HENDRIK DE MAN

Die sozialistische Idee

Universitätsbibliothek
Bielefeld

SS 84

BI 140/638013+2

BI148/1013749+01

140/638013+2

Universitätsbibliothek
Bielefeld

14

HENDRIK DE MAN

DIE SOZIALISTISCHE IDEE

C 244596

1933

EUGEN DIEDERICHS VERLAG IN JENA

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ERSTES UND ZWEITES TAUSEND

156394

Univ.
Bibliothek
Bielefeld

14
CM 440
MA 266
M 266

Umschlagzeichnung: Max Thalmann

Copyright 1933 by Eugen Diederichs Verlag in Jena
Druck: Radelli & Hille in Leipzig. Printed in Germany

Universitätsbibliothek
Bielefeld

INHALT

Vorwort 3
I. Was ist sozialistische Kultur? 13
II. Die bürgerliche Kultur 29
III. Die Anfänge des Kapitalismus 42
IV. Die geistigen Antriebe der bürgerlichen Kultur 59
V. Die bürgerliche Wirtschaftsgesinnung 82
VI. Die bürgerlichen Tugenden 109
VII. Vom Arbeitsbürgertum zum Besitzbürgertum 121
VIII. Die Intellektuellen und die Kulturspaltung 141
IX. Das Werden der Wahrheit 159
X. Die Rebellion der Natur 170
XI. Die Rebellion des Gewissens 189
XII. Das Weiterwirken der Ideenproduktion 207
XIII. Die Idee des Sozialismus 233
XIV. Vom proletarischen zum sozialistischen Menschen 249
XV. Sozialistische Moral als Menschheitsmoral 268
XVI. Von falschen und wahren Werten 283
XVII. Die Verwirklichung des Sozialismus 304

Universitätsbibliothek
Bielefeld

VORWORT

Den Plan zu dieser Schrift faßte ich kurz nach dem Erscheinen meines Buches *Zur Psychologie des Sozialismus*; daß die Ausführung mehr als fünf Jahre in Anspruch nahm, liegt an widrigen Umständen der verschiedensten Art, die meine Arbeit wiederholt unterbrachen und hemmten.

Die *Psychologie des Sozialismus* galt in erster Linie der Kritik meiner eigenen früheren Anschauungen. Die positive Auffassung des Sozialismus, zu der diese kritische Selbstverständigung führen sollte, war in wesentlichen Punkten auf Ansätze und Andeutungen beschränkt geblieben. Am wenigsten befriedigte mich die Lösung des Hauptproblems, das Verhältnis von Sozialismus und Klassenkampf — genauer ausgedrückt, die Voraussetzungen und Bedingungen der Einheit einer von Intellektuellen ausgegangenen Ideenbewegung mit den Interessen und Bedürfnissen, die der Arbeiterschaft aus ihrer gesellschaftlichen Lage erwachsen.

Die nähere Erforschung eines der beiden damit abgegrenzten Gebiete versuchte mein 1927 erschienenes Buch *Der Kampf um die Arbeitsfreude*. Das brachte jedoch nur eine genauere Analyse der proletarischen Ursachen der sozialistischen Bewegung, ohne meiner früheren Deutung dieser Seite der Frage wesentlich Neues hinzuzufügen. Die schlimmste Lücke, die mir auszufüllen blieb, lag auf dem Gebiet der sozialistischen Ideenlehre. Was ich darüber in meiner *Psychologie* geschrieben hatte, erschien mir von vornherein viel unzulänglicher als meine Analyse der sozialistischen Gefühlslage der Arbeiterschaft. Der Versuch, den „Intellektuellensozialismus" aus Triebhemmungen abzuleiten, langte offenbar nicht, die Herkunft der sozialistischen Ideen befriedigend zu erklären. Er verfehlte vor allem die Beziehung zwischen diesen Ideen und dem kulturgeschichtlichen Hintergrund der geistigen Entwicklung überhaupt. Ich konzentrierte mich darum seither auf den konkreten Inhalt und die geistesgeschichtlichen Entstehungsbedingungen der sozialistischen Gedankenwelt — den Gegenstand dieses Buches.

Daß ich dabei von der Frage „Was ist sozialistische Kultur?" ausgegangen bin, liegt an einem zufälligen Anlaß. Der Arbeiterjugendverlag in Berlin ersuchte mich 1927 um eine Broschüre über dieses Thema, die unter dem Titel *Sozialistische Lebensgestaltung* eine positive Lehre der Arbeiterkulturbewegung entwickeln sollte. Es stellte sich aber bald heraus, daß es mir unmöglich sein würde, dem Thema in einer kurzen und noch dazu volkstümlich gehaltenen Broschüre gerecht zu werden. Die Darstellung des Inhalts der sozialistischen Kulturauffassung erfordert eine gründlichere Erörterung der sozialistischen Ideenwelt in ihren — positiven und negativen — Beziehungen zur bürgerlichen Kulturepoche, als sie in einem so engen Rahmen möglich ist. So wuchs sich die zuerst beabsichtigte Broschüre über die sozialistische Kultur zu einem Buch über die sozialistische Idee aus.

An sich hätte ich vielleicht ebensogut von einem anderen Sonderaspekt der sozialistischen Ideenlehre, etwa vom politischen, ausgehen

Universitätsbibliothek Bielefeld

können; ich hielt aber am ursprünglichen Ausgangspunkt fest, weil er mir besonders geeignet schien, einerseits bei einer aktuellen und praktisch dringlichen Fragestellung anzuknüpfen, andererseits das Problem der geistesgeschichtlichen Wurzeln des Sozialismus in seiner größten Reichweite aufzurollen.

Im übrigen bietet die Zuspitzung auf die kulturelle Seite der Frage den Vorteil, daß dabei viel mehr als bei den politischen oder anderen institutionellen Erscheinungsformen des Sozialismus das Problem von vornherein in seiner übernationalen, universellen Gestalt hervortritt. Erscheinungen wie die sozialistische Ideenbewegung und die bürgerliche Kultur, um deren Zusammenhänge es hier geht, haben weltgeschichtlichen Charakter; daher kann nur jene Deutung ihr Wesen richtig erfassen, die aus einer universellen Betrachtung hervorgeht.

Das mögen beiläufig die deutschen Leser dieses fast gleichzeitig in mehreren Übersetzungen erscheinenden Buches beachten: wo etwa von Bürgertum und bürgerlicher Kultur oder von Sozialismus und sozialistischer Kultur die Rede ist, da sind weltgeschichtliche, nicht nationalgeschichtliche Zusammenhänge gemeint. Es ist wahrhaftig nicht leicht, deren Bild so zu zeichnen, daß es einerseits, um universelle Geltung zu erlangen, nicht zu sehr ins Abstrakte entgleitet, andererseits, um der Mannigfaltigkeit der nationalen Erfahrungen gerecht zu werden, nicht durch die Fülle der Einzelheiten zerstückelt wird. Manches, was hier z. B. über die bürgerliche Kultur vom westeuropäischen Hochmittelalter bis zur europäisch-amerikanischen Gegenwart gesagt wird, gilt für Deutschland nur mit starken Einschränkungen oder Abweichungen, weil hier das Bürgertum von jeher der Kultur wie der Politik viel weniger als in anderen kapitalistischen Ländern den Stempel eines eigenen Charakters aufgedrückt hat. Nur die allerwichtigsten nationalen Eigentümlichkeiten konnten im Text mit besonderen Hinweisen bedacht werden.

Der Leser möge das im Auge behalten, ohne deswegen zu folgern, daß was sich im einzelnen nicht mit der auf die eigene Nation beschränkten Erfahrung deckt, darum überhaupt nicht gelten kann; denn schließlich sind bürgerliche Kultur und Sozialismus auch für Deutschland Wirklichkeiten, ohne daß ihr tatsächliches Sein und Wirken im Rahmen der eigenen Nationalgeschichte aus deutschen Verhältnissen allein zu verstehen wäre. Das ist schon deswegen nicht der Fall, weil ihre Herkunft nicht auf Deutschland beschränkt ist. Ebensowenig könnte man die Geschichte des deutschen Kapitalismus oder der deutschen Chemie oder der deutschen Malerei verstehen, ohne von der weltgeschichtlichen Betrachtung auszugehen. Es ist leichter und dem Verständnis der wesentlichen Zusammenhänge förderlicher, wenn der Leser auf Grund der ihm vertrauten nationalen Wirklichkeit, dort wo diese von dem Gesamtbild abweicht, die notwendigen Korrekturen selbst vornimmt, als wenn der Verfasser sich in dem vergeblichen Bemühen erschöpfen müßte, dieses Gesamtbild so zu zeichnen, daß darin neben den allgemeingültigen Wesenszügen auch sämtliche nationalen Einzelzüge hervortreten.

Ich hoffe, mit dieser Schrift der Erhellung des Zusammenhanges zwischen der sozialistischen Idee und der gesellschaftlichen Umwelt um

Universitätsbibliothek
Bielefeld

einen Schritt näher gerückt zu sein. Diesen Schritt erblicke ich vor allem in der Anwendung des „dialektischen" Prinzips der Entwicklung in Gegensätzen, das zuerst von Karl Marx auf die institutionelle Seite der gesellschaftlichen Entwicklung angewandt wurde, auf ihre geistesgeschichtliche Seite und auf die Kultur überhaupt. Die ebenfalls an Gedankengänge von Marx anknüpfende Gegenüberstellung von Kulturproduktion als Wirkung von geistigen „Produktivkräften" und Kulturverbrauch als Ergebnis von ideologischen „Eigentumsverhältnissen" hat mir weiter geholfen, der „totalen" Erklärung des Sozialismus als einer zugleich in die geistige und institutionelle Entwicklung unserer Kulturepoche eingebetteten Bewegung näherzukommen. Bei der Anwendung dieser Methode bin ich zwar wiederholt zu herrschenden marxistischen Anschauungen in Widerspruch geraten, aber die Methode selbst verdanke ich in erster Linie Marx.

Daß dieses Buch den Trennungsstrich zwischen dem, was mich mit Marx verbindet, und dem, was mich von den meisten Marxisten trennt, nicht ganz an derselben Stelle zieht, wie meine *Psychologie*, liegt also in erster Linie daran, daß es sich mit einem Gebiet beschäftigt, auf dem die Arbeit mit Marxschen Methoden viel fruchtbarer ist, als sie es etwa bei der Erklärung des Sozialismus aus den wirtschaftlichen Interessen einer Klasse noch sein kann.

Man wird aber auch sonst in der Haltung dieses Buches gegenüber Marx im Vergleich mit meiner *Psychologie* Tonveränderungen und Nachdrucksverlegungen finden, die nicht bloß auf den anderen Gegenstand zurückzuführen sind, sondern auch auf Veränderungen, die sich seit sechs Jahren in der Stellung des Verfassers und in der Lage der sozialistischen Bewegung vollzogen haben. Da mehrere Kritiker aus Anlaß verschiedener kleinerer Schriften, die ich in der Zwischenzeit veröffentlicht habe, von einer allmählichen Rückkehr des einstigen Ketzers in den Schoß der marxistischen Kirche gesprochen haben, ergreife ich gern diese Gelegenheit, mich dazu zu äußern; nicht etwa, weil mich diese Klebezettelfragen sonderlich interessieren, sondern weil eine Erklärung in der ersten Person es vielleicht doch erschweren kann, daß sie weiter dazu benutzt werden, das Interesse von den sachlichen Einsichten, auf die es ankommt, abzulenken.

Also: über den „Marxismus", dessen „Überwindung" ich in meiner *Psychologie* vertreten habe, denke ich heute nicht anders als damals. Ich glaube nach wie vor, daß der inzwischen noch dringlicher gewordenen Erneuerung der geistigen Antriebe der sozialistischen Bewegung kein schlimmeres Hindernis entgegensteht als die marxistische Parteikirche, mit ihrer Dogmatisierung der Marxschen Geschichtsphilosophie zum vulgärsten Erwerbsrationalismus, mit ihrer Vergröberung der Marxschen Gesellschaftsdialektik zur plattesten Milieutheorie, mit ihrer Verwässerung der Marxschen Klassenstrategie zum schwächlichsten Interessenopportunismus. Ich glaube nach wie vor, daß in der bisherigen Phase der Arbeiterbewegung seit dem *Kommunistischen Manifest* der Marxismus — also das, was die Bewegung an Marxschen Antrieben übernommen, ihren Bedürfnissen angepaßt und entsprechend modifiziert

Universitätsbibliothek
Bielefeld

hat — in überwiegendem Maße die Merkmale einer rückschrittlichen Bewegung aufweist, so daß nicht eine allmähliche „revisionistische" Umbiegung dieser Entwicklungsrichtung, sondern nur ein ruckartiger „reformatorischer" Richtungswechsel helfen kann, den erforderlichen geistigen Neuantrieb hervorzurufen.

Nicht so leicht ist es, das Verhältnis zu Marx selber, das sich aus alledem ergibt, auf eine eindeutige Formel zu bringen. Schon in meiner *Psychologie* habe ich darauf hingewiesen, daß meine Kritik am heutigen Marxismus sowohl eine Berufung auf Marx wie eine Distanzierung von ihm einschließt, und daß die Entscheidung darüber, ob bei der Wahl eines Klebezettels der Nachdruck mehr auf das Ja oder auf das Nein gelegt werden sollte, letzten Endes von der praktischen Erwägung der Wirkung auf den Leser abhing.

Aus derartigen, offen zugestandenen Zweckmäßigkeitsgründen gab ich damals dem Nein den Vorzug. Ich hielt den „psychologischen Stoß" dieses Nein für notwendig, damit man merke, daß nicht ein neuer Revisionismus, sondern eine Reformation an Haupt und Gliedern nottue. Außerdem wollte ich vermeiden, daß man die Frage nach dem Wahrheitsgehalt meiner Anschauungen, wie es schon oft anderen gegenüber geschehen war, mit dem Hinweis umgehe, daß sie sich mit den Marxschen nicht vertragen. Indem ich darauf verzichtete, mich auf Marx zu berufen, wollte ich diesem Schriftgelehrtenargument von vornherein den Boden entziehen.

Ich nahm dabei wissentlich das Risiko in Kauf, daß man sich der altbewährten Methoden des Ketzergerichts bedienen würde, um mich zu diskreditieren; aber das war mir lieber, als totgeschwiegen oder mit sanftem Lob ad acta gelegt zu werden. Tatsächlich war es denn auch mit den Ketzergerichten nicht so schlimm, als daß sie mich hätten mundtot machen können. Nur an ein paar Stellen wurde der Versuch gemacht: die wissenschaftliche Monatsschrift der deutschen Sozialdemokratie verweigerte mir die Aufnahme einer Antwort auf eine persönlich herabsetzende Kritik, so daß ich sie als Broschüre veröffentlichen mußte, und die sozialdemokratische Tageszeitung, in deren Redaktion ich einst meine journalistischen Lehrjahre absolviert hatte, enthielt ihren Lesern sogar die Berichtigung der falschen Behauptung vor, ich sei ein „ehemaliger Parteigenosse". Ein marxistischer Theoretiker, der sich jahrelang die Bekämpfung meiner Anschauungen unter der sozialistischen Jugend zur Spezialaufgabe machte, lieferte den unfreiwilligen Beweis, daß es leichter sei, an dem Verfasser vorüberzugehen als an seinen Meinungen: er brachte die nicht alltägliche Leistung fertig, eine 45seitige Broschüre herauszugeben, die zu neun Zehnteln eine Polemik gegen meine *Psychologie* war, ohne deren Titel auch nur einmal zu nennen. Im Ganzen aber blieben derartige Haltungen seltenere Ausnahmen, als ich es erwartet hatte. Die wohlwollende Aufmerksamkeit, die mein Buch in den meisten sozialistischen Zeitungen und Zeitschriften fand, übertraf sogar meine Erwartungen. Aber wenn ich auch zu schlimmeren Befürchtungen Recht gehabt hätte: wenn ich versöhnlicher aufgetreten wäre, hätte man den Verfasser gelobt, die Ideen liegen gelassen. So konnte

Universitätsbibliothek
Bielefeld

man schlimmstenfalls den Verfasser verdammen, aber die Publizität dieser Verdammung — der ganze Presse- und Vortragskampagnen dienten — kam den Ideen zugute. Ich konnte denn auch oft genug feststellen, daß diejenigen, deren erste und eifrigste Sorge es war, den Verfasser und die von ihm gewählten Etiketten abzulehnen, seither unter der Hand und mit anderen Etiketten die Ideen aufgenommen hatten.

Wenn ich also keinen Anlaß habe, ob der 1926 gewählten Formel „Befreiung vom Marxismus" reuig Buße zu tun, so habe ich ebensowenig Anlaß zu verschweigen, daß ich, wenn es mir heute um dasselbe zu tun wäre, eine andere Formel wählen würde, die bei aller Kritik am Marxismus auch das positive Verhältnis zu Marx betont.

Die Aufnahme, die meine *Psychologie* gefunden hat, hat mir gezeigt, daß den Vorteilen des psychologischen Stoßes bei den marxistisch erzogenen Lesern die Nachteile des Mangels an einem ähnlichen Stoß bei den anderen gegenüberstanden. Indem ich es den einen bewußt möglichst schwer machte, hatte ich es den anderen ungewollt zu leicht gemacht. Die Formeln „Befreiung vom Marxismus" und „Überwindung des Marxismus" verhalfen mir bei den Lesern, die von Marx nichts wußten oder aus ganz anderen Gründen als ich den Marxismus ablehnten, zu einem Erfolg, der mir durchaus unerwünscht war. Gewiß, ich konnte die große Genugtuung erleben, daß mein Buch auf Grund seiner Darstellung der menschlichen Bedeutung des Sozialismus manche Leser aus der Intellektuellenschicht zum Anschluß an die sozialistische Bewegung führte. Es gab aber auch andere, denen die Berufung auf den „Antimarxismus" es viel zu bequem machte, sich zu einem „Gesinnungssozialismus" zu bekennen, den sie als Angelegenheit der individuellen „inneren" Haltung betrachteten, losgelöst von allen wirtschaftlichen Forderungen, von allen politischen Machtkämpfen, von allen institutionellen Verwirklichungen. Weil ich die marxistische Begründung des Klassenkampfes mit bloßen wirtschaftlichen Interessen ablehnte, hielt man meinen Sozialismus vielfach für eine hoch über den „materiellen" Bestrebungen der Arbeiterschaft erhabene und darum salonfähige Angelegenheit. Man beachtete nicht, daß es mir statt auf eine Schwächung oder gar Ablehnung der proletarischen Forderungen auf eine andere, umfassendere, im echtesten Sinne des Wortes radikalere und in ihren praktischen Konsequenzen verpflichtendere Begründung dieser Forderungen ankam.

Dabei erschwerte die antimarxistische Formel immer wieder die Beachtung der Beteuerung, daß es sich nicht um eine Rückkehr zu einer vormarxschen Stellung, sondern um eine Entwicklung über Marx hinaus handelte, deren Sinn nur der verstehen konnte, der selbst von Marx ausging. Die „Überwindung" des Marxismus bedeutete für mich — wie es die von mir gewählten Übersetzungstitel *Au delà du Marxisme* und *Il Superamento del Marxismo* bestätigten — nicht viel anderes, als was sich der Hegelschüler Marx heute selber darunter vorstellen könnte: die Selbstaufhebung durch die Selbstverwirklichung, den Übergang von der These durch die von ihrer Verwirklichung erzeugte Antithese zur Synthese. Weil ich im Klebezettel den ganzen Nachdruck auf die Anti-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

these gelegt hatte, mußte ich seit 1926 immer wieder sogenannte Anhänger von mir abschütteln, denen die erste Voraussetzung zur Bildung der Synthese, die Aufnahme der Marxschen These, fehlte. Ein Vertreter der „Befreiung vom Marxismus" hatte aber nicht viel Aussicht auf Erfolg mit dem Rat, zunächst einmal Marx kennenzulernen und das Bleibende an seiner Lehre in sich aufzunehmen.

Eine ähnliche Fehldeutung begünstigte meine Formulierung in sozialistischen Kreisen bei dem sogenannten rechten, reformistischen Flügel. Meine Kritik am Marxismus war zwar entstanden aus der Enttäuschung darüber, daß er die Entwicklung der sozialistischen Bewegung zur Verbürgerlichung, zum Interessenopportunismus und zur nationalen Zerstückelung nicht verhindert oder gar noch durch Verschleierung begünstigt hatte, und mein Buch zeigte deutlich genug, daß ich nach neuen geistigen Mitteln suchte, diese Gefahren zu überwinden; dennoch sah man in mir einen Bundesgenossen im Kampfe des Reformismus gegen die marxistische Linksopposition, einfach weil ich auch *deren* theoretischen Ausgangspunkt ablehnte und sie darauf hinwies, daß eine wissenschaftliche Lehre der Arbeiterbewegung die Wirklichkeit und ursächliche Bedingtheit der Massentendenzen zur Verbürgerlichung, zum reformistischen Opportunismus und zur nationalen Differenzierung anerkennen müßte. Das vereitelte wiederum einen großen Teil der Wirkung meines psychologischen Stoßes bei den Marxisten; denn es erleichterte die Verbreitung der Meinung, mit meiner „Befreiung vom Marxismus" sei ich ins Lager der „Konterrevolutionäre", der „Sozialfaschisten" und „Imperialisten" übergegangen. Auch hier fand die Erklärung, daß ich die Ziele und Mittel meiner Kritik am Marxismus großenteils von Marx selbst übernommen hatte, weniger Beachtung als die viel bequemere schlagwortartige Verwendung der antimarxistischen Formel.

In westlichen Ländern kam noch ein weiterer Grund zu Mißdeutungen hinzu. In Deutschland lebend und seit vielen Jahren im geistigen Leben der sozialdemokratischen Bewegung verwurzelt, dachte ich beim Schreiben meines Buches vor allem an den sozialdemokratischen Marxismus Deutschlands. Indessen fand das Buch, das in zehn Sprachen übersetzt wurde, wider mein Erwarten im Ausland eine weit größere Verbreitung als hier. In Ländern wie England, Frankreich, Belgien, Spanien usw., wo der Marxsche Einfluß auf die Arbeiterbewegung von jeher viel geringer gewesen war, ja wo auch heute weniger das Zuviel als das Zuwenig an marxistischer Schulung zu den geistigen Mängeln der sozialistischen Bewegung gehört, verfehlte mein Buch einen großen Teil seiner Wirkung aus ähnlichen Gründen wie bei der Marx ignorierenden Leserschaft aus dem gebildeten Bürgertum. Die *Psychologie* war ein Bekenntnisbuch, dessen Richtung von dem Antrieb bestimmt worden war, der mich von meinem früheren orthodoxen Marxismus weggeführt hatte, weil er der Lösung der Probleme, die mich zum mindesten seit dem Weltkrieg quälten, im Wege stand; sein Sinn konnte sich unmöglich Lesern erschließen, denen der marxistische Ausgangspunkt fremd war. Am deutlichsten kam mir das in meinem belgischen Heimatland zum Bewußtsein, wo heute noch die Zahl der Menschen — Bürgerliche, Sozialisten und Kommu-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

nisten — denen man zunächst noch den Weg zu Marx weisen sollte, viel größer ist als die Zahl derjenigen, denen man schon den Weg über Marx hinaus weisen kann.

Im übrigen will ich nicht verhehlen, daß neben diesen formalen Erwägungen auch sachliche Gründe mich veranlassen, das, was mich mit Marx verbindet, heute stärker zu betonen. Diese Gründe liegen in der seit 1926 veränderten Lage der gesellschaftlichen Umwelt. Sie sind besonders im letzten Kapitel dieses Buches ausführlich auseinandergesetzt. Die Hauptrolle spielt dabei die allgemeine Krise des Kapitalismus, deren sichtbarste Zeichen die Massenarbeitslosigkeit, die gesteigerte Tendenz zum Nationalismus und die Erstarkung der politischen und geistigen Reaktion sind. Ich bin dadurch überzeugt worden, daß ich 1926 die Möglichkeiten einer gedeihlichen Weiterentwicklung der sozialistischen Bewegung auf reformistischem Wege stark überschätzt hatte. In jener Periode der Prosperität und des „stabilisierten" Kapitalismus schien mir die Hauptfrage zu sein: Wie kann man es verhindern, daß die immer noch fortschrittliche Weiterentwicklung des Kapitalismus zur weiteren Verbürgerlichung der sozialistischen Bewegung führt? Heute drängt sich die ganz andere Frage auf: Wie kann man es verhindern, daß der Sozialismus aus Mangel an geistiger Gestaltungs- und politischer Tatkraft sich als ohnmächtig erweist, die Krise des Kapitalismus in eine Umwälzung des Kapitalismus zu verwandeln?

Gewiß, die Wahrheit einer Lehre, die einer Bewegung wie der sozialistischen Ziele und Wege weisen will, kann nicht von den periodischen Schwankungen der wirtschaftlichen und politischen Konjunktur abhängen. Es wäre Revisionismus der schlimmsten Sorte, also Übertragung des Opportunismus von der Praxis auf die Theorie, auf diese Art die Segel nach dem Wind — oder gegen den Wind — zu stellen. Daß ich mich unter Marxisten meist als Antimarxist, unter Nicht-Marxisten dagegen als Marxist fühle, ist vielleicht begreiflich genug; aber es wäre unberechtigt, diesen Wandel des subjektiven Empfindens auf die wissenschaftliche und politische Haltung zu übertragen, je nachdem die Umstände es mit sich bringen, daß man gegen eine marxistische oder antimarxistische Zeitströmung zu reagieren hat. Eine taugliche Lehre des Sozialismus muß die kapitalistische Umwelt nicht bloß unter dem Gesichtswinkel einer vorübergehenden Entwicklungsphase sehen, sondern unter dem ihrer Gesamtentwicklung. Aber es handelt sich bei der heutigen Krise des Kapitalismus um mehr als um Konjunkturschwankungen, deren wirtschaftliche, politische und geistige Wirkungen mit einem erneuten Anstieg der Wirtschaftskurve aus der Welt geschafft werden können; es handelt sich weit über die Wirkungen der zyklischen Krise hinaus um Erscheinungen, die mit dem Strukturwandel der kapitalistischen Wirtschaft aus von Anbeginn in ihr enthaltenen Ursachen zusammenhängen, insbesondere mit ihrem Übergang von der Konkurrenz- zur Monopolwirtschaft und von der Welt- zur Nationalwirtschaft.

Gerade die Jahrhunderte umfassende Gesamtbetrachtung des Werdeganges der bürgerlichen Gesellschaft und der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, die ein Hauptgegenstand dieses Buches ist, hat mir die

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Richtigkeit der Marxschen Grundanschauung von der dialektischen Natur aller gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse bestätigt: nicht der gradlinige Fortschritt als allmähliche Verwirklichung der menschlichen Ansprüche an die menschlichen Einrichtungen, sondern der wachsende Gegensatz zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist das Gesetz, unter dem sich der Übergang von einer Gesellschaftsform oder Kulturepoche zur anderen vollzieht. Die Gestalt, in der sich dies an der heutigen Krise des Kapitalismus bestätigt, weicht freilich in manchen Punkten von dem Bild ab, das Marx vorweggenommen hat; aber das Wesen des Vorgangs hat er richtig erfaßt.

Das bestätigt sich auf einem noch viel weiteren Gebiet als auf dem von ihm besonders behandelten der materiellen Umwelt — nämlich auf dem der geistigen Antriebe selber. Wenn man, wie ich es zur Erhellung der Zusammenhänge zwischen bürgerlicher Kulturepoche, Kapitalismus und Sozialismus tun mußte, die industriekapitalistische Spätphase der bürgerlichen Kultur in ihrer Beziehung zum wachsenden Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit sieht, der den Wachstumsprozeß dieser Kultur seit vielen Jahrhunderten kennzeichnet, dann wird einem erst recht deutlich, daß die Fruchtbarkeit der dialektischen Methode der Marxschen Gesellschaftsbetrachtung noch lange nicht erschöpft ist; allerdings unter der Bedingung, daß man sie vor der dogmatischen Erstarrung ihrer früheren Ergebnisse rettet. Gewiß muß dabei auf eine totale, nicht materielle Ursachen, sondern materiell-geistige Wechselwirkungen voraussetzende Auffassung der Dialektik zurückgegriffen werden, die sich leichter auf den jungen als auf den altgewordenen Marx berufen kann; aber das ist nur ein Grund mehr, neben der weiteren Brauchbarkeit Marxscher Erkenntnismittel die Notwendigkeit einer fortgesetzten Kritik der damit schon begründeten Erkenntnisse zu betonen.

Ein äußerer Anlaß trägt dazu bei, daß man die Beziehung zwischen Marx und dem Marxismus heute in einem etwas anderen Licht sehen muß als 1926. Inzwischen sind nämlich nachgelassene Werke von Marx veröffentlicht worden, die das Bild des Marxschen Schaffens in wesentlichen Zügen verändert haben. Die erst neuerdings ganz veröffentlichte *Deutsche Ideologie* und die bisher unbekannt gebliebenen *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* aus dem Jahre 1844 machen es viel leichter, sich bei der Kritik am heutigen Marxismus auf Marx selber zu berufen. In der österreichischen Monatsschrift *Der Kampf* (Mai und Juni 1932) habe ich im einzelnen dargelegt, weshalb diese neuerschlossenen Marxschen Schriften mir dazu besonderen Anlaß zu bieten scheinen. Sie zeigen namentlich, daß Marx von der philosophischen Voraussetzung eines totalen, zugleich geistigen und materiellen Humanismus ausgegangen ist, statt vom philosophischen Materialismus; und der ökonomische Determinismus seiner Geschichtsphilosophie wird darin ausdrücklich dargestellt als Entwicklungsgesetz der kapitalistischen Epoche, statt als Gesetz der Menschheitsentwicklung überhaupt.

Diesen philosophischen Ausgangspunkt von Marx kann ich mir in allen wesentlichen Punkten zu eigen machen. Das ist freilich noch kein ausreichender Grund, meine Kritik am Marxismus auf die Forderung der

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Rückkehr zu jenem Marxschen Ausgangspunkt einzuschränken. Es wäre ein müßiges Beginnen, den Streit um die realen Aufgaben, um die es heute geht, in eine exegetische Disputation über die Vereinbarkeit oder Nicht-Vereinbarkeit Marxscher Texte aus verschiedenen Perioden seines Schaffens verwandeln zu wollen. Was ich am heutigen parteioffiziellen Marxismus auszusetzen habe, ist nicht zum wenigsten seine Neigung, konkreten Problemen der Gegenwart mit Marxzitaten zu begegnen, statt von Marx zu lernen, daß die wichtigste Erkenntnisquelle einer Bewegung ihre eigene reale Erfahrung ist. Ich freue mich zwar sagen zu können, daß ich in dem Marxschen Humanismus aus den vierziger Jahren eine Bestätigung meiner Position sehe; aber ich müßte diese Position als recht schwach empfinden, wenn ich für sie nichts anderes in Anspruch nehmen könnte als die Autorität irgendeines Textes. Gewiß erfordert die Erschließung der Marxschen Schriften aus seiner humanistischen Periode eine gründlichere wissenschaftliche Auseinandersetzung über die Bedeutung des Marxschen Humanismus für sein Gesamtschaffen, als sie bisher vorgenommen wurde. Aber diese Auseinandersetzung sollte von einem Gesichtspunkt erfolgen, der Marx und seinen geistigen Werdegang auf seine reale Umwelt bezieht, nicht nach dem Vorbild der Bibelsektierer unter dem Gesichtspunkt dessen, was man aus einzelnen Teilen eines Gesamtwerkes für eigene Zwecke herausholen kann, wenn man die anderen Teile ignoriert oder aber als unerheblich hinstellt.

Letzten Endes liegt die größte Schwierigkeit, das Verhältnis von Marx zum Marxismus auf eine eindeutige Formel zu bringen, darin, daß der heutige Marxismus sowohl Marx enthält wie Marx entstellt. Gerade wenn man die Schriften aus der humanistischen Phase des Marxschen Schaffens mit seinen späteren Schriften vergleicht, merkt man, daß der Prozeß der Einengung des dialektischen Realismus zum kausalen Materialismus, der der ganzen späteren Geschichte des Marxismus das Gepräge gibt, eine Entwicklung fortsetzt, die bei Marx selbst angefangen hat. Aber auch wenn dies anders wäre: das Schlagwort „für den Marxschen Marxismus gegen den nachmarxschen" wäre schon deshalb verfehlt, weil es die Verdrängung eines Dogmatismus durch einen anderen Dogmatismus fördern würde. Die einzig richtige Lösung scheint mir zu sein, daß man auf alle Schlagworte dieser Art verzichtet und Marx einfach erkennt als das, was er war: der Mann, der zwar nicht allein, aber doch mehr als irgend ein anderer die Gedankenwelt des modernen Sozialismus geschaffen hat, und in dessen Geist man am besten handelt, wenn man seine Worte nicht als Gebetmühlenformeln behandelt, sondern als Antriebe zum Weiterdenken.

Ich möchte also am liebsten vermeiden, an die Stelle der von mir als gefährlich erkannten Eindeutigkeit der Formel „Befreiung vom Marxismus" die ebenso gefährliche Eindeutigkeit einer Berufung auf eine besondere Interpretation des Marxschen Marxismus zu setzen. Wem es wirklich darauf ankommt, die Beziehung der von mir vertretenen Anschauungen zu den Marxschen zu erfassen, dem kann ich die Mühe nicht ersparen, sich als geduldiger Leser im einzelnen mit den Meinungen zu

Universitätsbibliothek
Bielefeld

beschäftigen, die aus sachlichen Gründen hier bei Marx anknüpfen, dort von ihm abweichen. Ob er dann zuletzt das Ganze in eine Schublade mit marxistischer oder antimarxistischer Aufschrift tut, möge er selbst entscheiden.

Das gilt natürlich nur für den Marxismus als geschichtsphilosophische und wissenschaftliche Lehre, nicht für die schlagwortmäßige Bedeutung, die der Ausdruck in Deutschland zur Benennung einer politischen Willensrichtung erhalten hat. Nach dieser unwissenschaftlichen aber weitverbreiteten Ausdrucksweise bezeichnet der „Marxismus" in den Augen seiner Anhänger eine möglichst enge Verbindung von Sozialismus und Arbeiterbewegung, in den Augen seiner Gegner eine besonders verhaßte Verknüpfung des Sozialismus mit demokratischem Freiheitsstreben, Weltbürgertum und Humanität. Wer mich auf Grund dieser Ausdrucksweise zur Wahl einer Parole zwingen wollte, würde allerdings eine sehr eindeutige Antwort erhalten: der möge mich getrost einen besonders entschiedenen Marxisten nennen.

Mit der Veröffentlichung dieses Buches schließt der Abschnitt meines Lebens ab, in den ich vor zehn Jahren eintrat, als ich mich von einer ausschließlich praktischen einer überwiegend theoretischen Tätigkeit zuwandte. Das einzige Ziel, das ich dabei verfolgte, war eine Antwort auf die Frage: *Was tun*? Sonst hätte ich, bei meiner angeborenen Abneigung gegen Schreibtischarbeit, die dazu nötige Ausdauer überhaupt nicht aufbringen können — zumal in den letzten Jahren nicht, wo mir die Beschäftigung mit zum Teil weit zurückliegenden geistesgeschichtlichen Problemen immer schwerer fiel inmitten einer Welt, die von den Schrecken der Massenarbeitslosigkeit und des Massenelends heimgesucht und von den Schrecken des Völker- und Bürgerkrieges erneut bedroht wird. Jetzt wo ich auf diese Frage eine Antwort gefunden habe, die zum mindesten ausreicht, meiner eigenen Tätigkeit die Zielsicherheit wiederzugeben, nehme ich Abschied von der theoretischen Schriftstellerarbeit, um wieder meinen Platz einzunehmen in den Reihen derer, denen es weniger um die wissenschaftliche Begründung des Sozialismus als um seine praktische Verwirklichung zu tun ist.

Frankfurt a. M., im Januar 1933 — Hendrik de Man

Universitätsbibliothek
Bielefeld

I. WAS IST SOZIALISTISCHE KULTUR?

Wir können nichts Gutes zustande bringen, ohne daß wir es uns erst vorgestellt haben. *G. K. Chesterton*

Die Frage „Was ist sozialistische Kultur?" ist im sozialistischen Schrifttum bisher fast völlig übergangen worden. Es gibt viele Gründe dafür: berechtigte und unberechtigte.

Ein berechtigter Grund liegt darin, daß die praktischen Aufgaben der sozialistischen Arbeiterbewegung bis vor wenigen Jahren überhaupt kaum Anlaß boten, die Frage zu stellen. Der wirtschaftliche und politische Druck, der seit dem Anfang des industriekapitalistischen Zeitalters auf der Arbeiterklasse lastete, war so gewaltig, daß der Kampf gegen die schlimmsten Formen der Ausbeutung und Entrechtung viele Jahrzehnte lang alle Kraft und Aufmerksamkeit in Anspruch nahm. Zunächst mußten im Machtkampf Freiheiten und Rechte erobert und gefestigt werden. Dadurch gewann die Arbeiterschaft ein Mindestmaß an Raum für eine Lebensgestaltung, die nicht nur vom Willen der oberen Klassen bestimmt war.

Erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit ist diese wesentliche Vorbedingung erfüllt. Durch die Eroberung des Achtstundentages hat die Frage „Was fange ich mit meiner Freizeit an?" erst praktische Bedeutung gewonnen. Außerdem gaben die demokratischen Errungenschaften der Nachkriegszeit der Arbeiterschaft eine gewisse Möglichkeit zu staatsbürgerlicher Mitbestimmung und damit zu kulturpolitischer Mitverantwortung. Es hat darum seine guten Gründe, wenn man erst in den letzten Jahren dazu übergegangen ist, dem Sozialismus unmittelbare Kulturaufgaben zu stellen. Solange aber die sozialistische Kulturbewegung keine praktische Aufgabe war, brauchte man sich um ihre Theorie nicht zu kümmern.

Damit ist aber noch nicht erklärt, warum die sozialistische Lehre es immer noch nicht vermag, den mächtig anwachsenden Kulturbestrebungen der organisierten Arbeiterschaft eine klare, einheitliche theoretische Grundlage zu geben. Hierfür gibt es Ursachen, die man zu den unberechtigten rechnen muß, weil sie auf mangelhafter Einsicht in die wirklichen Verhältnisse beruhen. Der tiefere Grund dafür ist, daß man an die neuen Aufgaben mit den Mitteln einer überlieferten Denkweise herangeht, die nur zu den alten Aufgaben paßt.

Universitätsbibliothek Bielefeld

Die alte Aufgabe war Sammlung zum Kampf um die wirtschaftliche und politische Macht aus Erkenntnis des Klasseninteresses. Dem entsprach eine Lehre, die den Sozialismus aus dem Interessen- und Machtstreben der Arbeiterklasse ableitete. Diese Lehre wurde von Marx begründet. Sie hat ihre Aufgabe, Bewußtseinsform der werdenden Bewegung zu sein, glänzend erfüllt. Sie gab der zum Gefühl ihrer Menschenwürde erwachenden Arbeiterschaft die Zuversicht, die sie brauchte, um die Entmutigung durch das Elend zu überwinden. Sie gab ihr das geistige Rüstzeug für ihren beginnenden Machtkampf: das Bewußtsein gemeinsamer Interessen, den Begriff der Klassensolidarität. Sie gab ihr die Überzeugung, daß ihre Bestrebungen mit der Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung übereinstimmten, denn sie leitete den Klassenkampf ab aus den zunehmenden Interessengegensätzen in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung.

Jedoch gerade die Zuspitzung auf die Interessen- und Machtmotive, die den Marxismus einst zur erfolgreichen Theorie der proletarischen Klassenbildung und des proletarischen Machtkampfes gemacht hatten erschwerte ihm später die Begründung der sozialistischen Kulturbewe, gung. Diese Bewegung wächst eben viel weniger unmittelbar aus der wirtschaftlichen und politischen Umwelt heraus, als die wirtschaftlichen Interessen der „Verkäufer der Arbeitskraft“ oder als das politische Machtstreben der ehemals entrechteten Untertanen des Obrigkeitsstaates.

Die Arbeiterkulturbewegung unterscheidet sich dadurch von den älteren Zweigen der Bewegung, z. B. von der politischen und gewerkschaftlichen Aktion, daß sie statt auf die Umwandlung der Institutionen auf die Umwandlung der Menschen gerichtet ist. Ganz gleich, ob sie dieses Ziel Arbeiterbildung, Jugenderziehung oder Lebensgestaltung nennt, es handelt sich immer um eine Tätigkeit, die die Veränderung der Umstände durch die Veränderung der Menschen erstrebt, statt wie bei der institutionellen Aktion die Veränderung der Menschen durch die Veränderung der Umstände. Bildungsarbeit aber ist unmöglich, wenn sie nicht gelenkt ist auf Menschenbildung im allgemeinsten Sinne des Worts, d. h. auf die Verwirklichung eines Menschentyps. Kindererziehung ist unmöglich ohne Charakterbildung, d. h. ohne gewohnheitsmäßige Anpassung an bestimmte sittliche Normen des Verhaltens. Lebensgestaltung ist unmöglich ohne Glauben an einen bestimmten Sinn des Lebens und an eine bestimmte Wertordnung, die sich in einem Lebensstil verkörpert. Sozialistische Kunst ist unmöglich ohne einen eigenen Stil, dessen Formen denen des vom Sozialismus erstrebten Lebensstils entsprechen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Der Wille zur Gestaltung, der bei alledem vorausgesetzt wird, erfordert geistige Vorwegnahme einer zu verwirklichenden Gestalt. Er erfordert persönliche Wertung nach neuen sittlichen und ästhetischen Maßstäben. Er erfordert Ziele, die, statt wie materielle Lebensinteressen aus der kapitalistischen Umwelt zu erwachsen, weit über diese Umwelt und die von ihr bedingten Bedürfnisse hinausweisen.

Allerdings setzt auch der gewerkschaftliche und politische Kampf um Interessen und um Macht einen Willen voraus, der erst von gewissen Zielvorstellungen her einen sozialistischen Charakter erhält. Die Notwendigkeit dieser Zielvorstellungen wird in jüngster Zeit sogar immer offenbarer. Auch die politische und gewerkschaftliche Bewegung tritt in ein Stadium ein, wo selbst ihre unmittelbaren Forderungen immer mehr planmäßiges, in die Zukunft hinübergreifendes Denken voraussetzen; wenn das nicht genug erkannt wird, so liegt es daran, daß es so viel bequemer ist, den alten Schlendrian des von Tag zu Tag fortwurstelnden Opportunismus beizubehalten. Immerhin unterscheidet sich diese Bewegungsform von der Arbeiterkulturbewegung dadurch, daß sie ihre Forderungen an die Umwelt stellt, während die Kulturbewegung die ihrigen an die eigenen Anhänger richtet. Es ist ein Merkmal des Interessen- und Machtkampfes, wie er bisher geführt wurde, daß die Gegenstände dieses Kampfes, die dabei erstrebten Vorteile und Machtstellungen, zur Wertewelt der bestehenden kapitalistischen Gesellschaft gehören; es geht nur darum, sie dem Gegner zu entreißen. Der Arbeiterkulturbewegung dagegen geht es nicht um einen bestehenden Gegenstand; es geht ihr um ein jenseits der gegebenen Umwelt gelegenes vorgestelltes Ziel. Sie will nicht bloß einen vermehrten Anteil an bestehenden Werten, sie will eine andere Wertordnung überhaupt.

Der Ausgangspunkt kann dabei immer nur eine vom persönlichen Urteil und vom persönlichen Wollen gelenkte Auflehnung gegen das Massenschicksal sein, das in einer kapitalistischen Gesellschaft die Massen den Einwirkungen der herrschenden Kultur unterwirft. Kurzum, die sozialistische Kulturbewegung erfordert statt einer bloßen Ursachenlehre, die auf das umweltbedingte Verhalten von Massen zugeschnitten ist, eine Zwecklehre und eine Wertlehre im Hinblick auf persönliche Entscheidungen. Die Frage „Was ist sozialistische Kultur?“ steht für sie am Anfang, nicht am Ende ihrer Tätigkeit.

Wie kommt es nun, daß dieselbe Denkweise, die im neunzehnten Jahrhundert durch die Ableitung des Sozialismus aus im Kapitalismus enthaltenen Ursachen den Fortschritt vom Utopismus zum Marxismus ermöglichte, im zwanzigsten Jahrhundert als Hemmung wirkt für den

Universitätsbibliothek
Bielefeld

weiteren Fortschritt von der sozialistischen Ursachenlehre zur sozialistischen Gestaltungs- und Aufbaulehre?

Um es gleich zu sagen: daran ist Marx weniger schuld als der Marxismus. Das Marxsche Werk enthält wohl Ansätze zu einer Weiterentwicklung von der Ursachenlehre zur Ziellehre, aber die meisten seiner Nachfolger haben sie unterdrückt und verkümmern lassen, statt sie weiterzuentwickeln.

