Gesetzgeber“ erwarten. In der Mehrzahl der Fälle kümmern sich aber die Gesetzgeber, die Monarchen, welche über das Schicksal ihrer Völker verfügen, sehr wenig um den Triumph der Vernunft. So sind also die Aussichten der Vernunft ausserordentlich gering geworden! Es bleibt dem Philosophen

nur übrig, auf den Zufall zu rechnen, der früher oder später die Macht einem der Vernunft freundlichen „Fürsten“ geben wird. Wir wissen bereits, dass Helvetius thatsächlich nur auf einen glücklichen Zufall rechnete. Hören wir noch einen anderen Philosophen derselben Epoche.

„Den sonnenklarsten Prinzipien wird häufig am meisten widersprochen; sie haben die Unwissenheit, die Leichtgläubigkeit, die Gewohnheit, die Hartnäckigkeit, die Eitelkeit der Menschen, mit einem Wort die Interessen der Grossen und die Stupidität des Volkes zu bekämpfen, die sie immer ihren alten Systemen anhängen lassen. Der Irrthum vertheidigt sein Gebiet Schritt für Schritt; nur mit Kämpfen und Ausdauer kann man ihm die geringste seiner Eroberungen entreissen. Man glaube deshalb nicht, dass die Wahrheit unnütz sei; ihr Keim, einmal gesät, bleibt bestehen, trägt mit der Zeit Frucht und erwartet, ähnlich den Saaten, die vor ihrem Aufgehen lange Zeit in der Erde vergraben bleiben, die Umstände, welche ihn entwickeln können. . . . Wenn erleuchtete Souveräne die Nationen regieren, trägt die Wahrheit die Früchte, welche man von ihr mit Recht erwartet. Schliesslich zwingt die Nothwendigkeit die Völker, wenn sie von dem Elend und den zahllosen Unglücksfällen, welche ihre Irrthümer erzeugt, ermüdet sind, zur Wahrheit ihre Zuflucht zu nehmen, welche allein sie gegen das Unglück schützt, unter dem die Lüge und das Vorurtheil sie lange haben leiden lassen.“¹⁾

¹⁾ Essai sur les prejugués, de l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes etc. Liège 1797, pg. 37. Man schreibt dies Buch Holbach oder dem Materialisten Dumarsais zu, dessen Namen der Titel trägt.

Immer derselbe Glaube an „erleuchtete Fürsten“; immer derselbe Zweifel an der Kraft der „Vernunft“! Man vergleiche mit diesen leeren und furchtsamen Hoffnungen die kraftvolle Ueberzeugung von Marx, der uns sagt, dass es keinen Fürsten giebt, noch jemals geben wird, der der Entwicklung der Produktivkräfte seines Volkes und daher seiner Befreiung von dem Joch veralteter Einrichtungen siegreichen Widerstand zu leisten vermag, und man sage: wer glaubt fester an die Kraft der Vernunft und ihren endlichen Triumph? Auf der einen Seite ein reservirtes „Vielleicht“, auf der anderen eine Gewissheit, so unerschütterlich wie die, welche uns ein mathematischer Beweis giebt.

Die Materialisten konnten nur halb an ihre Gottheit, die „Vernunft“, glauben, da in ihrer Theorie sich diese Gottheit immer an den ehernen Gesetzen der materiellen Welt, an der blinden Nothwendigkeit stiess. „Der Mensch erreicht sein Ende,“ sagt Holbach, „ohne dass er von dem Moment seiner Geburt an bis zu dem seines Todes einen einzigen Augenblick frei gewesen ist.“¹⁾ Ein Materialist muss das behaupten, da, wie Priestley sagte, „die Lehre von der Nothwendigkeit die unmittelbare Folge der Lehre von der Stofflichkeit des Menschen ist; denn Mechanismus ist die zweifellose Konsequenz des Materialismus.“²⁾ So lange man aber nicht wusste, wie diese Nothwendigkeit die Freiheit des Menschen erzeugen kann, musste man unvermeidlicher Weise Fatalist sein. „Alle Ereignisse sind miteinander verbunden,“ sagt

¹⁾ Le bon sens puisé dans la nature, I., pg. 120.