Die Grundauffassung des sozialen Geschehens, von der Marx ausgegangen ist, war, daß sowohl die Umstände die Menschen wie die Menschen die Umstände bestimmen. Besonders in seinen Jugendwerken hat er diese Stellung ausdrücklich vertreten, die erst in ihrer Doppelseitigkeit der gesamten Wirklichkeit des Lebens als eines zugleich stofflichen und geistigen Vorganges gerecht wird. Die praktischen Aufgaben des Kampfes, den die Zeitumstände Marx auferlegten, haben ihn veranlaßt, in seinen späteren Werken vorwiegend den ersten dieser beiden Sätze, also die materielle Bedingtheit des gesellschaftlichen Verhaltens zu betonen. Die meisten Marxisten nach ihm haben dann diese Nachdrucksverschiebung weitergeführt bis zu dem Punkt, wo aus der dialektischen Lehre von der materiell-geistigen Wechselwirkung im Kampf des Menschen mit seiner Umwelt die materialistische Lehre von den wirtschaftlichen Ursachen des geistigen Geschehens wurde.

So wurde aus der Marxschen Ideologienlehre, die zwischen wahrem und falschem Bewußtsein unterscheidet und den wahren Ideen keineswegs die geschichtliche Wirksamkeit abspricht, eine reine Milieutheorie, die von der Wechselwirkung zwischen Mensch und Umwelt nur noch die eine Seite, die Bestimmung durch die Umwelt, gelten läßt.

Die „geistigen Verhältnisse" erscheinen demnach nur noch als Widerspiegelung der „materiellen Verhältnisse" im Bewußtsein, als bloße Wirkung von wirtschaftlichen Ursachen. Das viel mißbrauchte Schlagwort von dem materiellen Unterbau und dem geistigen Überbau diente unter anderem dazu, der Kulturentwicklung jede eigene Antriebskraft bei der Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse abzustreiten; denn Kultur als geistiger Überbau sei nur eine Wirkung von materiellen Ursachen, die durch die Entwicklung der Produktionsweise wirken. Kultur sei demnach etwas fremdbestimmtes, nicht etwas sich selbst bestimmendes und sich selbst veränderndes. Den Inhalt des Begriffes „sozialistische Kultur" mußte der Marxismus also aus anderen Begriffen, und zwar solchen der „materiellen" Umwelt, ableiten.

Mit seltenen Ausnahmen, von denen noch die Rede sein soll, hat marxistisches Denken die sozialistische Kultur darum nur auf zweierlei Art

Universitätsbibliothek
Bielefeld

zu fassen vermocht: als kulturellen Überbau einer künftigen sozialistischen Wirtschaftsordnung, oder als Kultur des klassenkämpferischen Proletariats, d. h. als geistigen Überbau seiner Klasseninteressen.

Sozialistische Kultur als Kultur der sozialistischen Gesellschaft ist die ältere der beiden Auffassungen. Sie war die einzig mögliche zur Zeit des Utopismus, als man den Sozialismus mehr als „herzustellenden" idealen Gesellschaftszustand denn als Entwicklungsergebnis einer gegenwärtigen Bewegung sah. Aber auch nachdem die Arbeiterbewegung die praktische und Marx die theoretische Grundlage für die Überwindung des Utopismus geschaffen hatte, blieb die Vorstellung des Sozialismus als eines „Zukunftsstaates", d. h. eines sich einmal verwirklichenden und voraussehbaren Endzustandes, in der sozialistischen Bewegung vorherrschend. Sie rettete sich auch in den Vulgärmarxismus hinüber, unbekümmert um die ausdrückliche Meinung von Marx, daß der Sozialismus nicht „ein Zustand sei, der hergestellt werden muß", sondern „die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt."

Auch heute merkt kaum ein marxistisch erzogener Sozialist, wie vormarxistisch und utopistisch er denkt, wenn er etwa sagt: „Wenn wir einmal den Sozialismus haben" oder „In der sozialistischen Gesellschaft wäre das so und so". Bei näherem Zusehen erscheint aber diese Ausdrucksweise begreiflich genug. Marx hat zweifellos recht gehabt, den Sozialismus statt als Zustand als Bewegung zu sehen. Aber die Art, wie er die Bewegung selbst gedeutet hat, war — wenigstens in seinen späteren Schriften — zu einseitig rationalistisch auf das Interessenbewußtsein zugespitzt, um der Rolle der Utopie bei der Bildung der sozialistischen Willensrichtung gerecht zu werden.

Er ist in seiner Kritik des Utopismus zugleich zu weit und nicht weit genug gegangen. Nicht weit genug, weil er selber noch zu sehr in der Revolutionsromantik seiner Zeit befangen war, um die eigene dynamische Auffassung folgerichtig zu Ende zu denken und sich ganz von den chiliastischen Zukunftsvorstellungen seiner utopistischen Zeitgenossen loszulösen. Zu weit, weil er in seiner Auffassung von den Motiven der sozialistischen Bewegung die Rolle des wirtschaftlichen Interessenbewußtseins überbetont hat auf Kosten der ethisch gefärbten Motive, die von dem Wunsche einer ganz anderen, gerechten Zukunftsordnung getragen sind.

Die richtige Lösung ist, das utopische Element in den Sozialismus insofern wieder einzubauen, daß man die Utopie statt als Endzustand als Anfangsmotiv, oder mit anderen Worten statt als künftige gesellschaftliche Wirklichkeit als heutige psychologische Wirklichkeit erkennt. Diese

Universitätsbibliothek Bielefeld

Auffassung macht sich das Berechtigte und Bleibende an der Überwindung des Utopismus durch Marx zu eigen, aber auch das Berechtigte und Ewige an dem Bedürfnis des sozialistischen Wollens, sich nicht bloß an heutigen Interessen zu orientieren, sondern auch an der Vorstellung einer Gesamtordnung, die eine viel weitergehende Rechtsforderung befriedigt. Dieser neue, wissenschaftliche Utopismus muß also einerseits von der Marxschen Überwindung des alten, vorwissenschaftlichen Utopismus ausgehen und die „Bewegungsrichtung" an die Stelle des „Zustandes" setzen; aber er muß andererseits bei der Feststellung der Bewegungsrichtung dem zielgerichteten Denken, der schöpferischen Einbildung, dem sittlich-rechtlichen Vollkommenheitsstreben und dem Drang zur geistigen Vorwegnahme kommender Dinge den gebührenden Platz einräumen.

Die sozialistische Lehre wird darum immer Raum haben müssen für eine Auffassung der sozialistischen Kultur, die ihre Zielrichtung gedanklich bis in jene Zukunft verlängert, in die man auch die Verwirklichung der wirtschaftlichen und politischen Forderungen des Sozialismus hineindenken kann. Nur darf man dabei nicht aus dem Auge verlieren, was diese begriffliche Vorwegnahme von einem wirklichen oder gar von einem vorweg bestimmbaren Zustand unterscheidet; und man darf auf diesem Wege gewonnene Vorstellungen nur soweit in die Gesellschaftslehre hineinbauen, wie die Motiv-, Zweck- und Wertlehre in die Lehre von den gesellschaftlichen Bewegungen hineingebaut werden muß.

Auf diesem real-psychologischen Boden ist die Aufgabe, in der Marxschen Formulierung, „der Welt die eigenen Aktionen zu erklären" — nur daß man dabei nicht bei den von Marx gewonnenen Ergebnissen stehen zu bleiben braucht. Zunächst muß also gefragt werden: Wie kommt, in der Wirklichkeit der vorhandenen sozialistischen Motivierungen, eine Vorstellung wie „sozialistische Kultur" zustande?

Einer der Wege, auf denen das geschehen kann, ist offenbar der vorhin als im allgemeinsten Sinne des Wortes utopistisch bezeichnete. Er besteht darin, daß man sich ein Gesamtbild der erstrebten sozialistischen Gesellschaftsordnung ausmalt, und sich dann den Kulturzustand vorzustellen sucht, der dieser Ordnung entspräche. Das ist ein Weg, der tatsächlich begangen wird, meist in der Form, daß man sich den geistigen Überbau eines sozialistischen materiellen Unterbaus vorstellt. Es ist aber zum Glück nicht der einzig gangbare Weg, denn diese Methode reicht bei weitem nicht aus, die sozialistische Kulturbewegung zu begründen.

Der Grund dafür ist einfach genug. Wenn man Kultur als einen geisti-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

gen Zustand auffaßt, der sich aus einem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zustand ergibt, dann kann es, wie in einer sozialistischen Gesellschaft nur sozialistische Kultur, in einer kapitalistischen Gesellschaft nur kapitalistische Kultur geben. Das ist denn auch die Schlußfolgerung, die der Vulgärmarxismus des vorigen Jahrhunderts zu ziehen pflegte. Wenn man sowohl Kapitalismus wie Sozialismus zu Zuständen verdinglicht, als ob es sich um umtauschbare Gegenstände handelte, ist in der Tat keine andere Schlußfolgerung möglich. Es leuchtet aber ein, daß diese Auffassung sich nicht verträgt mit einer sozialistischen Kulturbewegung, wie sie heute, mitten in der kapitalistischen Gesellschaft, besteht. Wenn sozialistische Kultur wirklich nur als Kultur einer künftigen sozialistischen Gesellschaft möglich wäre, so könnte sie höchstens ein akademisches Interesse haben für Leute mit viel Zeit und wenig Gegenwartssorgen, denen es Spaß macht, nach dem spöttischen Ausdruck von Marx „Rezepte für die Garküche der Zukunft" vorzubereiten.

In Wirklichkeit ist aber eine Bewegung da, die hier und jetzt bestimmte, wenn auch begrenzte sozialistische Kulturleistungen vollbringen will und tatsächlich vollbringt. Freilich, kein Sozialist hält es für möglich, daß die herrschende Kultur sozialistisch sei, solange die Gesellschaftsordnung kapitalistisch bleibt; aber wenige Sozialisten werden es für unmöglich halten, daß es schon vorher Teilverwirklichungen einer sozialistischen Kultur gibt, die in demselben Sinne die Herrschaft einer anderen Kultur vorbereiten, wie die Arbeiterparteien, Gewerkschaften und Genossenschaften die Herrschaft einer anderen Gesellschaftsklasse und darüber hinaus einer anderen Gesellschaftsordnung.

Ganz gleich, wie man diesen Widerspruch zwischen Theorie und Wirklichkeit lösen mag, seit der Entstehung der Arbeiterkulturbewegung wurde er immer augenfälliger. Man mußte allgemein einsehen, auf dem Wege über das Zukunftstaatbild und die Auffassung der sozialistischen Kultur als Überbau einer sozialistischen Gesellschaftsordnung sei eine brauchbare Theorie der sozialistischen Kulturbewegung nicht möglich. Man wandte sich daraufhin einer anderen Methode zu: Man versuchte, den „Überbau" statt auf dem Begriff einer künftigen Gesellschaftsordnung auf dem Begriff des gegenwärtigen Klassenkampfes zu errichten. Wo man früher von der Kultur des sozialistischen Zeitalters gesprochen hatte, sprach man fortan von proletarischer Kultur. Es entwickelte sich nach und nach eine neue Theorie des „Proletkult", die von marxistischen Gedankengängen ausging, obwohl Marx selber sich um nichts derartiges gekümmert hatte. Sie gewann erst nach der Jahrhundertwende an Bedeutung, besonders in der deutschen Arbeiterbildungsbewegung,

Universitätsbibliothek Bielefeld

und erreichte ihren Höhepunkt in Rußland, in den ersten Jahren nach dem Weltkrieg und der Revolution.

Diese Theorie begründete sich ungefähr so: da nach Marx alle geistigen Verhältnisse nur die Widerspiegelung der materiellen Interessen und Lebensverhältnisse im Bewußtsein sind, bestimmen die verschiedenen Interessen und Lebensverhältnisse der Klassen auch eine verschiedene Kultur. Es gibt darum, ebenso wie eine Kultur der herrschenden Klassen, auch eine besondere Kultur des Proletariats. Sie entsteht aus den besonderen Lebensbedingungen dieser Klasse, wenigstens in dem Maße, wie sie sich ihrer Lage und ihrer Interessen bewußt wird. Sozialistische Kultur ist demnach die gesellschaftlich bedingte Kultur des interessenbewußten Proletariats, und sie entfaltet sich zusammen mit dem Fortschritt dieses Interessenbewußtseins.

Diese Auffassung unterscheidet sich von der vorigen zu ihren Gunsten darin, daß sie die sozialistische Kultur aus den nebelhaften Gebilden des Zukunftstraums in die Wirklichkeit der Gegenwart verlegen will. Sie ist somit ein wichtiger Schritt auf dem Wege vom Utopismus zum Realismus, vom schwärmenden Sehnen zum handelnden Wollen.

Dennoch geht dieser Schritt nicht weit genug. Die Lehre von der proletarischen Kultur hat sich als theoretisch und praktisch untauglich erwiesen, die von ihr selbst gestellte Aufgabe zu lösen. So richtig auch ihr einer Grundgedanke ist, daß sozialistische Lebensgestaltung mit dem gegenwärtigen Kampf um die Gestaltung der gesellschaftlichen Einrichtungen unlösbar verbunden ist, so falsch ist ihr anderer Grundgedanke, daß diese sozialistische Kultur sich mit derselben ursächlich bestimmten Notwendigkeit aus den proletarischen Lebensverhältnissen ergibt, wie diese Lebensverhältnisse aus der Stellung des Proletariats im Produktionsprozeß.

Wenn diese Annahme richtig wäre, so müßten der Fortschritt der Proletarisierung, die Verschärfung der Machtkämpfe zwischen besitzenden und besitzlosen Klassen und das wachsende Klassenbewußtsein der Arbeiterschaft begleitet sein von einer wachsenden Gestaltung des Lebens der proletarischen Massen in sozialistischem Sinne und von einer entsprechend verminderten Einwirkung des bürgerlichen Lebenstils auf die Arbeiterschaft. Die Wirklichkeit zeigt uns aber ein ganz anderes Bild. Es ist zwar eine sozialistische Kulturbewegung entstanden, aber sie berührt nur eine kleine Minderheit der Arbeiterschaft, und auch bei dieser Minderheit erfaßt sie nur einen verhältnismäßig kleinen Abschnitt der Lebensgestaltung; denn sie muß sich bei den Erwachsenen im wesentlichen auf Freizeit- und Festgestaltung, bei der Kindererziehung auf

Universitätsbibliothek
Bielefeld

selbstgeschaffene, vom übrigen Erziehungswesen ziemlich isolierte „pädagogische Provinzen" beschränken. Außerdem stellt diese Bewegung die schwächere der beiden Tendenzen dar, die immer weiter auseinanderstreben, seitdem mit den Erfolgen der Arbeiterbewegung der ursprüngliche Zustand der mehr oder weniger totalen Kulturlosigkeit des Proletariats überwunden ist. Ihr steht, was die Massen betrifft, eine Tendenz gegenüber, die in entgegengesetzter Richtung wirkt. So gewiß während der letzten zwei oder drei Generationen die Verschärfung der Klassengegensätze ist, so gewiß ist andererseits der vermehrte Einfluß des bürgerlichen Lebensstils auf die überwiegende Mehrheit der Arbeiterschaft, das Hineinwachsen immer größerer proletarischer Massen in den bürgerlichen Kulturkreis, mit einem Wort, die kulturelle Verbürgerlichung. Sie zeigt sich bis tief in die Reihen der organisierten Arbeiterschaft hinein, ja in gewissem Sinne — im Hinblick auf die politischen Verflechtungen mit der bestehenden Ordnung und auf die dadurch bedingten Möglichkeiten des sozialen Teilaufstiegs — vorzugsweise unter ihr und ihren Führern.

Über die einzelnen Ursachen, Erscheinungsformen und Wirkungen dieser Entwicklung läßt sich streiten; die Tatsache selber ist aber so offenbar, daß gerade die Marxisten mit wachsender Besorgnis die drohende Gefahr der kulturellen Verspießerung trotz politischer Radikalisierung anerkennen müssen. Sie vermögen es jedoch nicht, den Widerspruch zu lösen zwischen dieser Tatsache und dem Glauben an die proletarische Kultur, die ebenso aus dem proletarischen Schicksal und dem proletarischen Interessenkampf erwachsen soll, wie dieses Schicksal und dieser Interessenkampf aus dem Kapitalismus. Sie begnügen sich dann in der Praxis damit, die ursprüngliche wirtschaftlich-deterministische Deutung der Arbeiterkulturbewegung stillschweigend mehr und mehr zu Gunsten einer geistig-voluntaristischen aufzugeben.

Die Theorie der aus dem Klassenschicksal entstehenden proletarischen Kultur verblaßt mehr und mehr vor einer Praxis, die von der nur halb zugestandenen Voraussetzung ausgeht, daß es sich in Wirklichkeit um eine Kultur handelt, die von einer Minderheit, einer „Vorhut", in die Klasse hineingetragen werden soll. Nur sieht man dabei nicht ein, daß dann für die Herkunft dieser Kultur andere Erklärungen gefunden werden müssen als das Klassenschicksal der Massen, die eben aus diesem Klassenschicksal heraus die bürgerlichen Kulturgüter leidenschaftlich begehren und für andere Werte wenig Verständnis zeigen. So hält man noch an der Formel der Proletkult-Lehre fest, lange nachdem man ihren Geist preisgegeben hat. Am sichtbarsten ist diese Entwicklung seit eini-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

gen Jahren in Deutschland, wo man immer mehr schwankt zwischen dem theoretischen Bekenntnis zur „proletarischen Kultur“ und den praktischen Erfordernissen einer Bewegung für „sozialistische Kultur“, die sich keineswegs auf die vorhandenen Bedürfnisse und Interessen der Massen verläßt.

Eine andere Erfahrungstatsache, die zu ähnlichen Schlußfolgerungen führt, hat sich in Rußland offenbart. Hier wurde zum erstenmal unter der Obhut des Staates und der kommunistischen Parteidiktatur versucht, die proletarische Kultur zur herrschenden Kultur des Landes zu machen. Das russische Experiment wirkte in der Tat einige Jahre lang als Muster für die Proletkult-Bewegung in allen Ländern. Natürlich gab es dabei etwas weniger Erfolge und etwas mehr Fehlschläge, als es die von der Theorie Begeisterten vor der Erprobung durch die Praxis erwartet hatten. Jedoch die Ernüchterung war viel größer, als es das tatsächliche, keineswegs allzu ungünstige Verhältnis zwischen Fehlschlag und Erfolg rechtfertigte. Auf manchen Gebieten — z. B. auf dem der Bühnen- und Filmkunst — gab es sogar wahre Welterfolge. Sie reichten an sich schon aus, das russische Experiment einer Erneuerung der Kunstformen zum mindesten als nicht gescheitert, ja sogar als weiter vielversprechend hinzustellen. Dennoch kamen diese Erfolge nicht der Theorie von der proletarischen Kultur zugute, sondern einfach dem Ansehen bestimmter Meister und Richtungen. Ihre Leistungen und Namen reihten sich wie von selbst in die allgemeine Entwicklung der Kultur ein, weit mehr als in die Geschichte des proletarischen Emanzipationskampfes.

Es stellte sich nämlich bald heraus, daß es sich hier in Wirklichkeit nicht um eine Kultur des Proletariats handelte, wohl aber um eine Kultur für das Proletariat. Proletarisches Schicksal, proletarische Revolution, proletarisches Wollen bestimmten bei alledem die Themenwahl, die Tendenz, den sozialen Hintergrund; die Schöpfung aber war das Werk von Intellektuellen und die schöpferische, gestaltende Kraft war wiederum nicht proletarisches Schicksal, sondern sozialistische Idee und Revolutionsbegeisterung. Die allermeisten russischen Proletarier wußten sogar nichts Rechtes mit der neuen Kunst anzufangen, während die intellektuelle „Linke“ Europas und Amerikas sich um so mehr für sie begeisterte. Proletarisch war all dies nur im Sinne einer Kultur, die nach der Meinung ihrer Vertreter das Proletariat haben sollte; sie erwuchs weniger aus den Traditionen und Bedürfnissen der Massen als aus der Zukunftssehnsucht einer führenden intellektuellen Minderheit. Dabei zeigte sich, daß die neuen literarischen und künstlerischen Ausdrucksformen sich genau in derselben Richtung entwickelten, wie in der zeit-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

genössischen europäischen Kunst überhaupt; es wurden einfach futuristische, konstruktivistische und dergleichen Formen auf russische Themata übertragen und angewandt.

Das leuchtete so sehr ein, daß auch die russischen Theoretiker recht bald einen Umbau ihrer Lehre vornehmen mußten. Dieser vollzog sich parallel mit dem Umbau der kommunistischen Revolutionslehre überhaupt. Während man ursprünglich die Massen als Triebkraft der politischen Entwicklung hingestellt hatte, erkannte man nach und nach, daß die Revolution eigentlich das Werk einer Minderheit sei, die Regierung des Proletariats eigentlich eine Regierung für das Proletariat. Im Klassenbewußtsein sah man fortan mehr das Bewußtsein einer Klassenaufgabe als das Bewußtsein eines Klassenschicksals, die Klassenaufgabe selber erschien in erster Linie als die Sache eines führenden „Vortrupps". Auch in der Kulturtheorie verdrängte unter dem Druck der Wirklichkeit der Vortruppgedanke den Massengedanken. Die angeblich proletarische Kultur entpuppte sich zuletzt als das, was sie von vornherein war: sozialistische Kultur, Gestaltung einer Idee durch Menschen, die an diese Idee glauben und darum das Proletariat von ihr erfüllen möchten. Trotzki, einer der ersten Vorkämpfer des Proletkults, wurde zu einem der ersten Ketzer an dessen ursprünglicher Lehre, und er war ehrlich genug, die Unhaltbarkeit der üblichen Ableitung des Kulturbegriffs aus dem Klassenbegriff zuzugeben. Schon in seiner 1924 erschienenen Schrift *Literatur und Revolution* kam er zu der Schlußfolgerung, es sei „grundfalsch, der bürgerlichen Kultur und der bürgerlichen Kunst die proletarische Kultur und die proletarische Kunst entgegenzustellen"; die Intellektuellenschicht „könne auf dem Gebiet mehr geben und gebe mehr, als das Proletariat".

Das praktische Fazit der Proletkult-Episode ist also überall dasselbe: proletarische Kultur ist kein Nebenprodukt des Klasseninteresses, keine selbsttätige Wirkung des Klassenkampfes; sie ist überhaupt ein Widersinn, da das proletarische Schicksal seinem Wesen nach kulturelle Unselbständigkeit und Abhängigkeit bedingt; es kommt nur eine sozialistische Kultur in Frage, die, statt aus dem Kampf um proletarische Interessen zu erwachsen, in ihn hineingetragen werden muß.

Das einzige, was diese Episode überlebt hat, ist das auch von der nicht-kommunistischen Arbeiterkulturbewegung weiter mit Recht erstrebte Ziel: sozialistische Lebensgestaltung als eine Aufgabe, die in unlösbarer Einheit mit dem Kampf der Arbeiterschaft um den Sozialismus verflochten werden sollte, schon damit dieser Kampf selber seinen Zweck nicht verfehlt. Dieses Ziel hat sich nicht als falsch erwiesen; im Gegen-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

teil, seine Erfüllung erscheint mit jedem Tag, mit jedem neuen Fortschritt der Massenverspießerung als eine unerläßliche Vorbedingung dafür, daß der Klassenkampf zum Sozialismus führe statt zur Bildung einer neuen kleinbürgerlichen Arbeiterschicht. Falsch ist nur die Lehre, die die Einheit von Klassenkampf und Kulturbewegung schon gegeben sieht in der angeblich ursächlichen Bestimmung der Kultur durch die Klassenzugehörigkeit und durch die Klasseninteressen. Das Verhältnis von Klassenkampf und Kulturbewegung gehorcht nicht dem Gesetz von Ursache und Wirkung; ihre Einheit ist nichts Gegebenes, sondern etwas zu Schaffendes, zu Wollendes; sie kann nur verwirklicht werden, indem beide Aufgaben, Klassenkampf und Lebensgestaltung, unter dasselbe höhere Gesetz der sozialistischen Zielsetzung gestellt werden.

Dieses ist das Problem, das von der sozialistischen Kulturbewegung gelöst werden muß. Seine Lösung aber setzt voraus, daß man das Wesen der sozialistischen Kulturgestaltung ebenso deutlich erkennt, wie man das Wesen des Klassenkampfes durch seine Forderungen umschreiben kann. Diese Erkenntnis ist auf keinem der beiden bisher versuchten Wege — dem Weg über das sozialistische Zukunftsbild und dem Weg über das proletarische Klasseninteresse — in wirklich befriedigender Weise zu erreichen. Aber wie anders?

Hier gilt es, aus den Fehlern zu lernen, die in der marxistischen Theorie sowohl bei der Ableitung des Kulturbegriffes aus dem Gesellschaftsbegriff wie bei seiner Ableitung aus dem Klassenbegriff zutage getreten sind. Gewiß enthalten beide Auffassungen einen wahren Kern: es liegt auf der Hand, daß die Kultur einer Epoche nicht unabhängig ist von den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zuständen dieser Epoche, und es liegt ebenso auf der Hand, daß der Kulturzustand jeder Klasse mitbedingt ist durch die materiellen Lebensverhältnisse dieser Klasse. Es geht aber nicht an, aus dieser Verflochtenheit der Kultur mit materiellen Bedingungen eine ursächliche Bestimmtheit zu machen, so daß man sagen könnte: bestimmte materielle Verhältnisse rufen eine bestimmte Kultur hervor, wie eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung.

Die Grenzen der Brauchbarkeit dieses Schemas zeigen sich daran, daß man damit in gleich ausschließlicher Weise die Kultur auf die Gesellschaftsordnung wie auf die Klassenlage beziehen kann. In einer Gesellschaft, in der es mehrere Klassen gibt, ist das ein Widerspruch: Gesellschaftsordnung gibt es nur eine, Klassenlagen gibt es mehrere. Mag sein, daß dieser Widerspruch nur scheinbar ist, und daß er mit Hilfe einer Ausdrucksweise, die für die Gesellschaftskultur und Klassenkultur verschiedene Begriffsbestimmungen schafft, gelöst werden kann. Aber dann

Universitätsbibliothek
Bielefeld

muß man sich auch an die Lösung heranmachen. Gerade diesem Problem sind die marxistischen Anhänger der Überbautheorie immer ausgewichen. Das hat seine guten — oder vielmehr seine schlechten — Gründe. Denn wenn man zugleich mit einer Kulturentwicklung, die durch die gesellschaftliche Entwicklung bedingt ist, mehrere Kulturen gelten läßt, die durch die Klassenlage bedingt sind, steht man bald vor der unbequemen Tatsache, daß der Kulturentwicklung ein Widerspruch innewohnt, der das dialektische Prinzip der Entwicklung in Gegensätzen in den „Überbau" selber einführt. Und gerade diesen dialektischen Entwicklungsantrieb möchte man so gern dem „Unterbau" mit seinen materiellen Interessengegensätzen vorbehalten!

Daher die theoretische Ratlosigkeit im heutigen Marxismus, von der Trotzki spricht, wenn er sagt, man verstehe unter proletarischer Kultur „in drei Fällen von zehn unkritisch die Kultur der kommenden kommunistischen Gesellschaft, in zwei von zehn Fällen die Tatsache des Besitzergreifens einzelner Elemente der vorproletarischen Kultur durch einige Gruppen des Proletariats, und schließlich, in den letzten fünf Fällen, eine solche Verwirrung von Worten und Begriffen, daß man überhaupt nicht mehr klug daraus werden kann".

Nun — wie wäre es, wenn man versuchte, aus dieser Verwirrung herauszukommen, indem man auf die bestehende sozialistische Kulturbewegung die Methode anwendete, die Marx zur Erklärung der wirtschaftlichen und politischen Kämpfe der Arbeiterschaft empfohlen hat? Die Methode, die darin besteht, das Wohin aus dem Woher abzuleiten, die Ziele aus den Motiven zu erklären, die vorhandenen unterbewußten Antriebe ins Bewußtsein zu erheben? Vielleicht führt sie doch zum Erfolg, wenn man nur, ihrem ursprünglichen Sinne getreu, aber ohne Rücksicht auf die vom Marxismus übereilig kristallisierten früheren Ergebnisse, ganz einfach die erfahrungsmäßig gegebenen Erscheinungen nach ihrem Sinn fragt. Also: Woher kommt die Vorstellung jener sozialistischen Kultur, die als psychologische Wirklichkeit in den Motiven der sozialistischen Kulturbewegung lebt?

Sie ist nicht als Zustand zu fassen, sondern nur als Willensrichtung. Sie ist weder der geistige Überbau einer Gesellschaft, die noch nicht besteht, noch die Bewußtseinsform von Interessen, die als solche nur auf Werte der kapitalistischen Kulturordnung gerichtet sein können; sie ist die Vorstellung einer Kultur, die zu der heute herrschenden Kultur in einem ähnlichen Gegensatz steht, wie die sozialistische Bewegung zur herrschenden Klasse und zur herrschenden Gesellschaftsordnung.

Wie die Vorstellung des Sozialismus als einer anderen institutionellen

Universitätsbibliothek Bielefeld

Ordnung erst entsteht aus der Auflehnung von lebenden Menschen, mit historisch gegebenen Bedürfnissen und Urteilsnormen, gegen eine bestehende institutionelle Wirklichkeit, so entsteht auch die Vorstellung einer sozialistischen Kultur aus dem Zusammenprall von bestimmten, historisch gegebenen menschlichen Ansprüchen und Urteilen mit einem bestehenden Kulturzustand.

In meinem Buch *Zur Psychologie des Sozialismus* habe ich nachzuweisen versucht, daß alle sozialistischen Vorstellungen als ausgleichende Komplementärvorstellungen entstehen, wie ein Positiv- aus einem Negativlichtbild, aus der Verneinung bestehender Verhältnisse, aus dem Wunsche, die ihnen zugrunde liegende Ordnung in ihr Gegenteil umzukehren. Am Ursprung der Vorstellungsbildung steht dabei immer eine Gefühlslage, ein Affektverlauf, dessen Bewußtseinsform eine Auflehnung des Urteils gegen bestehende Verhältnisse ist — ganz gleich, ob dieses Urteil sich als verstandesmäßiges Wahrheitsurteil, als ethisches Gerechtigkeitsurteil oder als ästhetisches Schönheitsurteil darstellt. Das alles gilt auch von der sozialistischen Kulturvorstellung. Sie ist das Positivbild, das zu einem als Negativ empfundenen Bild des bestehenden Kulturzustandes paßt.

Dabei liegt der sozialistischen Kritik eine Auffassung der Kultur zugrunde, die viel mehr umfaßt, als der Vorstellung eines geistigen Überbaus eigentlich entspricht. Alle sozialistischen Schriften, die sich mit Kulturlehre beschäftigen, gleichviel ob ihre Verfasser sich Marxisten nennen oder nicht, betrachten Kultur in Wirklichkeit als Totalbegriff für ein bestimmtes, durch Kollektivnormen geregeltes Verhältnis der Menschen zu ihrer Umwelt, die Entwicklung der Kultur als die Entwicklung der gesellschaftlichen Lebensformen überhaupt. Diesem Begriff sind wirtschaftliche und politische Einrichtungen ein- und untergeordnet, statt umgekehrt; denn Kultur ist gemeinsame Lebensgestaltung, und davon sind wirtschaftliche und politische Tätigkeit ebenso nur Teile wie die wissenschaftliche und künstlerische Produktion.

Dieser Kulturbegriff ist übrigens keine Sonderschöpfung der sozialistischen Theorie. Er deckt sich mit der Auffassung der modernen Geschichtsphilosophie überhaupt, die zum mindesten seit Montesquieu den Sprachgebrauch der gebildeten Zeitgenossen erst von H. T. Buckle, dann von Jakob Burckhardt und zuletzt von Oswald Spengler bestimmt hat. Dem widerspricht allerdings die Vulgärauffassung breiter Massen. Für diese ist Kultur umgekehrt eine Art Unterabteilung des Lebens, die sich zum „eigentlichen" Leben verhält wie die Luxusausgaben zum notwendigen Aufwand im Haushaltsetat, oder wie die auf dekorative Zwecke

Universitätsbibliothek
Bielefeld

beschränkte „gute Stube“ zu den Arbeits- und Wohnräumen, die den „realen“, d. h. nützlichen Aufgaben des Lebens dienen. Diese Art, die Kultur zur Nebensache herabzusetzen, indem man sie zum Überbau „erhebt“ und dadurch der wesentlichen Beziehung zur wirklichen Lebensgestaltung beraubt, gehört zu jenen Kulturverfallserscheinungen, deren Widerspruch zur eigenen Totalauffassung die Kultursoziologie zu erklären hat.

Diese Erklärung gehört insbesondere auch zu den Aufgaben der sozialistischen Kulturlehre; und letztere darf, wenn sie die Einengung des Kulturbegriffes in der vulgären Auffassung, die der praktischen Lebensgestaltung der heutigen bürgerlichen Oberschichten entspricht, auf ihre gesellschaftlichen Ursachen hin prüft, nicht halt machen vor der Feststellung, daß eine ähnliche Einengung auch die in den proletarischen Schichten vorherrschende Kulturanschauung kennzeichnet. Die Ursachen liegen hier freilich etwas anders. Es handelt sich dabei nicht bloß um eine Wirkung der Verbürgerlichung, die in der Übernahme einer Denkweise der herrschenden Klassen durch die beherrschten besteht. Die Auffassung der Kultur als eines Überbaus entspricht bei den Proletariern dem gesellschaftlichen Schicksal, das den sogenannten Kulturgütern der besitzenden Klassen den Wert besonders schwer erreichbarer und besonders schmerzlich entbehrter Dinge verleiht. Zugleich gelten sie aus demselben gesellschaftlichen Schicksal heraus als Mittel und Zeichen einer Klassenüberlegenheit, die nicht nur auf Besitz, sondern auch auf überlegenem Wissen, höherer Geschmacksbildung und feineren Sitten beruht. Das ist mit ein Grund, weshalb das marxistische Schlagwort vom geistigen Überbau so leicht in den populären Wortschatz des proletarischen Sozialismus hinübergegangen ist. Aber es ist gewiß noch kein Grund, weshalb die sozialistische Lehre sich dieses Vorurteil zu eigen machen sollte. Für sie, wie für die heutige Geisteswissenschaft überhaupt, umfaßt Kultur ein Gebiet, zu dem ebenso wie die gute Stube die Küche und die Wohnräume und die Arbeitsstätten, ebenso wie die Aufgaben des Kultusministeriums die der Ministerien gehören, die sich mit Finanzen, Gerichtswesen, Wirtschaft, Sozialpolitik und was sonst noch beschäftigen.

Kultur ist demnach Lebensgestaltung auf Grund eines gemeinsamen Glaubens an eine bestimmte Rangordnung der Werte. Diese Wertordnung gibt dem Leben einen bestimmten Sinn und verkörpert sich durch gemeinsame Bedürfnisse und gemeinsame Urteilsnormen hindurch in einem bestimmten Lebensstil. Es gibt ebensoviele Kulturordnungen wie es Gemeinschaften gibt, in denen an eine andere Wertordnung geglaubt wird.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Derartige Gemeinschaften aber bilden sich nicht auf Grund der Vorstellung eines Zustandes, den man herstellen will; sofern solche Vorstellungen überhaupt vom Bewußtsein erfaßt werden, entstehen sie aus Wertgefühlen, die — wie alle Gefühle — ihren Ursprung im Unterbewußtsein haben. Das gilt von den alten Kulturgemeinschaften, deren Fortbestehen auf Überlieferung beruht, wie von den neuentstehenden, die aus der Auflehnung gegen die derart überlieferte Wertordnung entspringen. Jede Vorstellung von sozialistischer Kultur geht aus bestimmten Wertgefühlen hervor, die sich erst nachträglich im Bewußtsein als Werturteile eintragen; nur entstehen diese Wertgefühle nicht aus Anpassung an die bestehende Ordnung, sondern aus Nicht-Anpassung.

Am Anfang dieses Verlaufs steht ein Gefühl der Auflehnung, dessen Bewußtseinsform ein ablehnendes Werturteil ist. Sofern dieses Werturteil das Bestehende als eine Kultur, d. h. als durch einen Wertglauben zusammengehaltene Wertordnung erfaßt, verdichtet es sich zum Willen einer anderen Kultur, die eine entgegengesetzte Wertordnung verkörpert. Die Vorstellungen, die diesem Wollen entsprechen, stehen aber am Ende des psychologischen Vorganges. An seinem Anfang steht das Gefühl, das der wirklich bestehenden Wertordnung widerspricht, der Wille zur Entwertung und zur Umwertung. Der reale, empirischer Beobachtung zugängliche Vorgang ist hier also, daß aus dem Widerspruch einer gegebenen Wertungsart zu einer bestehenden Wertordnung eine gegen sie gerichtete Willensrichtung entsteht. Zuletzt stellt dann die Vorstellung der erstrebten anderen Kulturordnung die Umkehrung des Bildes dar, das man sich von der bestehenden Ordnung macht. Man muß erst empfinden, was am Bestehenden schlecht ist, bevor man sich vorstellen kann, was gut wäre.

Darum ist die einzige reale Vorstellung, auf die sich der Begriff der sozialistischen Kultur beziehen läßt, die Vorstellung, die sich der Sozialismus von der bestehenden, bürgerlich oder kapitalistisch genannten Kultur macht. Wenn wir also wissen wollen, was sozialistische Kultur ist, müssen wir zuerst untersuchen, was bürgerliche oder kapitalistische Kultur ist. Erst nachdem dies geschehen ist, kann gefragt werden, woher unter der Herrschaft dieser Kultur die Antriebe zu einer sozialistischen Kulturbewegung kommen und wohin sie zielen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

II. DIE BÜRGERLICHE KULTUR

> In den bürgerlichen Revolutionen der Vergangenheit findet man nicht nur das Streben einer Klasse nach der Macht, sondern das Streben der ganzen Menschheit nach mehr Gerechtigkeit und mehr Gleichheit. *Emile Vandervelde*

Die sozialistische Literatur nimmt zu der „bürgerlichen Kultur" eine zwiespältige Stellung ein, die nur dadurch ermöglicht wird, daß man den gleichen Ausdruck auf sehr verschiedene Erscheinungen anwendet.

In der Tagesliteratur herrscht eine Auffassung vor, die den Groll gegen die bestehende bürgerliche Klassenherrschaft auf die dazu gehörige Kultur überträgt. Diese Auffassung entsteht aus der unmittelbaren Erfahrung eines gegenwärtigen Zustandes. Als bürgerliche Kultur erscheint dabei die Wertordnung, der das tatsächliche gesellschaftliche Verhalten der oberen Schichten in der heutigen kapitalistischen Gesellschaft entspricht. Dieser Begriff deckt sich dann mit dem der Herrschaft einer Klasse, einer Produktionsweise, einer Denkweise, einer den Lebensstil dieser Klassen bestimmenden Gesamtheit von Normen des Urteilens und des Verhaltens. Durch die Auffassung der bürgerlichen Kultur als eines Zustandes verschwindet der Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart, durch die Gleichsetzung dieses Zustandes mit der bestehenden Klassenherrschaft verschwindet ebenso der Unterschied zwischen bürgerlich und kapitalistisch.

Diese Auffassung findet natürlich die weiteste Verbreitung unter den von der sozialistischen Gedankenwelt beeinflußten Arbeitern, weil sie ihrem eigenen praktischen Erleben entspricht. Sie führt ebenso natürlich zu einem verdammenden Urteil, und zwar äußert sich dieses um so entschiedener, je klarer das Bewußtsein von den Zusammenhängen zwischen geistiger und materieller Klassenherrschaft, je stärker die Feindschaft gegen die bestehende Ordnung von ideellen Triebfedern bestimmt ist.

Das sozialistische Schrifttum enthält aber auch Urteile über die bürgerliche Kultur, die ganz anders klingen. Da wird dann mit Achtung, ja mit Bewunderung von den kulturellen Werten gesprochen, die das Bürgertum geschaffen hat. Am bemerkenswertesten ist dabei, daß die wärmste Anerkennung der historischen Leistung des Bürgertums sich bei jenen Sozialisten findet, die sich am entschiedensten für eine neue

Universitätsbibliothek Bielefeld

sozialistische Kultur einsetzen. Jean Jaurès ist hierfür wohl das treffendste Beispiel. Kein Sozialist des 19. Jahrhunderts hat deutlicher als er im Sozialismus eine Kulturbewegung gesehen, die aus dem Willen zur Umwertung der heute maßgebenden Kulturwerte erwächst. Aber kein Sozialist, ja kein bürgerlicher Soziologe hat andererseits den geistigen Kräften, die diese Kulturwerte geschaffen haben, begeistertere Anerkennung gezollt, als er es in dem berühmten zehnten Kapitel seines letzten Werkes *Die neue Armee* getan hat. Die sozialistische Kultur erschien ihm geradezu als die Verwirklichung eines Zieles, das sich aus der Entwicklung der bürgerlichen Kultur ergibt.

Ein ähnlicher scheinbarer Widerspruch der Gefühle findet sich bei Marx und Engels. Das *Kommunistische Manifest* zum Beispiel enthält die grausamste Geißelung der Kulturzustände des bürgerlichen neunzehnten Jahrhunderts, mit seiner ungezügelten Geldgier, seiner sentimentalen Moralheuchelei, seiner romantischen Vergangenheitsschwärmerei, daneben aber auch das in seiner lapidaren Gedrängtheit eindrucksvollste Loblied auf die kulturumwälzende Leistung des kapitalistischen Fortschritts. Und die Anerkennung der Altmeister des Marxismus blieb nicht auf die „Wunderwerke" der welterobernden Produktions- und Verkehrstechnik beschränkt; sie galt auch den geistigen Spitzenleistungen des bürgerlichen Zeitalters. So hat Engels (im Vorwort zu seiner *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*) ausdrücklich die Bedeutung betont, die der „Kant-Laplaceschen Kosmogonie, der modernen Naturwissenschaft und Darwin, der klassischen deutschen Philosophie und Hegel" für die Entwicklungsgeschichte des marxistischen Sozialismus zukommt, ja seinen Stolz bekundet, daß „wir nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant und Hegel abstammen".

Nicht einmal der kommunistische Marxismus Rußlands schämt sich dieser „bürgerlichen" Ahnen. Lenin, der sehr viel dazu beigetragen hat, die Deutung der Kulturentwicklung nach dem Schema des Klassengegensatzes Proletariat—Bourgeoisie zu popularisieren, hat mehr als einmal den Gedanken ausgesprochen, daß „Marx in genialer Weise das Werk der drei wichtigsten Geistesströmungen des neunzehnten Jahrhunderts fortgesetzt und vollendet hat, die den drei fortgeschrittensten Nationen der Menschheit angehören: der klassischen Philosophie Deutschlands, der klassischen Nationalökonomie Englands und des Sozialismus Frankreichs". Damit ist übrigens bloß ein Thema variiert, das Marx selber schon vor bald neunzig Jahren zum ersten Male angeschlagen hat, und das auch im Bannkreise des orthodoxe-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

sten Marxismus bis in die allerjüngste sozialistische Literatur nachklingt.

Schon mancher ist der Versuchung erlegen, diesen scheinbaren Widerspruch so zu erklären, daß dabei einmal die bürgerliche Kultur der Vergangenheit, also die des einstmals revolutionären Bürgertums, das andere Mal die bürgerliche Kultur der Gegenwart, also die des gesättigten und konservativen Bürgertums gemeint ist. Jedoch diese Erklärung hält einer näheren Prüfung nicht stand. Man denke nur an den eben zitierten Satz von Engels. Darwin war ein Zeitgenosse, und der viel ältere Hegel alles andere als ein Wortführer der bürgerlichen Revolution; offenbar wird hier dem „bürgerlichen" Denken eine eigene vorwärtstreibende Funktion zugesprochen, die ganz unabhängig ist von der sozialen Haltung der dahinterstehenden Schicht.

Jaurès seinerseits hat in seinem oben erwähnten Loblied auf die revolutionäre Leistung der bürgerlichen Kultur keineswegs nur an die Vergangenheit gedacht, sondern ausdrücklich auch an die Gegenwart und die nächste Zukunft; er meinte, die kulturschöpferische Energie der bürgerlichen Epoche sei lange nicht zu Ende, ihr Weiterwirken sei geradezu eine Vorbedingung künftiger sozialistischer Aufbautätigkeit. Aber auch das Urteil der Marxisten ist keineswegs an das Schema einer Entwicklung gebunden, die der bürgerlichen Kultur nur bis zu dem Zeitpunkt einen Wert zubilligt, wo das Bürgertum aufgehört hat, eine politisch aufstrebende, revolutionäre Klasse zu sein. Marx stand dem Philosophen der Reaktionszeit Hegel näher als dem Philosophen der Revolutionszeit Kant; Kautsky steht Darwin, dem Zeitgenossen der Königin Viktoria, näher als Buffon oder Cuvier, den Zeitgenossen von Voltaire und Robespierre; Lenin stand dem nüchternen Pragmatismus der Generation von William James und F. W. Taylor näher als dem ethischen Idealismus Rousseaus oder Pestalozzis.

Gewiß, die Entwicklung des Bürgertums von einer beherrschten zu einer herrschenden und von einer sozialrevolutionären zu einer sozialkonservativen Klasse hat kulturelle Rückwirkungen gehabt, die bei keiner entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der bürgerlichen Kultur übersehen werden dürfen. Aber ebenso gewiß ist das Problem nicht lösbar, wenn man einfach an die Stelle des einen Begriffs „bürgerliche Kultur" zwei Begriffe setzt, von denen der eine einem vergangenen, der andere einem gegenwärtigen Zustand entspricht.

Man würde damit einen ähnlichen Fehler begehen, wie die reaktionären Kulturtheoretiker, die — aus ganz anderen Motiven heraus, aber in gleich unzulässiger tendenziöser Schematisierung — „Kultur" und

Universitätsbibliothek
Bielefeld

„Zivilisation" als einander ablösende Zustände betrachten. Genau so, wie diese reaktionäre Theorie ihre Verabsolutierung der Rasse und Nation auf die räumliche Trennung von abgesonderten Kulturkreisen stützt, von denen jeder für sich einen selbständigen Entstehungs-, Wachstums- und Sterbeprozeß durchmacht, genau so begründet sie ihre Ablehnung aller revolutionären Erneuerungsversuche mit der Behauptung, daß in jedem dieser Kulturkreise einmal ein Zustand der Zivilisation eintritt, der den Untergang dieser Kultur besiegelt. Dann bleibt nur abzuwarten, aus welchem neuen Boden anderswo eine neue Kultur aufsprießen wird.

Diese zum Dogma erhobene Hypothese läßt sich aber nur aufrechterhalten, wenn man den Tatsachen um des Schemas willen Gewalt antut. Es stimmt unter anderem nicht, daß Kulturen auf Grund ihrer eigentümlichen Beziehung zu einer bestimmten Landschaft oder Rasse wie Pflanzen unabhängig voneinander entstehen und absterben. Es mag sein, daß es in der Urgeschichte der primitiven Völker vor der Erfindung der Schrift etwas derartiges gegeben hat, obwohl die Beweise dafür kaum zwingend zu nennen sind. Für die kulturgeschichtliche Periode aber, in der wir stehen, stimmt das Gleichnis nicht. Ihr wahres Bild ähnelt vielmehr dem einer bewegten See: die Wellenkämme sind bald hier, bald dort, und über kurz oder lang macht jeder von ihnen einem Wellentrog Platz; aber immer ist es dieselbe Strömung, die das Ganze treibt, und kein Antrieb geht dabei verloren. Zum mindesten seit der Zeit, wo es eine schriftliche Vermittlung und Überlieferung von Kulturinhalten gibt, ist alle Kultur auf früherer Kultur aufgebaut, und wenn noch so verschiedene Völker oder Gesellschaftsschichten an diesem Aufbau mitgearbeitet und inzwischen ihre Aufgabe beendet haben.

Der Vergewaltigung der Tatsachen durch die pflanzenmorphologische Theorie entspricht eine Vergewaltigung der Begriffe, die sie früherem Sprachgebrauch entliehen hat. Das vielfach nützliche Erkenntnismittel, das die in der deutschen Literatur üblich gewordene Gegenüberstellung von Kultur und Zivilisation darstellt, wird damit bis zur Unbrauchbarkeit umgebogen. Brauchbar war diese Ausdrucksweise nur, so lange mit Kultur und Zivilisation, statt einander ausschließender Entwicklungsphasen, verschiedene Funktionen eines zusammenhängenden Entwicklungsprozesses gemeint waren: Kultur als die schöpferische, Zivilisation als die empfangende Funktion. Diese besonders seit Nietzsche in den allgemeinen Sprachgebrauch der Gebildeten übergegangene Unterscheidung ist an sich unabhängig von den entwicklungstheoretischen Voraussetzungen der verschiedenen Kulturlehren. Sie findet sich sowohl bei den

Universitätsbibliothek
Bielefeld

liberalen Kulturoptimisten wie bei den reaktionären Kulturpessimisten; ihre ersten Ansätze gehen auf Moses Mendelssohn zurück (1765), der gewiß kein Vorläufer von Nietzsche und Spengler war, und ihre älteste genauere Formulierung findet sich meines Wissens bei Kant.

Es läßt sich darüber streiten, ob der Schaden des literarischen Mißbrauchs, der seither mit diesen Begriffen getrieben worden ist, schwerer wiegt als der Nutzen ihres wissenschaftlichen Gebrauchs. Die Verlockung zum Mißbrauch liegt nahe genug, wo die Begriffe selbst der Willkür subjektiver Deutungen einen so weiten Spielraum lassen; und die Gelegenheit, Kultur all das zu nennen, was man selber zu haben glaubt oder haben möchte, und Zivilisation all das, was man bei anderen herabzusetzen wünscht, ist von allerlei Schöngeistern bekanntlich bis auf den heutigen Tag weidlich ausgenutzt worden.

Immerhin hat es einen Sinn, auf diese oder ähnliche Art zwei Erscheinungen auseinanderzuhalten, die tatsächlich zwei verschiedene Teilvorgänge eines wirklichen Gesamtprozesses darstellen: einerseits die Schöpfung einer neuen Wertordnung, andererseits die bloß quantitative Vermehrung oder Aneignung ihrer Werte. Sofern aber dies gemeint ist, leuchtet es ein, daß diese beiden Funktionen in jedem Zeitpunkt der Kulturgeschichte gleichzeitig erfüllt werden. Es handelt sich hier um ein Nebeneinander, nicht um ein Nacheinander; um ständige Vorgänge, nicht um Zustände, von denen der eine den anderen verdrängt wie ein Gegenstand einen anderen.

Es würde diese Begriffsverdinglichung erschweren, wenn man an die Stelle der willkürlich festgelegten und darum leicht dehnbaren Benennungen Kultur und Zivilisation Wörter setzte, die durch ihre Verbindung mit Verben, die eine Funktion bezeichnen, den funktionellen, nicht dinglichen Charakter der zu kennzeichnenden Unterscheidung betonten. Eine solche Möglichkeit bieten zwei Komplementärbegriffe, die durch ihre Beziehung zu konkreten Funktionen des gesellschaftlichen Lebens einen durchaus eindeutigen Sinn haben: Produktion und Verbrauch. Mir scheint, sie eignen sich vorzüglich dazu, den realen Sachverhalt zu kennzeichnen, den man sonst mit der Unterscheidung von Kultur und Zivilisation klarzumachen sucht; denn im Grunde ist damit nichts anderes gemeint als Kulturproduktion und Kulturverbrauch. In dem ersten dieser Vorgänge werden neue Werte erzeugt, in dem anderen werden bestehende Werte verbraucht.

Diese Ausdrucksweise bietet den weiteren Vorteil, daß sie in alle Sprachen übersetzbar ist. Für die in der deutschen Sprache übliche Gegenüberstellung von Kultur und Zivilisation ist das nicht der Fall.

Universitätsbibliothek Bielefeld

Im Englischen und im Französischen zum Beispiel bezeichnen die entsprechenden Ausdrücke — sofern sie nicht einfach als austauschbar gebraucht werden — einen ganz anderen, fast umgekehrten Unterschied. *Civilisation* heißt dort vorzugsweise der gesellschaftliche Prozeß der Kulturschöpfung und -entwicklung, *culture* der individuelle Prozeß der Aneignung der überlieferten Werte durch die „Bildung", also jene „Kultivierung durch Kunst und Wissenschaft" und jene „gesellschaftliche Artigkeit und Anständigkeit", die schon Kant dem spezifisch deutschen Begriff der Zivilisation zugrunde legte.

Es ist aber immer ein schlechtes Zeichen für eine Ausdrucksweise, die wissenschaftlicher Erkenntnis dienen soll, wenn sie nicht übersetzbar ist; das verrät die Einwirkung von zeitlich und räumlich bedingten vorgefaßten Urteilen, die vom Erkenntnissubjekt als versteckte Tendenz hineingeschmuggelt worden sind. Wissenschaftliche Erkenntnis dagegen untersteht dem Gesetz der Objektivität. Sie muß sich auch in ihrer Ausdrucksweise nach den allgemeinen Eigenschaften der Erscheinungen und nicht nach der besonderen Situation der erkennenden Subjekte richten — auch dann nicht, wenn diese besondere Situation einem nationalen Schicksal entspricht. Letzteres ist zweifellos bei dem Unterschied zwischen französisch-englischer und deutscher Ausdrucksweise der Fall; denn Völker, deren kulturelles Selbstwertgefühl auf dem Überlegenheitsanspruch einer überlieferten Kultur beruht, legen ihre Wertakzente ganz anders, als kulturell jüngere Völker, die sich am Maßstab der Überlieferung gemessen unterlegen, an dem der neuschöpferischen Kraft aber überlegen fühlen. Die einen stellen dann das Hergebrachte höher, das sie zu besitzen glauben, die anderen das Neue, das sie zu verwirklichen wünschen. Da jedoch alles, was man hüben wie drüben unter Kultur und Zivilisation versteht, seinem Wesen nach zu den Erscheinungen der Menschheitsgeschichte überhaupt gehört, erfordert der allgemeingültige Charakter der Erscheinungen den allgemeingültigen Charakter der Begriffe, die der Erkenntnis ihres Wesens dienen sollen; und dafür ist die Übersetzbarkeit lange nicht der schlechteste Prüfstein.

Indem man auf diese Art Kulturerzeugung („Kultur") und Kulturverbrauch („Zivilisation") als Prozesse erkennt, die sich allezeit zusammen vollziehen und gegenseitig bedingen, nimmt man sich freilich noch nicht die Möglichkeit, diese Begriffe auf die Analyse der auf- und absteigenden, „schöpferischen" und „empfangenden", „positiven" und „kritischen" Phasen der Kulturentwicklung anzuwenden. Im Gegenteil — sie bieten dieser Analyse ein ausgezeichnetes Hilfsmittel. Sie erleichtern es nämlich, den Zusammenhang der geistigen Erscheinungsformen der Kultur-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

entwicklung mit ihren wirtschaftlich-sozialen Erscheinungsformen zu erfassen. Sie enthalten die Frage nach diesem Zusammenhang sozusagen in sich. Sie bieten einen Schlüssel für die Erklärung der allgemein anerkannten Tatsache, daß alle Kulturaufstiegsphasen mit dem Aufstieg einer neuen Produktionsweise und einer neuen Produzentenschicht zusammenfallen, alle darauffolgenden „zivilisatorischen" Erstarrungsphasen dagegen mit der nur noch quantitativen Ausdehnung des Herrschaftsgebietes dieser Produktionsweise und mit dem Überhandnehmen der Verbraucherfunktion bei den herrschenden Schichten.

Damit ist zugleich ein Schlüssel gegeben für die Entwirrung der Begriffe, deren Verwirrung den vieldeutigen und widerspruchsvollen Gebrauch des Ausdrucks „bürgerliche Kultur" im sozialistischen Schrifttum ermöglicht. Denn wo sozialistisches Urteil die bürgerliche Kultur anerkennt, meint es den schöpferischen Prozeß der Produktion neuer Werte; wo es die bürgerliche Kultur ablehnt, meint es den Lebensstil einer Oberschicht, wie er sich äußert in der Art, diese Werte zu verbrauchen. Im ersten Fall wendet man das Prädikat bürgerlich auf ein Zeitalter der Geschichte an, im anderen Fall auf eine Klasse in einem bestimmten Augenblick des Geschichtsverlaufs.

Bürgerliche Kultur als Kultur einer Epoche bezeichnet eine schöpferische Entwicklung, die sich über Jahrhunderte hinzieht; bürgerliche Kultur als Kultur (oder „Zivilisation") einer Klasse dagegen bezeichnet bestimmte Normen des Verhaltens beim Verbrauch der zu einem gegebenen Zeitpunkt vorhandenen Werte. Bei der Kultur der Epoche denkt man an eine sich ständig entwickelnde Kulturerbmasse, bei der Kultur der Klasse an einen bestimmten Lebensstil. Die Kulturerbmasse vertreten geistige Spitzenleistungen, dem Lebensstil entspricht ein Durchschnittsverhalten. Im ersten Falle geht es darum, wie und insbesondere wozu man leben wollte; im zweiten Falle darum, wie man lebt oder gelebt hat. Die Geschichte der bürgerlichen Kulturproduktion ist die Entwicklungsgeschichte von Kulturzielen, die bürgerliche Kultur als Verbrauchsmodus bezeichnet einen jeweiligen Kulturzustand. Bei jenem Begriff kennzeichnet Bürgertum den Gegensatz zu herrschenden Schichten früherer Gesellschaftsordnungen, wie etwa der feudalen Ordnung; bei diesem liegt der Nachdruck auf dem Gegensatz zu den anderen Klassen der bestehenden Gesellschaft, in erster Linie zum Proletariat.

Wenn man diese Dinge nicht auseinanderhält, dann kann es freilich vorkommen, daß man — wie es die schlagwortmäßige Ausdrucksweise des Versammlungs- und Zeitungsmarxismus tatsächlich nur allzusehr erleichtert — unter der Marke bürgerlicher Kultur die moderne Tanz-

Universitätsbibliothek Bielefeld

diele, die Kantsche Philosophie, den imperialistischen Krieg, den Staubsauger, die Rembrandtsche Malerei, den Honoratiorenstammtisch, die Weltmarktwirtschaft, Goethes Faust, die Ufa-Wochenschau, die Erklärung der Menschenrechte, die Generalanzeigerpresse und die Neunte Symphonie in denselben Topf wirft.

Bei alledem ist vom Kapitalismus noch nicht einmal die Rede. Auch dadurch ist schon manches Unheil angerichtet worden, daß man Bürgertum und Kapitalismus, bürgerlich und kapitalistisch einander gleich setzte. Für die Gegenwart mag das noch hingehen, denn seit etwa einem Jahrhundert erscheint das Verbindende hier weit wesentlicher als das Trennende. Aus der Perspektive der unteren Gesellschaftsklassen und ihrer Erfahrung im Klassenkampf heraus wird zwar das Trennende gewöhnlich unterschätzt, aber dabei handelt es sich meist um Schattierungen, die für die praktischen Entscheidungen weniger erheblich sind, als die Erkenntnis der wesentlichen Einheit von Bürgertum und Kapitalismus bei der heutigen Lage der Dinge. Das gilt aber nicht für die Vergangenheit, auf die es ankommt, wenn man im Sinne der Kulturproduktion an die bürgerliche Kultur als Kultur der bürgerlichen Epoche denkt. Denn das Bürgertum ist um viele hundert Jahre älter als der Kapitalismus. Die Anfänge der Geschichte der bürgerlichen Kultur liegen schon neun Jahrhunderte zurück, der Industriekapitalismus dagegen, dem wir die kapitalistische Gesellschaftsordnung verdanken, ist vor kaum mehr als einem Jahrhundert zur Herrschaft gelangt. Bürgerliche Kultur bezeichnet einen durchgehenden Entwicklungsprozeß, dem gegenüber die heutige industriekapitalistische Epoche als ein Endergebnis erscheint. In der Sprache der üblichen deutschen Kulturphilosophie ist es durchaus richtig, den Kapitalismus als Zivilisationsprodukt der bürgerlichen Kultur gegenüberzustellen, aus der dieses Produkt hervorgegangen ist. Warum und wieso, kann freilich erst aus dem vorherigen Werdegang dieser Kultur erklärt werden.

Ähnliches gilt von der (nur in den nicht-romanischen Sprachen gemachten) Unterscheidung zwischen Bürger und Bourgeois. Auch diese Unterscheidung hat sich erst in dem Jahrhunderte dauernden Prozeß herausgebildet, an dessen Anfang der Ausdruck bürgerlich den Gegensatz zu feudal, an dessen Ende er (vorzugsweise als *bourgeois*) den Gegensatz zu proletarisch oder bäuerlich bezeichnet. Auch dieser Werdegang muß in all seinen Stadien erforscht werden, bevor man aus seinem Endergebnis sinngemäße Folgerungen ziehen kann. Bis dahin tut man besser, den Zusammenhang dieser Stadien durch die einheitliche Bezeichnung Bürger oder bürgerlich zum Ausdruck zu bringen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Bürger nennt man seit dem elften Jahrhundert die Einwohner der (ursprünglich „Burgen" bildenden oder von Burgen geschützten) Städte, im Gegensatz zu den Landbewohnern (Adligen und Bauern) und Klerikern. Ihre soziale Lage weist von Anfang an Merkmale auf, die bis auf den heutigen Tag unsere Kultur kennzeichnen: der Bürger ist gegenüber dem feudalen Lehnsverband frei. Um diese Freiheit zu behaupten, braucht er nicht einmal selber Grundbesitzer zu sein; es genügt, daß er in der Stadt wohnt. Wirtschaftliche Grundlage dieser Freiheit ist der Gelderwerb in Handwerk oder Handel. Die wirtschaftliche Tätigkeit untersteht hier nicht mehr der feudalen Herrschaftsordnung, in der die Bindung an die Scholle die Dienste und Abgaben bestimmt. Sie reguliert sich fortan als Marktordnung. Die Arbeit für den Markt, für den Verkauf, ist herrschaftsfrei, ihre Triebfeder ist der persönliche Erwerb, ihr Ertrag wird bestimmt durch den Preis, durch Angebot und Nachfrage.

Ganz gleich, ob eine Burg, ein Markt, ein Hafen, ein Stapelplatz, ein Fronhof, eine Eidgenossenschaft oder was sonst den Kern der ersten Siedlungen bildete, immer sind die Städte von Handwerkern und Händlern besiedelt worden. In manchen Fällen überwog anfangs der Handel, in anderen das Handwerk. Der soziale Unterschied zwischen Händlern und Handwerkern war ursprünglich unvergleichlich kleiner, als aus dem heutigen Gebrauch dieser Ausdrücke hervorgeht. Jeder Handwerker handelte zugleich mit seinen eigenen Erzeugnissen; jene Händler aber, die fremde Handwerkserzeugnisse oder fremde Rohstoffe an den Mann brachten, waren zumeist nicht viel mehr als Hausierer. Erst im dreizehnten Jahrhundert erscheint in bestimmten Städten eine neue Klasse von Leuten, die nach damaligen Verhältnissen als Großkaufleute gelten konnten. Gemeinsam war aber schon früher den Handwerkern und Händlern die Einordnung in eine Wirtschaft (die Stadtwirtschaft, ergänzt durch Übersee- und Messenhandel), in der nicht wie in der Feudalwirtschaft mit Naturalien, sondern mit Geld gerechnet wurde.

Dieses Geld war freilich noch kein Kapital im Marxschen Sinne. Es diente noch nicht der Unterjochung fremder Arbeitskraft, sondern nur der Sicherung der eigenen Existenz. Alle gewerbliche Produktion war noch Selbstproduktion, Produzent und Besitzer der Produktionsmittel waren eins. Die Grundlage des Händlereigentums war zwar Wareneigentum, aber die ersten mittelalterlichen Händler waren deshalb ebensowenig Kapitalisten wie die ersten Handwerksmeister Unternehmer. Lehrlinge und Gesellen nahmen nur Zwischenstufen ein auf einer Leiter, deren höchste Stufe — die selbständige Meisterschaft — für alle erreich-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

bar war. Das Geld, das der Handwerker als Preis der von ihm verfertigten Erzeugnisse erhielt, oder der Händler als Vergütung für seine Leistung im Verkehrswesen, reichte im Allgemeinen gerade aus, dem Einzelnen eine bescheidene Existenz zu sichern. Darüber hinaus ermöglichte es den städtischen Gemeinwesen, sich von Fürsten oder Lehensherren die Freiheiten zu erkaufen, die sie brauchten, um sich als selbständige Markteinheiten mitten in der feudalen Welt behaupten und entwickeln zu können.

Die politische Lebensform des städtischen Bürgertums war von vornherein die Demokratie. Der persönlichen Verfügung der Produzenten über ihre Produktionsmittel entsprach auf politischem Gebiet die persönliche Mitbestimmung der Bürger im kommunalen Leben.

Mit dem Bürger tritt also zum ersten Male in der Geschichte des Abendlandes die freie Person auf den Plan. Seine Arbeit ist frei und macht ihn frei. Sie ist von allen Bindungen an den Boden gelöst, die die feudale Produktion entweder zum Amt oder zur Fron machen. Sie ist als gewerbliche Arbeits- und Verkehrsleistung auch nicht mehr in dem Sinne naturgebunden wie die Landwirtschaft. Der Dienst an der Natur hatte die Menschen zu Anhängseln des Bodens gemacht, die gewerbliche Produktion war selbständige Schöpfung von Gegenständen. Fortan konnte der Mensch seine Produktionsmittel beherrschen, statt von ihnen beherrscht zu werden. Das Gesetz seiner Arbeit war die rechnende und berechnende Vernunft, der gegenüber es nicht mehr die Wunder und Tücken der Natur gab, sondern nur noch den Widerstand des zu bearbeitenden Rohstoffes und der Werkzeuge. Und wie die persönliche Eigenschaft der planenden und berechnenden Vernunft Grundlage der Arbeitsleistung war, so war der persönliche Erwerb ihr Ziel und Ende.

Allerdings führte diese Befreiung der Person noch nicht zu ihrer Vereinzelung. Die Einzelnen konnten sich nur durch freiwilligen Zusammenschluß und starke Gemeinschaftsbildung gegen den Druck der feudalen Außenwelt sichern. Aber sie bildeten ihre Gemeinschaften selbst, nach ihren persönlichen Auffassungen von Recht- und Zweckmäßigkeit und zum Schutze ihrer persönlichen Freiheit.

Die Handwerkerzünfte und Kaufmannsgilden waren ursprünglich von einem Geiste getragen, den man im Vergleich mit ihrer späteren Erstarrungsphase fast im Sinne des „liberalistischen“ neunzehnten Jahrhunderts gewerkschaftlich nennen könnte. Es lebte in ihnen nichts von dem Gemeinschaftsmystizismus späterer Zeiten, der die Bindung als Selbstzweck über die Person setzt; sie waren ursprünglich reine Zweckgebilde zur Sicherung von Privatrechten und Privaterwerbsmöglichkeiten. Man

Universitätsbibliothek
Bielefeld

mag dabei ungefähr die nüchterne, interessenbewußte Sprache geredet haben, die ein französischer Dichter des zwölften Jahrhunderts (Robert Wace im *Roman de Rou*) dem Stadtvolke in den Mund legt: „Wir wollen uns durch Eid verbünden, unsere Güter und uns selbst verteidigen, so halten wir alle fest zusammen." Die Gemeinschaftsmystik ist erst im neunzehnten Jahrhundert von den Historikern der romantischen Zeit in das Mittelalter hineingedacht worden; was insbesondere den Deutschen dadurch erleichtert wurde, daß sie die Frühepoche des städtischen Mittelalters in Frankreich, Flandern und Norditalien übersahen und Erscheinungen (wie das Pfahlbürgertum, das Zunftphilistertum, den religiösen Mystizismus usw.), die vom gesamteuropäischen Gesichtspunkt zum „Herbst des Mittelalters" gehören, für typisch mittelalterlich hielten.

Entgegen dieser falschen Auffassung — zu deren Verbreitung leider auch Marx beigetragen hat — muß die Gedankenwelt des eigentlich mittelalterlichen Bürgertums (in Westeuropa vom elften bis zum vierzehnten Jahrhundert) als humanistisch bezeichnet werden. Humanistisch, das heißt, von dem Glauben beseelt, daß der Mensch seine Lebenszwecke in sich trägt und über die Mittel verfügt, diese Lebenszwecke zu verwirklichen — die materielle Existenz durch die Bezwingung der Natur, das Seelenheil durch die Erkenntnis des Sittengesetzes.

Die soziale und politische Demokratie, die damals eine zeitlang in den Städten verwirklicht war, übertraf die Demokratie der griechischen Stadtrepubliken darin, daß sie sich nicht bloß auf eine Herrenschicht erstreckte, die ihre Herrschaft der Sklavenarbeit und dem Kolonialraub verdankte. Sie war eine Gesellschaft von Selbstproduzenten, die von ihrer eigenen Arbeit lebten. Arbeit war die einzige sittliche Grundlage des Besitzes, durch Arbeit sollte der Mensch die ihm von Gott zugewiesene Rolle im Weltenplan erfüllen.

So erschien die wirtschaftliche Erwerbstätigkeit selber als Anteilnahme an der Verwirklichung einer göttlichen Absicht, eines allem natürlichen und menschlichen Wirken sinngebenden Zieles. In dieser Lebensauffassung wurde der christliche Glaube durch seine Verbindung mit dem von der Antike übernommenen Vernunftglauben aus einer chiliastischen Erwartungsreligion zur positiven, aktiven Befreiungsreligion.

Mit der orientalischen Magie, die dem Christentum der Römer- und Heidenzeit noch ihren Stempel aufdrückte, verschwindet aus ihm die „Weltangst", das Christentum wird Zuversichtslehre und begründet den Glauben an den Wert der Werke und der Erkenntnis — in der Sprache des späteren Laienhumanismus: der Arbeit und der Wissenschaft. Neben

Universitätsbibliothek
Bielefeld

den alten Klosterkirchen, an deren Portalen und Kapitälen noch die Furcht vor der sündigen Welt satanische Angsttraumbilder meißelt, schmücken sich die Kathedralen der Bürgerstädte mit Bildern des schönen, gesunden, furchtlosen, edlen Menschen — und die Schöpfer dieser Bilder ahnen nicht einmal, wie klein der Schritt ist von der Darstellung Gottes als schöner Mensch bis zur Vergöttlichung der menschlichen Schönheit, der Schritt vom geistlichen Humanismus des Mittelalters zum Laienhumanismus der Renaissance.

Es geht in der Tat nicht an, den abendländischen, bürgerlichen Humanismus nach der Ausdrucksweise der Aufklärungszeit mit der Renaissance anfangen zu lassen. Es hat einen ebenso bedeutsamen mittelalterlichen, katholischen Humanismus gegeben, dessen Höhepunkt gegen das Ende des dreizehnten Jahrhunderts erreicht wurde — freilich in einem Teil Europas, dem gegenüber das Deutschland von damals nur kulturelle Provinz war. Der vollendetste gedankliche Ausdruck dieses Humanismus war das Weltbild des Thomas von Aquino, seine eindrucksvollsten Denkmäler sind uns in den Kathedralen Nordfrankreichs erhalten, und seine Höchstgestaltung in Dichtkunst und Malerei — für Italien zugleich schon Vorstufe der Renaissance — erfuhr er zuletzt durch Dante und Giotto.

Auch dieser Humanismus war, gleich dem nachmittelalterlichen, ein Stück Renaissance, d. h. Wiedergeburt. Denn er knüpfte an klassisches Kulturgut wieder an, am sichtbarsten in der Moraltheologie an die griechische Weisheit, in der Naturdeutung an antike Naturphilosophie, in der Plastik an griechisch-römische Vorbilder, in der Literatur an die römische Dichtkunst. Ebenso war schon der mittelalterliche oder katholische Humanismus im Hinblick auf die ihn tragende Gesellschaftsschicht ein typisches Intellektuellenerzeugnis, im Hinblick auf seinen allgemeinen sozialen Hintergrund eine Städterangelegenheit, im Hinblick auf seine kulturelle Funktion eine kathartische, d. h. eine erlösende, eine befreiende Lehre.

Die Befreiung, die er erstrebte, war die Befreiung von der Weltangst, von der Angst vor den Naturkräften, die noch zuletzt, am Vorabend der ersten Städtegründungen, als Angst vor dem Weltuntergang auf der abendländischen Menschheit gelastet hatte, und die im „Herbst des Mittelalters", in der zweiten Hälfte des vierzehnten und im fünfzehnten Jahrhundert, nach der Geißelung durch Krieg und Pest wiederum die Zuversicht der Menschheit zu ihrer Selbstbefreiung erschüttern sollte.

Zwischen der magischen Weltangst des Jahres 1000 und der mystischen Weltangst der zwei Krisenjahrhunderte, die den Übergang zur

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Neuzeit vermittelten, liegt — wenigstens für die städtische Kultur des Westens — eine Zeit der menschlichen Selbstzuversicht und darum der kulturellen Spitzenleistung, heiter und lebensbejahend, voller Vertrauen, daß man sich hienieden „nicht sicher zwar, doch tätig-frei" einrichten könne. Gewiß war auch da die Furcht vor Über- und Unterwelt nicht ganz überwunden, aber die Vernunft beherrschte und verklärte sie genug, um sie in Ehrfurcht zu verwandeln.

Das Mittel zu dieser Überwindung war die für jene Zeit eigentümliche, neue Verbindung des christlichen Liebesglaubens mit dem antiken Vernunftglauben. Die Welt war der Menschen wegen da, eine äußere Welt, denen zu dienen, die sie verstanden und dadurch bezwangen, eine innere Welt, in der sich die Wirklichkeit der äußeren Welt getreu widerspiegelte, in der darum die zu verwirklichenden Werte und die zu vollbringenden Leistungen erkannt werden konnten.

Es war freilich eine neue Spannung zwischen der Endlichkeit der äußeren Wirklichkeit und der Unendlichkeit des innerlich erkennbaren Zieles da, aber man glaubte an die Lösbarkeit dieser Spannung. Denn der Mensch hatte in seiner Vernunft das Mittel, zu erkennen, was ist und was sein soll; das Sittengesetz selber war in der Natur, in seiner Natur, enthalten, es mußte nicht erfunden, sondern nur entdeckt werden. Die Frage des Sokrates, ob man denn das Gute erkennen könne, ohne es zu tun, fand ihre Lösung in Christus: die Liebe erkennt und tut das Gute in einem. Die Menschen sind Brüder, weil sie Kinder Gottes sind; sie sind gleich an Würde, weil sie eine unsterbliche Seele haben; sie sind frei, weil ihre Vernunft sie in den Stand setzt, die Botschaft der Offenbarung zu hören und den Weg zum Heil zu erkennen. Die Devise des revolutionären Bürgertums von 1789 „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" ist niemals in der Geschichte des Abendlandes ihrer Verwirklichung näher gewesen als in den städtischen Republiken des Hochmittelalters.

Und doch steht am Ende dieser bürgerlichen Kulturepoche der heutige Kapitalismus. Das ist freilich weder mit einem Schlage zustande gekommen, noch als gradlinige Verwirklichung eines von vornherein erstrebten Zustandes. Es geschah vielmehr in einem langen, komplizierten Entwicklungsprozeß, in dem an die Stelle der ursprünglichen Einheit von Idee und Wirklichkeit die wachsende Entzweiung trat.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

III. DIE ANFÄNGE DES KAPITALISMUS

> Die Kapitalistenschicht einer bestimmten Epoche geht nicht hervor aus der Kapitalistenschicht der vorigen Epoche . . . Die Entwicklung erscheint nicht in der Gestalt einer einheitlichen ansteigenden Ebene, sie ähnelt vielmehr einer Treppe, von der jede Stufe sich plötzlich über die vorige erhebt.
>
> *Henri Pirenne*

Man muß die Eigenart des bürgerlichen Frühhumanismus verstehen um einzusehen, warum die kapitalistische Produktionsweise sich nicht unmittelbar aus der hochmittelalterlichen Gesellschaftsordnung entwickeln konnte.

Es ist freilich keineswegs so, als ob das Mittelalter keinen Kapitalismus gekannt hätte. Es hat, besonders im dreizehnten Jahrhundert, recht bedeutende Ansätze zum Kapitalismus, sogar zum Industriekapitalismus gegeben. Diese Ansätze sind aber unterdrückt worden, so daß es zwischen ihnen und dem Kapitalismus der Renaissancezeit eine große Lücke gibt.

Einer der besten Kenner der mittelalterlichen Wirtschaftsgeschichte, der belgische Historiker Henri Pirenne, hat gesagt, das Mittelalter sei nicht *un*kapitalistisch, wohl aber *anti*kapitalistisch gewesen. Das erklärt die ebenfalls von ihm betonte, auf den ersten Blick befremdende Tatsache, daß die industrielle Macht des Kapitals in den letzten Jahrzehnten des Mittelalters (vom Ende des dreizehnten Jahrhunderts an) geringer gewesen ist als in den beiden vorigen Jahrhunderten.

Die Tatsachen, die dieser Auffassung zugrunde liegen, sind in der deutschen sozialistischen Literatur leider sehr wenig bekannt. Das rührt zum Teil daher, daß die meisten deutschen Wirtschaftshistoriker des letzten Jahrhunderts sich zu sehr auf das deutsche Mittelalter — noch dazu, was die Städte betrifft, auf das Spätmittelalter — konzentrierten; Deutschland war aber weit zurück hinter der Entwicklung der französischen, vlämischen, norditalienischen und toskanischen Städte, für die das „Mittelalter" eigentlich schon um die Mitte des 14. Jahrhunderts zu Ende ging. Darüber hinaus macht sich der Einfluß der Marxschen Auffassungen geltend. Marx verfügte zwar in bezug auf die Entstehungsgeschichte des Kapitalismus über ein außerordentlich umfassendes Wissen; aber da er gerade dieses enzyklopädischen Wissens wegen auf literarische Quellen angewiesen war, mußte ihm natürlich alles entgehen,

Universitätsbibliothek Bielefeld

was erst viel später durch neue Quellenforschung aufgedeckt werden sollte. Mit dem Quellenstudium des mittelalterlichen Frühkapitalismus ist aber erst nach seinem Tode der Anfang gemacht worden.

Die Geschichte dieses Frühkapitalismus ist im wesentlichen die Geschichte des Woll- und Tuchhandels, der in den größten Städten Nordfrankreichs (besonders Flanderns) und Norditaliens eine für die Ausfuhr arbeitende Industrie begründete. Auf diese Städte trifft die These Pirennes zu, daß sie von vornherein als Siedlungen von Kaufleuten entstanden sind; ihre Einwohner nannten sich in Flandern *poorters* (von portus = Hafen), und bis ins zwölfte Jahrhundert hinein waren hier die Ausdrücke *burgensis* (Bürger) und *mercator* (Kaufmann) gleichbedeutend.

Im Anfang haben diese Kaufleute zweifellos, wie die allermeisten in die Stadt geflüchteten entwurzelten Elemente, eine recht bescheidene Existenz geführt. Sie zogen während der günstigen Jahreszeit über Land von Markt zu Markt, von Messe zu Messe, und nur wenigen dürfte es zunächst gelungen sein, aus ihren Gewinnen ein richtiges Betriebskapital zu bilden. Die aber, denen dies gelingt, sehen wir bald sich an größere Unternehmungen heranwagen, etwa Schiffe ausrüsten und befrachten für den Handel mit exotischen Luxus- und Seltenheitswaren im Mittelmeer, mit englischer Wolle, flandrischen Tuchen oder baltischen Pelzen auf den nördlichen Meeren. Diese Unternehmungen waren anfangs gemeinschaftlich, teils wegen des Kapitalmangels, teils wegen der Verkehrsunsicherheit. So entstanden — in vielen Städten vor den Handwerkerzünften — die besonders im zwölften Jahrhundert aufblühenden Kaufmannsgilden und Hansen.

Sehr früh entwickelten sich die Woll- und Tuchhändler zu hausindustriellen Unternehmern. Sie nützten dazu die Schlüsselstellung aus, die ihnen die Verfügung über die Rohstoffe und über die Absatzorganisation des Tuchgewerbes als des einzigen Produktionszweiges mit Arbeitszerlegung besorgte. Die Weber und die übrigen tuchbearbeitenden Handwerker wurden aus Preiswerkern zu Lohnarbeitern gemacht. So entstand in den tuchgewerblichen Städten — in den wichtigsten lebte mehr als die Hälfte der Bevölkerung von dieser Industrie, in Gent 1330 noch genau 57 Prozent — eine neue Klassenschichtung.

Neben den wenigen in der Stadt lebenden feudalen Grundbesitzern gab es dort eine Kapitalistenklasse (die Kaufleute und Unternehmer), einen Mittelstand von selbständigen Handwerkern und Krämern und ein hausindustrielles Proletariat von Webern, Walkern, Färbern, Scherern, Tuchbereitern usw. Im dreizehnten Jahrhundert hatten die Kaufleute fast überall auch die politische Herrschaft an sich gerissen. Teils allein,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

teils in wechselnden Bündnissen mit der landesfürstlichen Gewalt, dem Feudaladel oder dem mittelständischen Handwerkertum, beherrschten sie die Stadtregierungen auf Grund eines beschränkten Klassenwahlrechts.

Der Höhepunkt dieser Entwicklung war gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts erreicht. Da war auch die soziale Spannung am größten. Die Tucharbeiter waren fast überall vom Wahlrecht ausgeschlossen, sie durften sich außerdem nicht organisieren. Ihre Zünfte entstanden meist um die Wende vom dreizehnten zum vierzehnten Jahrhundert, aus Massenstreiks, aus blutigen revolutionären Kämpfen gegen das Koalitionsverbot und für das Wahlrecht.

Die so eroberte städtische Zunftdemokratie bildete im vierzehnten Jahrhundert die Grundlage von fortgesetzten politischen Klassenkämpfen. Bündnisse der verschiedenen Schichten wechselten in den mannigfaltigsten Konstellationen ab und wurden noch kompliziert durch die außenpolitischen Faktoren, die sich z. B. für Flandern aus dem hundertjährigen Krieg zwischen Frankreich und England, für Italien aus dem Kampf zwischen Welfen und Ghibellinen ergaben. Hier und da gelang es den Tucharbeitern, sich als wahre Klassendiktatur, die ihren sozialen Gegnern zugleich das Wahlrecht, das Koalitionsrecht und die Bewaffnung nahm, eine Zeitlang zu behaupten. Der Kampf gegen die Unternehmer-Kaufleute wurde durch eine Reihe von wirtschaftspolitischen Maßregeln unterstützt, die auch gewissen Interessen des Mittelstandes entgegenkamen: Verbot der Verwendung bestimmter technischer, halbmaschineller Hilfsmittel, die noch im dreizehnten Jahrhundert zu größeren Werkstätten Anlaß gaben, Beschränkung der Arbeiterzahl in den Einzelbetrieben, Verbot der Verbindung von Woll- und Tuchhandel, behördliche Festsetzung der Löhne, Preis- und Marktregulierung, behördliches Maklerwesen usw.

Das Ende vom Lied war eine — in Flandern noch im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts endgültig gewordene — vollkommene Niederlage der proletarischen Schichten und die Aufhebung der von ihnen errungenen Zunftdemokratie, zugleich aber der Untergang des Gewerbes selber. Äußere Ursachen spielten dabei gewiß eine große Rolle: die verkehrs- und wirtschaftshemmenden Wirkungen der großen Kriege, die Entvölkerung durch die Pest von 1348 und dergleichen. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, daß die entscheidenden Ursachen des endgültigen Untergangs der mittelalterlichen frühkapitalistischen Tuchindustrie innerer Natur waren.

In gewissem Sinne hat diese Industrie Selbstmord geübt. Der Ausdruck

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ist buchstäblich anwendbar auf die sozialen Kämpfe, die vielfach mit der physischen Ausrottung eines großen Teiles der Gegner und der Vertreibung des übrigen Teiles endeten. Aber diese bis zur völligen Verblutung getriebenen gewalttätigen Kämpfe waren nur der Ausdruck dafür, daß dieser mittelalterliche Frühkapitalismus zu früh geboren und zu schnell gewachsen war, um lebensfähig zu sein. Er ging zugrunde wie eine Treibhauspflanze, die sich einer feindlichen Luft ausgesetzt findet. Das, was dem industriellen Kapitalismus der Neuzeit zu seinem Siege verholfen hat, die Entfesselung des Erwerbstriebes einer Unternehmerschicht und der Drang zur technisch gesteigerten Produktivität, wurde ihm zum Verhängnis. Denn der in ihm lebende kapitalistische Geist vertrug sich nicht mit der Wirtschaftsgesinnung und mit der Sozialethik der mittelalterlichen Umwelt. Als Industriekapitalismus in großem Maßstabe war er auf die Dauer nicht lebensfähig, weil die soziale Unterordnung der Arbeit einer Schicht in einer Gesellschaftsordnung, die Selbständigkeit für Alle durch Arbeit erstrebte, mit den Grundlagen dieser Gesellschaftsordnung unvereinbar war.

Die kapitalistische Verlagsindustrie konnte sich zuletzt nur außerhalb dieser städtischen Gesellschaftsordnung behaupten, auf dem platten Lande, wo vom feudalen System her die soziale Unterordnung der Lohnarbeit den geltenden Normen nicht derart widersprach; darum löste denn auch die ländliche Hausindustrie das untergegangene städtische Tuchgewerbe ab. In der Stadt widersprach die Proletarisierung einer ganzen Schicht nicht nur deren eigener handwerkerlicher Tradition, d. h. ihren Ansprüchen auf wirtschaftliche Selbständigkeit, soziale Arbeitswürde und staatsbürgerliche Gleichheit; sie mußte auch die ganze öffentliche Meinung des Mittelstandes, der Geistlichkeit und der feudalen Stände empören.

Freilich richtete sich diese Empörung nicht immer gleich eindeutig gegen die Unternehmer; sie schwankte oft zwischen ihrer Abneigung gegen die Arroganz der Oberschicht und ihrer Abneigung gegen die „teuflische“ Unruhe der Unterschicht. Der Radikalismus dieser ewig Unzufriedenen, die immer wieder streikten und zu den Waffen griffen, konnte dem Ruhe- und Ordnungsbedürfnis der Leute, die „etwas zu verlieren haben“ (ein Ausdruck aus einer zeitgenössischen Quelle!) ebensowenig gefallen, wie der Radikalismus des Klassenkampfes von oben. Indessen dieser kleinbürgerliche Antikapitalismus wäre ohnmächtig geblieben, wenn nicht der Kapitalismus selber in den hausindustriellen Tucharbeitern seine eigenen Totengräber erzeugt hätte. Sie waren es freilich in einem noch viel buchstäblicheren Sinne als dem des Marxschen Wortes,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

denn von diesem Tod gab es kein Auferstehen. Nicht eine Weiterentwicklung der Produktionsweise auf höherer Stufe, ein völliger Verfall war das Ende.

Die Weiterentwicklung lag auch gar nicht im Sinne der proletarischen Forderungen. Sie waren nicht von Klassenbewußtsein, sondern nur von zünftlerischem Standesbewußtsein getragen, wenigstens von dem Zeitpunkt ab, wo die demokratische Revolution den Tucharbeitern die Organisation als zünftiger Stand ermöglichte. Obwohl sich — wie übrigens auch bei den geistlichen „Intellektuellen" des Mittelstandes — bei ihnen vielfach Ansätze zu einem utopistischen Kommunismus fanden, so blieb doch der Antrieb der Massen die Forderung einer Existenzstufe, wie sie die selbständigen Handwerker innehatten und wie sie den sittlichen Anschauungen der ganzen städtischen Umwelt entsprach. „Jeder sollte so viel verdienen wie der andere", heißt es in einer Urkunde der Zeit. Grundlage dieser Gleichheit sollte der selbständige handwerkerliche Kleinbetrieb sein, ihr Mittel die Zunft, ihr politischer Ausdruck die städtische Demokratie.

Der Radikalismus dieser ewig aufständischen Weber und Walker war in dem Sinne reaktionär, daß er sich das vorkapitalistische Ziel einer kleinbürgerlichen Existenzsicherheit und Selbständigkeit steckte. Wie sehr dieses Ideal in den Verhältnissen der Zeit begründet war, liegt auf der Hand. Man darf freilich dabei nicht nur an die Entwicklungsstufe der gewerblich-technischen „Produktivkräfte" denken, denn diese hätten sich sehr wohl weiter entwickeln lassen, sie sind sogar vielfach durch politische Maßregeln absichtlich auf eine frühere, niedrigere Stufe der Entwicklung zurückgetrieben worden; entscheidend ist dagegen die Tatsache, daß, um mit Marx zu reden, die „Produktionsverhältnisse", die der erreichten Entwicklungstufe entsprachen, den vorherrschenden sittlichen Grundanschauungen widersprachen.

Die tiefere Ursache dieses Widerspruchs und seiner Ohnmacht, sich selbst aufzuheben, liegt wohl darin, daß die Produktionsverhältnisse der tuchgewerblichen Städte nicht die gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt bestimmten, sondern in der Gesamtordnung der mittelalterlichen Wirtschaft nur eine Produktionsform unter vielen darstellten. Das entscheidende Merkmal der hochmittelalterlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ist eben, im Gegensatz zum heutigen Kapitalismus, das Nebeneinander von verschiedenen Ordnungen in geschlossenen, nur gelegentlich sich überschneidenden Wirtschaftsbezirken.