²⁾ A free discussion of the principles of materialism etc., pg. 241.

Helvetius. „Ein im Norden niedergehauener Wald verändert die Winde, die Saaten, die Künste des Landes, die Sitten und die Regierung.“ Holbach sprach von den unberechenbaren Folgen, welche die Bewegung eines einzigen Atoms in dem Gehirn eines Despoten für die Geschicke eines Reiches haben könne. Der Determinismus der „Philosophen“ ging nicht weiter in der Auffassung der Rolle der Nothwendigkeit in der Geschichte; deshalb war auch nach ihnen die historische Bewegung dem Zufall, dieser Scheidemünze der Nothwendigkeit, unterworfen. Die Freiheit blieb im Gegensatz zur Nothwendigkeit, und der Materialismus verstand nicht, wie Marx sagte, die menschliche Thätigkeit zu erfassen. Die deutschen Idealisten bemerkten diese schwache Seite des metaphysischen Materialismus sehr wohl; es gelang ihnen aber nur mit Hülfe des absoluten Geistes, d. h. mit Hülfe einer Fiktion, die Freiheit mit der Nothwendigkeit zu vereinen. Die modernen Materialisten à la Moleschott bewegen sich in den Widersprüchen der Materialisten des 18. Jahrhunderts. Nur Marx wusste, ohne einen Augenblick die Lehre von der „Stofflichkeit des Menschen“ aufzugeben, die „Vernunft“ und die „Nothwendigkeit“ zu versöhnen, indem er die „menschliche Praxis“ betrachtete. Die Menschheit stellt sich „immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet, wird sich stets ergeben, dass die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozess ihres Werdens begriffen sind.“¹⁾

¹⁾ Zur Kritik der politischen Oekonomie, Vorwort, pg. VI.
Beiträge zur Geschichte des Materialismus. 17

Die metaphysischen Materialisten sahen, wie die Nothwendigkeit die Menschen unterjocht („ein abgehauener Wald“ u. s. f.); der dialektische Materialismus zeigt, wie sie dieselben befreien wird.

„Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinne von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervordachsenden Antagonismus, aber die im Schooss der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schliesst daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.“¹⁾

Die angeblich fatalistische Theorie Marx' ist gerade diejenige, welche zum ersten Male in der Geschichte der ökonomischen Wissenschaft jenem Fetischismus der Oekonomen ein Ende gemacht hat, der sie die ökonomischen Kategorien — den Tauschwerth, das Geld, das Kapital — durch die Natur der materiellen Objekte und nicht durch die der Beziehungen der Menschen in dem Produktionsprozess erklären liess.²⁾

¹⁾ Zur Kritik der politischen Oekonomie, Vorwort, S. VI.

²⁾ „Wie sehr ein Theil der Oekonomen von dem der Waarenwelt anklebenden Fetischismus oder dem gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Arbeitsbestimmungen getäuscht wird, beweist u. A. der langweilige, abgeschmackte Zank über die Rolle der Natur in der Bildung des Tauschwerthes. Da Tauschwerth eine bestimmte gesellschaftliche Manier ist, die auf ein Ding verwandte Arbeit auszudrücken, kann er nicht mehr Naturstoff enthalten als etwa der Wechselkurs. Da die Waarenform die allgemeinste und unentwickeltste Form der bürgerlichen Produktion ist, weswegen sie früh

Wir haben hier nicht auseinander zu setzen, was Marx für die politische Oekonomie geleistet hat. Wir wollen nur bemerken, dass er sich in dieser Wissenschaft derselben Methode bedient, bei ihrer Behandlung denselben Standpunkt einnimmt, wie bei der Interpretation der Geschichte: den Standpunkt der Verhältnisse der Menschen in dem Produktionsprozess. Man kann darnach den intellektuellen Werth der besonders im heutigen Russland noch zahlreichen Menschen bemessen, welche die ökonomischen Theorien von Marx „anerkennen“ und seine historischen Ansichten „ablehnen“.