Die hochmittelalterliche Stadtwirtschaft ist freilich viel weniger allgemein „geschlossen" und vorkapitalistisch gewesen, als es die meisten

Universitätsbibliothek
Bielefeld

deutschen Wirtschaftshistoriker des neunzehnten Jahrhunderts geglaubt haben. Aber der geschilderte Frühkapitalismus war doch nur eine Sonderform dieser Stadtwirtschaft, wie die Stadtwirtschaft selber nur eine Sonderform der größtenteils noch agrarisch-feudalen Wirtschaft des Hochmittelalters war. Deshalb konnte das Mittelalter das gesellschaftliche Ideal, das in seiner vollkommensten Gestalt von der katholischen Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts gedanklich und in der Kunst derselben Zeit bildnerisch gestaltet worden war, nicht in den Einrichtungen verwirklichen. Das Verfallen des Mittelalters ist — ebenso wie der Verfall seines Frühkapitalismus — ein förmliches Auseinanderfallen gewesen.

Die beiden großen Kräfte, die ein paar Jahrhunderte später die institutionelle Wiedergestaltung des übrig gebliebenen Chaos eingeleitet haben, das Weltwirtschaft bildende Kapital und die Nationalstaaten bildende Monarchie, waren im vierzehnten Jahrhundert noch nicht stark genug, um eine neue Einheit zu schaffen, aber doch schon zu stark, um die bestehende Ordnung nicht zu zerstören. Es brauchte eine weitere Atomisierung des örtlich und ständisch gebundenen Wirtschaftssystems durch die Kriege, eine weitere Auflockerung der feudalen Ordnung durch die monarchische Staatenbildung, eine weitere Zersetzung der Glaubenseinheit durch die Ketzerei, bevor der neue Vorstoß möglich war, der zum Zeitalter der Entdeckungen und Erfindungen, zum Profanhumanismus des modernen Bürgertums und zur Reformation führen sollte.

In der Übergangszeit (von der Mitte des vierzehnten bis zum Anfang des sechzehnten Jahrhunderts) nahm der europäische Kapitalismus sozusagen einen neuen Anlauf. Der industrielle Frühkapitalismus der tuchgewerblichen Städte war vom Mittelalter erstickt worden. Das krampfhafteste und jäheste Ende fand er in seinem nördlichen Bezirk, in Flandern, wo die Störung der englischen Wolleinfuhr durch den hundertjährigen Krieg in seiner letzten Phase ihm den Gnadenstoß versetzte. Hier liegt ein scharfer Einschnitt zwischen dem vor Ende des vierzehnten Jahrhunderts zugrunde gegangenen städtisch-zünftigen Tuchgewerbe und der ländlichen Hausindustrie, deren Blütezeit mit dem fünfzehnten Jahrhundert anbricht, und die im späteren Verlauf nach und nach den Übergang von der Woll- und Leinen- zur Baumwollindustrie vollzieht. Weniger sprunghaft war die Entwicklung in Italien. Die größere Bedeutung der nicht-industriellen Formen des Kapitals, insbesondere im Bankwesen und im Überseehandel, hat dem italienischen Frühkapitalismus mehr Zähigkeit verliehen, so daß der Rückgang des — hier übrigens etwas später zur Vollblüte gelangten — städtischen Tuchgewerbes weniger

Universitätsbibliothek
Bielefeld

schlimme Erschütterungen hervorrief. Dabei kam den großen italienischen Küstenstädten die Verlegung der Handelswege zugute, denn in dem Maße, wie der französische Messenhandel an der Störung des Überlandverkehrs durch die Kriege der Übergangszeit von der feudalen zur territorialen Epoche zugrunde ging, blühte der Seeverkehr auf dem Mittelmeer auf. Deshalb hat das Ende des mittelalterlichen Frühkapitalismus sich im Süden etwas später und vor allem weniger katastrophal vollzogen als im Norden, der Übergang zur kapitalistischen Neuzeit dagegen um so früher und leichter.

Trotz dieser Grad- und Tempounterschiede zeigte das Gesamtbild der europäischen Geschichte seit der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts, daß die Weiterentwicklung des Kapitalismus nur als Neuanfang möglich war und die Schaffung von politischen und geistigen Vorbedingungen erforderte, die im Mittelalter nicht vorhanden waren. Dazu war in erster Linie ein Auflösungsprozeß nötig, ein Wegräumen von Hindernissen. In wirtschaftlicher Hinsicht lagen sie vor allem in der stadtwirtschaftlichen Gebundenheit des mittelalterlichen Frühkapitalismus.

Nach ihren inneren sozialen Strukturmerkmalen muß die vom Verlagskapital organisierte mittelalterliche Tuchindustrie zwar als kapitalistisch angesprochen werden; dennoch unterscheidet sie sich durch wesentliche Merkmale vom Kapitalismus der Neuzeit. Als Produktionsweise war sie, um mit Karl Bücher zu reden, nicht volkswirtschaftlich (d. h. national- oder weltwirtschaftlich), sondern stadtwirtschaftlich organisiert. Oder richtiger, sie wurde im Laufe ihrer Entwicklung, nachdem sie zuerst kosmopolitische und liberale Züge getragen hatte, in die Zwangsjacke der Stadtwirtschaft und des zünftlerischen Protektionismus hineingepreßt. Die demokratisch-proletarische Revolution um die Wende vom dreizehnten zum vierzehnten Jahrhundert, die in den tuchgewerblichen Städten die Alleinherrschaft der Kaufmannsgeschlechter gebrochen und die Zünfte ans Ruder gebracht hatte, war nicht bloß politischer Natur. Sie bedeutete auch im Hinblick auf die wirtschaftliche Organisation des Gewerbes einen Sieg des genossenschaftlichen Prinzips der gebundenen Stadtwirtschaft über das liberale Prinzip des freien Handels. Das deutlichste Zeichen dieses Sieges war die Verdrängung der interlokalen und übernationalen Kaufmannsgilden und Hansen durch die fortan von den Zünften beherrschten Stadtverwaltungen.

Diese richteten das Tuchgewerbe ein nach Grundsätzen, die sich möglichst eng an die der zünftigen Organisation des Handwerks überhaupt anlehnten. Die Städte regelten den Rohstoffimport, überwachten die Innehaltung der von den Zünften beschlossenen technischen Produk-

Univ. Bibliothek Bielefeld

Universitätsbibliothek Bielefeld

tionsmethoden, begrenzten die Arbeitszeit, schlichteten Lohnstreitigkeiten und dekretierten sogar vielfach die Lohntarife, prüften die Qualität der Produkte und bescheinigten sie mit ihrem eigenen Siegel, stellten den Tuchern Rahmen und Stapelplätze zur Verfügung, bestimmten und erhoben die Produktions- und Marktsteuern, organisierten den Verkauf in ihren eigenen Hallen und auf fremden Märkten, stellten die Makler an und kontrollierten sogar das Gastwirtgewerbe, besorgten die Unterdrückung der ländlichen Tuchindustrie und verteidigten die Gesamtinteressen der städtischen Industrie im Hinblick auf die auswärtigen Zölle und auf die Instandhaltung und Sicherheit der Verkehrswege. Auch rein außenhandelspolitische Entscheidungen, wie sie etwa die flandrischen Städte bei ihrem Bündnis mit England gegen Frankreich trafen, schnitten tief in das wirtschaftliche Leben ein. Dasselbe gilt von sozialpolitischen Maßregeln, wie dem Verbot der Verbindung von Woll- und Tuchhandel, das die Wiederentstehung der kapitalistischen Geschlechterherrschaft des dreizehnten Jahrhunderts verhindern sollte.

Dieser Sieg der antikapitalistischen Tendenzen im letzten Jahrhundert des Mittelalters auf dem Gebiet der einzigen Industrie, in der die technischen Bedingungen eine kapitalistische Organisation ermöglichten, zeigt deutlich, warum die gradlinige Weiterentwicklung dieser kapitalistischen Ansätze nicht möglich war. Es mußten zuerst, in Marxscher Ausdrucksweise, die Fesseln gesprengt werden, die die mittelalterlichen Produktionsverhältnisse, d. h. die Eigentums- und Rechtsverhältnisse, der weiteren Entfaltung der Produktivkräfte auferlegten.

Diese Sprengung erforderte in erster Linie die Aufhebung des stadtwirtschaftlichen Industriemonopols, das bis dahin die Entwicklung der ländlichen Hausindustrie verhindert hatte. Dies war denn auch die erste Stelle, an der die älteste Form des „freien" Kapitalismus der Neuzeit, das hausindustrielle Verlagssystem, die Schranken der Zunftordnung endgültig durchbrach. Die andere Stelle war die staatliche oder staatlich privilegierte Manufaktur, die allerdings mehr Zeit brauchte, einen neuen Typ des unzünftigen Industriebetriebes zu schaffen.

Eine Vorbedingung für die kapitalistische Weiterentwicklung hatte das Tuchgewerbe selbst geschaffen, indem es eine Schicht von Reichen bildete und damit zu jener „ursprünglichen Akkumulation des Kapitals" beitrug, in der Marx mit Recht die erste Voraussetzung für die Entfaltung des modernen Kapitalismus erblickte. Von diesem Kapital wurde allerdings ein großer Teil zum Ankauf von Grundbesitz verwandt, so daß zunächst nur ein verhältnismäßig kleiner Teil Handels- oder Finanzkapital bilden konnte. Indessen half auch der Ankauf von Boden durch reich-

Universitätsbibliothek Bielefeld

gewordene Bürger, das feudale System der landwirtschaftlichen Produktion zu lockern und den Übergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft auf dem Lande zu fördern.

Diese Umwälzung, verbunden mit der Schaffung neuer Steuerquellen durch die entstehende ländliche Hausindustrie, trug ihrerseits nicht wenig dazu bei, daß die jungen nachmittelalterlichen Territorialstaaten ihre rechtliche und fiskalische Herrschaft auf dem platten Lande möglichst schnell ausdehnten und festigten. So wurden auch auf diesem Wege die Unterschiede zwischen der zünftig gebundenen Stadtwirtschaft und der grundherrschaftlich gebundenen Landwirtschaft in gegenseitiger Auflockerung abgeschwächt.

Indessen blieb die große positive Leistung, die auf wirtschaftlichem Gebiete zu vollziehen war, damit der Kapitalismus der Neuzeit sich entfalten konnte, die Erschließung neuer Reichtumsquellen und Handelsgebiete durch die Entdeckung der neuen Seewege. Es ist dabei in bezug auf die Wirkung ganz gleich, inwiefern die eigentlichen Entdecker es auf persönlichen wirtschaftlichen Gewinn, auf Macht und Ruhm, auf religiösen Proselytismus oder auf bloße Befriedigung des Abenteuerdranges abgesehen hatten. Unter den materiellen Interessenmotiven, die dabei mitgespielt haben, hat übrigens nicht einmal der Land- und Goldhunger stets an erster Stelle gestanden; die spanischen und portugiesischen Versuche, einen direkten Seeweg nach Indien zu finden, gingen z. B. wesentlich von dem Bestreben aus, die Macht der muselmännischen Völker, in deren Händen ein großer Teil des Orienthandels lag, aus kirchen- und militärpolitischen Gründen zu schwächen.

Ein weiterer Grund, weshalb im Herbst des Mittelalters die Städte mehr und mehr getrieben wurden, ihr Schicksal mit dem der aufstrebenden Territorialstaaten zu verbinden, lag in ihrem Interesse an einem möglichst ungestörten interlokalen Verkehr. In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters hatten die Feudalmächte in wachsendem Maße als Hemmungen des Handels und des Verkehrs gewirkt. Das geschah nicht bloß in der Gestalt des Raubrittertums, sondern vor allem dadurch, daß die Zerstückelung der Feudalgewalt die Instandhaltung der Landstraßen erschwerte und den Verkehr mit immer unerträglicheren Zöllen belastete. Die Verkehrszölle wurden um so schwerer, je stärker die Entwicklung der Stadtwirtschaft den Geldbedarf auch bei den Adeligen steigerte. Es kam hinzu, daß die großen Kriegsoperationen des mittleren vierzehnten Jahrhunderts jeden friedlichen Verkehr auf weiten Strecken immer wieder unterbanden.

Der großartige, einerseits von bürgerlichen Interessen, andererseits von

Universitätsbibliothek
Bielefeld

religiösen Ideen getragene Versuch des Hochmittelalters, dem Fehdewesen unter dem Schutz der kirchlichen Universalmacht durch den Gottesfrieden ein Ende zu bereiten, war fehlgeschlagen. Die allmähliche Verwandlung der feudalen Heereshaufen in die königlichen Armeen der aufsteigenden Territorialmächte, mit anderen Worten der allmähliche Übergang vom feudalen Kleinkrieg zum monarchischen Großkrieg, hatte zunächst die verheerenden Wirkungen der Kriege noch verschlimmert. Der Höhepunkt dieser Entwicklung war die Zeit um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts, als im Herzen Europas, auf dem Boden Frankreichs, in den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen englischen und französischen Königen einerseits, burgundischen und südwestfranzösischen Territorialfürsten andererseits, alle Mächte des untergehenden Feudalsystems und des aufkommenden Großkönigtums aufeinander stießen. An diesen Zusammenstößen waren übrigens auch die Heere der bürgerlichen Stadtrepubliken beteiligt, in denen die Wehrpflicht der Zunftmitglieder die älteste militärische Form der bürgerlichen „Landesverteidigung" begründete. Aber dieser Höhepunkt war zugleich ein Wendepunkt, denn als in der Schlacht bei Crécy 1346 zum erstenmal die Kanonen donnerten, war der Feudalität das Todesurteil verkündet.

Von Gottesfrieden konnte nun freilich keine Rede mehr sein; nicht er, sondern der vom Monarchen zu sichernde Landesfriede sollte fortan den Feudalfehden ein Ende bereiten. Um der Feudalfehde zu entgehen, fanden sich die Städte mit der Nationalfehde ab. Von dieser Zeit datiert übrigens der eigentliche Beginn des bürgerlichen Patriotismus, der Nationalgesinnung, die das volkswirtschaftliche Interesse mit dem Behauptungs-, Macht- und Expansionsdrang des Staates verbindet.

Frankreich ist das erste Land gewesen, in dem — freilich zunächst noch räumlich eingeschränkt durch den burgundischen Territorialstaat — diese Synthese von bürgerlichem Patriotismus und monarchischer Staatszentralisation sich verwirklicht hat. Aber England, dessen Könige durch ihre Niederlage im hundertjährigen Krieg auf ihre Insel zurückgeworfen wurden, blieb nicht lange zurück. In Italien setzte sich zu gleicher Zeit die Bildung der fürstlichen Territorialstaaten mit einer solchen Gewalt durch, daß auch das Papsttum sich dabei in einen italienischen Fürstenstaat verwandelte. Deutschland dagegen litt noch zu stark unter der feudalen Zerrissenheit, als daß die Reichsmacht hier schon eine ähnliche Rolle hätte spielen können; immerhin zeigten sich auch hier die bürgerlichen Städte vielfach als die stärksten Stützen der Versuche einer monarchischen Reichszentralisation.

Im Laufe dieser Entwicklung streiften die Städte auch darin ihren

Universitätsbibliothek Bielefeld

Charakter als geschlossene gesellschaftliche Einheiten ab, daß sie sich allmählich aus selbständigen Republiken in Stände des monarchischen Staates verwandelten. Auch dieses war ein wichtiger Schritt auf dem Wege zur Konstituierung des modernen Bürgertums als Klasse.

In dem Nebeneinander der verschiedenen mittelalterlichen Wirtschafts- und Gesellschaftskreise war die Ständeordnung, in die das Bürgertum eingereiht war, noch keine richtige politische Hierarchie im Sinne einer gesamtgesellschaftlichen Über- und Unterordnung. Erst mit dem Aufkommen der monarchischen Territorial- und Staatsgewalt entstand die zentrale Instanz, die der ständischen Schichtung den Charakter einer nach einheitlichem Gesichtspunkt gerichteten Rangordnung verlieh. Dies geht am deutlichsten aus der Numerierung der drei großen Stände in Frankreich hervor, wobei das Bürgertum dem dritten Stand zugeordnet wurde.

Aber trotzdem das Bürgertum im Staat fortan als unterer Stand erschien — wohlgemerkt unter den privilegierten Schichten, denn die Ständebildung selbst beruhte auf Privilegien —, behauptete es in den meisten Städten die selbstherrliche Stellung, die es sich schon im Mittelalter erobert hatte. Daß es im Hinblick auf die staatliche Zentralgewalt ein Stand wurde, bedeutete immerhin einen Schritt in der Richtung auf die politische Machteroberung. Es gewann damit Sitz und Stimme in den Parlamenten, Reichs- und Landtagen, brach somit ein in einen Bezirk, der unter der rein feudalen Monarchie noch ganz dem Adel vorbehalten geblieben war. Dort bekam es in wachsendem Maße Gelegenheit, die Kenntnisse zu erwerben und die Fähigkeiten auszubilden, die zur Lösung der größeren verwaltungstechnischen Aufgaben des Staates gehören.

Die festeste Stütze des bürgerlichen Einflusses auf die fürstliche Territorial- und monarchische Staatsgewalt war indessen der bürgerliche Geldbesitz. Die Fürsten, Könige und Kaiser der nachmittelalterlichen Zeit brauchten viel mehr Geld als ihre feudalen Vorgänger. Sie lernten es sehr früh, die immer wachsenden Kosten der Heeresbildung und Kriegsführung und die ebenfalls schnell wachsenden Ausgaben für die Bildung eines großen Beamtenstaates mit Anleihen zu bestreiten. Das machte sie finanziell abhängig von reichen Bürgern, wie sie auch in bezug auf die Verwendung dieses Geldes immer mehr abhängig wurden von der verwaltungstechnischen Kapazität bürgerlicher Kaufleute und Bankiers. Jacques Coeur, der Kaufmann aus Bourges, der als *argentier du roi* die Vertreibung der Engländer von dem französichen Boden unter Karl VII. finanzieren half, war die erste Verkörperung dieses Bündnisses des französischen Königtums mit bürgerlicher Finanzgewalt, die sich später

Universitätsbibliothek
Bielefeld

noch so oft dokumentieren sollte in Gestalten wie denen des Ministers Ludwigs XIV., Colbert, und des Ministers Ludwigs XVI., Necker. Etwas ähnliches bedeutet in der Geschichte Deutschlands die Gestalt des Jakob Fugger.

Zu den geistigen und politischen Wandlungen, die im sechzehnten Jahrhundert die entscheidenden Vorbedingungen für die Entfaltung des modernen Bürgertums mit hervorrufen sollten, gehört auch die Entwicklung der katholischen Kirche. Mit der Verbannung nach Avignon im vierzehnten Jahrhundert hatte das Papsttum auf der absteigenden Linie, die ungefähr Mitte des dreizehnten Jahrhunderts einsetzt, seinen Tiefpunkt erreicht. Von der Universalgewalt, die hinter dem großen gemeinsamen Unternehmen der mittelalterlichen Christenheit, den Kreuzzügen, gestanden hatte, blieb damals nicht viel mehr übrig als eine feudale Macht unter vielen, die in mühsamem Hader einen letzten Rest von überweltlichem Prestige zu behaupten suchte. In der darauf folgenden Restauration der Kirche zur weltlichen Macht gewinnt diese Macht nunmehr einen ganz anderen Charakter. Das Papsttum behauptet sich in weltlicher Hinsicht vor allem dadurch, daß es sich auf italienischem Boden zum Territorialstaat konstituiert. Zugleich aber dezentralisiert es seine geistliche Gewalt. Die Bischöfe folgen dem Zuge der Zeit, indem sie sich nach Möglichkeit in territoriale Kirchenfürsten verwandeln. Sie befestigen diese Stellung mit ähnlichen Mitteln wie das reichgewordene Bürgertum die seine: einerseits indem sie Grundbesitz ankaufen und andererseits indem sie im Bündnis mit den aufstrebenden monarchischen Gewalten Privilegien erwerben. In Deutschland und Italien sichert sich die kaiserliche Politik auf diese Art ihre Unterstützung in ihrem Kampfe mit den alten feudalen Mächten.

Die derart oder mit Hilfe von königlichen Konkordaten begründete Stärkung der heimischen Diözesangewalt festigte die politische Macht der Kirche in den einzelnen Staaten, besonders in Frankreich, wo diese Entwicklung dem späteren Gallikanismus den Boden vorbereitete. Sie gab der Kirche auch dadurch neue Kraft, daß sie die geistige Autorität des Papsttums auf der Episkopalidee aufbaute, wonach die Kirche nicht mehr die Angelegenheit des römischen Bischofs allein, sondern die aller Bischöfe war. In Frankreich und England ist zwar die Gewalt des Papstes über die Bischöfe im vierzehnten Jahrhundert zeitweilig größer gewesen als vorher, aber sie beruhte vor allem auf materieller Abhängigkeit, da der Papst hier einerseits Bischöfe ernannte, andererseits sie mit gewaltigen Abgaben belastete. Indessen begünstigte gerade diese Verweltlichung der kirchlichen Macht jene geistigen Gegentendenzen, die

Universitätsbibliothek
Bielefeld

die ketzerischen Strömungen zum Fluß der Reformation vereinigen, und jene Auflehnung des bürgerlichen Geistes gegen das Kirchenfürstentum, die der Reformation den Charakter einer großen sozialen Erhebung verleihen sollten.

Aber auch das moderne, nachmittelalterliche Bürgertum, das den Laienhumanismus der Reformations- und Renaissancezeit ermöglicht hat, war noch keine „Kapitalistenklasse". Es war noch, wie das hochmittelalterliche Bürgertum, in seiner Mehrheit eine Klasse von selbständigen kleinen Produzenten und Kaufleuten, die sich ihr tägliches Brot selbst erarbeiten mußten. Daß es eine kapitalistische Oberschicht enthielt, unterschied es nicht einmal vom Bürgertum des Mittelalters; ja die soziale Bedeutung dieser Oberschicht dürfte noch am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts für Europa insgesamt geringer gewesen sein, als sie es am Ende des dreizehnten Jahrhunderts war. Der Unterschied liegt darin, daß die Ausdehnung, Bereicherung und Machtzunahme dieser kapitalistischen Oberschicht im modernen Bürgertum unter viel günstigeren Bedingungen vor sich ging, als sie der mittelalterliche Frühkapitalismus — den man vielleicht richtiger einen Vorkapitalismus nennen könnte — vorfand.

Was das nachmittelalterliche Bürgertum vom hochmittelalterlichen unterscheidet, ist ein einerseits viel unregelmäßigeres, andererseits viel stürmischeres Tempo der Fortentwicklung. Das hängt damit zusammen, daß nach der Aufhebung der Hemmungen, die das katholische Mittelalter dem kapitalistischen Erwerbstrieb entgegenstellte, der Prozeß des wirtschaftlichen Aufstiegs zu einer viel größeren Labilität und zu einer viel weitergehenden Differenzierung innerhalb des Bürgertums geführt hat. Das Bürgertum erscheint fortan nicht mehr bloß als aufsteigende Klasse, sondern auch als eine Klasse, innerhalb deren ein fortgesetzter, aber sehr komplizierter Auslese- und Umschichtungsprozeß sich vollzieht.

Sogar der hochmittelalterliche Frühkapitalismus der tuchgewerblichen Städte hatte die ursprüngliche Homogenität des städtischen Bürgertums als einer einheitlichen Schicht von sozial gleichgestellten Gewerbe- und Handeltreibenden nur mit verhältnismäßig einfachen Neubildungen durchbrochen. Die drei so entstandenen Schichten — die Großkaufleute, der aus selbständigen Handwerkern und Krämern bestehende Mittelstand und die hausindustrielle Lohnarbeiterschaft — bildeten jede für sich noch eine verhältnismäßig scharf abgegrenzte und stabile soziale Gruppe, zumal die verschiedene wirtschaftliche Stellung zur rechtlichen Einordnung in eine entsprechende politische Standesorganisation führte. Von dem Augenblicke aber, wo im großköniglichen Staat die zünftige

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Organisation der Stadtverwaltung von der staatlichen Ständeordnung überbaut wurde, wurden die Möglichkeiten der wirtschaftlichen Differenzierung innerhalb der bürgerlichen Schichten praktisch unbegrenzt. In Frankreich, wo die staatliche Ständeordnung sich zuerst gefestigt hat, faßt der dritte Stand bis zur Revolution alles zusammen, was nicht adelig oder priesterlich ist. Dafür entwickeln sich dann innerhalb dieses Standes die gewaltigen sozialen Unterschiede, die die ärmsten Stadt- und Dorfbewohner von der hoffähigen *bourgeoisie de robe* trennen, von jenen hohen Verwaltungs- und Gerichtsbeamten, Steuerpächtern und Finanzmagnaten, die trotz ihrer bürgerlichen Herkunft im absolutistischen Königreich einen großen Teil der wirklichen sozialen Machtpositionen innehaben.

In diesem Stand sind die Kapitalisten — zunächst noch überwiegend Finanz- und Handelskapitalisten — zwar nur eine kleine Minderheit, aber zum Unterschied vom Mittelalter sind jetzt auch die anderen Bürger keimhafte Kapitalisten, denn keine rechtliche Schranke und kein religiös-sittliches Verbot kann sie noch daran hindern, Kapital zu bilden und zu verwerten. Das ganze Bürgertum erscheint jetzt wie eine Kapitalistenklasse im Werden. Die Aussichten des Aufstiegs in die kapitalistische Oberschicht des Bürgertums sind fortan nur noch durch die materiellen Hindernisse begrenzt, die sich der Entfaltung der Produktionsweise selbst entgegenstellen.

Das verhältnismäßig langsame Tempo dieser Entfaltung in der Zeit vor dem heutigen Industriekapitalismus ergibt sich aus dem langsamen Wachstum der gewerblichen Arbeitsproduktivität vor der Erfindung der Dampfmaschine. Die wichtigsten Quellen der „ursprünglichen Akkumulation des Kapitals" fließen noch aus Handels- und Bankgeschäften, und bis zur industriellen Revolution erschließt die Kolonialausbeutung mehr solcher Reichtumsquellen als die industrielle Unternehmung. Sogar im Zeitalter der Manufaktur ist die Ergiebigkeit des kapitalistischen Industriebetriebs der des vorkapitalistischen noch nicht genug überlegen, um die Schranken umzustoßen, die die Zunftprivilegien des Handwerks und die königlichen Privilegien der staatlichen Manufakturen der freien kapitalistischen Produktion setzen.

Die politischen Hindernisse, die aus der untergeordneten Standesstellung des Bürgertums in den absolutistischen Staaten hervorgehen, hemmen weniger den individuellen Aufstieg zum Reichtum als die Entfaltung der Produktionsweise überhaupt. Das „Klasseninteresse" des Bürgertums vor dem Industriekapitalismus ergab sich darum weniger aus dem Gegensatz der Erwerbsinteressen in der Beziehung zu den über-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

und untergeordneten Schichten, als aus dem gemeinsamen Interesse des Bürgertums an der freien Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise.

Der wirtschaftliche Wettbewerb stellte viel mehr den Bürger dem Bürger gegenüber, als den Bürger dem Proletarier oder den Bürger dem adligen Grundbesitzer. Der Erfolg hing viel weniger davon ab, daß man etwa am Arbeitslohn sparen konnte, als daß man eine günstige Lücke ausnutzen konnte in dem Netzwerk der Hindernisse, die den Verkehr und den Absatz nach allen Seiten hemmten. Die Arbeitsbedingungen waren in entscheidendem Maße von außerkapitalistischen Einflüssen abhängig, wirtschaftlich vom geschützten Arbeitsmarkt des zünftigen Handwerks, sozialpolitisch von der behördlichen Lohnregulierung. Auch die Angehörigen der oberen Stände waren für die Kapitalisten oder werdenden Kapitalisten aus dem Bürgertum weniger wirtschaftliche Konkurrenten als politische Gegenspieler. Die Herrschaftsprivilegien der Adligen machten sie weniger zu wirtschaftlichen Nebenbuhlern des einzelnen Bürgers, als zu Hindernissen der Verwirklichung einer bürgerlichen Ordnung überhaupt. Es geht um ihre Ämter, ihre politischen Machtpositionen, ihre gesellschaftliche Prestigestellung, bevor es um ihren Besitz geht; die französische Revolution entsprang dem politischen Machthunger der bürgerlichen Intellektuellen, bevor der gegenrevolutionäre Widerstand die Aufteilung der Emigrierten- und Kirchengüter auf die Tagesordnung setzte und bevor die revolutionären und nachrevolutionären Kriege zur Industrialisierung des Landes zwangen. Kurzum, die wirtschaftlichen Interessengegensätze im Sinne der Erwerbsinteressen, wie sie z. B. im neunzehnten Jahrhundert das Verhältnis der Klassen bedingen, sind vor der industriellen Revolution noch nicht das Band, das die bürgerliche Klasse zusammenhält; dazu sind die Erwerbsinteressen auch innerhalb des Bürgertums viel zu verschiedenartig und gegensätzlich. Das eigentliche Band ist politisch und geistig, und wenn man schon dabei von einem Klasseninteresse reden will, muß man in erster Linie an ein Interesse im allgemeinsten psychologischen Sinne des Wortes denken: ein Interesse an der Verwirklichung einer Ordnung, die den bürgerlichen Arbeits- und Erwerbsantrieben freien Lauf läßt.

Gewiß war es dabei dem Einzelnen auch und vor allem um Bereicherung zu tun; aber die Möglichkeit dazu konnte er erst auf dem Wege über eine neue politische und gesellschaftliche Gesamtordnung erreichen. Diese Ordnung wurde von bürgerlichen — und nicht nur von bürgerlichen — Denkern erstrebt und in ihren Grundzügen gedanklich vorweggenommen, bevor sie sich in den Einrichtungen verwirklichte. Und der unmittelbare

Universitätsbibliothek
Bielefeld

psychologische Antrieb dazu war ideeller Natur, er entsprang aus Wahrheits- und Gerechtigkeitsurteilen, aus der Überzeugung, daß man dabei die Interessen der ganzen Menschheit, die allgemeingültigen Forderungen der Naturordnung vertrat.

Jaurès, dessen Geschichte der französichen Revolution einen scharfen Blick zeigt für die schon im alten dritten Stand vorhandenen Klassenspaltungen und für die Rolle der wirtschaftlichen Interessenmotive sogar in Zeiten höchster politischer Begeisterung, Jaurès hat dennoch erkannt, daß die entscheidenden Antriebe der vom Bürgertum verwirklichten gesellschaftlichen Umwälzung geistesgeschichtlicher Herkunft waren. Das Bürgertum, sagte er, hätte die Kraft zu dieser Aufgabe nicht gehabt, „wenn es mit einer verkümmerten, schmutzigen Seele an sie herangegangen wäre, wenn es nicht den Glauben an den endgültigen Segen seines Werkes für die ganze Menschheit gehabt hätte . . .“ Dabei macht sich Jaurès rückhaltlos die Marxsche Kritik an dem „widerlichen Egoismus“ des Bürgertums des neunzehnten Jahrhunderts zu eigen, ja er sieht auch in der Zeit vor dem Industriekapitalismus den Widerspruch zwischen der „Sicherheit des Gewissens“ beim Bürgertum insgesamt und „den gewalttätigen und trügerischen Praktiken, den Grausamkeiten in den Kolonien, den Gaunereien im Handel, der großen Mannigfaltigkeit der Ausbeutungsformen, die den ersten Perioden des Kapitalismus das Gepräge gaben“. Dennoch wirft er Marx vor, daß er nicht genug den „menschlichen guten Glauben, den Ernst der sittlichen und sozialen Begeisterung gewürdigt hat, die zu gewissen Zeiten das Bürgertum erhalten und erhoben haben.“ „Eine revolutionäre Klasse, die bloß lügnerisch, heuchlerich, betrügerisch gewesen wäre, hätte nicht die Kraft besessen, die gewaltige alte Welt zu bekämpfen und eine neue Welt zu schaffen. Wenn ihr Glaube nichts als ein schäbiges Interessenmanöver und eine kaufmännische Spekulation gewesen wäre, so wäre sie am ersten Hindernis zerschellt, so hätte sie das erste Opfer verweigert.“

Bedeutet das etwa, daß der Aufstieg des Bürgertums in der vorkapitalistischen Gesellschaft ein Sieg seiner Ideen über seine Interessen gewesen ist? Mit nichten. Es hat zwar zu allen Zeiten Fälle gegeben, wo einzelne Menschen um einer Idee willen gegen die Interessen ihrer Klassen gehandelt haben oder gar dauernd deswegen von ihr abtrünnig geworden sind; ja es ist dann und wann vorgekommen, daß, wie die Vertreter des französischen Adels in der Nacht des 4. August 1789, eine ganze soziale Gruppe einen ähnlichen Schritt kollektiv vollzog, aus Motiven, unter denen neben der Einschüchterung durch den sozialen Gegner auch ideelle Ansteckung durch die Begeisterung dieses Gegners gewiß nicht

Universitätsbibliothek
Bielefeld

fehlte. Auf der anderen Seite mag Jaurès mit der Behauptung recht haben, daß die Ideen selbst, die das Bürgertum trieben, nicht bloß die Ideen des Bürgertums waren, so daß zuletzt „sein eigner Sieg das Bürgertum überflügelte und es hinter sich zurückließ." Denn „die Ideen und die Ereignisse gaben der modernen Gesellschaft einen Impuls, der weit über die rein bürgerlichen Interessen hinausreichte", und „selbst in ihrem rein kritischen und zersetzenden Teil arbeitete die Philosophie nicht für das Bürgertum allein."

Trotz alledem hätte sich der sieghafte Aufstieg des Bürgertums während mehrerer Jahrhunderte nicht vollziehen können, wenn seine Interessen und seine Ideen es nicht in dieselbe Richtung getrieben hätten. Es hat es also gar nicht nötig gehabt, die Idee über das Klasseninteresse zu stellen, denn beide widersprachen sich nicht. Gerade diese Einheit von Idee und Interesse ist es, die die Haltung des aufsteigenden Bürgertums von der des durch den Industriekapitalismus zur Herrschaft geführten Bürgertums unterscheidet. Darum sollte man den ideellen Gehalt dieser vorkapitalistischen Kulturepoche des Bürgertums nach Marxscher Ausdrucksweise nicht herabsetzend als Ideologie, sondern anerkennend als „wahres Bewußtsein" bezeichnen. Die geistigen Kräfte, die diesen ideellen Gehalt geschaffen und umgewandelt haben, gehören nach dieser Ausdrucksweise zu den Produktivkräften, deren Entwicklung den Gang der Geschichte antreibt.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

IV. DIE GEISTIGEN ANTRIEBE DER BÜRGERLICHEN KULTUR

Über die Meere zu fliegen war kein Bedürfnis; es war vielmehr ein Traum; daraufhin wurde es eine Idee; und die Maschine verwirklichte die Idee. *Alain*

Den Durchbruch des Industriekapitalismus nach der Erfindung der Dampfmaschine hat man mit Recht die industrielle Revolution genannt. Mit demselben Recht kann man die Umwälzung des Denkens, die schon lange vorher die Voraussetzungen zu dieser wirtschaftlichen Umwälzung geschaffen hatte, die wissenschaftliche Revolution nennen.

Gewiß, diese wissenschaftliche Revolution ist heute ebensowenig vollendet, wie die industrielle. Man kann sie darum nur nach ihrer Anfangszeit oder nach der Zeit ihrer entscheidenden Siege über das vorwissenschaftliche Denken datieren. Nach beiden Gesichtspunkten aber geht die wissenschaftliche Revolution, deren Ergebnis das bürgerliche Weltbild war, der industriellen Revolution, aus der die bürgerliche Gesellschaftsordnung erwuchs, um mehrere Jahrhunderte voraus.

Die entscheidenden Erfindungen, die den Industriekapitalismus einleiteten — die Dampfmaschine, die Spinnmaschine, der mechanische Webstuhl — fallen in das letzte Drittel des achtzehnten Jahrhunderts. Sie setzen ihrerseits eine Jahrhunderte lange Entwicklung des rationalmechanistischen Denkens voraus, ebenso wie die Schaffung der rechtlichen, politischen und sittlich-religiösen Vorbedingungen für die Entfaltung der kapitalistischen Wirtschaftsform eine Jahrhunderte währende Entwicklung der liberalen Wirtschaftsgesinnung, des Nationalstaates und der individualistischen Moral voraussetzt.

Allerdings hängt auch diese vorangehende Entwicklung der kulturellen Vorbedingungen nicht in der Luft. Sie ist kein bloßer ideeller Vorgang gewesen. Auch sie steht im Zeichen einer ständigen Einheit von materiellen und ideellen Veränderungen, die sich gegenseitig bedingen. Zu den materiellen Bedingungen, die sie sich selber für jeden weiteren Schritt vorwärts geschaffen hat, gehören, ebenso wie zu den Voraussetzungen des Industriekapitalismus, technische Umwälzungen.

Diese technischen Umwälzungen betreffen aber keineswegs bloß jene Produktivkräfte, die nach dem Marxschen *Vorwort zur Kritik der politi-*

Universitätsbibliothek Bielefeld

schen Ökonomie „die Produktionsweise des materiellen Lebens" bestimmen. Die „ökonomische Struktur der Gesellschaft" wird davon zunächst nicht berührt. Was in diesem Stadium umgewälzt wird, ist vielmehr der „Überbau" — es sind die „Eigentumsverhältnisse", die „juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen". Die Umwälzung des „Unterbaus", der Wirtschaftsordnung, kommt erst nachher — genau so wie jede Verwirklichung der Zielsetzung, jede Anwendung der Erfindung folgt.

Es ist in der Hinsicht besonders aufschlußreich, daß die ersten großen technischen Umwälzungen der bürgerlichen Epoche nicht der industriellen Produktion gegolten haben, sondern jenen Verwirklichungen, die uns — natürlich erst nachträglich — als Vorbedingungen (im angeblichen „Überbau") erscheinen.

Schießpulver, Buchdruckerkunst und Kompaß haben der feudalen Gesellschaftsordnung den Garaus gemacht. Der Seekompaß ermöglichte die Entdeckung der überseeischen Welt, aus der später der Weltmarkt werden sollte. Das Schießpulver brach die Macht der Feudalherren und schuf die militärische Grundlage für die Bildung von Territorialstaaten und für die Entwicklung des Großkönigtums — zwei politische Bedingungen für die Entstehung des nachmittelalterlichen Bürgertums. Der bewegliche Schriftsatz und das verbilligte Papier machten dem Bildungsmonopol der Priester und Mönche ein Ende und räumten die Schranken fort für die Geistesströmungen, aus denen der Laienhumanismus, die Reformation, die Aufklärungsphilosophie und die moderne Wissenschaft entstehen sollten.

Es wäre jedoch irrig, in der Entstehung dieses Weltbildes des Kapitalismus, wie Otto Bauer es in einer so betitelten, äußerst lesenswerten Schrift genannt hat, nur die Wirkung von technischen Umwälzungen zu sehen, denen demnach die Würde letzter Ursachen zuzuerkennen wäre. Die technischen Umwälzungen selber sind ja nur die Verwirklichungsphase einer Entwicklung des Denkens, deren Richtung schon lange vorher sichtbar war. Man hat auch auf dem Gebiete nichts gefunden, was man nicht erst gesucht hätte. Dieses Suchen aber ist entsprungen aus einer Richtung des Wunsches und der Aufmerksamkeit auf bestimmte Probleme, die zuerst als geistige Probleme empfunden wurden, deren Lösung ohne Rücksicht auf wirtschaftlichen Nutzen erstrebt wurde.

Damit soll nicht gesagt sein, daß hinter diesem Streben nur sogenannte desinteressierte Motive gestanden hätten. Wissenschaft ist nach einem Ausdruck Nietzsches „die bestimmteste Form des Willens zur Macht." Dieser Wille äußert sich nicht bloß als Streben nach Erkenntnis um der

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Erkenntnis willen, d. h. nach dem geistigen Machtgefühl, das aus der Verwandlung der magischen Angst vor dem Geheimnis des Objekts in Herrschaft über das erkannte und verstandene Objekt entsteht. Dieses Motiv pflegt sich in den mannigfaltigsten Verbindungen mit persönlichem Geltungstrieb und materiellem Erwerbsdrang zu verbinden. Nur ist der Erwerbsdrang dabei weder der ursprüngliche noch der allein ausschlaggebende Antrieb. Gerade im technisch-wissenschaftlichen Denken des Mittelalters tritt er noch stark in den Hintergrund gegenüber den anderen Erkenntnismotiven, denen die geistige Macht über das Erkenntnisobjekt sozusagen Selbstzweck ist.

Noch in anderer Hinsicht ist die Entwicklungsreihe der Erkenntnisprobleme mit der Entwicklungsreihe der gesellschaftlichen Verhältnisse verbunden. Diese Probleme entstehen auf einer bestimmten Stufe der geschichtlichen Entwicklung, zu der auch eine bestimmte Reife der gesellschaftlichen Verhältnisse und der dadurch bedingten wirtschaftlichen Bedürfnisse gehört. Aber es gehört dazu auch ein gewisser Reifegrad der geistigen Entwicklung. Aus dem erreichten Zustand des Denkens muß sich ein Antrieb ergeben, der auf die Befriedigung geweckter Erkenntnisbedürfnisse, auf die Beantwortung gestellter Fragen, auf die Lösung erkannter Widersprüche gerichtet ist.

Die geistigen Antriebe aber, die zu der wissenschaftlichen Revolution der nachmittelalterlichen Zeit geführt haben, sind schon in der Entwicklung des hochmittelalterlichen Denkens nachweisbar, also lange vor den technischen, wirtschaftlichen und politischen Umwälzungen, in denen sich das nachmittelalterliche Weltbild zu verwirklichen gesucht hat.

Schon damals standen die Fragen fest, auch die Richtung, in der die Antworten gesucht, und die Mittel, mit denen sie gefunden werden sollten.

Man spricht gern von der Gebundenheit des mittelalterlichen Denkens. Man sollte sich aber hüten, den Unterschied vom freien Denken der Neuzeit, den man damit betonen will, zu sehr nach heutigen Maßstäben zu beurteilen und ihn bloß als Gradunterschied in der Freiheit der persönlichen Meinungsäußerung zu sehen. Wenn man den Freiheitsbegriff nicht rein verneinend und formal auffaßt, sondern bejahend und inhaltlich als Möglichkeit zum Selbstausdruck der Person, so ist diese Freiheit auf geistigem Gebiet im Mittelalter vielleicht größer gewesen, als in den meisten Jahrhunderten seither. Sicherlich war sie größer im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert, als zwischen dem fünfzehnten und dem siebzehnten. Die Erstarrung des katholischen Glaubens zum Dogmensystem, die Ketzerverfolgung aus kirchenpolitischen Gründen, das syste-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

matische Verstopfen von Erkenntnisquellen, das moralisierende Muckertum usw. sind Erscheinungen, die für die nachmittelalterliche Zeit charakteristisch sind.

Die kirchliche Unterdrückung der Geistesfreiheit gehört im wesentlichen zu den Jahrhunderten, die zwischen dem Ende des Mittelalters und der Aufklärungszeit liegen. Das ist die Zeit der Religionskriege, des Bündnisses zwischen Thron und Altar, im schroffen Gegensatz zum Hochmittelalter, wo Thron und Altar meist miteinander in Fehde lagen. Der „Dieu-Gendarme" des französischen Bürgertums z. B. gehört in die Zeit, wo es schon eine Klassentrennung gab zwischen dem Bürgertum und dem Volke, dem aus sozial-konservativen Gründen „der Glaube erhalten bleiben" sollte.

Sowohl die religiöse wie die politische Meinungsfreiheit folgen in den ersten Jahrhunderten nach dem Mittelalter einer absteigenden Kurve, ganz im Gegensatz zu der von den Aufklärern übernommenen Meinung, daß die von ihnen bekämpften „Mächte der Finsternis" langsam abgebröckelte Überreste aus dem Mittelalter seien. Diese Mächte sind zum größten Teil Ergebnisse späterer Zustände, wie der monarchische Absolutismus, der Übergang des Papsttums zum weltlichen Territorialstaat, die Gegenreformation, nicht zuletzt auch Folge der Angst der Herrschenden vor dem geistigen Aufstieg der unteren Schichten beim Übergang von der Ständeordnung zur Klassengesellschaft. Die „finstere Reaktion", die man in der heute volkstümlichen Sprache auf „mittelalterliche Zustände" zu beziehen pflegt, hat weniger gemein mit dem Mittelalter als mit dem Absolutismus, der erst drei oder vier Jahrhunderte später seinen Höhepunkt erreichte. Der Sozialist, der diesen herabsetzenden Ausdruck gebraucht, übernimmt damit bloß ein Vorurteil des bürgerlichen Zivilisationsstolzes aus dem achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert, dem alle früheren Zeiten als „vorzivilisatorisch" erschienen und zwar um so mehr, je weiter sie in der Vergangenheit der abendländischen Kultur zurücklagen. Es ist also ein „bürgerliches Vorurteil", das dem Marxschen Satze vom Mittelalter als der „Tiergeschichte der Menschheit" zugrunde liegt, ebenso wie der Meinung von Trotzki, der — hierin weniger entschuldbar als Marx — das Mittelalter mit einem „Kloster" oder gar mit einem „Irrenhaus" verglichen hat.

In der städtischen Kultur des Hochmittelalters fehlen die zwei Ursachen der Denkgebundenheit, die in der Neuzeit die praktische Denkfreiheit so stark eingeschränkt haben: die Klassenordnung und der Nationalstaat. Das individualistische Denken der Renaissancezeit war die Angelegenheit einer kleinen Auslese von Bevorrechteten, seine Freiheit

Universitätsbibliothek
Bielefeld

galt in der Praxis nur für die Oberschicht. Im Mittelalter sorgten schon die Mönchsorden und die fahrenden Scholaren dafür, daß das geistliche Denken, eben weil es an einen Allen zugänglichen geistlichen Beruf und nicht an eine Klassenlage gebunden war, demokratisch blieb. Die aufkommende Kultur der Neuzeit dagegen war von einer Intellektuellen- und Dilettantenschicht getragen, deren Tätigkeit entweder eigenen Besitz oder Abhängigkeit vom Besitz anderer voraussetzte. Die religiöse Gewissensfreiheit war vom fünfzehnten Jahrhundert ab nur für diejenigen da, die sie mit der Waffe zu erkämpfen bereit waren.Ein Rabelais, ein Erasmus und ein Montaigne wußten indessen, daß man mit der Feder allein vorsichtig umgehen müsse. Und das später entstandene Dogma des Patriotismus erweist sich bis auf den heutigen Tag als mindestens so intolerant wie irgendein kirchliches Dogma vorher.

Im Mittelalter war die Religion noch nicht „Opium für das Volk". Sie wirkte vielmehr wie ein kräftigendes, alle Regungen des Geistes — auch des Erkenntnisdranges — anfeuerndes Getränk. Die Geistesströmungen, die sich im Kampfe der scholastischen Meinungen äußerten, blieben in dieser Form allerdings auf einen verhältnismäßig kleinen Kreis von Geistlichen und besonders gebildeten Laien beschränkt — gemäß der ständischen Gliederung der Gesellschaft und der technischen Schwierigkeit der schriftlichen Wissensvermittlung. Um so mehr nahmen alle Bewegungen der ausschließlich auf kirchliche Bildungsquellen angewiesenen Massen ihrer geistigen Ausdrucksform nach religiösen Charakter an. Sie bewegten sich darum wie von selbst innerhalb des Kreises der katholischen Gedankenwelt; es gab eben keine andere. Geistig und geistlich bedeuteten damals dasselbe.

Daß man dabei Gott nicht leugnen konnte, ohne sich außerhalb der menschlichen Gesellschaft zu stellen, bedeutete praktisch lange nicht dieselbe Einschränkung der Freiheit, wie sie später etwa die Politik der Inquisition und der Index-Kongregation erzwang. Es fiel eben damals ebensowenig einem Menschen ein, das Dasein Gottes zu leugnen, wie es heutzutage einem Menschen einfallen würde, das Dasein der Natur zu verneinen. Die Worte selber stehen auf Grund einer anderen gesellschaftlich-geistigen Vorgeschichte in einem ganz anderen Sinneszusammenhang. Ähnliche Kämpfe, wie sie später um das Dasein Gottes geführt wurden, gingen damals um das So- oder Anders-Sein Gottes. Man stritt sich nur um innerkirchliche Wahrheiten, weil die Kirche alle Erkenntnisse und Wahrheitsüberlieferungen — auch die vorchristlichen, z. B. die der antiken Wissenschaft und Philosophie — in sich aufgenommen hatte. Ihr Erkenntnis- und Problemkreis war damals ebenso universell,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

wie etwa heutzutage der Erkenntnis- und Problemkreis der an den Universitäten gepflegten Wissenschaft.

Die Gebundenheit des mittelalterlichen Denkens bedeutet also im wesentlichen eine Formgebundenheit, die sich sozusagen aus der ausschließlichen und universellen Geltung der kirchlichen Sprache ergibt, keineswegs aber Unbeweglichkeit, Widerspruchslosigkeit oder Unfreiheit. Man stritt sich nur in einer bestimmten Sprache, auf der Grundlage eines verhältnismäßig kärglichen und darum leicht allumfassenden Überlieferungsgutes an exaktem Wissen, und in einem kleineren Kreis unmittelbarer Teilnehmer, aber man stritt sich nicht weniger eifrig und nicht weniger frei als später. Wenn aller geistige Kampf damals Kampf von Scholastikern untereinander war, so bedeutet das im Grunde nicht viel anderes, als daß heutzutage aller geistige Kampf sich in den Formen der Wissenschaft abspielt. Was wir heute Wissenschaft nennen, war eben damals Scholastik.

Die Meinungskämpfe in der mittelalterlichen Scholastik stellten nicht die Vertreter einer Denkweise den Vertretern einer anderen Denkweise gegenüber; sie spielten sich ab auf einem einheitlichen Gebiet, auf dem, von gemeinsamen Voraussetzungen ausgehend und in einer und derselben Sprache, sowohl Erkenntnis der Natur wie Erkenntnis des Göttlichen, Erkenntnis des Seins wie Erkenntnis des Sollens erstrebt wurde. Erst in der Neuzeit entstand die z. B. von Descartes, Spinoza und Kant betonte Trennung zwischen zwei Arten von absoluten Wahrheiten — den mathematischen und den theologischen.

Gerade die innerscholastischen Kämpfe zeigen, daß die hochmittelalterliche Gedankenwelt geistige Antriebe enthielt, die sich auf einer gewissen Stufe der eigengesetzlichen Entwicklung des Denkens als eben jene Problemstellungen enthüllen mußten, um deren Lösung sich die wissenschaftliche Revolution der Neuzeit bemühen sollte. Das geschah, wie bei jeder fruchtbaren Problemstellung, indem man sich der darin enthaltenen Widersprüche bewußt wurde.

Den Kern dieser Widersprüche versteht man wohl am ehesten, wenn man daran denkt, daß die vom Hochmittelalter überlieferte Gedankenwelt zwei sehr verschiedenen Quellen entspringt: dem Christentum und dem klassischen Altertum.

Das ist nicht etwa so zu verstehen, als ob christliches und antikes Erbgut zwei gegensätzliche Prinzipien darstellten, aus deren innerer Spannung sich der Antrieb zum Weiterdenken ergab. So einfach lagen die Dinge nicht. In manchem lagen Übereinstimmungen vor — so in der ethischen Grundrichtung auf Gerechtigkeit, die sowohl die nachsokrati-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

sche griechische Philosophie wie die biblische Lehre kennzeichnet, in dem sowohl platonischen wie christlichen Glauben an die höhere Wirklichkeit einer übersinnlichen Welt usw. Andererseits enthielt jede dieser beiden Gedankenwelten für sich gegensätzliche Spannungen und darum Antriebe zur Weiterentwicklung. Man denke z. B. nur an die Probleme des Übels und der Willensfreiheit in der christlichen Ethik oder an die von den Griechen nachgelassenen Probleme der Naturhaftigkeit des Irrtums, der angeborenen Ideen, des Unterschiedes zwischen sittlichem und rationalem Urteil usw.

Im übrigen hatte schon in dem Jahrtausend zwischen der Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich und dem Anfang der Kreuzzüge die christliche Gedankenwelt beinahe ebensoviel hellenistische und römische Gedanken in sich aufgenommen, wie umgekehrt. Nicht umsonst ist, wie es Hobbes schrieb, die mittelalterliche Kirche die eigentliche Nachfolgerin des Römischen Reiches gewesen: das vormittelalterliche Christentum hat sich, indem es zur römischen Staatsreligion wurde, nicht nur der gesellschaftlichen sondern auch der geistigen Umwelt der Antike weitgehend angepaßt. Die Lehren der sogenannten Kirchenväter des dritten und vierten Jahrhunderts stellten einen ersten Versuch dar, diese Anpassung systematisch zu begründen. Dagegen gerichtete Strömungen, wie die mönchische Philosophie Augustins, wirkten sich im wesentlichen nur auf die persönliche Lebensgestaltung aus, und die Augustinische Lehre von der unmittelbaren Erleuchtung blieb darum für Jahrhunderte der Nährboden von ketzerischen Ansichten. Die Kirche hat dabei nur jene Mächte bekämpft, die ihrer weltlichen Herrschaft gefährlich waren; gerade um dieser Kämpfe willen hat sie sich damit abgefunden, daß im christlichen Laiendenken all jene Elemente Eingang fanden, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit der zu erobernden Welt angehörten: primitive wie das keltische, germanische und skytische Heidentum, fremde wie die arabische und jüdische Philosophie, besonders aber geistig höher entwickelte wie die antike Weisheit.

Der mittelalterliche Katholizismus selber war darum schon das Erzeugnis eines langen Anpassungsprozesses, und es galten für ihn tatsächlich noch ganz andere Erkenntnisquellen als die Bibel. Andererseits war in demselben gesellschaftlich-geistigen Anpassungsprozeß der Sinn dieser bibelfremden Quellen weitgehend verändert worden. Das gilt sogar für den Wortlaut, in dem sie den mittelalterlichen Gelehrten zur Kenntnis gelangten: das allermeiste, was z. B. von der Philosophie der athenischen Blütezeit an Texten vorlag, war auf so großen Umwegen übermittelt worden, daß schon die vielen ungenauen Übersetzungen, inter-

Universitätsbibliothek Bielefeld

pretierenden Kompilationen und absichtlichen Verstümmelungen im Endergebnis einer Art Verdauungsprozeß gleichkamen. Die Synthese, die sich in der Scholastik vollzog, war also zwar neu, aber nicht unvorbereitet. Jedenfalls kann man sie nicht bloß als Lösung einer Spannung betrachten, deren einer Pol das Urchristentum und deren anderer Pol die antike Philosophie gewesen wäre.

Die entscheidende und fruchtbare Spannung, aus der sich die Weiterentwicklung und zuletzt die Selbstauflösung des mittelalterlichen Weltbildes ergab, liegt viel allgemeiner in dem ungelösten, beiden Gedankenwelten innewohnenden Widerspruch zwischen dem auf Offenbarung beruhenden und auf Autorität gestützten Gemeinschaftsglauben einerseits und dem persönlichen Charakter der kritischen Vernunft andererseits.

Die revolutionäre, auflösende Aufgabe der kritischen Vernunft war allerdings im antiken Denken deutlicher gestellt als im urchristlichen Denken, in dem der magische Symbolismus viel stärker entwickelt war als der rationale Logizismus. Gewiß appelliert auch Christus an die Vernunft; es geschieht aber immer nur, damit die Offenbarung erkannt wird. Es gibt ein Gesetz der christlichen Sitte, das — im Gegensatz zum sokratischen Sittengesetz — schon in autoritativer Form gegeben, ja schriftlich formuliert ist, bevor der Einzelne zu denken anfangen kann.

In diesem Sinne und mit dieser Einschränkung kann man sagen: Wie das Mittelalter von Christus, den Aposteln und den Kirchenvätern die Sitte gelernt hat, so lernte es von Sokrates, Plato und Aristoteles das Denken. Griechisches Denken aber war freies Denken. Es anerkannte keine anderen Gesetze, als die der Logik, keine anderen Wahrheiten, als die selbstgefundenen. James Harvey Robinson hat mit Recht gesagt, daß die größte Entdeckung der Griechen die Skepsis gewesen ist. Skepsis freilich nicht im Sinne des Zweifels an der Möglichkeit des Erkennens; wohl aber in dem Sinne, daß der Weg zur Erkenntnis vom Zweifel an der Wahrheit des Überlieferten und an der Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung auszugehen hat. Der sokratische Satz „Ich weiß, daß ich nichts weiß" bezeichnet nur einen methodischen Ausgangspunkt, nicht ein inhaltliches Ergebnis; es soll nur das Beweisbare gelten, aber das soll gelten wie ein Sittengesetz, denn Tugend und Wissen sind eins. Die Griechen — von denen wir auch darin immer noch lernen können — definierten die „Barbaren" als die Menschen, die nicht auf Gründe hören konnten, und erblickten darin die Ursache ihrer moralischen Minderwertigkeit.

Es fällt dem heutigen Europäer schwer, sich vorzustellen, welch eine ungeheure geistige Umwälzung es damals bedeutete, daß beansprucht wurde, das kritische Denken des Einzelnen könne zur Erkenntnis des

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Guten und Bösen führen. Es ist kein Zufall, daß die Blütezeit der kritischen Philosophie Griechenlands auch die Geburtszeit der ersten sozialistischen Utopie, des Platonischen Staates ist. Denn der Glaube, die menschliche Vernunft könne herausfinden, was gerecht und ungerecht ist, mußte dazu führen, daß man die gerechte Gesellschaftsordnung gedanklich vorwegzunehmen versuchte und damit zu erstreben begann — ein Unterfangen, das allen auf überlieferter Herrschaft beruhenden Ordnungen gegenüber nicht minder kühn war, als das Wagnis des menschenfreundlichen Kulturhelden Prometheus, den Göttern das Feuer zu rauben. Alles, was im Menschheitsglauben des abendländischen Humanismus Vernunftglaube ist, haben wir den griechischen Weisen zu verdanken: der Mensch als das Maß aller Dinge, die Gesetze des Denkens als Gesetze einer höheren, zu erstrebenden Ordnung, das Vertrauen in die Möglichkeit der Erlösung vom Übel durch die Vernunft, das irdische Ideal des gerechten Staates, die Dämonie der Idee, die menschliche Allgemeingültigkeit der Vernunfterkenntnis, die Zuversicht, daß die Menschheit in sich selber die Mittel hat, sich vom Irrtum der Angst vor dem Tod zu befreien.

Allerdings, der Samen, der vier oder fünf Jahrhunderte vor Christus ausgestreut wurde, ging damals nicht auf. Die revolutionäre Wirkung dieser neuen Ideen zeigte sich nur in der Auflösung, nicht in dem Wiederaufbau. Ein alter Glaube wurde zerstört, keine neue Ordnung aufgebaut.

Es vergingen anderthalb Jahrtausende, bis das ideelle Vermächtnis der Antike wieder schöpferische Kraft gewann und neue Wirklichkeit gebar. Nietzsches Behauptung, Sokrates habe den Verfall der griechischen Kultur eingeleitet, enthält einen wahren Kern; denn die sokratische und nachsokratische Philosophie ist, wie jede ethische und kritische Philosophie, nur zu verstehen als Verselbständigung des Geistes in einem Zeitalter, wo die gesellschaftliche Wirklichkeit vom Geiste, der sie geschaffen, im Abfallen begriffen ist. Aber um so wahrer ist dafür der Satz Hugo von Hofmannsthals von den „alten Kulturen, die sterbend der Menschheit ihren transzendenten Gehalt gleichsam nochmals gebären."

Das Abendland trat dieses Hauptvermächtnis der Antike nicht etwa erst, wie vielfach geglaubt wird, in der Renaissancezeit an, sondern — durch die Vermittlung der Scholastik — schon im katholischen Frühhumanismus des Hochmittelalters.

Einer der besten Kenner der Entstehungsgeschichte des modernen Denkens, der Amerikaner Preserved Smith, hat vor kurzem geschrieben, daß von allen Faktoren, die die Kultur der Neuzeit bestimmt haben, „der am wenigsten wichtige, aber am meisten überschätzte die Renaissance

Universitätsbibliothek Bielefeld

gewesen“ ist. Er mag recht haben, sofern er damit meint, daß die nachmittelalterliche Entwicklung der abendländischen Kultur den auf eigenem Boden entfalteten Antrieben mehr verdankt, als den seit dem fünfzehnten Jahrhundert gemachten Anleihen rein formaler Requisiten aus dem antiquarischen Plunderlager des klassischen Altertums. Denn diese Anleihen hatten viel mehr zivilisatorisch-konsumierenden als kulturell-produktiven Charakter. Sie bestimmten in der Hauptsache die Formen des genießerischen, ästhetisierenden und bereits mehr oder weniger bewußt historisierenden Lebensstils einer neuen großbürgerlichen, fürstlichen und kirchenfürstlichen Oberschicht. Sie erfüllten also vorzugsweise eine sozialkonservative Aufgabe, deren deutlichstes Sinnbild auf dem Gebiete der gesellschaftlichen Einrichtungen die Erstarrung der gewordenen Besitzordnung mit Hilfe des römischen Rechts war. Es bedeutete für die wissenschaftliche, technische und wirtschaftliche Revolution, aus der unsere heutige Kultur entstanden ist, gewiß mehr, daß Bacon, Kopernicus und Newton das moderne Weltbild begründeten, als daß das reichgewordene Italien seine palazzi und Kirchen nach antiker Mode baute und schmückte. Und daß Shakespeare in seinem Hamlet die moderne Tragödie des gedanklichen Zweifels schrieb und das neue Bildungsideal Weltmann-Soldat-Gelehrter aufstellte, ist viel wichtiger, als daß er gelegentlich nach antiken Vorwürfen arbeitete und die Form seiner Dichtungen klassizistisch verschnörkelte.

Die Überschätzung der Renaissance im eigentlichen Sinne, d. h. der Wiederanknüpfung an antike Formtradition, zum Unterschied von den autonom-abendländischen Kräften, die zu gleicher Zeit im Humanismus und in der Reformation wirkten, ist zu einem sehr großen Teil eine Folge der falschen historischen Perspektive, in der das gebildete Bürgertum seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts seine eigene Vergangenheit gesehen hat. Bei seinem Übergang zur individualistischen Genußkultur brauchte es eine Ideologie, die ihm auf dem Wege möglichst unmittelbarer historischer Überlieferung die glanzvolle Erbschaft der mächtigen und gebildeten Oberschichten Griechenlands und Roms, ihrer Herrschertugenden und ihrer Geschmacksverfeinerung bestätigen sollte. So wie einst der säulengeschmückte Palast und die lichtüberflutete Kuppelkirche die rohe Feudalburg und die düstere Basilika in den Schatten stellen sollten, berief sich der Luxus des neuen großbürgerlichen Lebensstils auf Vorbilder des höchsten heidnischen Raffinements, der Ästhetizismus auf klassisch bewährte Schönheitsmaßstäbe, der Individualismus auf antiken Heroenkult, die profane und freimaurerische Sozialethik auf stoische Vernunftmoral. So erkannte die klassizistische Zeit in der Re-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

naissance ihre eigene Vorgängerin. Die Renaissance aber war weniger Wiedergeburt als Nachahmung gewesen. Das „Antike" daran blieb Oberflächenerscheinung, die eigentlich weitertreibenden Kräfte der abendländischen Kulturentfaltung wirkten in einer tieferen Region, aus viel „gotischeren", d. h. viel bodenständiger abendländischen Antrieben heraus.

Ganz anders wirkte die Erbschaft der Antike auf das Hochmittelalter. Was dieses vom klassischen Altertum übernahm, war nicht Fassade, sondern Grundriß, nicht das Leben verschönernde Dekoration, sondern das Leben tragende Fundament. Denn es übernahm vom Altertum statt der Formen des Verfalls die ideellen Triebkräfte des Kulturaufbaus — und des Kulturprotestes gegen den Verfall.

Das zeigte sich zunächst darin, daß damals zum erstenmal seit dem Untergang Roms wieder eine städtische Kultur entstand, d. h. eine Kultur, deren Entwicklungstempo ihrer gewerblichen Grundlage wegen so lebendig werden konnte, wie es das einer auf Landwirtschaft beruhenden Kultur niemals sein kann — eine jener Kulturen also, die wenigstens in geistesgeschichtlicher Hinsicht den Spenglerschen Satz rechtfertigen, daß alle Weltgeschichte Stadtgeschichte ist.

In der städtischen Kultur der bürgerlichen Frühepoche fand das seit dem Untergang der Antike heimatlos gewordene städtische Denken der großen Athener einen neuen Nährboden. Schon Sokrates hatte gemeint, Felder und Bäume könnten ihn nichts, nur das Gassenleben könnte ihn etwas lehren. Erst in der freien Wirtschaft der Stadt, wo das arbeitsteilige Gewerbe und der Handel blühen, konnte das starre hierarchische Weltbild einer an den ewigen magischen Kreislauf von Geburt und Tod gebundenen Naturordnung dem beweglichen Weltbild einer werdenden Schöpfung weichen. Gewerbliche Arbeit, freier Erwerb sind die Grundlagen für persönliches Denken. Otto Bauer hat durchaus recht, wenn er in seinem *Weltbild des Kapitalismus* sagt, alle auf städtisch-gewerblicher Kultur fußenden Weltbilder, in denen von Aristoteles ab die Natur erscheint als ein System von Kräften, die die Materie bewegen, seien das Ebenbild einer auf Handwerk beruhenden Produktionsordnung und einer auf freiem Verkehr beruhenden Marktwirtschaft. Am kennzeichnendsten dafür ist die geradezu revolutionäre Fassung, die Plato dem Seinsbegriff gegeben hat. Denn das Wirkliche ist für ihn, was die Fähigkeit hat, zu wirken oder eine Wirkung zu erleiden; also nicht länger der Gegenstand einer bloßen sinnlich-stofflichen Wahrnehmung, sondern der Bestandteil eines Werdens, eines Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

In der hochmittelalterlichen Stadt aber waren zum erstenmal Bedingungen gegeben, die eine Weiterentwicklung des antiken Denkens über seine eigenen Ergebnisse hinaus ermöglichten. Das griechische Denken war kritisch, aber nicht technisch gewesen. Es blieb in philosophischer Spekulation stecken, ließ aber die Wirtschaft und dadurch auch die Gesellschaftsform praktisch unberührt. Die geläufige marxistische Erklärung hierfür trifft offenbar den Kern der Sache: die antike Wirtschaft beruhte auf Sklaverei, die antike Gesellschaftsordnung auf Herrschaft der Schichten, die keine Handarbeit verrichteten. Die Herrenschicht interessierte sich nur für jene Nutzanwendungen des Denkens, die entweder dem Einzelnen als Konsumenten zu einem behaglicheren Dasein verhelfen oder die der Macht des Staates zugute kommen sollten. Die Technik des Handwerks und der produktiven Arbeit überhaupt war eine niedere Sorge, denn diese Dinge gingen nur die Unterschicht an, die großenteils aus Sklaven bestand. Darum auch wurde der Scharfsinn sehr wenig auf jene Seite der Naturforschung verwandt, die einer Vervollkommnung der Arbeitsmethoden hätte dienen können. Archimedes, der fruchtbarste mathematische Denker des Altertums, verschmähte es, über seine produktionstechnischen Erfindungen Aufzeichnungen zu machen; er nahm sie offenbar viel weniger ernst als die von ihm gewonnenen rein theoretischen Erkenntnisse oder als seine kriegstechnischen Neuerungen. Und daß Heron von Alexandrien unter anderem den Automaten und eine Dampfmaschine erfunden hat, können wir nur noch aus seinen Schriften feststellen.

Ganz anders mußte der Antrieb zum technischen Denken, der im Trachten nach Arbeitsersparnis liegt, sich in der städtischen Kultur des abendländischen Bürgertums entfalten. Hier war die gewerbliche Arbeit Existenzgrundlage einer wenn nicht gesellschaftlich herrschenden, so doch innerhalb eines gesonderten Gesellschaftskreises selbstherrlichen Schicht. Allerdings war der erfinderische Drang, der sich später so machtvoll zuerst in der wissenschaftlichen, dann in der industriellen Revolution auswirken sollte, im Mittelalter noch von vielen Seiten gehemmt. Die Hemmungen lagen in der Wirtschaftsform selber (die engen örtlichen Grenzen der Stadtwirtschaft), in der gesellschaftlichen Ordnung (das grundsätzliche Festhalten am selbständigen Kleinbetrieb), in der Kärglichkeit der exakten naturwissenschaftlichen Vorkenntnisse, in der Richtung der geistigen Aufmerksamkeit auf den philosophisch-ethischen Problemkreis der Scholastik.

Dennoch findet man schon im Mittelalter wichtige Ansätze zu dem technischen Denken, dessen Durchbruch erst nach der Auflösung des ka-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

tholisch-frühhumanistischen Weltbildes endgültig werden sollte. Es wirkt sich aber weniger in technischen Erfindungen aus als in der Entfaltung von neuen Denkmethoden. Das erste Werkzeug, das hier vervollkommnet werden sollte, war das Denken selber.

Man sollte allerdings auch die technischen Errungenschaften des städtischen Hochmittelalters nicht unterschätzen. Allein der gotische Baustil rechtfertigt die Vorstellung von einer Kultur, die schon aus technischen Gründen eine neue, vorher noch nirgends erreichte Stufe erklomm. Die mechanisch angetriebene Uhr (die im dreizehnten Jahrhundert überall eingebürgerte Pendeluhr soll um die Jahrtausendwende erfunden worden sein) erscheint geradezu als Sinnbild eines neuen Zeitalters, für das die Zeit zugleich eine wesentliche Dimension alles Geschehens, eine unendliche, aber exakt meßbare Größe und ein ökonomischer Wertmaßstab ist. Von den wichtigsten Instrumenten der späteren Naturforschung sind entweder, wie bei der Linse des Vergrößerungsglases, die Urformen, oder, wie beim Fernrohr, die theoretischen Grundlagen schon im dreizehnten Jahrhundert bekannt gewesen. Die mittelalterliche Alchemie ihrerseits (die nach Liebig niemals etwas anderes war als Chemie schlechthin) führte die Experimentalmethode auf einem Gebiet ein, das im Altertum noch ganz zur philosophischen Spekulation gehörte; die Suche nach dem „Stein der Weisen" und nach dem „großen Elixir" führte zur Suche nach dem Urstoff, und die Suche nach dem Urstoff führte zu der wissenschaftlichen Lehre von den Elementen. Diese Lehre aber begründete später, über Descartes' corpuscula und Gassendis Wiederbelebung der antiken Atomlehren, die quantitativen Atomtheorien, die ihrerseits bekanntlich die Grundlage des modernen wissenschaftlichen Weltbildes darstellen.

Indessen der große Schritt vorwärts geschah zunächst weniger durch besondere Erfindungen als durch die langsame Anbahnung einer allgemeinen Umwälzung der frühmittelalterlichen Denkformen unter dem Einfluß von wieder lebendig gewordenen antiken Denkmethoden. Das geistige Ganze wurde vor den materiellen Teilen erfaßt. Die eigentlich revolutionäre Leistung des mittelalterlichen Denkens muß man nicht an der ketzerischen Außenseite suchen, auch nicht etwa, wie Kautsky, an der sozialen Außenseite (in den kommunistischen Bewegungen der Unterschichten), sondern im Mittelpunkt, in der Scholastik selber, in ihrer Anerkennung der Weltordnung als einer Vernunftordnung, im Fortschritt des von Occam ausgehenden Nominalismus als eines Wegbereiters der wissenschaftlichen Revolution und des von Duns Scotus ausgehenden Voluntarismus als eines Bahnbrechers der späteren bürgerlichen Laienreligion.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Damit aber wird eine neue Bewußtseinsform geschaffen für die Spannung, die in jeder Gesellschaftsordnung, die den Eigenwert der Person anerkennt, zwischen gesellschaftlicher Autorität und persönlicher Freiheit unvermeidlich ist.

Vom Christentum her ist der Vernunft eine neue Aufgabe gestellt: nicht mehr bloß dem Einzelnen den Weg zum Glück, sondern der Menschheit den Weg zum Heil zu weisen. In der hochmittelalterlich-städtischen Kultur nun sind zum erstenmal seit der Blütezeit Athens Bedingungen gegeben, die auf Grund einer neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit ein neues Weltbild ermöglichen. Freies persönliches Denken, das während der Untergangszeit des Altertums nur noch das Vorrecht einer kleinen Elite von Skeptikern und Stoikern gewesen war, konnte jetzt wieder Bewußtseinsform des gesellschaftlichen Lebens überhaupt werden, zum mindesten in den Städten. Denn die bürgerliche Stadt hatte die soziale Person von der Herrschaftsordnung befreit, wie das Christentum die geistige Person von der magischen Weltangst befreit hatte. Das städtische Denken seinerseits konnte dem christlichen Weltbild einen neuen Inhalt geben.

Das große revolutionäre, die magische Weltangst überwindende Prinzip im Christentum war von Anfang an der Glaube an die Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses zu Gott; denn die Seele ist Gottes Gabe, und sie ist der Person gegeben. Diese Grundauffassung hat aus dem abendländischen Christentum — im Gegensatz zu den magischen und den asiatisch-feudalen Religionen — die Persönlichkeitsreligion par exellence gemacht.

Indem die Person unter ein Sittengesetz gestellt wird, dessen Erfüllung die Erlösung der Menschheit überhaupt bedeutet — das Heil des Ganzen, nicht bloß das Glück des Einzelnen — wird auch der persönlichen Vernunft eine neue, höhere Aufgabe gestellt. Persönliche Erkenntnis, das Grundgebot der athenischen Herrenmoral, universelle Liebe, das Grundgebot der urchristlichen Sklavenmoral, vereinigen sich zu einer Menschenmoral, deren Zweck universell und deren Mittel persönlich sein soll.

Um diese Entwicklung zu verstehen, muß man erfassen, inwiefern auch ein anderes Vermächtnis einer untergegangenen Kultur, die christliche Gedankenwelt, im Hochmittelalter zu neuem Leben erwachte und eine radikale Gestaltsveränderung erfuhr.

Spengler spricht nur in überspitzter Form einen wahren Gedanken aus, wenn er sagt, das Christentum der Kreuzzüge sei eine andere Religion als das Christentum der Kirchenväter. Und wenn er den Trennungsstrich um das Jahr 1000 zieht, so legt er ihn genau in die Zeit, von der

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ab die Entstehung des städtischen Bürgertums die mittelalterliche Gesellschaft umwälzt.

Von dieser Zeit ab bis zum dreizehnten Jahrhundert vollzieht sich die Sinnesveränderung in der christlichen Gedankenwelt, von der der Übergang zum hochromanischen und frühgotischen Baustil und die entsprechende Entwicklung der Plastik heute noch Zeugnis ablegen. Aus der Angstreligion wird eine Liebesreligion, aus der Staatsreligion eine Volksreligion, aus dem autoritativen Glauben ein Vernunftglaube. Die Furcht vor dem Weltuntergang verwandelt sich in Hoffnung auf die Erlösung der Welt durch den Gottesfrieden. Die Kreuzzüge sollen der Christenheit hienieden ein reales Reich schaffen. Von Cluny geht eine Bewegung aus, die nichts Geringeres will, als die Staats- und Gesellschaftsordnung nach den Geboten der christlichen Ethik gestalten, statt daß wie bisher die Kirche sich damit begnügte, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers war.

In dem Maße, wie die kirchliche Kunst ihren mönchischen Charakter abstreift und städtisch-bürgerlich wird, verschwinden die Darstellungen der Schreckensszenen des Jüngsten Gerichts, in denen Gott als strenger, strafender Herrscher erscheint; soweit das Thema noch behandelt wird, erscheint dabei Gott fortan als gerechter und gütiger Richter. Um so mehr treten dafür die neutestamentlichen Darstellungen in den Vordergrund, insbesondere die Szenen aus dem Leben und der Passion des Heilands. Das Gefühl, das hier vorherrscht, ist nicht mehr die Angst vor einer fremden und überlegenen Gewalt, sondern die natürliche Verbundenheit aller Menschen mit einem Schicksal, das ihre eigenen Leiden und Hoffnungen an einem erhabenen Vorbild versinnbildlicht. „Die Liebe läßt die Furcht verschwinden" (Bernhard von Clairvaux). Besonders kennzeichnend ist die zentrale Stellung, die in dieser neuen Phase der kirchlichen Kunst und der volkstümlichen katholischen Gedankenwelt überhaupt die Figur der heiligen Jungfrau einnimmt. Dabei verwandelt sie sich im Laufe des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts immer mehr aus einer königlichen Mutter Gottes in eine Mutter schlechthin. Der Ausdruck „Notre Dame", die Darstellung der Auferstehung der Jungfrau, der Anbetung der Hirten und — unter dem Einfluß der Laienspiele — ähnlicher schlicht-menschlicher Szenen, bürgern sich in Frankreich in demselben zwölften Jahrhundert ein, in dem das Thema der Apokalypse aus der Plastik verschwindet.

Zu gleicher Zeit streift in den Ländern der vorgeschrittensten städtischen Kultur der kirchliche Baustil alle Merkmale ab, die ihn noch mit dem hieratischen Stil des feudalen Frühmittelalters verbanden: der burg- oder festungsartige Anblick, die massiven Pfeiler, die bedrückenden Ton-

Universitätsbibliothek Bielefeld

nengewölbe und flachen Decken, die an Höhlen erinnernden kryptenartigen Kuppelgewölbe. Strebepfeiler und Spitzbogen, der Einbau der helmgekrönten Türme, große, bunt bemalte Glasfenster und reich mit Plastik geschmückte Portale versinnbildlichen ein befreites Aufwärtsstreben, einen gesteigerten Drang zum Licht, kurzum, ein Überwinden der Schranken, die bis dahin dem realen Welt-, Natur- und Gesellschaftserlebnis die Verbindung mit der höheren Wertewelt des Göttlichen verwehrt hatten. Das Göttliche ist, nach einem Satze Vermeylens, „in der Plastik des dreizehnten Jahrhunderts, was es in der griechischen Plastik war: das Ideal-Menschliche." Und ein anderer hervorragender Kunsthistoriker, Max Dvořak, umschreibt dieses Ideal-Menschliche genauer als „Auffassung des Menschen als geistiger Persönlichkeit", als „neuen Begriff der künstlerischen Schönheit und Erhabenheit, in dem die materiell schöne Form als Ausdruck der geistigen Vorzüge erscheint." Aus all dem spricht der Glaube, der am einprägsamsten in den Grundgedanken der Thomistischen Lehre Ausdruck fand, daß alles Natürliche, alles Menschliche, alles Vernünftige Bestandteil des göttlichen Weltenplanes ist.

Freilich enthält diese Bejahung der natürlichen Welt, die der wesentliche gedankliche Ausdruck der kulturschöpferischen Kraft des Hochmittelalters ist, auch den Keim der Kräfte, die diese Welt entzweien und überwinden sollten.

Wenn, wie es die großen Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts am eindrucksvollsten dargetan haben, die Soll-Norm im Sein enthalten ist, dann kann sie auch durch Erforschung des Seienden entdeckt werden. Wenn es eine Natur gibt, in der die Vernunft des Schöpfers und Lenkers der Welt wirkt, und wenn die menschliche Seele und der menschliche Verstand selber zu dieser Natur gehören, dann kann es dem Menschen nicht verwehrt werden, aus dem Studium der Natur — einschließlich seiner eigenen — Erkenntnisse abzuleiten, denen dann auch ein sittlicher Wert innewohnt. Das Erkennen aber ist ein persönlicher Vorgang, ein Vernunftakt. Deshalb ist von jeher im katholischen Hochmittelalter der Glaube lebendig gewesen, daß auf dem Wege der Vernunftoffenbarung ein unmittelbares Verhältnis des Menschen zu Gott möglich sei. Wurde aber dieser Weg einmal freigegeben, so genügte es, daß der Mensch als gesellschaftliches Wesen die wirkliche persönliche Freiheit erwarb, die ihm aus der städtischen Kultur des Hochmittelalters erwuchs, damit die Erleuchtung, die früher der Kirche selbst vorbehalten blieb, dem Einzelnen ohne diese Vermittlung zugänglich wurde. Deshalb fängt mit der städtisch-bürgerlichen Kultur die Zeit der Ketze-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

reien an, die den Protestantismus vorbereiteten, und die Zeit des Vernunftglaubens, der dem profanen Denken der wissenschaftlichen Revolution die Wege ebnen sollte.

Der Vernunftglaube der mittelalterlichen Scholastik war kein Rationalismus im modernen Sinne des Wortes, der den Anspruch in sich schließt, vernunftmäßiges Wissen sei der einzige Weg zur Erkenntnis. Er bestand darin, daß er es aus Vertrauen auf die Vernünftigkeit der Schöpfung für möglich hielt, die in der Religionsoffenbarung enthaltenen Wahrheiten zu beweisen. Wenn man aber einmal der Vernunft diese Fähigkeit zuerkennt, dann kann man der Ausübung dieser Fähigkeit keine anderen Grenzen mehr setzen als die von der Vernunft selbst anerkannten. Es hat auch schon im Mittelalter kirchliche Behörden genug gegeben, die darin eine Gefahr sahen. Der heilige Bernhard von Clairvaux z. B. hat aus diesem Grunde bei Abélard nicht nur die der Kirche unbequemen Denkergebnisse — wie die Autonomie des Gewissens —, sondern auch die gefährliche Denkmethode bekämpft.

Kaum mehr als ein Jahrhundert später mußte Thomas von Aquino den Kampf schon öffentlich gegen zwei Fronten führen: einerseits gegen den hauptsächlich von Franziskanermönchen vertretenen, auf Augustin und Bernhard zurückgehenden Mystizismus, der um des Glaubens willen Vernunft und Wissen herabsetzte, andererseits gegen die von griechischem Denken angeregten Versuche, neben dem Gesichtspunkt des Glaubens den Gesichtspunkt der „Philosophie" gelten zu lassen. Anhänger von Averroes, Avicenne, Avicebron, Siger von Brabant usw. vertraten Anschauungen wie die Ewigkeit der Welt, den die Willensfreiheit ausschließenden physischen und psychischen Naturdeterminismus und die Unsterblichkeit des allen Menschen gemeinsamen Intellekts, deren revolutionäre Bedeutung noch vor kurzem Pater Sertillanges in der lapidaren Formel zusammenfaßte: „C'est la science!" (Es ist die Wissenschaft!). Die gemeinsame Wurzel aller dieser Bestrebungen lag beim Heiden Aristoteles. Es blieb dem heiligen Thomas nichts anderes übrig, als diesen Aristotelismus mit aristotelischen Waffen zu bekämpfen und mit den Mitteln des vernunftmäßigen Denkens den Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen. Das Wort Dogma kommt bei Thomas überhaupt nicht vor, er spricht immer nur von der *doctrina*, d. h. von der Lehre, durch die Vernunft zu Vernunft spricht.

Im Grunde bedeutete das weniger, daß man sich gegen die „wissenschaftliche" Strömung stemmte, als daß man sich von ihr tragen ließ, um nicht von ihr fortgeschwemmt zu werden. Es ist der Kirche denn auch nicht gelungen — trotzdem die Werke des Aristoteles vom Papst

Universitätsbibliothek
Bielefeld

zweimal als Lehrmittel verboten wurden — die Fortschritte dieser Strömung aufzuhalten. In Wirklichkeit hat bereits in der Auseinandersetzung zwischen Realismus und Nominalismus der Kampf des wissenschaftlichen Denkens um seine Emanzipation begonnen, und schon die Philosophie Abélards bezeichnet den Punkt, wo der offene Umschlag von der Rechtgläubigkeit zur Ketzerei nur noch eine Frage der Zeit ist. Abélards sogenannter Konzeptualismus versuchte, den Widerspruch zwischen Nominalismus und Realismus in einer Synthese aufzulösen, wonach die Welt der Begriffe weder vor noch nach der Welt der Erscheinungen kommt, sondern in ihr enthalten ist: Die Universalbegriffe sind nicht vor dem Ding da, sondern sie sind im Ding und zwischen den Dingen. Aber so vielversprechend diese versöhnliche Lösung auch war, sie war zustande gebracht durch eine Methode, die von Abélard selbst so umschrieben wurde: durch Zweifel gelangen wir zum Fragen, und Suchen kann uns zur Wahrheit führen. Das ist genau der gleiche Klang wie anderthalb Jahrtausende früher die Stimme des Sokrates und ein halbes Jahrtausend später die Stimme des wissenschaftlichen Positivismus. Wenn Victor Cousin schrieb, die Kritik sei das Leben der Wissenschaft, dann braucht man nur, der Ausdrucksweise verschiedener Zeiten gemäß, das Wort Wissenschaft durch „Philosophie" zu ersetzen, um einen sokratisch-platonischen, und durch „Lehre", um einen scholastischen Ausspruch zu erhalten.

In der Neuzeit ist aus diesem Antrieb das Weltbild der modernen Wissenschaft entstanden; als Francis Bacon die Menschen dazu bringen wollte, bei der Beobachtung der Naturerscheinungen „für sich selber zu sehen", als Descartes das Prinzip des „methodischen Zweifels" empfahl („um zur Wahrheit zu gelangen, muß man sich einmal im Leben von allen Meinungen loslösen, die man mitgeteilt bekommen hat, und alle Erkenntnissysteme von neuem und von Grund auf wieder aufbauen"), als Pascal empfahl, jedem Gedanken auch den entgegengesetzten Gedanken gegenüberzustellen, da war es ihnen nur noch um weltliche Erkenntnis, um „Wissenschaft" und „Philosophie" zu tun. Ihr Verhältnis zu den überlieferten Religionen wurde dadurch nicht berührt; Glaube und Wissen waren damals schon getrennte Gebiete. Ganz anders war es im Mittelalter; da revolutionierte die Vernunft den Glauben selber.

Schon vom elften Jahrhundert ab hat der Glaube an die Möglichkeit der unmittelbaren Erleuchtung durch die persönliche Vernunft zahllose ketzerische Bewegungen erzeugt, die in offenen Kampf mit der Kirche gerieten. Man sagt zu wenig, wenn man sie als bloße Vorläuferinnen der Reformation betrachtet; in Wirklichkeit sind sie schon so protestantisch,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

daß sie eine Vorwegnahme der Reformation bedeuten. Das einzige, was sie von der Reformation unterscheidet, ist, daß sie es nicht versucht oder nicht vermocht haben, eine neue Kirche zu gründen. Und vielleicht wäre gerade das ein Grund zu sagen, daß sie der eigentliche Protestantismus gewesen sind, während die Gründung der reformierten Kirchen vielmehr sein Ende bezeichnet; indem er Kirche wurde, hörte der Protestantismus auf, Protest zu sein. Jedenfalls finden sich in den hochmittelalterlichen Ketzereien alle Gedanken ausgedrückt, die von der Reformation zu einem neuen Dogmensystem verarbeitet worden sind: die Überlegenheit der Bibel als Erkenntnisquelle über die kirchlich vermittelte Tradition, das persönliche Gewissen als Ort der sittlichen Entscheidung, der rein symbolische Charakter der Eucharistie, die Abhängigkeit der Heiligkeit der Sakramente vom persönlichen Verdienst der Priester, der entscheidende ethische Wert der Wirtschaftsaskese, die Ablehnung des Priesterzölibats, die Opposition gegen den Grundbesitz der Kirche und gegen ihre Verwandlung in einen weltlichen Staat, nicht zuletzt auch die Unüberwindlichkeit des Übels in dieser Welt, die vielfach geradezu als das Reich des Teufels dem Reiche Gottes entgegengestellt wird. Auch das Verfahren, wodurch diese Forderungen begründet werden, ist bereits protestantisch, denn es beruht immer auf dem Willen, zum Urchristentum, zum „reinen Wort Gottes", wie es aus der Bibel spricht, zurückzukehren.

Alle diese Merkmale finden sich mehr oder weniger ausgeprägt und vollzählig in den ketzerischen Bewegungen des elften, zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Sie unterscheiden den Charakter dieser Bewegungen grundsätzlich von den Ketzereien des Vor- und Frühmittelalters; denn diese waren entweder Nachwirkungen von Geistesströmungen, die aus nicht-christlichen (orientalisch-magischen, germanisch-heidnischen, arabischen, semitischen, hellenischen oder alexandrinischen) Gebieten herübergekommen waren, oder aber religiöse Einkleidungen von sozialen Bewegungen bestimmter Unterschichten in der Sklavenwirtschaft und in der rein feudalen Gesellschaftsordnung. Dagegen ist es ein einheitliches Merkmal der ketzerischen Strömungen im Hochmittelalter, daß sie alle irgendwie zusammenhängen mit dem gesellschaftlichen Schicksal und den sozialen Forderungen der neuen städtisch-gewerblichen Schichten, insbesondere der Unterschichten. Das gilt von Berengar von Tours, von den Mailänder Patarenern und von den Katharern schon im elften Jahrhundert, von dem Antwerpener Tanchelm und von Peter von Bruys in Embrun im zwölften und, in viel größerem Maßstab, vom letzten Drittel des zwölften Jahrhunderts ab, von den Waldensern und Albigensern.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Der Zusammenhang all dieser Bewegungen mit der sozialen Lage der neuen gewerblichen Unterschichten ist bekannt genug. Er genügt aber nicht zu ihrer Erklärung, denn die Frage, warum denn die soziale Unzufriedenheit gerade jene und keine andere religiöse Form angenommen hat, wird dadurch nicht gelöst. Im übrigen stellen diese Bewegungen ein ähnliches sozialpsychologisches Problem wie die Rolle der nichtproletarischen Intellektuellen bei der Entstehung der sozialistischen Bewegung; denn die meisten ihrer Gründer und Wortführer waren entweder selber Kleriker, wie der Priester Berengar und der Mönch Tanchelm, oder reiche Bürger, wie der Waldenserführer Peter Waldus von Lyon, oder Adelige, wie Arnold von Brescia. Eine befriedigende Erklärung ist nicht möglich, wenn man nicht die selbständig weitertreibende Kraft der im Christentum lebendigen Ideen in Rechnung stellt, vor allem die revolutionäre Gewalt des christlichen Gedankens von der unmittelbaren Beziehung der Person zu Gott.