Wer begriffen hat, was die dialektische Methode des Marx'schen Materialismus ist, kann auch den wissenschaftlichen Werth der Diskussionen beurtheilen, die sich von Zeit zu Zeit darüber erhoben, ob sich Marx in seinem „Kapital“ der induktiven oder deduktiven Methode bedient habe.

Die Marx'sche Methode ist zugleich induktiv und deduktiv. Sie ist obendrein noch die revolutionärste aller Methoden, die man je angewandt hat.

„In ihrer mystifizirten Form,“ sagt Marx, „ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu

auftritt . . . , scheint ihr Fetischcharakter noch relativ leicht zu durchschauen. Bei konkreteren Formen verschwindet selbst dieser Schein der Einfachheit. Woher die Illusionen des Monetarsystems? Es sah dem Gold und Silber nicht an, dass sie als Geld ein gesellschaftliches Produktionsverhältniss darstellen, aber in der Form von Naturdingen mit sonderbar gesellschaftlichen Eigenschaften. Und die moderne Oekonomie, die vornehm auf das Monetarsystem herabginst, wird ihr Fetischismus nicht handgreiflich, sobald sie das Kapital behandelt? Seit wie lange ist die physiokratische Illusion verschwunden, dass die Grundrente aus der Erde wächst, nicht aus der Gesellschaft?“ Das Kapital, pg. 52—53.

verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgerthum und seinen doktrinären Wortführern ein Aergerniss und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständniss des Bestehenden zugleich auch das Verständniss seiner Negation, seines nothwendigen Unterganges einschliesst, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffasst, sich durch nichts imponiren lässt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.“¹⁾

Holbach, einer der revolutionärsten Vertreter der französischen Philosophie des letzten Jahrhunderts, erschrak vor der Jagd nach Märkten, ohne die die moderne Bourgeoisie nicht bestehen kann. Er hätte gern der historischen Bewegung nach dieser Seite hin Einhalt gethan. Marx begrüsst diese selbe Jagd nach Märkten, diesen Profithunger als eine destruktive Kraft der bestehenden Ordnung der Dinge, als eine Vorbedingung der Emanzipation der Menschheit mit Beifall.

„Die Bourgeoisie kann nicht existiren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutioniren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen früheren aus. Alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vor-

¹⁾ Das Kapital, I., dritte Auflage, Vorwort zur zweiten Auflage, pg. XIX.

stellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen zu betrachten. . . . Die Bourgeoisie hat durch ihre Exploitation des Weltmarktes die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. . . . An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander. Und wie in der materiellen, so auch in der geistigen Produktion. Die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen werden Gemeingut. Die nationale Einseitigkeit und Beschränktheit wird mehr und mehr unmöglich, und aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur.“¹⁾

Während die französischen Materialisten das feudale Eigenthum bekämpften, sangen sie das Lob des bürgerlichen Eigenthums, das für sie die innerste Seele jeder menschlichen Gesellschaft war. Sie sahen nur die eine Seite der Sache. Sie betrachteten das bürgerliche Eigenthum als die Frucht der Arbeit des Eigenthümers selbst. Marx zeigt, wo die immanente Dialektik des bürgerlichen Eigenthums endigt:

„Der Durchschnittspreis der Lohnarbeit ist das Minimum des Arbeitslohnes, d. h. die Summe der Lebensmittel, die nothwendig sind, um den Arbeiter als Arbeiter am Leben zu erhalten. Was also der Lohnarbeiter durch seine Thätigkeit sich aneignet, reicht bloss dazu hin, um

¹⁾ Manifest der kommunistischen Partei, I. Kap.

sein nacktes Leben wieder zu erzeugen. . . . In eurer bestehenden Gesellschaft ist das Privateigentum für neun Zehntel ihrer Mitglieder aufgehoben: es existirt gerade dadurch, dass es für neun Zehntel nicht existirt.“¹⁾

So revolutionär sie auch waren, so richteten sich die französischen Materialisten doch nur an die aufgeklärte Bourgeoisie und die „philosophirenden“ Adligen, welche in das Lager der Bourgeoisie übergegangen waren. Sie zeigten eine unüberwindliche Furcht vor dem „Pöbel“, dem „Volk“, der „unwissenden Menge“. Die Bourgeoisie war aber und konnte nur zur Hälfte revolutionär sein. Marx wendet sich an das Proletariat, die im vollen Sinne des Wortes revolutionäre Klasse.