Was die Wirkung dieses Gedankens auf die mittelalterlichen Ketzereien von seiner Wirkung auf die orthodoxen Kirchenlehren unterscheidet, ist eine stärkere Betonung des unmittelbaren Offenbarungswerts der urchristlichen Quellen zum Unterschied von den universell menschlichen Erkenntnisinhalten und Denkmethoden, also merkwürdigerweise ein geringeres Vertrauen auf den Erkenntniswert des selbständigen Verstandesurteils. Deshalb tut man gut, die unmittelbare Bedeutung der mittelalterlichen Ketzersekten für die Entwicklung des spät- und nachmittelalterlichen Weltbildes nicht zu überschätzen. Im Hinblick auf die Vorbereitung der wissenschaftlichen Revolution stehen sie an der Peripherie der Ereignisse, während die Entwicklung des orthodoxen Denkens in ihrem Mittelpunkt steht. Die Fortsetzung der hochmittelalterlichen Ketzereien im fünfzehnten Jahrhundert ist der wirklichkeits- und vernunftabgewandte Mystizismus, wogegen das scholastische Denken — teils unmittelbar durch die eigene Betätigung der kritischen Denkmethode, teils mittelbar durch den von ihm hervorgerufenen dialektischen Widerspruch des ungebundenen Laiendenkens — zentrale Voraussetzung für die Weiterentfaltung des letzteren war.

Nicht umsonst heißt das Hauptwerk des Thomas von Aquino Summa. Es ist wirklich eine Bilanz des gesamten mittelalterlichen Denkens, in gewissem Sinne also auch des gesamten menschlichen Denkens bis zum Hochmittelalter. Und da die Bilanz in erstaunlichem Umfange ausgeglichen ist, stellt sie ein System dar. Es gibt wenige geistige Leistungen, auf die der Ausdruck besser paßt. Unter den Vorläufern galt er in gleichem Maße vielleicht nur für Aristoteles. Im Vergleich mit Aristoteles

Universitätsbibliothek
Bielefeld

und Thomas nehmen sich die Versuche einer systematischen Weltdeutung, wie sie später in der bürgerlich-profanen Philosophie von Spinoza, Descartes und Leibniz bis zu Hegel unternommen worden sind, recht fragmentarisch aus. Denn einerseits ist die Spannung zu dem überlieferten religiösen Glaubensgut bei ihnen nicht ausgeglichen wie bei Thomas, andererseits sind sie nicht so tief wie die Thomistische Philosophie in der gesellschaftlichen Wirklichkeit ihrer Zeit verwurzelt. Sogar Hegel, der doch in seiner Geschichtsphilosophie mehr als seine Vorgänger die gesellschaftliche Wirklichkeit in ein Weltsystem hineingearbeitet hat, hat keine Sozialethik geschaffen, die sich an Spannweite mit der Thomistischen vergleichen ließe. Die zwei größten Systematisierungsversuche des letzten Jahrhunderts, der von Auguste Comte und der von Herbert Spencer, zeigen noch deutlicher, wie hier die Einschränkung auf die positive Wissenschaft als Methode und auf die Gesellschaftsdeutung als Gegenstand erkauft wird mit einer Preisgabe jener Einheit von Beschreibung und Normsetzung, die Thomas seinem religiösen Ausgangspunkt verdankt.

Alles, was in diesen neueren Systemen als Dualismus erscheint, ist bei Thomas noch wirkliche Synthese — was vielleicht nur die ideelle Widerspiegelung der Tatsache ist, daß die Gesellschaftsordnung des Hochmittelalters wenigstens eine Zeitlang dem Ideal einer harmonischen Ordnung der Stände und Mächte sehr nahe war. Gerade diesem systematischen und synthetischen Charakter der Thomistischen Philosophie ist es zuzuschreiben, daß sie heutzutage auch der sozialen, geistigen und politischen Reaktion Waffen liefert, ganz im Widerspruch zu ihrem eigentlichen Sinn für die damalige Zeit; denn Thomas bekämpfte alles, was es damals an reaktionären Mächten gab, wie auf geistigem Gebiet den urklerikalen Obskurantismus und auf politischem Gebiet die namentlich von Friedrich II. verkörperte antidemokratische, absolutistische Staatsidee. Aber gerade im Kampfe gegen diese Mächte des Vor- und Nachmittelalters brachte Thomas alle Kräfte ins Gleichgewicht, die in der Gesellschaft und im Weltbild des 13. Jahrhunderts miteinander rangen.

Man hat nicht ganz zu Unrecht gesagt, daß seine Gesellschaftslehre einen Kompromiß darstellt zwischen den drei großen Gesellschaftskreisen des Hochmittelalters, dem feudal-agrarischen, dem bürgerlich-gewerblichen und dem kirchlich-geistigen. Jedoch der Ausdruck Kompromiß wird, so sehr er die mehr oder weniger bewußte Absicht treffen mag, dem Umstande nicht gerecht, daß im logischen Aufbau der Lehre der gedankliche Ausgleich tatsächlich gelungen ist. Hier sind nicht, nach dem Muster so vieler moderner angeblicher Synthesen, mit Bindestrich-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

taktik Gegensätze weggetuscht, hier sind im Gegenteil Gegensätze so ausgeglichen, daß These und Antithese wirklich als Bestandteile einer einzigen Totalwahrheit erscheinen. So wie es Thomas vermocht hat, hat es keiner seither mehr fertiggebracht — offenbar weil es die gesellschaftliche Umwelt nicht mehr erlaubte — die Ideen von Person und Gemeinschaft, Egoismus und Altruismus, Natur und Kultur, Autorität und Freiheit, Erscheinung und Vorstellung, Wirklichkeit und Norm, Schöpfung und Entwicklung, Erkenntnis und Intuition, Glück und Heil zu echten Synthesen zu verarbeiten.

Dennoch hat sich diese gedankliche Lösung eben so wenig als endgültig erwiesen wie die mittelalterliche Gesellschaftsordnung selbst. Jedes synthetische Denksystem ist stets eben so sehr Beginn neuer Widersprüche, wie es Ende alter Widersprüche ist. Die geschichtliche Betrachtung der Rolle der Systeme und der Entwicklung des Denkens von Aristoteles ab offenbart, daß die Funktion des Systems darin besteht, gedanklich Dinge zu vereinigen, die in der Wirklichkeit schon auseinanderstreben. Systematische Synthesen entstehen eben immer an den Punkten, wo die Vollendung eines Tatbestandes zugleich den Anfang seiner Auflösung bedeutet. In dem Augenblick, wo sie auf Grund des Bestehenden entstehen können, weisen sie schon über das Bestehende hinaus. Aus diesem Anlaß könnte man den Marxschen Satz umkehren, daß die Menschheit zu jeder Zeit sich immer nur die Aufgaben stellt, die sie lösen kann. Er mag gelten für die Umwälzung der Einrichtungen, obwohl auch hier Einschränkungen am Platze wären; in bezug auf die Entwicklung des Denkens aber ist es im Gegenteil so, daß jede Zeit sich immer vorzugsweise die Aufgaben stellt, die sie *nicht* lösen kann. Nur deshalb nehmen sie die Gestalt geistiger Aufgaben an. Deshalb auch ist der Prozeß der geistigen Entwicklung kontinuierlich, wenn auch nicht gradlinig, allgemeinmenschlich, wenn auch nicht unabhängig von räumlichen und zeitlichen Sonderumständen, der jeweiligen gesellschaftlichen Umwelt gegenüber transzendent, obwohl er in seinen realen Voraussetzungen und Wirkungen unlösbar mit der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse verbunden ist.

Darum auch geht von den in diesem Prozeß geschaffenen Werten niemals etwas verloren. Auch Zeiten der Kulturkrise, wie die beiden Jahrhunderte zwischen dem Hochmittelalter und der Renaissance, die von manchen Gesichtspunkten als Epoche der Auflösung und des Verfalls gelten können, bedeuten deswegen im Hinblick auf das Endergebnis noch keinen Rückgang. Sie bereiten bestimmten Kräften, die in einer früheren Epoche entstanden, aber gehemmt waren, den Boden vor, auf

Universitätsbibliothek
Bielefeld

dem sie später ihre schöpferische Tätigkeit frei entwickeln können. Für diese Tätigkeit ist dann nicht nur die neue materielle Grundlage gegeben, sondern auch die in der früheren Epoche gewordene geistige Erbmasse. Auch das, wodurch sich das neue Laiendenken der wissenschaftlichen Revolution vom scholastischen Denken unterschied, setzte die Scholastik voraus. Als Auguste Comte schrieb, die moderne Wissenschaft sei aus gesäuberter Theologie entstanden, legte er wohl den Nachdruck mehr auf die Säuberung als auf die Theologie. Ganz bestimmt taten es seine Leser. Inzwischen ist der Säuberungsprozeß so weit fortgeschritten, daß ein abgeklärteres Urteil es viel leichter hat, hinter, ja in der Gegensätzlichkeit, die in dem Begriff der Säuberung zum Ausdruck kommt, die Kontinuierlichkeit zu sehen, die es erlaubt, in dem scholastischen Weltbild des Hochmittelalters die geistige Keimzelle zu erkennen, aus der sich unsere ganze moderne Kultur entwickelt hat.

Warum diese Entwicklung sich in Gegensätzen vollzogen hat, warum an ihrem heutigen Ende die geistigen Antriebe, aus denen sie hervorgegangen ist, sich gegen ihre materiellen und institutionellen Ergebnisse kehren, das kann nur eine Betrachtung des Prozesses zeigen, in dem Kulturspaltung als wachsender Widerspruch zwischen Antrieb und Verwirklichung und Klassenspaltung als wachsender Gegensatz zwischen dem Bürgertum und einer neuen Unterschicht Hand in Hand gehen. Im Hinblick auf die Wandlungen des Bürgertums bedeutet dieser Prozeß die zunehmende Entzweiung von Arbeit und Besitz. Das ist die gesellschaftliche Grundlage der geistigen Erscheinung, daß wie am Anfang unserer Kulturepoche die Synthese von Sein und Sollen, an ihrem Ende deren Antithese steht. Aber diese gesellschaftliche Entwicklung ist nicht auf den Einbruch von Ursachen zurückzuführen, deren Ursprung außerhalb der Anfangssynthese läge; schöpferische Kraft und hemmende Schwere, Antrieb und Widerstand, Selbstverwirklichung und Selbstauflösung sind nur die Weiterwirkung von Tendenzen, deren Richtung von vornherein den Werdegang unserer Kultur bestimmte.

Universitätsbibliothek Bielefeld

V. DIE BÜRGERLICHE WIRTSCHAFTSGESINNUNG

Die Einwirkung der Überlieferung der Ideen, welche in früheren Gesellschaftszuständen entstanden sind, auf spätere Zustände ist ein nicht zu unterschätzender Faktor in der gesellschaftlichen Entwicklung. *Karl Kautsky*

Von dem Augenblick ab, wo die ersten Städte als Märkte für freie Handwerker und Händler entstanden, sind Bürgertum und Geldwirtschaft untrennbare Begriffe. Diese Geldwirtschaft hat aber seither eine lange Entwicklung durchgemacht, und es wäre irrig, sie nur im Licht ihres heutigen Ergebnisses, der industriekapitalistischen Epoche, zu sehen. In ihrer ursprünglichen Gestalt war sie ein Mittel der gesellschaftlichen Selbstbefreiung, nicht der gesellschaftlichen Unterjochung Anderer.

Der Gelderwerb des hochmittelalterlichen Handwerkers zum Beispiel bedeutet etwas ganz anderes als der Gelderwerb des modernen Kapitalisten. Der Preis, den er für seine Arbeitserzeugnisse erzielt, ist der Entgelt für die Arbeit, die er selbst geleistet hat. Dieser Entgelt bildet kein Kapital, solange er nicht dazu verwandt wird, aus der Arbeit einer besitzlosen Schicht Gewinn zu ziehen. Es muß erst außerhalb des handwerksmäßigen Produktionsprozesses eine genügende „ursprüngliche Akkumulation" des Kapitals, und daneben außerhalb der zünftig-städtischen Ständehierarchie eine ausreichende Enteignung und Pauperisierung weiter (meist ländlicher) Volksschichten stattfinden, bevor die kapitalistische Produktionsweise das Arbeitsbürgertum in Besitzbürgertum verwandeln kann.

Die Ansätze dazu sind freilich fast eben so alt wie die bürgerliche Stadtwirtschaft selber. Weil sie Geldwirtschaft war, hat sie die Keime des Kapitalismus seit ihren Anfängen enthalten. Aber diese Keime haben sich weder ungehindert noch in ununterbrochenem Wachstum entfalten können. Zwischen der Blütezeit des tuchgewerblichen Industriekapitalismus des Hochmittelalters und der industriellen Revolution des Fabrikzeitalters liegt mehr als ein halbes Jahrtausend. Währenddessen ist die Entwicklung von den verschiedenartigsten Hindernissen und Hemmungen immer wieder unterbrochen, ja zurückgeworfen worden. Lange Rückschlagsperioden trennen die Höhepunkte, denen die wichtigsten Übergangstypen zwischen vorkapitalistischem Arbeitsbür-

Universitätsbibliothek Bielefeld

gertum und kapitalistischem Besitzbürgertum entsprechen: die Tucher des dreizehnten Jahrhunderts, die Handels- und Bankkapitalisten des sechzehnten, die Emporkömmlinge der industriellen und politischen Revolutionszeit am Ende des achtzehnten. Dazwischen liegen zwei Zäsuren von gesamteuropäischer Bedeutung: die erste reicht etwa vom hundertjährigen Krieg bis zur Reformation, die zweite schneidet am tiefsten zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges und der Revokation des Ediktes von Nantes.

Diese Entwicklung wurde übrigens keineswegs bloß von äußeren Hindernissen aufgehalten und unterbrochen, wie sie etwa aus dem Kampfe mit feudalen Schichten oder mit der absolutistischen Königsmacht hervorgingen. Eine große Rolle spielten dabei auch innere Hemmungen, die mit dem allmählich hervortretenden Gegensatz zwischen Arbeitsbürgertum und Besitzbürgertum zusammenhingen; und dieser Gegensatz äußerte sich weniger als Kampf um die Gestaltung der politischen Einrichtungen denn als Kampf um die Gestaltung der religiösen und sozialethischen Gesinnungen.

Es war kein Klassenkampf im Sinne des Kampfes, den das kapitalistische Bürgertum seit der industriellen Revolution für seine antiproletarischen Interessen führt. In diesem Kampf kann man allerdings die Wandlungen der politischen und gesellschaftlichen Ideologien aus der wirtschaftlichen Entwicklung und den dadurch bedingten Klasseninteressen ableiten. Auf das soziale Verhalten des kapitalistischen Bürgertums bezogen ist die Marxsche Ideologienlehre zweifellos richtig; die Grenzen ihrer Gültigkeit zeigen sich erst, wenn man von der Betrachtung des gesellschaftlichen Verhaltens der Klasse zu der des „geistigen Überbaus" der Epoche übergeht, oder wenn man von den Verschleierungs- und Fluchtideologien des kapitalistischen Zeitalters auf gleichartige Verhältnisse in früherer Zeit schließen will. In der vorkapitalistischen Zeit dagegen zeigt sich ein ganz anderes Verhältnis zwischen Interessen und Ideen. Die Entwicklung der Ideen begnügt sich nicht damit, sich der Entwicklung der Interessen anzupassen; sie verläuft in zwei auseinanderstrebenden Richtungen, von denen die eine eine Anpassung an die neuentstehenden Einrichtungen und Interessen bedeutet, während die andere diese Anpassung durch Widerspruch zu hemmen sucht. Und dieser Widerspruch ist getragen von Anschauungen, die sich unmittelbar ergeben aus den geistigen Antrieben jener Seite der bürgerlichen Kulturentwicklung, deren Charakter als schöpferisch erscheint im Gegensatz zu der Konsumentenhaltung, die der anderen Seite den „zivilisatorischen" Stempel aufdrückt.

Universitätsbibliothek Bielefeld

Kulturell gesehen, vertreten also Arbeitsbürgertum und Besitzbürgertum weniger Klassen- und Interessengegensätze innerhalb des vorkapitalistischen Bürgertums als ideelle Gegensätze, die sich aus verschiedenen Funktionen des bürgerlichen Erwerbslebens überhaupt ergeben. Denn alle Bürger sind, zum mindesten in vorkapitalistischer Zeit, zugleich Arbeitsbürger und Besitzbürger. Die Verbindung von Arbeit und Besitz bleibt die Regel des sozialen Verhaltens und die Grundlage des sozialen Weltbildes der bürgerlichen Epoche schlechthin, solange nicht der Industriekapitalismus die Gesellschaftsordnung auf der klassenmäßigen Trennung von Arbeit und Besitz aufgebaut hat. Bis dahin ist auch die Entwicklung der herrschenden sozialen Anschauungen dialektisch. Sie offenbart einen Gegensatz zwischen Ideen (oder richtiger Ideologien), die den Einrichtungen entsprechen und Ideen, die den Einrichtungen widersprechen, und dieser Gegensatz wächst um so schneller, je mehr man sich dem Zustand nähert, in dem durch die Entstehung des Industrieproletariats Arbeit und Besitz Funktionen verschiedener Klassen geworden sind.

Dieser Werdegang tritt nirgends deutlicher zutage als in der Entwicklung der gesellschaftlich vorherrschenden Wirtschafts- und Arbeitsethik seit der Entstehung des Bürgertums.

Schon die Anfangsphase der bürgerlichen Kulturepoche stellt das Problem: Wie kommt es, daß eine Gesellschaftsschicht, die ihre Befreiung aus den Fesseln feudaler Hörigkeit und ihren schnell wachsenden Wohlstand dem Gelderwerb verdankte, statt in ihrem sozialen Weltbild das Geld auf die höchste Wertstufe zu erheben, das Geld- und Gewinnstreben verpönt und seine Befriedigung mit allen möglichen Mitteln zu verhindern gesucht hat?

Das ist wohlgemerkt nicht so zu verstehen, als ob es im städtischen Mittelalter keine Geldgier und keinen Mammonismus gegeben hätte. Der Trieb zu Besitz und Erwerb gehört zur menschlichen Natur, und mit der Kultur verändern sich nur die Bedingungen und Grenzen, die je nach der herrschenden Gesellschaftsordnung seiner Befriedigung gesetzt sind. Es hat auch zu allen Zeiten Menschen gegeben, bei denen der Erwerbstrieb so stark war, daß er alle gesellschaftlichen Widerstände zu überwinden strebte. Wo statt mit Naturalien mit Geld gewirtschaftet wird, kann sich dieser Trieb leicht zur unbegrenzten Gewinnsucht steigern. Das gilt bekanntlich auch von allen vor- und nicht-kapitalistischen Gesellschaftsordnungen. Die Eigentümlichkeit der kapitalistischen Ordnung besteht in dieser Hinsicht nur darin, daß sie die Geldgier, die sonst immer nur eins unter vielen Motiven der wirtschaftlichen Tätigkeit darstellt,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

als Gewinnstreben zum herrschenden Motiv der Arbeit, zur treibenden Kraft der Wirtschaft, zum entscheidenden Mittel des Wettbewerbs und der Auslese macht. Sie verwandelt somit den Mammonismus aus einem Laster, das zu den Schwächen der menschlichen Natur gehört, in ein Naturgesetz, das seine eifrigsten Diener als die Stärkeren obenauf bringen soll. Umgekehrt besteht die Eigentümlichkeit der bürgerlich-hochmittelalterlichen Kultur darin, daß der Mammonismus von der herrschenden Moral verurteilt und von dem herrschenden Recht gefesselt wurde.

Die einzige Form des Gelderwerbs, die diese Moral und dieses Recht zuließen, war der Erwerb, dessen Maß dem Maß der eigenen Arbeit entsprach. Arbeit ist der höchste Wert der bürgerlichen Kultur in ihren Anfängen gewesen, und gerade dadurch unterscheidet sie sich am schärfsten von den vorbürgerlichen Kulturen der Antike und der Feudalzeit.

Es ist darum kein Zufall, daß sie ihre Wirtschaftsethik unterbaute mit den religiösen Lehren, die seit dem Untergang der antiken Welt vorzugsweise den armen, auf meist unfreie Arbeit angewiesenen Volksschichten den Glauben an ihre Menschenwürde und die Hoffnung auf Erlösung gegeben hatten. Alle vorkapitalistisch-bürgerliche Wirtschaftsethik läßt sich aus der Arbeitsethik ableiten, deren Grundgedanke in dem Benediktinerspruch „Qui laborat orat" (Wer arbeitet, betet) enthalten ist.

Der Urboden dieses Gedankens ist christlich, denn erst das Christentum hat der Arbeit, jeder Arbeit, die Weihe des „Werkes" verliehen, das eines der höchsten Pflichten sei, die der Mensch zum Ruhme Gottes zu erfüllen habe. Diese Hochwertung der Arbeit hat sich aber erst nach und nach in der christlichen Vorstellungswelt durchgesetzt.

Dem Urchristentum hafteten noch viele Züge an, woraus Arbeitsverachtung abgeleitet werden konnte. Die alttestamentarische Auffassung der Arbeit als einer der Menschheit für den Sündenfall auferlegten Strafe paßte zu einer Wirtschaftsordnung, die im wesentlichen auf Sklaverei beruhte. Aus mancher Stelle der Evangelien spricht noch der orientalische, quietistische Asketismus, der viele natürliche Lebenswerte höher schätzt als die Erzeugnisse der Arbeit. Man denke z. B. an die Stellen der Bergpredigt: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen werdet. . . Sehet die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen. . . Schauet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen: sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. . . Darum sorget nicht für den anderen Morgen" usw. Daneben finden sich freilich starke Ansätze zur Anerkennung des sozialethischen Wertes der Arbeit, die sich

Universitätsbibliothek
Bielefeld

alle zurückführen lassen auf den zentralen sozialen Gedanken des Christentums, den der Gleichheit aller Menschen und infolgedessen aller Stände vor Gott. In einer Gesellschaft, in der Arbeit ein den unteren Schichten auferlegter Zwang ist, bedeutet jede Werterhebung dieser Schichten natürlich eine Werterhebung ihrer sozialen Funktion, also der Arbeit überhaupt.

In den ersten Jahrhunderten der Evangelisierung überstimmt jedoch der morgenländische Gedanke der Konsumentenaskese noch den abendländischen der Produzentenaskese, die nach Erlösung schreiende Unterschicht erscheint noch als „die Armen", noch nicht als„ die Arbeitenden".

Auch das frühmittelalterliche Christentum der Feudalzeit bringt darin noch keine entscheidende Wendung, denn auch die bäuerliche Arbeit ist noch hörige, sozial erzwungene Arbeit, kann also denen, die sie ausüben, ebenso schwer als Mittel der Befreiung aus seelischer Not erscheinen wie als Mittel der Befreiung aus ihrer gesellschaftlichen Not. Die adlige Oberschicht ihrerseits ist stolz darauf, nicht zu arbeiten; ihr Handwerk ist der Krieg. Der Bauer als Produzent bleibt denn auch im wesentlichen ein Heide, die religiösen Vorstellungen, die ihn durch die Bodenbearbeitung mit der Natur verbinden, sind bis tief in die Neuzeit hinein magisch, abergläubisch, seine Arbeit bleibt mehr auferlegte Pein als befreiender Selbstausdruck.

Das alles ändert sich erst nach der Entstehung des städtischen Handwerks. Nun gibt es eine Arbeit, die nicht länger Dienst am Wachstum der Naturerzeugnisse ist, sondern Schöpfung von Kulturerzeugnissen. „Stadtluft macht frei!" und „Arbeit adelt!" sind die Grundsätze, die der neuentstehenden Unterschicht die Kraft verleihen, sich in jahrhundertelangem Aufstieg zur Oberschicht emporzu*arbeiten*. Nunmehr bricht sich auch der Gedanke der Würde der Arbeit in der christlichen Lebensanschauung endlich eine Bahn.

Der geistige Höhepunkt dieser Entwicklung im Hochmittelalter ist die Arbeitsethik des Thomas von Aquino. Der früher überwiegend betonte Gedanke des Arbeitsleids dient hier nur noch dazu, der Arbeit, sofern sie nur zur Ehre Gottes und nicht zum Zwecke des Privatgewinns geschieht, den erhöhten Wert einer Überwindung, einer tätigen Form der Askese (Produzentenaskese) zu verleihen. Arbeit erscheint nunmehr nicht länger als bloße Strafe, sie ist ein Werk, das mit Bewußtsein zu wollen und mit Freude zu leisten ist, fast eine Teilnahme am Schöpfungswerk Gottes, jedenfalls eine ebenso sinnvolle Art der Gottesverehrung wie das Gebet oder die mönchische Weltentsagung.

Was auf diese Art geheiligt wird, ist allerdings etwas ganz anderes als

Universitätsbibliothek
Bielefeld

die entfesselte Arbeitswut, der die Erwerbsarbeit sozusagen Selbstzweck ist, wie sie im Kapitalismus unserer Zeit vorherrscht (in Deutschland durch die ursprünglich feudale Pflichtidee und in Amerika durch die puritanische Gnaden- und Dienstidee ethisiert). Es gibt, den Verhältnissen der mittelalterlichen Produktion entsprechend, ein sittlich erlaubtes Höchstmaß und ein sittlich auferlegtes Mindestmaß der Arbeit. Eine Arbeitsintensität, die auf mehr Erwerb abzielt, als der Befriedigung der Familienbedürfnisse nach dem Stande entspricht, ist Sünde statt Verdienst. Die Mindestgrenze andererseits ergibt sich daraus, daß die Arbeit drei Zwecken dienen soll: 1. Sie soll den eigenen Unterhalt und den der Familie sichern, denn die leiblichen Bedürfnisse sollen befriedigt werden, um der Seele größere Freiheit zur Heilsverwirklichung zu geben; 2. sie soll im Hinblick auf die natürliche Produktions- und Berufsteilung Dienst am Gesellschaftsganzen sein, das zur Befriedigung seiner Bedürfnisse den Austausch der Erzeugnisse und Werte braucht; 3. sie soll zur Ehre Gottes Werke schaffen, also zugleich Beruf und Berufung sein.

Der Dominikanermönch Vincenz von Beauvais, ein etwas älterer Zeitgenosse des heiligen Thomas, hat diese Arbeitslehre noch deutlicher zugespitzt. Als populärer Schriftsteller hatte er auf die ganze Kultur des dreizehnten Jahrhunderts natürlich einen viel unmittelbareren Einfluß als die theologische Fachliteratur der Scholastiker. Vincenz vertrat die Anschauung, daß der Mensch sich von seinem Fall erheben kann durch die *doctrina*, womit sowohl die Arbeit wie die Wissenschaft gemeint ist. Denn „die Arbeit befreit uns von den Notwendigkeiten, denen unser körperliches Dasein seit dem Sündenfall unterworfen ist, die Wissenschaft befreit uns von der Unwissenheit, die seither unseren Geist umnebelt hat."

Diese Arbeitsethik ist nicht länger die düster-quietistische des morgenländischen Christentums, die zu einer Welt paßte, in der fast alle Arbeit Sklavenarbeit war; es ist die heiter-aktive des abendländischen Christentums, das einer Gesellschaftsordnung gegenüberstand, in der das bürgerliche Gewerbe schon einen Teil der Handarbeit von dem Makel der gesellschaftlichen Hörigkeit und Unterordnung befreit hatte. Ja, auf dem Höhepunkt dieses Zeitalters, im dreizehnten Jahrhundert, beginnt man auch eine Form der Tätigkeit wieder zu ehren, die seit dem Untergang der antiken Kultur in Verfall geraten war: die „freien Künste", in heutiger Sprache die Geistesarbeit der Intellektuellen.

Auch hierin offenbarte sich die große Bedeutung des Durchbruchs griechischer und römischer Philosophie im katholischen Frühhumanismus. Auch auf diesen Humanismus trifft die Formel zu, die Jakob Burck-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

hardt auf die Renaissance angewandt hat: die Wiederentdeckung des Menschen. Der Mensch tritt mit einer neuen Würde auf den Plan, und diese Würde verdankt er der Arbeit. Die Befreiung der Arbeit von der Unwürdigkeit, die in der untergehenden antiken Welt und in der Anfangszeit der feudal-abendländischen Kultur an der Tatsache der sozial unfreien Arbeit gescheitert war, vollzog das städtische Bürgertum.

Besonders das dreizehnte Jahrhundert suchte sein neues soziales Weltbild mit der Weisheit der Antike zu unterbauen. Vincenz von Beauvais faßte in seinem „Großen Spiegel" alles zusammen, was den christlichen und den damals zugänglichen antiken Weisheitsquellen abgezapft werden konnte, und schuf damit die eigentliche Enzyklopädie des reifen Mittelalters. Gotische Baukunst, gotische Plastik und gotische Glasmalerei haben seither, von Nordfrankreich ausstrahlend, nichts anderes getan, als dieses enzyklopädische Weltbild all denen, die Augen hatten um zu sehen, zum sichtbaren Erlebnis zu machen.

Insbesondere seit Didrons und Males Untersuchungen über die religiöse Kunst des mittelalterlichen Frankreich weiß man, daß der Sinn dieser kirchlichen Kunst war, Welt und Überwelt sinnbildlich darzustellen, also für die des Lesens unkundigen Massen ein Mittel der Belehrung zu sein. Was damals allgemeiner Glaube war, ist unmittelbarer und aufschlußreicher als aus der Dogmengeschichte aus den steinernen Dokumenten jener Zeit ersichtlich, die heute noch jeder wie ein offenes Buch lesen kann. Dabei ist zu beachten, daß die dargestellte Weltordnung zugleich als Ordnung der Werte gemeint ist; weil das Mittelalter noch kein profanes Weltbild neben dem religiösen kannte, bedeutete die Einordnung in das Reich des Seins zugleich eine Einordnung in das Reich der sittlichen Werturteile, in das Reich des Sollens.

Wer dieses Weltbild heute noch an *einem* Orte nacherleben will, wird das nirgends so vollständig und stark tun können wie in Chartres. Dessen Kathedrale, mit ihren anderthalb Tausend Bildhauerwerken und ebenso vielen Glasgemälden, ist wie ein bildliches Gegenstück zu Vincenz von Beauvais und zugleich ein Höhepunkt künstlerischer Gestaltungskraft. Nirgends kommt im Gegensatz zur düsteren Weltabkehr des Frühmittelalters der heitere Humanismus des neuen bürgerlichen Zeitalters eindrucksvoller zur Geltung. Gedanklich offenbart sich dies hauptsächlich im Durchbruch zweier Ideenkreise: die antik-rationalistische Verbindung von Tugend und Weisheit beseelt die Darstellungen der gottgefälligen Künste und Tugenden; die Arbeit in all ihren Formen wird geehrt. Die Arbeit des Landmannes, des Handwerkers und des Gelehrten erscheint gleich würdevoll; zum ersten Male wird hier der Darstellung

Universitätsbibliothek
Bielefeld

des werktätigen Lebens ausdrücklich der gleiche Rang zugebilligt wie der des beschaulichen Lebens. Und mitten zwischen den Heiligen und Propheten trifft man Pythagoras, Ptolemäus, Euklid, Archimedes, Aristoteles, Cicero und andere antike Heiden als Vertreter der „freien Künste", als Wegweiser zu einem gottgefälligen Leben.

Die Darstellung der drei Formen der Arbeit — Landarbeit, Handwerk und Geistesarbeit — in der mittelalterlichen Kirchenkunst macht im ganzen eine einheitliche Entwicklung durch. Was den gegenständlichen Inhalt betrifft, so wird zunächst der erste Nährstand, die Landarbeit, allein dargestellt. Die älteste Form ist der Monatszyklus des Jahreskalenders, wobei der Kreislauf der ländlichen Arbeiten nach und nach die im Altertum üblichen symbolischen Bilder des Zodiakus verdrängt. Sobald aber die Handwerkerzünfte reich genug sind, um Säulen, Bildhauerwerke, Glasfenster und andere Dekorationen zu stiften, kommt auch das städtische Gewerbe zu seinem Recht, das heißt die Kirche nimmt auch diese Arbeit demonstrativ in ihren Schutz und stellt sie als eine Form der Gottesverehrung dar. In Chartres stiften im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts die weltlichen Fürsten fünfundvierzig Glasfenster, die kirchlichen Fürsten vierzehn, die achtzehn Zünfte siebenundvierzig, die zahllose Berufsbilder enthalten. In den großen städtischen Kathedralen (Chartres, Amiens, Bourges, Laon, Reims, Paris, Semur, Straßburg usw.) überwiegt zuletzt das gewerbliche Arbeitsbild; in San Marco zu Venedig wird am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts über dem Portalbogen mit dem ländlichen Monatszyklus eine noch gewaltigere Darstellung der vierzehn zünftigen Gewerbe gemeißelt. In den größeren Zyklen tritt dann auch bald der „Lehrstand" und die Geistesarbeit überhaupt auf, obwohl sie natürlich zunächst nicht unter den Zünften sondern unter den „Künsten" erscheint (Chartres, Laon, Auxerre, Notre Dame von Paris, Sens, Rouen, Clermont-Ferrand, Reims, der „Notarius" am Dogenpalast in Venedig usw.).

So findet man gleich am Anfang der bürgerlichen Kulturepoche, wie bei Vincenz von Beauvais die Vereinigung von Arbeit und Wissenschaft zur *doctrina*, die Doppelbetonung von Arbeit und Bildung als Grundlage einer neuen Menschenwürde. Eines der ältesten Dokumente der Rebellion des Bürgerstolzes gegen den Hochmut des Adels ist das Werk des flämischen Dichters Jacob van Maerlant. Hier ist schon im dreizehnten Jahrhundert, ein Menschenalter vor Dante, der Hauptgedanke des bürgerlichen Humanismus ausgesprochen, daß die Würde des Menschen weder von Herkunft noch Besitz abhängt, sondern von seiner Tätigkeit und seiner Bildung: „Nur der ist edel, der gebildete und reine Sitten hat".

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Das städtische Bürgertum, dessen Sehnsucht Maerlant ausdrückte, benutzte seine soziale Selbständigkeit zur Entwicklung einer eigenen Kultur: es hatte seine eigenen Laienschulen, gründete die ersten öffentlichen Leihbibliotheken und verdankte einer entstehenden Intellektuellenschicht von Schreibern, Lehrern und freigeistigen Priestern die Erschließung dreier anderswo den Laien noch ziemlich verschlossenen Erkenntnisquellen: der Bibel, des alten germanischen Volksrechts und der von der Scholastik vermittelten Nachklänge antiker Weisheit. Dieses ernste, moralisierende Wissen — der Ausgangspunkt dessen, was die spätere bürgerliche Philosophie Kultur taufen sollte — erhob sich stolz gegen die „falschen welschen Propheten", die als Minnesänger dem Zerstreuungsbedürfnis einer müssigen adligen Oberschicht dienten. Bildung sollte nicht höfischer Dilettantismus sein, sondern Mittel zu werktätiger Lebensgestaltung aus dem Wissen und Gewissen heraus, Kultur nicht Verfeinerung genießerischen Geschmacks, sondern entsagungsvolle Arbeit am Aufbau einer neuen Gemeinschaft.

Die gesellschaftsumwälzende Bedeutung dieses neuen Tatbestandes „Ehrung der Arbeit" kann kaum überschätzt werden. Sie liegt nicht nur darin, daß fortan eine neue bürgerliche Schicht, weil sie sich von ihrer Hände Arbeit ernährt, Ansehen und Macht für sich fordert. Die Gedankenwelt dieser Schicht schließt auch eine sittliche Forderung an die Gesellschaft überhaupt ein, und die Kirche als Lenkerin des allgemeinen Sollens macht sich diese Forderung zu eigen. Es heißt somit nicht bloß: wer arbeitet soll geehrt werden; es heißt darüber hinaus: ein jeder soll arbeiten, um hienieden geehrt und hernach erlöst zu werden.

Das Bürgertum hat mit der Verkündigung dieses Grundsatzes nicht nur sich selbst befreit; es hat damit auch die sittlich-rechtliche Voraussetzung für die Befreiung des Bauerntums aus gesellschaftlicher Hörigkeit geschaffen, später, als man anfing, auch im Rassenfremden den Menschen anzuerkennen, auch für die Aufhebung der Sklaverei. Ja, als die russische Revolution die neue Staatsverfassung mit dem alten Wahlspruch aller kommunistischen Aufstände „Wer nicht arbeitet, soll nicht essen" begründete, so war das nichts anderes, als eine Verurteilung des kapitalistischen Schmarotzertums im Namen eines Hauptsatzes der bürgerlichen Wirtschaftsethik. Und diese konnte sich auf den Apostel Paulus berufen, der geschrieben hat: So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen. Hierin trifft der Sozialismus nicht nur mit dem bürgerlichen Antifeudalismus des Mittelalters zusammen, sondern sogar mit dem kapitalistischen Antifeudalismus des Puritanernachkömmlings Henry Ford.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Die Ehrung der Arbeit führt eben zu sozialrevolutionären Konsequenzen, die noch lange nicht erschöpft sind, weder in der amerikanischen Weiterentwicklung des „reinen", „liberalen" Kapitalismus, noch in dem sozialistischen Protest gegen den europäischen, „autoritären" Feudalkapitalismus. Schon anfangs traten diese Konsequenzen klar zutage. Die Frage John Balls im vierzehnten Jahrhundert: „Als Adam pflügt' und Eva spann, wo war wohl da der Edelmann?" klang wie eine Fanfare, die gleich den Posaunen Jerichos die Grundmauern der mittelalterlichen Feudalordnung zum Bersten brachte. Der hörige Bauer hatte es nicht vermocht, sie aus eigenem Antrieb anzustimmen; seine Arbeit war erlittenes Schicksal, die des Bürgers aber war selbstgewollte Leistung. Bauernarbeit unterjochte, Bürgerarbeit befreite. Darum konnte der Bauer — von gelegentlichen wilden Zornausbrüchen abgesehen — nur klagen; der Bürger aber hatte die moralische Waffe, die es ihm ermöglichte zu kämpfen, zugleich aber das Werkzeug, aufzubauen, und seinen Sieg, wie zuletzt noch in der französischen Revolution, auch dem Bauern zugutekommen zu lassen.

Indessen diese Arbeitsethik kehrte sich auch innerhalb des Bürgertums gegen die Versuche bestimmter Oberschichten, sich aus Arbeitsbürgern in Besitzbürger zu verwandeln. Das geschah zum erstenmal in größerem Maßstabe in den Kämpfen, die um die Wende vom dreizehnten zum vierzehnten Jahrhundert der politischen Alleinherrschaft der großbürgerlichen Wollhändler und Tucher ein Ende bereiteten. Solange diese Schicht am Ruder gewesen war, hatte sie die Trennung von Besitz und Arbeit zur Grundlage ihrer Überlegenheitsansprüche gemacht. Sie bediente sich dabei des Mittels, das stets von Emporkömmlingen angewandt wird, die durch ihren Aufstieg aus einer ursprünglich arbeitenden Schicht die Möglichkeit erworben haben, ein müßiges Konsumentendasein zu führen: sie paßten sich dem Lebensstil der schon früher zur Herrschaft gelangten unproduktiv gewordenen Oberschicht, also in diesem Falle des Adels, an.

Besonders in den zwei letzten Generationen vor ihrem Untergang gingen die bürgerlichen „Geschlechter" zum größten Teil dazu über, ihr Geld in Grundbesitz anzulegen, daneben auch aus allerlei politischen — streng den herrschenden Familien vorbehaltenen — Ämtern, Pfründen, Steuer- und Zollverpachtungen, Leihgeschäften usw. zu beziehen. In Flandern war diese Entwicklung noch ausgesprochener als in Italien, wo die feudalen Widerstände kräftiger waren und wo die allgemeinere Verfeinerung der Sitten die Hemmungslosigkeit etwas mäßigte, die bei Völkern ohne antike Kulturtradition mit dem Austoben der Lebens-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

instinkte verbunden zu sein scheint. Die neuen Herren nannten sich in Flandern „ervachtige lieden“ (erbliche Leute), ließen sich mit „here“ (Herr) titulieren, bauten sich „steenen“ (steinerne Burgen) in der Stadt, dienten als Berittene beim Heere, verheirateten ihre Töchter mit Vorliebe an Adlige, erwarben womöglich mit einem adligen Gut auch einen Gutstitel. Dafür schimpfte sie das Volk die „lediggangers“ (Müssiggänger). Solange sie eine produktive Funktion erfüllten (wenn auch noch so sehr im kapitalistischen Sinne), blieb ihre Macht unerschüttert; sobald sie von der bürgerlichen Askese zum feudalen Luxus übergingen, verfielen sie dem Gericht der Revolution.

Dem war um so weniger zu entgehen, als sie von vornherein die Verrichtung von produktiver physischer Arbeit zum Grund des Ausschlusses von der Teilnahme an der politischen Herrschaft gemacht hatten. Solange sie am Ruder waren, blieb das Wahlrecht und der Zugang zu den städtischen Verwaltungsämtern denen vorbehalten, „deren Nägel nicht blau waren“. An den blauen Nägeln erkannte man die Bearbeiter der stets zuerst mit Waid gefärbten Wolle. Der Unterschied zwischen der arbeitenden und der nichtarbeitenden Hand ist eben von jeher eines der gebräuchlichsten Symbole der Klassenunterscheidung gewesen. Die Berufung auf die „schwielige Faust“, die das Bürgertum seit dem neunzehnten Jahrhundert den sozialistischen Arbeitern als demagogische Geschmacklosigkeit vorwirft, ist wahrhaftig keine sozialistische Erfindung; sie ist nur die proletarische Antithese zu einer These, die so alt ist, wie die ältesten Versuche des Bürgertums, sich als Klasse von „Bildung und Besitz“ über die Klasse der Handarbeiter zu erheben.

In umgekehrter Richtung liefert die Geschichte Nordamerikas im neunzehnten Jahrhundert ein Beispiel für den entscheidenden Zusammenhang zwischen der sozialen Lebensfähigkeit der bürgerlichen Ordnung und ihrer Arbeitsethik. In den Vereinigten Staaten hat sich von der Pionierzeit her der Kapitalismus auf einer nicht-feudalen, rein „arbeitsbürgerlichen“ Grundlage entwickelt. In der klassischen Zeit des aufsteigenden amerikanischen Kapitalismus — einer Zeit, deren „ideologische“ Nachwirkungen bis in die Gegenwart hinein übrigens keineswegs zu unterschätzen sind — gilt es auch unter den Reichen als unvornehm, nicht zu arbeiten. Keine Form der körperlichen Arbeit wird dabei verschmäht (freilich nur unter den Männern, denn Amerika zeigt besonders deutlich die entscheidende Rolle der Frau beim Übergang der aufgestiegenen Schichten zum Schmarotzertum). Das ist einer der Gründe, weshalb dem amerikanischen Arbeiter noch lange über das Ende dieser klassischen Epoche des amerikanischen Kapitalismus hinaus der Stachel des

Universitätsbibliothek
Bielefeld

sozialen Minderwertigkeitsgefühls und somit das europäische „Klassenbewußtsein" fehlt. Wer sich in Europa als Emporkömmling schämt, ist in Amerika um so stolzer darauf, ein selbstgemachter Mann zu sein.

Gewiß, schon vor dem Ende des vorigen Jahrhunderts mehrten sich die Anzeichen, daß dieser Zustand in Amerika auch einmal zu Ende gehen würde. In den östlichen Staaten merkt man seither eine viel stärkere Europäisierung, als in dem jüngeren, der ursprünglichen Gleichheit des Pioniertums noch näher stehenden Westen. Seit der „Prosperity" der Nachkriegszeit befindet sich das amerikanische Bürgertum vollauf im Stadium des Überganges von der Arbeitskultur zur Besitzkultur. Dennoch gehört bis auf den heutigen Tag die amerikanische Hochschätzung der Arbeit zu den geistesgeschichtlichen Tatbeständen, die keineswegs bloß verkümmerte ideologische Überreste einer untergehenden Wirtschaftsordnung sind, sondern lebendige Kräfte, die vor dieser Wirtschaftsordnung da waren, sie geschaffen haben und sie darum auch erstaunlich lange überleben können.

Dieses amerikanische Wirtschaftsethos hat mit dem Arbeitstolz des mittelalterlichen Handwerkers und des alten amerikanischen Kolonisten oder Pioniers nur noch den geschichtlichen Ursprung gemein; in Wahrheit ist es die durchaus zeitgenössische und zeitgemäße Ideologie des amerikanischen industriellen Hochkapitalismus und zu einem großen Teil das Geheimnis seines besonderen Erfolges. Der reine, von keinen feudalen Traditionen belastete Kapitalismus ist hierin der unmittelbare Erbe des reinen, noch antifeudalen Bürgertums von ehemals; und die Erbschaft wurde vermittelt durch den Puritanismus des siebzehnten Jahrhunderts, der die bürgerliche Produzentenaskese mit ihrem Fleiß, ihrer Sparsamkeit, ihrer Schlichtheit der Lebensführung und ihrer geschäftlichen Zuverlässigkeit zum psychologischen Unterbau des höchst entwickelten Kapitalismus machte.

Es ist gar nicht so verwunderlich, daß die reine kapitalistische „Zivilisation" hierin mit der reinen bürgerlichen „Kultur" übereinstimmt; denn das Lebensgesetz des Kapitalismus heißt — das hat Marx überzeugend nachgewiesen — nicht Akkumulation zum Verbrauch, sondern Akkumulation zur Reproduktion des Kapitals. Bürgerliche Askese — im Gegensatz zum „Leben und leben lassen" der Adligen — hat den Kapitalismus erst ermöglicht, und es ist für die eigengesetzlich treibende Kraft psychischer Impulse kennzeichnend, daß der Kapitalismus sich nur fortschrittlich weiterzuentwickeln vermag, sofern er diesem Urprinzip treu bleibt. Der Protest des Sozialismus gegen ihn gewinnt seine bedrohliche Kraft erst aus der Tatsache, daß er nicht als Produktionsmethode „rein"

Universitätsbibliothek
Bielefeld

bleibt, sondern sich — zum mindesten im nie ganz von feudaler Gesinnung befreiten Europa — zum neufeudalen Herrschaftssystem entwickelt.

Dieser Entwicklung liegen gewiß auch wirtschaftliche Tendenzen zugrunde, die man eigengesetzlich nennen könnte, wie die Tendenz zur Entwicklung von der Konkurrenzwirtschaft zur Monopolwirtschaft; diese Tendenzen setzen sich auch in Amerika durch und rufen auch dort die mehr oder weniger hemmende Gegenwehr der Arbeiter, der Bauern und der Konsumenten hervor. Aber die sozialistische Gegenwehr der europäischen Arbeiterschaft bedroht doch nur deswegen das ganze System mit Untergang, weil der Groll, der sie trägt, genährt wird von der Verurteilung des arbeitslosen Einkommens, die in der bürgerlichen Wirtschaftsethik selber enthalten ist. Sobald die kapitalistische Wirtschaft vorwiegend der Konsumtion einer Oberschicht mit arbeitslosem Einkommen dient, sobald sie von der Askese zum Luxus übergeht, stehen ihre Totengräber bereit, aus denselben Gründen, die die Bürger von ehemals zu den Totengräbern des Feudalismus gemacht haben.

Es wäre also ein grober Irrtum, die Hochwertung der Arbeit als Grundlage der Wirtschaftsgesinnung nur für die Zeit anzunehmen, wo das Bürgertum noch in der Hauptsache ein Stand von kleinen Gewerbe- und Handeltreibenden war. Sie setzte sich erst recht in der Neuzeit durch, als das moderne Handels- und Finanzbürgertum entstand. Insbesondere drückte sie dem Protestantismus ihren Stempel auf.

Allerdings widerspiegelt die protestantische Arbeitsethik eine gesellschaftliche Lage, die sich in manchen Punkten wesentlich von der des Hochmittelalters unterscheidet. Am deutlichsten zeigt sich das bei Luther, der sich von allen Führern der Reformation am meisten bemüht hat, auf die konkrete Klassenlage einzugehen und aus seinen ethischen Voraussetzungen die politischen Folgerungen zu ziehen.

Der moraltheologische Ausgangspunkt des Luthertums ist zwar noch fast derselbe wie bei Thomas von Aquino, aber die gesellschaftliche Umwelt hat sich verändert. Das Bürgertum lebt nicht länger in einer Welt für sich, die es im Kampfe gegen die Feudalgewalt einerseits, gegen die „Wuchergelüste" des aufkommenden, aber immer wieder unterdrückten Handels- und Finanzkapitals andererseits behaupten kann. Die monarchische Staatsgewalt hat dem Handel und damit der „Volkswirtschaft" freie Bahn geschaffen, sie steuert schon auf den Merkantilismus zu, die Ständeschichtung ist innerhalb der bürgerlichen Welt zur dauernden Erscheinung geworden, die Verwandlung des Bürgers in einen Kapitalisten ist fortan ein Prozeß des freien individuellen Aufstiegs, der Mammonismus lauert jetzt von innen, nicht mehr von außen. Das Ideal, auf das sich

Universitätsbibliothek
Bielefeld

der Protestantismus richtet, ist nicht mehr bürgerlich schlechthin in der zugleich antifeudalen und antikapitalistischen Betonung des Hochmittelalters; es ist vielmehr kleinbürgerlich, es vertritt die Sache einer aufsteigenden Schicht, die in bezug auf die Einheit von Arbeit und Besitz unsicher geworden ist und an die Stelle der ehemaligen äußeren Schranken ihres Aufstiegs innere Normen und Rechtfertigungen zu setzen sucht.

Neu ist vor allen Dingen gegenüber der mittelalterlichen Wirtschaftsethik die Billigung der sozialen Trennung, die auch innerhalb der bürgerlichen Welt einen Stand von Armen, einen Stand von Arbeit ohne Besitz einem Stand von Reichen gegenüberstellt. Das ist am schärfsten ausgesprochen in der lutherischen Konfession des Herzogs Christoph von Württemberg (1540), in der gegen das Gelübde der Armut geltend gemacht wird, „wer nach seinem Stand arm ist, sollte es tragen, aber wenn er gelobt es zu bleiben, so ist es dasselbe, als ob er gelobte, dauernd krank zu sein oder üblen Leumund zu haben."

Nicht so leicht ist die Begründung, die der Verurteilung des anderen Extrems, des übermäßigen Reichtums, gegeben werden muß. Denn die Grenze ist je nach dem Stand verschieden, und zwar gilt als Stand nunmehr nicht bloß die politisch-rechtliche, sondern auch die wirtschaftliche Lage, in die man hineingeboren wird. Es gibt jetzt auch einen Stand der „Knechte", der abhängigen Lohnarbeiter, der Vorfahren des heutigen Industrieproletariats. „Ein jeder soll auf seinen Stand sehen was er bedarf, und danach seine Güter messen. . . Nun Mammon heißt, wenn einer hat übrige Nahrung" (Lutherscher Sermon von dem unrechten Mammon). Es gibt also zunächst ein gerechtes Maß je nach dem Stand; für die unteren Stände ist das ziemlich leicht zu bestimmen, denn diese Bestimmung hängt von den oberen Ständen ab; um so schwerer ist es, das Maß zu finden, dem letztere Stände sich sozusagen selbst zu fügen haben.

Warum gibt es hier neben „billigem Gewinn" auch „schändlichen verfluchten Geiz" ? Warum kann es bei den Fuggern „nicht recht und göttlich zugehen, wenn bei eines Menschen Leben sollte so großes und königliches Gut auf einen Haufen gebracht werden ?" Doch nur, weil der bürgerliche Besitz sich nicht, wie der feudale, mit Gewalt rechtfertigen darf, sondern sich mit Arbeit rechtfertigen muß. Mit anderen Worten, der Preis einer Ware soll von der bei ihrer Herstellung verwandten Arbeit abhängig sein. Jedoch das soll in erster Linie zum Schutze des Käufers gegen Übervorteilung geschehen; die Frage, ob die aufgewandte Arbeit nicht auch fremde Lohnarbeit einschließt, ist demgegenüber weniger erheblich.

Ganz eindeutig ist bei Luther daher die Verurteilung des Kapitalge-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

winns durch Leihgeschäfte, die keine Arbeitsleistung verkörpern. „Die allesamt sind Wucherer, die Wein, Korn, Geld und was des ist, ihrem Nächsten also leihen, daß sie übers Jahr oder benannte Zeit dieselben zu Zinsen verpflichten"; ja es ist daran festzuhalten, selbst wenn man sagen müßte „wenn es also getan ist ums leihen, so verlöre sich das Interesse, das ist der Nutz, den sie . . . möchten schaffen mit der verliehenen Ware" (Großer Sermon gegen den Wucher). Bemerkenswert ist indessen, daß hierbei der Konsumentenstandpunkt des Bürgers, nicht der Produzentenstandpunkt des Arbeiters entscheidet: denn „sie wollen ihres Zinses und Gutes gewiß und sicher sein, und darum Geld von sich tun, das bei ihnen nicht in der Fahr (Gefahr) bleib und viel lieber ihnen ist, daß andere Leute damit arbeiten und in der Gefahr stehen, daß sie dieweil müßig und faul sein mögen und doch also reich bleiben oder werden"; und „das ist eines jeglichen Kaufs Natur und Art, daß der Käufer mit der Ware soll in der Gefahr stehen, und nicht der Verkäufer, der seiner Ware losgeworden ist." (Kleiner Sermon von dem Wucher.)

Dieselben Gründe, die gegen den Gewinn durch Zinsen und Hypotheken sprechen, kommen dem Handelsgewinn zugute. Denn „Geld auf Zinsen hat einen Grund, der ohne Unterlaß wächst und trägt aus der Erden ohne Sorgen der Verluste an der Hauptsumme, aber Geld im Handel hat nichts Gewisses, darum ist hier kein Interesse, denn zufällig, darauf nichts zu bauen ist." Der Grundsatz ist hier also, es sei „billig und recht, daß ein Kaufmann an seiner Ware so viel gewinne, daß seine Kost bezahlt, seine Mühe, Arbeit und Gefahr belohnet werde." Auf diesem Wege kann auch der Kaufmann zu seiner „ziemlichen (geziemenden) Nahrung" gelangen. Für den Ausgleich der „zufälligen" Vor- und Nachteile sorgen die Marktverhältnisse, in heutiger Sprache das Gesetz von Angebot und Nachfrage; darum genügt es, „daß man die Ware gelten lasse, wie sie der allgemeine Markt ergibt und nimmt oder wie es Landes Gewohnheit ist." „Aber wenn du einen Handel hättest, der das Jahr auf hundert Gulden liefe, und du über alle Kosten und ziemlichen Lohn, den du auf deine Mühe, Arbeit und Gefahr daran gewännest und nähmest, ungefähr einen Gulden, 2 oder 3 zuviel gewännest, das heisse ich hier den Feyl (Fehler) im Handel, den man nicht wohl meiden kann, sonderlich so zu ein Jahr lang . . ., denn zu solchem Feyl drängt dich die Not und Art des Werks, nicht der Mutwillen und Geiz." (Von Kaufshandel und Wucher.)

Zu verurteilen sind also nur die Geschäfte, bei denen das freie Spiel von Angebot und Nachfrage gefälscht wird, entweder durch die Zinsbelastung von Kredit- oder Bürgschaftsgewährung oder durch „Monopolia oder

Universitätsbibliothek Bielefeld

eigennützige Käufe". Das ist der Fall, wenn „etliche ein Gut oder eine Ware in einer Stadt oder einem Lande ganz aufkaufen, auf daß sie allein solches Gut ganz und gar in ihrer Gewalt haben und danach setzen, steigern und geben mögen wie teuer sie wollen oder können." Dieselbe Verurteilung trifft neben Verfahren, die auch vom Standpunkt der heutigen kapitalistischen Geschäftsmoral verwerflich sind, wie Warenschwindel und vorgetäuschten Ruin, auch Auftragsgeschäfte, Übernahme von ruinierten Geschäften, Kaufmannsgesellschaften und die Formen der Vertrustung, für die der damalige englische Tuchhandel Beispiele bot. Verurteilt wird endlich der „ausländische Kaufshandel . . ., der Ware herbringt, die nur zur Pracht und keinem Nutzen dienet und Land und Leuten das Geld aussauget."

Der Standpunkt des Arbeitsbürgers kommt auch darin noch zum Ausdruck, daß der Kaufmann die Höhe des Lohns, die ihm für seine Arbeit zusteht, folgendermaßen zu berechnen hat: „Du mußt die Zeit und Größe der Arbeit überschlagen und nehmest zur Gleichnis von einem gemeinen Taglöhner, der sonst etwa arbeitet und siehst, was derselbe einen Tag verdienet, danach rechne wieviel Tage du an der Ware zu holen und zu erwerben dich gemühet und wie große Arbeit und Gefahr du darinnen gestanden hast." Zum Schutz der Arbeitenden als Konsumenten wird ferner gefordert, daß der Kaufmann eine Notlage nicht zu Preissteigerungen ausnutzen darf; er muß es vermeiden, „seine Ware zu steigern, die er sonst wohl ungesteigert ließe, wo des Nächsten Not nicht da wäre und muß also durch seinen Geiz die Ware soviel mehr gelten soviel der Nächste größere Not leidet, daß des Nächsten Not gleich der Ware Schatz und Würde (Wert) sein muß. . . Denn weil er (der Arme) seiner Not halber die Ware desto teurer nehmen muß, ist es ebenso viel, als daß er muß seine Not erkaufen."

Die Mittel, die Luther empfiehlt, um diese Grundsätze zu verwirklichen, sind: der Appell an das Gewissen des Kaufmanns und die Regulierung der Preise durch die Obrigkeit. Theoretisch scheint damit nicht viel anderes gemeint zu sein, als was schon Thomas von Aquino gesagt hatte. In der Praxis aber läuft es auf etwas ganz anderes hinaus. In der gesellschaftlichen Umwelt des 16. Jahrhunderts bedeuten Gewissen und Obrigkeit nicht mehr das, was sie im dreizehnten Jahrhundert bedeuteten.

Der protestantische Appell an das Gewissen verzichtet auf die Zwangsmittel der kirchlichen Autorität, die dem mittelalterlichen Katholizismus noch zur Verfügung standen, und überläßt in Wirklichkeit die Entscheidung dem Urteil des Einzelnen. Hiermit ist in dem Schutzwall der vor-

Universitätsbibliothek Bielefeld

kapitalistischen Wirtschaft die Bresche geöffnet, die der Individualismus der freien Konkurrenzwirtschaft fortan nur noch zu erweitern haben wird.

Eine zweite ebenso gewaltige Bresche ergibt sich daraus, daß die Obrigkeit jetzt einen ganz anderen Charakter gewonnen hat. In der mittelalterlichen Stadt war sie demokratisch. Da verwaltete das Bürgertum seine inneren wirtschaftspolitischen Angelegenheiten selbst; in allem, was Lohn- und Preisregulierung betraf, bedeutete die Sanktion durch die feudalen Gewalten, denen die Städte ihre Privilegien verdankten, nur eine Formfrage. Im monarchischen Ständestaat des sechzehnten Jahrhunderts dagegen steht die Obrigkeit über dem Bürgertum. Sie vertritt eine Hierarchie, in der es unterhalb der besitzenden bürgerlichen Schichten eine Schicht von Nichtbesitzenden gibt. Diese Schicht muß dienen; auch dort, wo sie nicht mehr aus Hörigen besteht, ist ihr das früher nur zum Teil auferlegte feudale Abhängigkeitsverhältnis als allgemeines politisches Untertanenverhältnis aufgezwungen. Diese neufeudale Ordnung ist es, die Luther meint, wenn er sagt: „Seid untertan aller menschlichen Ordnung. Diese Lehre Christi sind wir schuldig zu geleben. . . Denn die Taufe macht nicht Leib und Gut frei, sondern die Seelen." (Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern.)

Nicht nur die Stände im rechtlichen Sinn, sondern auch die Berufe mit ihrer tatsächlichen Scheidung zwischen herrschender und dienender Stellung gehören zu dieser gottgewollten Ordnung. „Ackerwerk und Handwerk" sind „von Gott eingesetzt" und der zu diesen „Berufen" von Gott „Berufene" dient Gott, indem er „dem anderen zu Nütze dienen muß." (Von weltlicher Obrigkeit.) Diese und zahllose andere Variationen des Themas „Seid untertan der Obrigkeit" werfen ein helles Licht auf das, was mit der „Nahrung", die dem Stand angepaßt sein soll, gemeint ist. Der Gehorsam, in dessen Sinn die Arbeit getan werden soll, weil der Dienst am Arbeitsherrn nach der von Gott gewollten Ordnung Gottes Dienst ist, stellt die dienende Arbeit auf eine ganz andere soziale Stufe als die freie Arbeit des Kaufmanns oder Unternehmers.

In der Praxis läuft es darauf hinaus, daß der Herr mit seiner Arbeit, deren Wertgrenze er nach seinem Gewissen setzen kann, Gott unmittelbar dient, während der Knecht dem Herrn dient und als Mitglied eines dienenden Standes die diesem Stande auferlegten Arbeits- und Lebensbedingungen auf sich zu nehmen hat. Der Weg zum Erwerb ist für den Herrn die Unternehmung, das Kaufen und Verkaufen auf dem freien Markt; für den Knecht ist es der Gehorsam, der Verkauf der Arbeitskraft zu von oben festgesetzten Bedingungen; für den Herrn gilt der Gewinn, für den Knecht die Pflicht.

Universitätsbibliothek Bielefeld

Man sieht, wie sich hier der Übergang anbahnt von der ursprünglichen Hochwertung aller Arbeit durch das vorkapitalistische Arbeitsbürgertum zu der späteren Entwertung der dienenden Arbeit durch das kapitalistische Besitzbürgertum. Arbeit gilt zwar nach wie vor als das Maß aller wirtschaftlichen Werte und als die Rechtfertigung des bürgerlichen Besitzes; aber auf dem Wege über die Anerkennung der Ständeordnung mit ihrer Unterscheidung zwischen freier, führender Arbeitsfunktion und abhängiger, ausführender Arbeitsfunktion bereitet sich die Entwertung der proletarischen Arbeit im kapitalistischen Zeitalter vor. Diese tatsächliche Entwertung, wie sie wirtschaftlich im herabgedrückten Lebensstandard, sozial in der standesgemäßen Unterordnung zum Ausdruck kommt, wird nur noch religiös verschleiert durch die Ideologie, die „vor Gott" die Arbeit aller Stände gleich hoch stellt. Das theoretische Mittel zu dieser Verschleierung ist die Trennung zwischen „Seele" und „Leib und Gut" — ein Mittel, das sich seither besonders in Deutschland, dem klassischen Land der idealistischen Wirklichkeitstarnung, ausgiebig bewährt hat. *Das* gleiche Verdienst aller „Seelen" vor Gott kommt dem Käufer der Arbeitskraft billiger zu stehen, als *der* gleiche Verdienst aller „Leiber" vor dem Geldschrank.

Es erscheint nach alledem nicht übertrieben, wenn Troeltsch von der „protestantischen Berufsidee im lutherischen Sinn" sagt, sie „konservierte jeden in seinem Stand und forderte nur Auskömmlichkeit der Existenz und Nahrungsschutz durch die Obrigkeit, im übrigen Dulden und Leiden der Ungerechtigkeiten der Welt"; „die ökonomischen Wirkungen des Luthertums erstrecken sich daher nur auf die Stärkung der Landesgewalt und damit indirekt des Merkantilismus, sowie auf die Errichtung einer demütigen und geduldigen Arbeiterschaft, die . . . noch im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts dem eindringenden Industrialismus und Kapitalismus ein widerstandsloses Arbeitermaterial lieferte."

Die nicht-lutherischen Formen des Protestantismus haben bekanntlich dem Feudalismus weniger Konzessionen gemacht als das Luthertum. Der Untertanenstandpunkt Luthers ist bei ihnen entweder ganz abwesend oder doch viel weniger stark betont. Dafür haben sie die andere Masche im Netz der vorkapitalistischen Hemmungen des Erwerbstriebs, die persönliche Gewissensautonomie, um so kräftiger erweitert.

Eines der merkwürdigsten Rätsel, die sich der sozialpsychologischen Deutung der realen Funktion religiöser Lehren stellen, ergibt sich aus dem scheinbaren Widerspruch der deterministischen Theorie und der voluntaristischen Praxis im Protestantismus, besonders in den von Calvin ausgehenden Strömungen. In Wirklichkeit ist der theologische

Universitätsbibliothek Bielefeld

Determinismus, der vor allem der Lehre von der Gnadenwahl zugrunde liegt, ein Grundpfeiler der Lehre von der persönlichen Freiheit. Er bedeutet in der Praxis, daß die Kräfte, die das leibliche Schicksal der Menschen bestimmen, in der „sündhaften" weltlichen Ordnung enthalten sind, die wohlgemerkt damals noch im wesentlichen mit feudal-monarchischer Ordnung identisch war; er bedeutet ferner, daß diese Kräfte jeder Person ein anderes Schicksal und eine andere Aufgabe auferlegen. Die praktische Wirkung dieser Lehre beruht darauf, daß dem Individuum, weil es der weltlichen Ordnung autonom und der göttlichen Allgewalt ohnmächtig gegenübersteht, letzten Endes kein anderer Leitstern übrig bleibt als das eigene Wissen und Gewissen. Es kann und soll sich dabei freilich auf die Erkenntnis stützen, die Gott dem Menschen durch die Bibel gegeben hat; aber wie es diese Erkenntnis deutet und verwertet, muß ihm selbst überlassen bleiben.

Das bedeutet einen viel entschiedeneren Einbruch in den Feudalismus, als ihn Luther vornahm, der sich im Grunde damit begnügt hat, die Kirche entfeudalisieren zu wollen. Jetzt geht es nicht mehr bloß darum, den feudalen Grundbesitz der Kirche, ihre Bereicherung durch feudale Abgaben, die vom Lehnswesen übernommene autonome Priesterwahl und absolute Autorität des Papstes zu bekämpfen; es geht darum, jeden Menschen zu seinem eigenen Priester zu machen, aber auch, nach dem Worte Sallusts, zum „Schmied seines Glückes". Nur darf er dabei das Glück nicht suchen; was ihm davon zuteil wird, ist Wirkung der göttlichen Gnade, und davon kann er um so mehr erwarten, je mehr er sich seines Unwerts und seiner Unwürdigkeit bewußt ist. Der Erfolg als Zeichen der göttlichen Gnade entscheidet allein. Daß die besonders in den späteren Ablegern des Calvinismus, dem Puritanertum und dem Quäkertum, übersteigerte Betonung der Askese, auch der Wirtschaftsaskese, in der Praxis zu einer entsprechenden Übersteigerung des Erwerbswillens und der Erwerbsfähigkeit geführt hat, ist im Grund ein ebenso scheinbarer Widerspruch wie der scheinbare Widerspruch zwischen Gnadenwahl und Gewissensautonomie. Die praktische Form dieser Askese war der zur Pflicht erhobene Arbeitsfleiß, der zum Erwerb führt, und die Sparsamkeit, die den Erwerb zum Besitz macht.

Die Lösung dieses Rätsels gelingt wohl am ehesten mit Hilfe des von der Psychoanalyse geschaffenen Begriffs der Kompensation, wie es unter anderen Oskar Pfister, auf Forschungsresultaten Max Webers weiterbauend, erkannt hat: daß insbesondere die Puritaner zu den erfolgreichsten Bahnbrechern des Kapitalismus geworden sind, hängt offenbar zusammen mit der asketischen Selbstentwertung, die als „zwangsbe-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

haftete Auferstehung zertretener Selbstliebe" im wirtschaftlichen Erfolg einen Ausgleich sucht. Auch die sexuelle Askese dürfte dazu beigetragen haben, das persönliche Unwertgefühl und damit den Kompensationsdrang zu steigern bis zu dem Punkte, wo sich der Nibelungenfluch verwirklicht:

„Nur wer der Minne
Macht versagt,
nur wer der Liebe
Lust verjagt,
nur der erzielt sich den Zauber,
zum Reif zu zwingen das Gold."

Auf diese Art ist es möglich geworden, daß man von einer asketischen, weltabgewandten theoretischen Grundhaltung aus zu einer praktischen Legitimierung des Gelderwerbs, also des weltlichsten aller Bedürfnisse, gelangte.

Das tritt beim calvinistischen Protestantismus noch stärker zutage als beim Luthertum. Einig sind sich indessen alle protestantischen Lehren in dem Punkte, daß nur jener bürgerliche Erwerb gottgefällig sei, der auf Arbeit beruht. Lutherischer wie nicht-lutherischer Protestantismus haben dazu beigetragen, im Gegensatz zur heiteren und im Grunde bequemen Selbstgenügsamkeit des katholischen Mittelalters, die entfesselte Arbeitswut zur Triebkraft der Weiterentwicklung zum Industriekapitalismus zu machen. Nur die theoretischen Begründungen sind verschieden; das Luthertum stellt die Idee des Dienstes an der weltlichen Obrigkeit in den Vordergrund, der Calvinismus die Idee der unmittelbaren persönlichen Verpflichtung gegen Gott. Im Calvinismus spielen daher die von der Ständeordnung den Bedürfnissen und Ansprüchen gesetzten Grenzen des Erwerbs nicht dieselbe Rolle wie im Luthertum; Pflicht zur Arbeit und Recht zur Arbeit sind hier viel mehr individuelle Angelegenheiten. Während nach der lutherischen Auffassung der Wert der Arbeit „nicht abhängig ist von dem Wert des Objekts, auf das sie gerichtet ist, sondern nur von dem Grade des Gehorsams gegen Gott, mit dem sie getan wird" (Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik), läuft die nicht-lutherische Auffassung darauf hinaus, den Wert des Werkes von der Person des Schaffenden loszulösen und ihn dem Produkt einzuverleiben. Es ist daher kein Wunder, daß die von Adam Smith und Ricardo auf ihre Höhe geführte objektive Arbeitswertlehre in England entstanden ist; die liberalste Ökonomie setzt die liberalste Wirtschaftsgesinnung, die liberalste Wirtschaftsgesinnung die liberalste Religion voraus.

Noch in einem anderen Punkte vertritt der nicht-lutherische Prote-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

stantismus eine liberalere Wirtschafts- und Arbeitsethik, die der Entwicklung zum freien kapitalistischen Wettbewerb eine Hemmung weniger in den Weg stellt. Das Luthertum sanktioniert in der Praxis neben dem bürgerlichen Besitz, der auf Arbeit beruht, auch den feudalen Besitz, der auf Macht beruht. Luther billigt (wie es noch 300 Jahre später, nur etwas gemäßigter, ein anderer Deutscher namens Goethe getan hat) die Gewalt um der Ordnung willen; Calvinismus und Puritanismus dagegen schaffen mit ihrem Individualismus den geistigen Antrieb zu einer liberalen und demokratischen Ordnung, in der alle Gewalt von unten kommt und sich vor dem moralischen Urteil gleichberechtigter Personen zu rechtfertigen hat. Auch dies erleichtert den Völkern calvinistischer Religion den Übergang zu der rein objektiven und quantitativen Auffassung vom Arbeitswert, die der reine, nichtfeudale Kapitalismus erfordert; denn nur unter der Voraussetzung, daß die Gesellschaft aus freien Personen besteht, und daß alle gesellschaftlichen Funktionen sich im Warenverkehr einer einzigen Marktwirtschaft erfüllen müssen, kann man zu dem Gedanken gelangen, daß es für allen Reichtum nur den einen Maßstab der in ihm verkörperten Arbeit gibt.

Calvin und seine Nachfolger schufen mit alledem die Wirtschaftsgesinnung, die dem liberalen Kapitalismus der westeuropäischen und besonders der angelsächsischen Länder zugrunde lag, während das Luthertum den Übergang vermittelte von der vorkapitalistisch-bürgerlichen Wirtschaftsgesinnung zu jener Verbindung von Kapitalismus mit Feudalismus, die bis auf den heutigen Tag für Deutschland charakteristisch ist.

Luthertum, Calvinismus und englisch-amerikanischer Puritanismus bezeichnen die großen Abstufungen in der abnehmenden Betonung der Standesunterschiede und in der gesteigerten Betonung der individuellen Gewissensfreiheit. Im ganzen gesehen entsprechen diese Abstufungen dem sozialen Hintergrund der verschiedenen protestantischen Strömungen im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert insofern, als die antifeudale und individualistische Tendenz sich um so stärker durchsetzt, je weniger tief die soziale Trennung zwischen herrschenden und dienenden Schichten des Bürgertums und je größer die Rolle der besitzlosen oder besitzarmen Schichten in diesen Bewegungen ist.

Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß die gesellschaftliche Lage die Ursache und die religiöse Denkweise die Wirkung gewesen sei. Es läßt sich im Gegenteil auf Schritt und Tritt nachweisen, daß die religiösen Strömungen selber stark dazu beigetragen haben, die soziale Umschichtung durch Hemmung oder Förderung in bestimmte Richtungen zu

Universitätsbibliothek
Bielefeld

lenken. Der Protestantismus, insbesondere der Calvinismus, kann um so weniger als bloßer ideeller Überbau einer wirtschaftlich-sozialen Interessenlage gelten, als der gedanklichen Einheit seiner Grundauffassung ein überaus uneinheitlicher „wirtschaftlicher Unterbau" gegenübersteht. Derselbe Glaube vereinigte reiche Bürger der holländischen Hafenstädte, freie Bauern aus den schweizer Gebirgstälern, hörige Landarbeiter in Schottland und später auch Kolonialpioniere in den amerikanischen Urwäldern. Auch hier kann man von einem gemeinsamen Interesse höchstens nur im Sinne eines geistigen Interesses sprechen, das alle Schichten miteinander verband, die die Verwirklichung ihrer Wünsche von einer neuen, auch im Geistigen von den feudalen Fesseln befreiten Gesamtordnung erwarten durften.

Für die selbständige Wirkung der so entstandenen Geistesströmungen zeugt außerdem ihr Fortleben durch die verschiedenen Phasen der späteren wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung hindurch. Die soziologischen Gestaltunterschiede, die es noch heutzutage etwa zwischen deutschem, französischem, englischem und amerikanischem Kapitalismus gibt, wären nicht, was sie sind, wenn es sich bloß um Tempounterschiede einer in gleicher Richtung verlaufenden Entwicklung der Wirtschaftsform gehandelt hätte. Sie sind weitgehend mitbestimmt durch Unterschiede der Wirtschaftsgesinnung, die sich auf Jahrhunderte zurückliegende Unterschiede des geistigen Ausgangspunkts zurückführen lassen.

Auch wenn diese ursprünglich nichts anderes gewesen wären als bloße Widerspiegelungen verschiedener wirtschaftlicher und sozialer Zustände (was immerhin noch nicht dasselbe bedeutet wie wirtschaftliche Klasseninteressen), so bleibt dennoch die Tatsache bestehen, daß sie seither durch die verschiedensten Umweltsituationen hindurch auf die Umgestaltung dieser Situationen in einer Richtung gewirkt haben, die von diesem ursprünglichen Antrieb, nicht von der neuen Situation bestimmt war. Die heute in Deutschland bestehende kapitalistische Gesellschaftsordnung unterscheidet sich von der Westeuropas und Nordamerikas durch Züge, die durchaus dem Unterschied zwischen dem halbfeudalistischen Charakter des lutherischen Protestantismus und dem antifeudalistischen Charakter des Calvinismus und Puritanismus entsprechen. Wenn im heutigen Deutschland ein liberaler Wissenschaftler wie M. J. Bonn die Sozialverfassung und Sozialgesinnung des Kapitalismus als autoritär hinstellen kann im Gegensatz zum liberalen Kapitalismus des Westens, so ist das nicht zu erklären, ohne daß man zurückgreift auf den Gegensatz zwischen autoritärem und liberalem Protestantismus vor 400 Jahren.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Wirtschaftliche Ursachen und geistige Wirkungen, geistige Ursachen und wirtschaftliche Wirkungen sind dabei schlechthin nicht zu entwirren. Tempounterschiede in der Entfaltung der Produktivkräfte und in der Entwicklung der Produktionsweise bieten vollends keine ausreichende Erklärung. Es ist zwar richtig, daß im Vergleich mit England oder Frankreich die Beibehaltung feudaler Züge im modernen Deutschland zusammenhängt mit der späteren Entwicklung Deutschlands zum Industriekapitalismus; aber diese Erklärung reicht nicht aus, die Verspätung selber zu begründen; sie scheitert schon daran, daß im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts von einem derartigen Vorsprung nicht die Rede sein konnte. Daß seither die Entwicklung des deutschen Bürgertums zum Kapitalismus zurückgeworfen wurde, daran ist gewiß nicht nur der Dreißigjährige Krieg schuld, sondern auch die vom Lutheranismus unterbaute Gesinnung des Bürgertums selbst. Das deutsche Bürgertum fand sich bis in die allerneueste Zeit mit einer Untertanenstellung im Obrigkeitsstaat ab, während die Entfeudalisierung seiner religiös oder philosophisch fundierten Sozialgesinnung das englische und französische Bürgertum zur Zertrümmerung der Feudalordnung antrieb. Als dann — mit erheblicher Verspätung — in Deutschland der Industriekapitalismus auf noch halb feudaler Grundlage entstand, besorgte der Lutheranismus dem Bürgertum die ideologische Begründung für sein gutes Gewissen als herrschender Stand gegenüber den dienenden Ständen, für seine Untertanenergebenheit und politische Passivität gegenüber den herrschenden feudalen und monarchischen Gewalten, ebensosehr wie er ihm die von Troeltsch erwähnte „demütige und geduldige Arbeiterschaft" lieferte.

Die Nachwirkung der vor vier Jahrhunderten entstandenen verschiedenen geistigen Antriebe zeigt sich übrigens nicht nur in der Sozialverfassung des Kapitalismus, sondern auch in der Geistesverfassung des sozialistischen Antikapitalismus. Es ist nicht schwer, bei der Gegenüberstellung des deutschen und des westeuropäischen Sozialismus ähnliche Unterschiede zwischen autoritärer und liberaler Gesinnung festzustellen, wie sie M. J. Bonn beim Kapitalismus festgestellt hat. Die Überspannung des Klassenbegriffs im deutschen Vulgärmarxismus, die Unterschätzung der Persönlichkeitswerte in seiner politischen Praxis, seine Neigung zu Formen der Staatsfürsorge und des Staatssozialismus, die nur einen Funktionswandel in den Aufgaben des ehemals feudal-monarchistischen Staates bedeuten, sein Vertrauen in die Wirksamkeit behördlicher Wirtschaftsregulierung, seine Verleugnung der Autonomie des Rechtsgedankens gegenüber den gegebenen Machtverhältnissen, das alles sind Merkmale, die ihn genau so vom westeuropäischen Sozialismus unterscheiden,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

wie sich schon in vorkapitalistischer Zeit der Lutheranismus vom Calvinismus unterschied; und Jaurès hat in seiner berühmten Schrift über die geistigen Ursprünge des deutschen Sozialismus zweifellos recht getan, nicht nur mit der idealistischen Philosophie Deutschlands, sondern darüber hinaus mit Luther anzufangen. Ähnliche ideologische Nachwirkungen stellen sich heraus beim Vergleich zwischen den beiden Hauptformen des westeuropäischen Sozialismus, dem englischen und dem französischen. Die Gedankenwelt des englischen Sozialismus ist ebenso ausgesprochen auf der evangelischen Moral der nonkonformistischen protestantischen Sekten aufgebaut, wie die des französischen Sozialismus auf der Vernunftmoral der antiklerikalen Aufklärung, die in diesem vom Protestantismus weniger dauerhaft erfaßten Lande die geistige Opposition des liberalen Bürgertums gegen den Feudalismus in die Bahnen einer Opposition des profanen Denkens gegen den katholischen Klerikalismus lenkte.

Aber ganz gleich, wie man diese Unterschiede und Zusammenhänge im einzelnen deuten möge: die Entwicklung zum Industriekapitalismus ist in ihrer Richtung, ihrem Tempo und ihren Formen mitbedingt durch die Entstehung einer Wirtschaftsgesinnung, die man als Entstehung des kapitalistischen Geistes ansprechen kann; und zu dieser Entstehung hat der Protestantismus beigetragen, lange bevor es eine industriekapitalistische Ordnung gab.

Dennoch wäre es ebenso einseitig und falsch, in der Entstehung des kapitalistischen Geistes „die" Ursache der Entstehung des Kapitalismus zu sehen, wie umgekehrt. Beide Vorgänge sind voneinander nicht zu trennen, sie bedingen sich in jeder Phase des Geschehens gegenseitig. Der Kapitalismus hätte sich nicht entfalten können, wenn nicht geistesgeschichtliche Vorgänge die dazu notwendigen Antriebe geschaffen und die ihm im Wege stehenden Hemmungen überwunden hätten; aber diese geistesgeschichtliche Entwicklung ist ihrerseits und zugleich fortgetrieben worden von der Umwandlung der Einrichtungen und der ihnen entsprechenden Interessen. Weder der Protestantismus — wie man es vielleicht in unberechtigter, aber vom Verfasser nicht ganz unverschuldeter Weise aus Max Webers Schriften gefolgert hat — noch das Judentum, wie es gelegentlich Werner Sombart behauptet hat, haben mit dem „kapitalistischen Geist" den Kapitalismus erst hervorgerufen. Lange vor dem Protestantismus und auf einer viel breiteren Front, als sie jemals das jüdische Kapital besetzt hat, waren schon die Kräfte am Werke, die aus den neuen Erwerbsmöglichkeiten der freien Geldwirtschaft und aus den neuen Lebenszielen des abendländischen Denkens

Universitätsbibliothek
Bielefeld

heraus zum Kapitalismus hinstrebten; und die ideologischen Rückwirkungen dieses Strebens lassen sich schon vor der Reformation im Katholizismus nachweisen. Aber unzweifelhaft haben die verschiedenen Formen, in denen seit dem Mittelalter die Religionen die Spannung zwischen ursprünglicher Idee und gewordener Ideologie praktisch zu lösen gesucht haben — in der Reihenfolge ihrer größeren „chemischen Affinität" zum Kapitalismus das Judentum, der Calvinismus, das Luthertum und der Katholizismus — die Richtung der kapitalistischen Entwicklung und die entsprechenden politischen und geistigen Strukturen des nationalen Lebens auf eine Art beeinflußt, die man unmöglich bloß als geistige Wirkung von ökonomischen Ursachen verstehen kann.

Der Protestantismus, als Ganzes gesehen, trägt ein doppeltes Gesicht, weil er einer Phase im Werdegang der bürgerlichen Kultur entspricht, in der das Bürgertum einerseits noch im Kampf mit den Mächten der feudalen Vergangenheit stand, andererseits sich schon als zur Herrschaft aufsteigende Klasse fühlte. Das offenbart sich auch in der auf den ersten Blick recht paradoxen Doppelwertigkeit der religiösen und geistesgeschichtlichen Leistung der Reformation.

Einerseits entsprang der Protestantismus einer Welle gesteigerter Religiosität; er verlangte, daß man mit der Lehre Christi und insbesondere mit den Geboten der evangelischen Moral Ernst machen sollte; er begründete seinen Kampf gegen die Verweltlichung der katholischen Kirche damit, daß sie ihrem ursprünglichen Glaubensimpuls untreu geworden sei; er zeigte sich rückwärtsgewandt, sofern er den Willen kundgab, diesem Glauben die anfängliche Bedeutung und Kraft wiederzugeben und darum zu den Quellen zurückzukehren, die aus den Texten der alten heiligen Bücher fließen.

Andererseits aber hat der Protestantismus entscheidend zu jenem Prozeß beigetragen, der im Profanhumanismus der Renaissancezeit seine Parallelerscheinung und in der Laienphilosophie der Aufklärungszeit seine weitere Entfaltung fand, und dessen allgemeinen Sinn man nicht zu Unrecht „die Entgottung der Welt" genannt hat.

Die Berufung auf Bibeltexte gegen päpstliche Aussprüche bedeutet zwar einerseits eine Rückkehr zu alten Urquellen des Glaubens, sie bricht aber andererseits einem Zustand die Bahn, in dem zwischen dem Menschen und dem ihm mitgegebenen geschriebenen Wort nur noch sein eigener Verstand und sein eigenes Gewissen die Beziehung vermitteln. Übrigens ist inzwischen aus dem geschriebenen Wort das gedruckte Wort geworden — die Erfindung der Buchdruckerkunst ist eine ebenso wesentliche materielle Bedingung des Erfolges der Refor-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

mation, wie der Inhalt der Bibel eine geistige Voraussetzung des protestantischen Denkens. Nun kann die Wissenschaft als Erkenntnis der weltlichen Dinge neben die Theologie als Erkenntnis der göttlichen Dinge treten, nun ist die Bahn frei für eine Lebensgestaltung, die sich statt aus Gehorsam gegen die Kirche als Vertreterin der Gemeinschaft aus dem Spiel der persönlichen Erkenntnisse und Interessen ergibt; und diese Erkenntnisse und Interessen erwachsen dem auf sich selbst gestellten Menschen aus „Natur" und „Vernunft".

Der asketische Protestantismus des Nordens belegt diese Worte zwar mit einem ganz anderen Wertakzent als der lebenszuversichtlichere Profanhumanismus des Südens; für ihn sind menschliche Natur und menschliche Vernunft Teile einer sündigen Welt, der der Mensch deswegen ausgeliefert ist, weil er selbst ein sündiges Wesen ist. Für den Profanhumanismus dagegen haben, der in ihm lebendigen antiken Tradition gemäß, diese Worte einen viel erfreulicheren Klang; er glaubt, daß der Mensch sich sehr wohl in der Natur häuslich einrichten kann, wenn er seine Vernunft nur richtig gebraucht. Aber in der Endwirkung läuft es so ziemlich auf dasselbe hinaus: ganz gleich, ob man Gott aus der Welt verweist, indem man ihn ehrfurchtsvoll über sie stellt oder indem man ihn respektlos aus ihr verbannt, das Weltbild wird profan, die Werte, die hienieden verwirklicht werden sollen, sind weltliche Werte, in der Natur enthalten und von der Vernunft erreichbar.

Das gilt auch vom wirtschaftlich-sozialen Weltbild, in dem Arbeit als Wertschöpfung und Reichtum als Wertbesitz fortan immer ausgesprochener auf objektive Werte bezogen werden, deren Maßstab im Nutzen und deren Messungsmethode im Tauschverkehr des freien Marktes liegt.

Dieser von der protestantischen Wirtschaftsethik angebahnte Prozeß setzt sich in den bis zur industriellen Revolution folgenden Jahrhunderten fort. Immer klarer wird der Übergang von der Beziehung der Arbeit auf die arbeitende Person zu ihrer Beziehung auf den Nutzen des Arbeitsertrags, immer sichtbarer tritt an die Stelle der Auffassung des Besitzes als eines Amts oder Auftrags die des Besitzes als eines erworbenen Rechts.

Dabei löst sich die Arbeitsauffassung nach und nach von den scholastischen Begründungen los. Ihre Gründe werden immer weltlicher. Francis Bacon (1561—1626), der mit der Forderung, alles Wissen und Wirken solle die Gewalt des Menschen über die Natur vermehren, den Übergang vom Humanismus zur Aufklärungszeit vermittelt, sagt noch in einem Atem: „Der Mensch soll arbeiten für den Ruhm Gottes und die Erleichterung des Schicksals der Menschen"; bei Locke (1623—1704) heißt es schon, Gott habe dem Menschen geboten, sich durch Arbeit die

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Erde „untertan zu machen" — deshalb sei das erarbeitete Eigentum unantastbar.

Die unlösbare, im gesellschaftlichen Nutzen begründete Einheit von Leben und Arbeit einerseits, von Arbeit und Eigentum andererseits, wurde im achtzehnten Jahrhundert zum Kerngedanken der profanen bürgerlichen Wirtschaftslehre, am ausgeprägtesten bei Adam Smith. Als Sieyès den berühmten Programmsatz der Französischen Revolution niederschrieb: „Was ist der dritte Stand? Alles!", rechtfertigte er ihn damit, daß der dritte Stand die arbeitsamen Produzenten vertrete, die beiden oberen Stände dagegen die müßigen Konsumenten. Es ist für den Umschlag der bürgerlichen Grundsätze in sozialistische Konsequenzen überaus bezeichnend, daß Karl Marx seine ganze Kritik am Kapitalismus auf der Arbeitswertlehre Ricardos, des letzten großen Nachfolgers von Adam Smith, aufbauen mußte; die geistige Waffe, womit er die kapitalistische Ausbeutung ins Herz traf, war von der bürgerlichen Wissenschaft in ihrem eigenen Kampf gegen das arbeitslose Einkommen geschmiedet worden.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

VI. DIE BÜRGERLICHEN TUGENDEN

Diebstahl liegt nur dann vor, wenn ein Individuum oder eine Gruppe von Individuen sich Reichtümer aneignen, indem sie das allgemeine Gesetz verletzen, das in der bestehenden Gesellschaft den Erwerb der Reichtümer regelt. Es gibt kapitalistische Operationen, die im eigentlichen Sinn des Wortes Diebstahl sind oder sich dem Diebstahl nähern, aber die kapitalistische Tätigkeit an sich ist kein Diebstahl, sie ist das Gegenteil des Diebstahls, denn der verallgemeinerte Diebstahl würde jeden Reichtum zerstören. *Jean Jaurès*

Das Neue und Eigentümliche an der bürgerlichen Wirtschaftsgesinnung, wie sie sich seit dem Ausgang des Mittelalters und insbesondere seit der Einwirkung des Protestantismus ausgebildet hat, ist nicht die Geldgier an sich, es ist vielmehr eine besondere Auffassung von den Bedingungen des erlaubten Gelderwerbs. Diese Auffassung hat sich zwar je nach den Ländern und Epochen in verschiedenen Phasen entwickelt; immer aber stellt sie ein System von Hemmungen dar, auf dem sich das System von Rechtfertigungen erst erhebt.