„Alle früheren Klassen, die sich die Herrschaft eroberten, suchten ihre schon erworbene Lebensstellung zu sichern, indem sie die ganze Gesellschaft den Bedingungen ihres Erwerbs unterwarfen. Die Proletarier können sich die gesellschaftlichen Produktivkräfte nur erobern, indem sie ihre eigene bisherige Aneignungsweise . . . abschaffen. Die Proletarier haben Nichts von dem Ihrigen zu sichern, sie haben alle bisherige Privatsicherheit und Privatversicherungen zu zerstören.“²⁾

In ihrem Kampfe gegen die damals existirende soziale Ordnung appellirten die Materialisten ohne Aufhören an

¹⁾ Ibid., Kap. II. Das Lohngesetz, von dem Marx hier spricht, ist von ihm im „Kapital“ genauer formulirt worden; er zeigt dort, dass es in Wirklichkeit für den Proletarier noch ungünstiger ist. Das in dem „Manifest“ Gesagte genügt aber, um die Illusion zu zerstören, welche das 19. Jahrhundert von seinem Vorgänger oder, besser gesagt, seinen Vorgängern, ererbt hat.

²⁾ Manifest, I. Kap.

die „Mächtigen“, an die „aufgeklärten Souveräne“. Sie suchten ihnen zu zeigen, dass ihre Theorien im Grunde sehr harmlos seien. Marx und die Marxisten nehmen den „Mächtigen“ gegenüber eine andere Stellung ein.

„Die Kommunisten verschmähen es, ihre Ansichten und Absichten zu verheimlichen. Sie erklären es offen, dass ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung. Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern. Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen.“¹⁾

Es ist nur natürlich, dass eine solche Lehre bei den „Mächtigen“ keine günstige Aufnahme findet. Die Bourgeoisie ist heutzutage eine reaktionäre Klasse geworden: sie bemüht sich, „das Rad der Geschichte zurückzudrehen“. Ihre Ideologen sind nicht einmal im Stande, den ungeheuren wissenschaftlichen Werth der Entdeckungen von Marx zu begreifen. Zur Vergeltung bedient sich das Proletariat seiner historischen Theorie als des sichersten Führers in seinem Emanzipationskampfe.

Diese Theorie, welche die Bourgeoisie durch ihren angeblichen Fatalismus erschreckt, flösst den Proletariern eine beispiellose Energie ein! Bei seiner Vertheidigung der „Lehre von der Nothwendigkeit“ gegen die Angriffe Price's sagte Priestley unter Anderem: „Um nicht von mir selbst zu sprechen, der ich indess sicherlich nicht das trügste und lebloseste Thier bin, wo könnte er grössere Begeisterung, stärkere und unablässigere Anstrengung oder eifrigere

¹⁾ Ibid., Kap. IV.

und standhaftere Verfolgung der wichtigsten Aufgaben finden, als unter denen, die er als Anhänger der Nothwendigkeitslehre (necessarians) kennt?“¹⁾

Priestley spricht von den englischen „christlichen necessarians“ seiner Zeit. Er mag ihnen mit Recht oder Unrecht eine solche Begeisterung zuschreiben. Man unterhalte sich aber nur ein wenig mit den Herren Bismarck, Caprivi, Crispi oder Casimir Perier, sie werden Wunder von der Thätigkeit und Energie der „Necessarians“, der „Fatalisten“ unserer Zeit: den sozialdemokratischen Arbeitern, zu erzählen wissen.

¹⁾ L. c., pg. 391.