Von allen Forschern, die sich mit dem Zusammenhang zwischen der Entstehung des kapitalistischen Geistes und den religiösen Strömungen in vorkapitalistischer Zeit beschäftigt haben, hat Max Weber am überzeugendsten nachgewiesen, daß der Unterschied zwischen „kapitalistischem" und „nicht-kapitalistischem" Geist nicht in der verschiedenen Stärke des Erwerbstriebs liegt, sondern in der Art, wie seine Betätigung geregelt wird.

Der „Erwerbstrieb" war demnach weder in der vorkapitalistischen Zeit weniger entwickelt, noch ist „die Geldgier außerhalb des bürgerlichen Kapitalismus geringer als innerhalb der spezifisch kapitalistischen Sphäre, wie die Illusion moderner Romantiker sich die Sache vorstellt". „Den rücksichtslosen, an keine Norm innerlich sich bindenden Erwerb hat es zu allen Zeiten der Geschichte gegeben." „Die Habgier des chinesischen Mandarinen, des altrömischen Aristokraten, des modernen Agrariers hält jeden Vergleich aus. Und die Geldgier des neapolitanischen Kutschers oder Barcajuolo oder vollends des asiatischen Vertreters ähnlicher Gewerbe, ebenso aber auch des Handwerkers südeuropäischer oder asiatischer Länder äußert sich, wie jeder an sich erfahren kann, sogar außerordentlich viel penetranter, und insbesondere: skrupelloser, als die-

Universitätsbibliothek Bielefeld

jenige etwa eines Engländers im gleichen Falle. Die universelle Herrschaft *absoluter* Skrupellosigkeit der Geltendmachung des Eigeninteresses beim Gelderwerb war gerade ein ganz spezifisches Charakteristikum solcher Länder, deren bürgerlich-kapitalistische Entfaltung . . . „rückständig "geblieben war. Wie jeder Fabrikant weiß, ist die mangelnde „coscienziosità" (Gewissenhaftigkeit) der Arbeiter solcher Länder . . . eines der Haupthemmnisse ihrer kapitalistischen Entfaltung gewesen und in gewissem Maße noch immer. Der Kapitalismus kann eben so wenig . . . den schlechthin skrupellosen Geschäftsmann brauchen." (Aufsätze zur Religionssoziologie S. 37 ff.)

Wenn in der jüngsten Gegenwart die Skandale sich häufen, in denen skrupellose Geschäftsleute und Unternehmer vor Gericht bloßgestellt werden, so ist das weniger eine Enthüllung des Wesens der kapitalistischen Ordnung als eine Enthüllung ihrer jetzigen Krisen- und Auflösungssymptome. Am Ende sind es die herrschenden Mächte in der kapitalistischen Ordnung, die im Namen des diese Ordnung unterbauenden Rechtes diese den gesetzlichen und traditionellen Normen zuwiderhandelnden Kapitalisten richten und bestrafen; und die weitere Lebensfähigkeit der kapitalistischen Ordnung hängt geradezu davon ab, ob es ihr gelingt, diese Normen aufrechtzuerhalten.

Es liegt an derartigen Eigentümlichkeiten der überlieferten Wirtschaftsethik, daß die europäischen Mittelmeerländer, die am stärksten von der antiken Kultur beeinflußt worden sind, dem alten auf arbeitslosen Erwerb gerichteten Finanz- und Handelskapitalismus einen günstigeren Nährboden geboten haben als dem späteren produktiven Industriekapitalismus. Vor allem die alten Römer kannten den Kapitalismus nicht als industrielle Produktionsweise, sondern nur als Mittel zur Bereicherung in Geld- und Warengeschäften, die vom imperialistischen Charakter der Staatsordnung her statt auf Schaffung neuer Werte auf Aneignung bestehender fremder Werte gerichtet war. Eine volkstümliche Maxime sagte: „Beim Kaufen und Verkaufen ist es erlaubt, einander zu überlisten." Diese Auffassung ist noch im heutigen Europa um so verbreiteter, je mehr man sich von den Gestaden des atlantischen Ozeans und der Nordsee denen des Mittelmeeres nähert. Sie findet übrigens ihre Komplementärerscheinung in einer entsprechend abgestuften moralischen Geringschätzung des Handels, und diese hat sich in der — offiziellen und volkstümlichen — katholischen Religion der südlichen Völker stärker erhalten als in den protestantischen Religionen der nördlichen. Es liegt auf der Hand, daß eine derartige Wirtschaftsgesinnung der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals durch den

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Beutekapitalismus seit dem späten Mittelalter förderlicher war als der Entfaltung einer Produktion, die auf dem Weltmarkt mit wirtschaftlich Gleichgestellten konkurrieren und sich infolgedessen statt auf soziale Machtüberlegenheit auf geschäftsmäßige Vertrauenswürdigkeit verlassen muß.

Unmittelbar vor der Entstehung des kapitalistischen Geistes sah es nach Huizinga (Herbst des Mittelalters, S. 31 ff.) so aus: „Kein Übel ist jener Zeit mehr bewußt als die Habsucht ... Sie ist die Sünde jener Zeitperiode ... Und die Schätze haben noch nicht jene gespenstische Ungreifbarkeit, die das moderne Kreditwesen dem Kapital verliehen hat; es ist noch das gelbe Gold selbst, das im Vordergrund der Phantasie steht. Und die Verwendung des Reichtums hat noch nicht das Automatische und Mechanische von fortgesetztem Anlegen der Gelder: die Befriedigung liegt noch in den heftigsten Extremen von Gier und Verschwendung ... Gerade die Verbindung mit einem primitiven (feudalen! H. d. M.) Hochmut gibt der Gier oder Habsucht des späteren Mittelalters jenes Unmittelbare, Leidenschaftliche, Verzweifelte, was spätere Zeiten ganz verloren zu haben scheinen. Der Protestantismus und die Renaissance haben der Habsucht ethischen Gehalt verliehen, haben sie legalisiert als nützliche Förderung der Wohlfahrt. Ihr Stigma flaute ab, je nachdem die Verleugnung aller irdischen Güter weniger überzeugt gepriesen wurde."

Gewiß, der Kapitalismus hätte sich nie aus der hochmittelalterlich-bürgerlichen Kultur entwickeln können, wenn es nicht Handels- und Industriekapitäne gegeben hätte, die mit den Eigenschaften des feudalen Herrenmenschen ausgestattet waren: Beutegier, rücksichtsloser Macht- und Kampftrieb, Wagemut. Die an Blut und Tränen, aber auch an heroischen Leistungen reiche Geschichte des Frühkapitalismus, ja so vieler Phasen des späteren Industriekapitalismus, wäre nicht möglich gewesen ohne einige Ausnahmemenschen, die weniger zur Rasse der Krämer gehörten als zu der der Wikinger, Flibustier und Condottieri. Dennoch: diese vom Machttrieb Besessenen hat es immer und überall gegeben, ohne daß sich deshalb — sogar bei reichlich vorhandenem Gold — ein Kapitalismus entwickelt hätte. Es gab sie in Hülle und Fülle in unserem abendländischen Mittelalter, sie mußten sich aber größtenteils mit anderen Mitteln als denen des legitimen kapitalistischen Erwerbs durchsetzen. Damit letzterer Weg ihnen offen würde, mußten erst andere Bedingungen erfüllt sein, die der neuen Wirtschaftsordnung die Stabilität sicherten, ohne die ihr mit dem Kredit die Lebensader abgeschnitten worden wäre.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Die Grundlage dieser Stabilität ist moralisch. Der Kapitalismus hat sich nur bei den Völkern entwickeln können, die diese moralische Grundlage boten. Ein buddhistischer Kapitalismus wäre undenkbar, weil er dem Buddhisten nichts zu bieten hat, was ihm der Mühe des industriellen Schaffens wert wäre oder was er nicht viel leichter auf andere Art erreichen könnte. Der religiöse Glaube — dessen Wirkung natürlich seinerseits nicht unabhängig ist von der bereits erreichten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung — bedingt neben anderen Wertungen auch die Bedürfnisse. Wie wenige Europäer begreifen den jungen javanischen Kuli, der auf die Frage, warum er statt arbeiten zu gehen vor seiner Hütte hockte, die Antwort gab: „Ich habe heute schon Reis gegessen und ich bin nicht verliebt!" Die Missionare der Kirchen bei den „Heidenvölkern" sind darum immer die Bahnbrecher der wirtschaftlichen Kolonisation gewesen, denn es mußte Katecheten geben, bevor es leidlich verläßliche Kunden, Agenten, Arbeiter und Angestellte geben konnte. Der amerikanische Kapitalismus ist das Produkt puritanischer Tugenden — die Rothäute mit ihrer Jäger- und Kriegerkultur hätten ihn aus demselben Boden nicht hervorbringen können; Rußland, das von der Natur noch reicher bedacht wurde als die Vereinigten Staaten, hat ihn auch nicht hervorgebracht und hat, seitdem es den Versuch dazu unternommen hat, zu seiner nicht geringen Sorge herausgefunden, daß es leichter war, den Russen die politischen Ideen des europäischen Proletariats beizubringen als seine Arbeitssitten, seinen Arbeitseifer und seine Produzentengewissenhaftigkeit.

Die bürgerlichen Tugenden, die die Voraussetzung für die Entwicklung zum Kapitalismus sind, heißen: Fleiß, Sparsamkeit, Mäßigkeit, Ehrlichkeit, Pünktlichkeit, Zuverlässigkeit.

Das erste Gebot der bürgerlichen Wirtschaftsgesinnung war, daß der Beuteerwerb verpönt, der Arbeitserwerb geheiligt wurde. Es durfte fortan nicht mehr geraubt, sondern nur noch verdient werden.

Der oft zitierte Satz Proudhons „Eigentum ist Diebstahl" gilt merkwürdigerweise in seiner ganzen Bedeutung so ziemlich für jede Wirtschaftsform außer der kapitalistischen. Er galt gewiß noch für die feudale Gesellschaft, wenigstens für ihre Anfangszeit. Er galt auch noch für die Kolonialausbeutung während der Übergangszeit zum modernen Industriekapitalismus. Die Kolonisierung wurde damals noch ganz als militärische Landeroberung im agrar-feudalen Sinne getrieben, nur mit dem Unterschied, daß hier das Beuterecht bald ganz dem Staat oder der Krone vorbehalten werden sollte; wobei zu bemerken ist, daß die zuerst vom „Geist des Kapitalismus" erfaßten angelsächsischen Völker auch

Universitätsbibliothek
Bielefeld

zuerst vom Kolonial*raub* zur Kolonial*siedlung* und Kolonisierungs*arbeit* übergingen. Der europäische Kapitalismus aber entstand unter dem Gesetz, daß nicht mehr *er*beutet, sondern nur noch *aus*gebeutet werden könne.

Das legt die bittere Bemerkung nahe, der Kapitalismus sei also doch nichts wie legalisierter Diebstahl, der statt am wehrlosen Einzelnen an der unterlegenen Klasse verübt wird. Dennoch soll man den Unterschied nicht unterschätzen, der in der Tatsache der Legalisierung, d. h. der sittlich-rechtlichen Bindung des Erwerbstriebs liegt. Es ist schlimm genug für den Arbeiter, daß er das Gefühl hat, vom Unternehmer, vom Grundbesitzer und vom Händler „ausgebeutet" zu werden; aber es würde ihm sicher noch weniger gefallen, wenn diese Herren statt in Kontoren und Läden in befestigten Burgen hausten und sich von Zeit zu Zeit den Spaß leisteten, seine Habe wegzuschleppen, seine Töchter zu vergewaltigen und ihm das Dach über dem Kopf anzuzünden.

Arbeitsvertrag, Mietsvertrag und Kaufvertrag zwischen Besitzern und Besitzlosen verschleiern zwar ein soziales Ausbeutungsverhältnis — aber es sind immerhin Verträge, die das Verhältnis der Vertragsparteien zu einem Rechtsverhältnis gestalten. Der Kapitalist befindet sich dabei in einer ähnlichen Lage wie Wotan im Wagnerschen „Rheingold", wenn er sich von Fasolt sagen lassen muß:

„Verträgen halte Treu'!
Was du bist,
bist du nur durch Verträge!"

Ein Gott, dem man auf diese Art die heranbrechende Götterdämmerung zu Gemüte führen kann, ist immerhin ein erträglicherer Geselle als ein Gott, der keinem anderen Gesetz zu gehorchen braucht als der eigenen Willkür. Denn das Rechtssubjekt kann das Recht umgestalten — darin liegt der ganze historische Sinn der sozialistischen Bewegung, die Erklärung der ungeheuren Bedeutung der Demokratie, die das Rechtsobjekt Proletarier in das Rechtssubjekt Staatsbürger verwandelt hat. „Im Namen des Rechts!" ist aber dann eine ganz besonders wirksame Waffe, wenn sie dem Arsenal des Gegners entliehen werden kann. Und das kann der ausgebeutete Proletarier in seinem Prozeß gegen den Kapitalismus, nicht nur weil er bei der Prozeßordnung mitbestimmt, sondern vor allem weil die Rechtsgrundsätze, die in ihrer institutionellen Wirkung die Ausbeutung ermöglichten, in ihrem grundsätzlichen Sinn sie verurteilen.

Man könnte das Proudhonsche Paradoxon umkehren, ohne das gleiche Verhältnis von darin enthaltener Wahrheit und Irrtum zu zerstören: Das

Universitätsbibliothek Bielefeld

Eigentum ist das Ende vom Diebstahl. Das bürgerliche Eigentum macht dem feudalen Raub ein Ende; aus dem Erobern wird Verdienen, aus der Rechtfertigung durch die Gewalt wird die Rechtfertigung durch den Verdienst und aus der Rechtfertigung durch den Verdienst folgt der moralische Zwang zur Rechtfertigung durch das Verdienst.

Auf welchem Grundsatz ruht z. B. die Anklage der Ausbeutung der Arbeitskraft am Produktionsort, die Marx in seiner Wert- und Mehrwertlehre begründet hat? Sie steht und fällt mit der stillschweigenden Voraussetzung, daß nur jenes Kauf- und Verkaufsverhältnis sittlich ist, bei dem gleiche Werte getauscht werden.

Für die feudale Wirtschaftsgesinnung z. B. kann es keine Ausbeutung geben. Alle sozialen Abhängigkeitsverhältnisse der feudalen Gesellschaft sind Herrschaftsverhältnisse. Der feudale Herr braucht nicht auszubeuten, denn er kann und darf zwingen. Die Empfindung der wirtschaftlichen Ausbeutung entsteht erst, wo eine bürgerlich-geschäftsmäßige Geldoperation vorliegt: Kauf und Verkauf, Vermietung, Verpachtung, Verzinsung, Verdingung von Lohnarbeit; denn jetzt erst gibt es ein einheitliches Maß für die getauschten Werte, jetzt erst erscheint das Abhängigkeitsverhältnis in der Gestalt eines ungleichen wirtschaftlichen Tauschverhältnisses. Die Norm des Urteils, das auf Ausbeutung lautet, ist der bürgerlichen Wirtschaftsethik entliehen: Getauschte Werte sollen gleich sein; wenn sie auf Grund einer Zwangs- oder Notlage ungleich sind, liegt Ausbeutung vor. Darum hat Marx zum Nachweis der Ausbeutung das Lohnarbeitsverhältnis als Kauf- und Verkaufsverhältnis der Ware Arbeitskraft behandeln müssen, um die Schlußfolgerungen der bürgerlichen Nationalökonomie mit Hilfe ihrer eigenen theoretischen Grundsätze anzugreifen. Und diese Grundsätze sind viel älter als die klassische Nationalökonomie des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Schon im dreizehnten Jahrhundert stellte Thomas von Aquino den Satz auf, daß eine Sache unter ihrem Wert zu kaufen oder über ihrem Wert zu verkaufen ungerecht und sündhaft sei.

Feudaler Beuteerwerb war daher nach der eigenen Wirtschaftsethik des Zeitalters nicht unehrenhaft, kapitalistische Ausbeutung aber ist nach der eigenen Wirtschaftsethik der bürgerlichen Epoche unehrlich. Darum hat das Bürgertum, sobald es Besitzbürgertum wurde, eine quälende Unruhe des sozialen Gewissens empfunden, die der robusten Selbstsicherheit der feudalen Herrscher erspart geblieben war. Den ältesten Beweis für diese Gewissensunruhe liefern vom sechzehnten Jahrhundert ab die Bemühungen der Theologen, Philosophen und Nationalökonomen um Ideologien, die den bürgerlichen Besitz mit Arbeitswert rechtfertigen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Das Bürgertum hat damit die wesentliche ethische Forderung gestellt, deren Erfüllung es dem Kapitalismus als seiner eigenen Schöpfung aufgab: Gleichwertigkeit aller getauschten Waren nach dem Maße der darin verkörperten Arbeitskraft, daher Proportionalität von Leistung und Entlohnung und Unsittlichkeit des arbeitslosen Einkommens.

Aus der Hochwertung der Arbeit lassen sich alle die von der bürgerlichen Wirtschaftsethik geforderten und geförderten Tugenden ableiten. Fleiß, Sparsamkeit und Mäßigkeit sind nicht erst von den protestantischen Bahnbrechern des kapitalistischen Geistes gepredigt worden. Schon der katholische Frühhumanismus des Mittelalters forderte sie, und zwar keineswegs von den unteren Ständen allein.

Es ist kein Zufall, daß fast alle Gründer und Führer der hochmittelalterlichen Bettelorden bürgerlicher Herkunft waren. Zwar bildete die mönchische Askese nur den äußersten Pendelschlag der Reaktion gegen die feudale Üppigkeit des fürstlichen und vor allem des kirchenfürstlichen Lebensstils; sie blieb, obwohl sie die allgemeine Denkart stark beeinflußte, im wesentlichen am Rande der Gesellschaft, verlor bald ihre allgemein-soziale Bedeutung und ging am Ausgang des Mittelalters im individuellen Mystizismus unter. Zentrale Bedeutung hat dagegen der gemäßigte Asketismus, der den Lebensstil des Bürgertums, am ausgesprochensten im dreizehnten Jahrhundert, auf eine Idealnorm richtet. Dabei entstammt die Askese der christlichen, die Mäßigung der griechischen Gedankenwelt; daher die eigentümliche Verbindung von christlichem absolutem Vollkommenheitsstreben mit dem Grundgedanken der aristotelischen Ethik, daß Tugend im Maßhalten und im Vermeiden alles Äußersten bestehe.

Wenn das Wesen der Kultur, wie ich glaube, darin besteht, die animalischen Naturinstinkte des Menschen durch Hemmungen aus dem Bewußtsein zu sublimieren, d. h. auf geistige Zielvorstellungen zu lenken, so bezeichnet das dreizehnte Jahrhundert schon aus dem Grunde eine Scheitelhöhe der Kulturentwicklung. Wer die Höhe der damals erreichten Kulturstufe erschauen will, braucht Deutschland nicht zu verlassen: er sehe sich nur etwa das Bamberger Reiterstandbild oder die Naumburger Stifterstatuen von Ekkehard und Uta oder das Grabmal Heinrichs des Löwen im Braunschweiger Dom an — adlige Modelle, aber Schöpfungen bürgerlicher Handwerker. Dort kann einem klar werden, daß die erhabenste Schönheit, die vollkommenste Einheit von Leib, Seele und Geist aus der Zähmung der Triebe hervorgeht, daß die höchste Entfaltung der kulturbildenden Kräfte eine vom Geist her im Gleichgewicht gehaltene Spannung voraussetzt, deren Prinzip der Wille zum Maßhalten

Universitätsbibliothek Bielefeld

ist. Es geht nicht an, dies nach dem Muster vieler — vorzugsweise deutscher — Kulturmystagogen für bloße „Zivilisation" zu halten, und barbarische Unbändigkeit wegen ihrer Maß- und Zuchtlosigkeit als wahre Kultur hinzustellen. Barbarei mag Ausgangspunkt einer Kultur sein, sie ist aber nicht die Kultur selber; Kultur fängt erst an, wo Leben nach Form und Maß gestaltet wird. Es sind die Ufer, die den Strom lenken. Jedenfalls kann der Wille zur Barbarei niemals Kultur schaffen; denn die bewußte Sehnsucht nach hemmungsloser Kraft ist das sicherste psychologische Zeichen einer verhohlenen Schwäche, die sich hinter eitler Machtdemonstration zu verstecken sucht. Dagegen: „Die griechische Tugend, das Maßhalten, bedeutet ihrer selbst bewußte Kraft" (Rodin).

Aus derselben Erwägung heraus, daß aller Kulturfortschritt hervorgeht aus Bändigung von animalischen Urtrieben zu Gunsten eines vorgestellten, ferneren, höheren Zieles, muß man dem vorkapitalistischen Bürgertum seine große historische Leistung, die Verdrängung einer Genußkultur durch eine Arbeitskultur, als gewaltige kulturschöpferische Tat anrechnen. Gewiß, das Bürgertum sucht in einem späteren, kapitalistischen Stadium der Entwicklung für sich zur Genußkultur zurückzukehren und die Arbeit, der seine Vorfahren einst ihre soziale Befreiung verdankten, dadurch zu entwerten, daß sie einer geknechteten und verachteten Unterschicht überlassen wird. Aber diese Unterschicht hat vom Bürgertum das Arbeiten gelernt, sie hat von ihm Bedürfnisse und Ansprüche übernommen, die nur durch immer produktivere Arbeit befriedigt werden können; auch in diesem Sinne ist der Wille zu einer sozialistischen Arbeitskultur nur die Weiterführung eines Werks, bei dem ein großer Teil der Bourgeoisie durch Übersättigung müde geworden ist. Und auch in diesem Sinn ist die Aneignung der überlieferten bürgerlichen Arbeitstugenden durch das Proletariat eine entscheidende psychologische Vorbedingung zum Sozialismus.

Die Umwertung aller Werte, die die neue Arbeitskultur mit sich brachte, hat zunächst einen neuen Wert geschaffen: die Zeit. Denn Zeit ist fortan Arbeitszeit. Sie gewinnt somit einen Wert an sich. Es muß mit ihr gewirtschaftet und gerechnet werden. Und da die gewerbliche Arbeit Zusammenarbeit ist, muß Pünktlichkeit sein. Die Uhr ist sinnbildliches Instrument der bürgerlichen Kultur, lange bevor die Stoppuhr Sinnbild der vom Kapitalismus organisierten Industriefron wird. Napoleon zeigte sich auch darin als einer der großen geistigen Pioniere der modern-bürgerlichen Kulturepoche, daß er deren Wertbegriff in dem Satze formulierte: „Verlangt von mir was ihr wollt, nur keine Zeit". In dem Gebirgsdorf, in dem ich diese Zeilen schreibe, trifft man nie einen Bauern auf

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Wiese oder Acker, der einem sagen kann, wie spät es ist; man richtet sich nach der Sonne und nach dem eigenen Belieben. Wenn man aber ins Unterland geht, wo es Eisenbahnen, Geschäftszeiten und ähnliche zivilisatorische Einrichtungen gibt, so muß man die Uhr wohl vom Nagel nehmen.

Pünktlichkeit ist eine soziale Tugend, eine Form des Altruismus nicht nur als „Höflichkeit der Könige", sondern auch als Respektbezeugung vor dem Wert der Zeit der Mitarbeiter und der Lebensgenossen. In Ländern ohne bürgerliche Kulturtradition, in Asien z. B., merkt man, daß deshalb die Maschine nicht die einzige Voraussetzung guter industrieller Produktion ist; und in Rußland ist die Schaffung dieser anderen, menschlichen Voraussetzungen geradezu eine praktische Lebensfrage der proletarischen Herrschaft.

Auch dort, wo die Arbeiterschaft noch um die Herrschaft kämpfen muß, erfahren Millionen von Funktionären und Organisationsmitgliedern, die einen großen Teil ihrer Zeit damit verbringen müssen, auf den durch gewohnheitsmäßige Unpünktlichkeit verspäteten Anfang von Sitzungen und Veranstaltungen zu warten, daß es sich hier um eine keineswegs wertlose soziale Tugend handelt. Es ist sehr zu hoffen, daß die heranwachsende Generation hierin manches besser machen lernt. Die „Roten Falken" haben bereits in ihre „Gebote" den Satz aufgenommen: „Der rote Falke ist zuverlässig und pünktlich." Man kann ihnen nur Erfolg wünschen mit diesem Versuch, diese Tugenden aus dem „bürgerlichen" in den proletarischen Moralkodex zu übernehmen.

Auch der Begriff der Ehrlichkeit ist bürgerlichen Ursprungs. Früher kannte man nur die Ehre. Die Ehre hat das Bürgertum freilich nicht aufgegeben; es gibt in der bürgerlichen Epoche neben der individuellen Ehre eine Handwerkerehre, eine Kaufmannsehre, eine Standesehre für viel mehr Stände, als die nur für den Adel geltende feudale Ehre von ehemals. Der englische Begriff des „gentleman" (Ehrenmann) ist recht eigentlich bürgerlich, er hat sich von vornherein zum Unterschied des Begriffs „nobleman" (Adliger) gebildet, und das „gentle", das noch an die bevorrechtete Geburt anklingt, bezeichnet schließlich nur noch die Vornehmheit der Gesinnung und Gesittung ohne Rücksicht auf die Geburt.

Die französischen Bürger titulieren sich von jeher „les honnêtes gens" — ein unübersetzbarer Ausdruck, der viel mehr bedeutet als „les gens honnêtes" (die ehrlichen Leute), denn er bezeichnet zugleich Ehre, Ehrlichkeit, Ehrbarkeit und gebildete Umgangssitten. „Honnête", ehrlich im bürgerlichen Sinn, ist ein viel weiterer Begriff als die Ehre des Feudalen, die nur den Verkehr zwischen Standesgenossen regeln sollte und

Universitätsbibliothek Bielefeld

heute allenfalls noch die Spielschulden für die allein heiligen Verpflichtungen hält. Er verlangt Vertragstreue und Wahrhaftigkeit auf allen Gebieten, auch auf dem früher nicht vom Ehrgefühl anerkannten Gebiet der marktwirtschaftlichen Beziehungen. Das gilt nicht nur vom vorkapitalistischen Bürgertum; der Kapitalismus selbst kommt schon deswegen nicht ohne Ehrlichkeit aus, weil er auf Kredit, d. h. auf Vertrauen beruht. Auch in dieser Hinsicht stimmt es nicht, daß das kapitalistische Eigentum Diebstahl sei; „Ehrlich währt am längsten" ist ein bürgerlicher, kapitalistischer Grundsatz. Wo er nicht als Norm für die Allgemeinheit gilt, kann es zwar Reiche geben, aber keine kapitalistische Wirtschaftsordnung.

Auch die sozialistische Erziehungsbewegung wird nicht umhin können, die praktischen Schlußfolgerungen zu ziehen aus der Erkenntnis, daß keine Klasse zur Herrschaft aufsteigen kann ohne einen neuen moralischen Antrieb, dessen Forderungen sich zu einem neuen, höheren Ehrbegriff verdichten. Nur auf diesem Wege entstehen jene Forderungen der Klasse an ihre eigenen Angehörigen, aus deren Erfüllung sich die Fähigkeit zum Machtaufstieg entwickelt; nur auf diesem Wege erhält Klassenbewußtsein jenen positiven Inhalt, der zur kulturerneuernden Leistung gehört. Ein eigenes Ehrgefühl ist der moralische Kitt, der alle sozialen Gruppen bildet und zusammenhält, und das Bewußtsein eines überlegenen Ehrgefühls ist die unüberwindlichste aller Kräfte, die den Aufstieg der sieghaften Gruppen bewirken. Ehre ist das vom eigenen Urteil bestätigte Ansehen, das man der Beobachtung einer geltenden Norm des sittlichen Verhaltens verdankt. Die Norm wechselt je nach der Epoche und je nach der Gruppe, in der sie vorherrscht, aber die psychologische Natur des Vorgangs bleibt dieselbe. Je stärker das Verhalten des Einzelnen durch das Ehrgefühl an die Norm gebunden ist, die den neuen Ehrbegriff einer aufsteigenden Gruppe vertritt, um so eher wird diese Gruppe imstande sein, die gesellschaftliche Wirklichkeit nach ihrem Bild umzuformen.

In der Praxis der Arbeiterbewegung zeigt sich das viel deutlicher als in ihrer Theorie. Seit ihren ersten Anfängen empfinden ihre Teilnehmer die Gebote der proletarischen Solidarität als Ehrengebote; und es ist nur ein Weiterbauen auf dieser Grundlage, wenn die proletarische Herrschaft in Rußland zur Förderung und Beschleunigung ihres industriellen Aufbaus den Arbeiter auch als Produzenten bei seiner Ehre packt. Die im letzten Jahrzehnt aufblühende sozialistische Jugenderziehungsbewegung der germanischen Länder hat in wachsendem Maß die Notwendigkeit erkannt, Ehrengebote aufzustellen und an das Ehrgefühl zu appellieren.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Diese Erkenntnis ist um so wertvoller, als sie förmlich aufgezwungen wurde durch praktische Erfahrung im Wettbewerb mit anderen Bewegungen und im pädagogisch unumgänglichen Bemühen, sich den psychologischen Bedürfnissen der Jugend anzupassen. Aber gerade, weil man auf rein empirischem Wege dazu gekommen ist, hat man noch lange nicht die ganze Schwere der dadurch aufgeworfenen grundsätzlichen Fragen erkannt.

Wenn die Bewegung weiter voranschreiten will, wird sie diese gründliche theoretische Klärung nicht umgehen können. Dann wird sich zeigen, daß der proletarische Ehrbegriff, der hier keimhaft im Entstehen ist, sich ähnlich zum bürgerlichen Ehrbegriff verhält, wie dieser sich beim aufsteigenden Bürgertum zum feudalen Ehrbegriff verhielt. Was dabei entsteht, ist nur zum Teil neu, das Neue selbst baut auf einer Grundlage von überlieferter Kulturerbmasse. Wie bei allem echten Kulturfortschritt liegt ein Verfahren vor, das sich eher mit den neptunischen als mit den vulkanischen Vorgängen der geologischen Umbildung vergleichen läßt. Das Neue, was hinzukommt, setzt das bereits Vorhandene voraus und erscheint zugleich als Erweiterung und Erneuerung.

So hat das vorkapitalistische Bürgertum vom Hochmittelalter ab seinen Kampf gegen die feudalen Mächte nicht mit der Untauglichkeit der feudalen Ehrenmoral begründet, sondern mit dem Widerspruch zwischen dieser Moral und dem tatsächlichen Verhalten der bereits im sozialen und kulturellen Abstieg begriffenen adligen Schicht. Die Prädikate edel und ehrenhaft nahm man — wie es *gentleman*, *honnête homme* und „ehrbarer" Kaufmann oder Handwerker zeigen — für sich um so entschlossener in Anspruch, je kritischer man gegen das praktische Verhalten des Adels wurde. Auch den vom Adel verachteten bürgerlichen Gütererwerb wollte man nicht als etwas betrachtet haben, was den vom feudalen Ehrenkodex überlieferten Grundsätzen der Treue und ritterlichen Hilfsbereitschaft widersprach; im vierzehnten Jahrhundert, als der Ausdruck „loyal" noch durchaus den feudalen Beigeschmack hatte, bezeichnete Eustache Morel den ehrbar erlangten bürgerlichen Besitz als „les biens acquis loyaument" (die loyal erworbenen Güter).

Auf einem der Höhepunkte der in Frankreich besonders früh angefangenen, lange hingezogenen und ausführlich betriebenen Auseinandersetzung zwischen „bürgerlichem" und „feudalem" Geist, im siebzehnten Jahrhundert, verfaßte Boileau-Despréaux seine berühmte V. Satire „über den wahren Adel". Wie wird hier dem zu luxuriösem Schmarotzertum herabgesunkenen Adel der Spiegel des alten eigenen Sittenideals vorgehalten, mit welcher Entschiedenheit wird hier bürgerliche Tugend als

Universitätsbibliothek
Bielefeld

die wahre Verwirklichung dieses Ideals vertreten! Jawohl, einstmals „zu den glücklichen Zeiten, als die Welt noch jung war, machte das Verdienst den Adel und die Könige". Später aber „erkannte man den Herzog und den Marquis nur noch an seinen Pagen". Und nun: „Zeigt mir doch wieder jene Glut, die man in euch lodern sah, jenen Eifer für die Ehre, jenen Abscheu gegen das Laster! Respektiert ihr die Gesetze? Scheut ihr die Ungerechtigkeit? Versteht ihr euch darauf, um des Ruhmes willen die Ruhe zu vergessen und mit dem Harnisch auf dem Rücken auf freiem Felde zu liegen?" Und die Schlußfolgerung lautet klipp und klar auf Verurteilung eines jeden, der „mir eine Ehre lobt, die er nicht sich selbst verdankt".

Der Bürger also, der seine Ehre, wie einst der Adlige, dem eigenen Verdienst verdankt, erscheint hier nicht als die Verneinung, sondern als die wahre Erfüllung des adligen Ehrenideals — nur daß er dessen Tragweite vergrößert hat, indem er auch die wirtschaftliche Tätigkeit, die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die moralische Würde der nicht adlig geborenen Menschen hineinbezog.

Nicht viel anders als das aufsteigende Bürgertum den Adel auf seine soziale Ehre prüfte, prüft heute das aufsteigende Proletariat das Bürgertum auf seine soziale Ehrlichkeit, auf die Erfüllung seiner eigenen Forderung, daß Arbeit das Maß alles Besitzes sein soll. Aber indem der Sozialismus diese Prüfung vornimmt, macht er sich den Standpunkt der Ehre und Ehrlichkeit zu eigen; sein Moralkodex entsteht somit aus einer Synthese von feudalen und bürgerlichen Tugenden einerseits und von den proletarischen Tugenden, die nach Marxscher Ausdrucksweise aus der „praktischen Kritik" am Bestehenden hervorgehen, andererseits.

Sehr aufschlußreich sind in dieser Hinsicht die „Falkengebote" der österreichischen sozialistischen Kindergruppen, die bekanntlich auf diesem Gebiet Pionierarbeit geleistet haben und noch leisten. Von den Tugenden, die da empfohlen werden, kann man etwa ein Drittel ihrem Ursprung nach feudal, ein anderes Drittel bürgerlich, das letzte Drittel proletarisch nennen. Treue, Mut, Disziplin, körperliche Ertüchtigung, Sittenreinheit, Hilfsbereitschaft entstammen dem ritterlichen Moral- und Ehrenkodex; Toleranz, Pünktlichkeit, Mäßigkeit, Naturfreundschaft, Wahrhaftigkeit dem bürgerlichen Ergänzungsband dazu; und proletarische Solidarität, Hochschätzung der physischen Arbeit, brüderliches Verhalten den Mitarbeitern gegenüber dem neuesten, proletarischen Ergänzungsband.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

VII.

VOM ARBEITSBÜRGERTUM ZUM BESITZBÜRGERTUM

> Im Grunde sucht der Bürger im Eigentum die Unabhängigkeit — die Unabhängigkeit, die ihm jene Stufe der Lebenshaltung sichert, wodurch man sich gesellschaftlich abhebt und die man nachher den Erben des Namens vermacht.
>
> *André Siegfried*

Der Industriekapitalismus vollendete die Verwandlung des Arbeitsbürgertums in Besitzbürgertum. Was bis dahin nur einzelnen Bürgern im individuellen Aufstiegsprozeß gelungen war, galt fortan für die Klasse als solche. Das Bürgertum wurde die besitzende Klasse in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Damit gewann auch der Ausdruck Bürger den Sinn, der ihn — statt wie früher zu den nicht-feudalen Schichten — zu den nicht-besitzenden Proletariern in Gegensatz bringt.

Diese Sinneswandlung vollzog sich zuerst in Frankreich. Sie bahnte sich schon lange vor der Revolution an. Schon das *Traité des Ordres* von Loyseau betonte Anfang des 17. Jahrhunderts in seiner Definition des Bürgers den Gegensatz zum „gemeinen" Volke gleich stark wie den zur Feudalität; es nannte Bürger „die Bewohner der Städte, die nicht gemeinen Standes sind". Ein königliches Zirkular über Steuertaxierung aus dem Jahre 1767 erklärt: „Bürger sind jene, die von dem Besitz leben, den sie erworben, oder von dem, den ihre Väter ihnen vererbt haben." Im Laufe der Revolution trat dann der Gegensatz zwischen besitzendem Bürgertum und besitzlosem „Volk" immer schärfer hervor; er polarisierte sich jedoch nicht um den Ausdruck Bourgeois, weil die politischen Gegensätze im Vordergrund des Bewußtseins standen und dazu veranlaßten, Ausdrücke wie „aristocrates" oder Parteibezeichnungen auf die verhaßten Oberschichten zu übertragen. Erst in der sozialistischen Literatur der dreißiger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts erscheint der Begriff des „Bourgeois" eindeutig fixiert in dem Sinne, den ihm Saint Simon gegeben hat: „Bourgeois ist, wer das Vorrecht hat, zu verbrauchen ohne zu produzieren". In dieser Bedeutung ist seit jener Zeit „Bourgeois" als französisches Fremdwort in die Literatur der anderen Länder übergegangen, und zwar nicht bloß in die theoretische Literatur des Sozialismus, wie es auf deutschem Sprachgebiet z. B. der häufige Gebrauch bei Heine zeigt. In Deutschland verzeichnet schon

Universitätsbibliothek
Bielefeld

1833 Heyses Allgemeines Fremdwörterbuch *Bourgeois* als „politisches Schlagwort zur Bezeichnung des wohlhabenden Bürgerstandes im Gegensatz zum Proletarier".

In seinem 1841 erschienenen Roman Ursule Mirouet erklärt Balzac die Langeweile eines Emporkömmlings aus „dem absoluten Aufhören aller Beschäftigung, dem plötzlichen Übergang vom tätigen Leben zum bürgerlichen Leben". Es ließe sich jedoch weder für die damalige noch für die heutige Zeit behaupten, daß bürgerliches und müßiges Dasein ein und dasselbe seien. Es gibt nach wie vor im Bürgertum, nicht zuletzt in der kapitalistischen Unternehmerschicht, Menschen, deren Leben mindestens so sehr mit angestrengter Arbeit ausgefüllt ist wie das der meisten Arbeiter oder Bauern. Die Loslösung des Bürgertums von der Arbeit bedeutet etwas anderes. Zunächst schließt sie ein, daß der Bürger keine Handarbeit im Sinne der physisch ausführenden Arbeit mehr verrichtet; auch dort, wo er arbeitet, leistet er nur noch „Geistesarbeit". „Der Bürger", heißt es schon bei Molière, „ist derjenige, der es sich leisten kann, seine Nägel lang wachsen zu lassen." In der kapitalistischen Gesellschaftsordnung deckt sich die funktionelle Spaltung zwischen führender Geistesarbeit und ausführender Handarbeit mit einer Klassenspaltung.

Es hat aber noch einen ganz anderen Sinn, wenn man vom arbeitslosen Einkommen der bürgerlichen Schichten spricht: wer genug besitzt, um Kapital bilden zu können, *braucht* nicht selbst zu arbeiten, weil das Kapital für ihn arbeitet, d. h. weil es ihm ermöglicht, von der Arbeit anderer zu leben. Kapital bezeichnet jene Form des Geldbesitzes, bei der dem Gelde die Fähigkeit innewohnt, sich durch Zinsbezug zu vermehren; es ist, nach dem Worte von John Ruskin, „ein auf die Mitmenschen gezogener Wechsel über eine bestimmte Menge irgendwelcher Arbeit". In diesem Sinne trägt sogar jene Arbeit, die der Bürger leistet, um den Ertrag seines Kapitalbesitzes zu vermehren, noch dazu bei, das Einkommen, das er über den Gegenwert der eigenen Leistung hinaus aus dem von anderen produzierten „Mehrwert" bezieht, zu vergrößern, was ihn noch mehr in den Stand setzt, zu leben, ohne arbeiten zu *müssen*.

Außerdem beruht ein großer Teil des sozialen Vorsprungs des Bürgertums vor den arbeitenden Klassen auf ererbtem Besitz, also auf der Leistung früherer Generationen. Und dabei handelt es sich nicht bloß um die unmittelbaren Vorteile des Reichtums. Das soziale Handikap, das dem Kinde bürgerlicher Eltern von Anfang an zugute kommt, umfaßt weit mehr. Ein vererbtes Geschäft bedeutet neben vererbtem Besitz auch vererbten „goodwill" — das moralische Kapital, das im Vertrauen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

der Kundschaft und Lieferanten, in der Tradition des Betriebes und der Erfahrung seines Personals verkörpert ist.

Auch den Vorteil der besseren Bildungsmöglichkeiten kann keine noch so weitgehende Reform des Unterrichtswesens zur Überwindung des Bildungsmonopols aufheben, denn er beruht auf der Freiheit der Selbstauslese, auf dem Gefühl der wirtschaftlichen Sicherheit und Sorgenlosigkeit während des Studiums und — was oft noch wichtiger ist — in den ersten Jahren der eigentlichen Berufsarbeit.

Wer im Kreise von „Bildung und Besitz" aufwächst, genießt außerdem den Vorteil einer „Kinderstube". Das erspart ihm nicht nur die für „aufsteigende" Stipendiaten so lästigen Konflikte zwischen häuslicher und akademischer Atmosphäre; es begünstigt auch die mühelose Aneignung der sogenannten angeborenen Umgangsformen, ohne die der soziale Aufstieg ungeheuer erschwert ist. Dazu kommt der weitere Vorteil der „Beziehungen" innerhalb der eigenen Klasse, die man unmittelbar im wirtschaftlichen Aufstieg, mittelbar bei der Verheiratung als Weg zu weiterer Besitzvermehrung und weiterer Ausdehnung des Kreises nützlicher Beziehungen ausnutzen kann.

Im übrigen offenbart sich der Übergang zum Besitzbürgertum am deutlichsten in einem Lebensstil, bei dem der Umfang und die Art des Konsums die Funktion erfüllen, soziale Rangmerkmale zu sein. Die wirtschaftliche Grundlage dafür bildet der bürgerliche Haushalt, in dem die müßige Frau all jene Bedürfnisse zu befriedigen sucht, die als Zeichen der standesgemäßen Lebenshaltung und der sozialen Überlegenheit überhaupt gelten können. Diese Funktionsteilung ist um so ausgesprochener, je stärker die Sitten des Landes die alte patriarchalische Gewalt des Ehemannes erschüttert haben; wenn in Deutschland z. B. die Hausfrau auch im bürgerlichen Haushalt mehr arbeitet als etwa in England und Amerika, so liegt das nicht zuletzt an der Nachwirkung feudaler Rudimente in der Struktur der Familie — wie es denn auch die ebenfalls mit viel schwererer Arbeitslast geplagten Hausangestellten zu spüren bekommen. Während der Mann immerhin seinen Geschäften nachgeht, um das Einkommen zu vermehren, und auch dort, wo er aus der Ausbeutung fremder Arbeitskraft Vorteil zieht, dabei eine aktive, führende, organisatorische, vielfach produktive Rolle spielt, führt die typische Bourgeoisfrau ein reines Drohnendasein. Dienstboten aller Art — in gewissen Ländern sogar Ammen, die ihr die elementarste physische Mutterpflicht abnehmen — ermöglichen es ihr, sich in der Konsumtion auf dieselbe „leitende" Tätigkeit zu beschränken wie der Mann beim Geldverdienen. Vom Ausgabenetat des Haushalts her erhält der bürgerliche Lebensstil

Universitätsbibliothek
Bielefeld

somit die charakteristischen Züge der sozialen Konsumentenhaltung, aus der sich auch die Betrachtung der Kultur als Besitz und Verbrauchsgut ergibt.

Der amerikanische Soziologe Thorstein Veblen hat in seiner *Theory of the leisure class* treffend nachgewiesen, daß in allen Gesellschaftsordnungen, in denen eine herrschende Klasse von arbeitslosem Einkommen lebt, diese Klasse ihre Überlegenheit auf einer sozialen Prestigesuggestion aufbaut, die überall mit denselben psychologischen Mitteln arbeitet. Die wirksamsten dieser Mittel sind jene Formen des Aufwands, deren Funktion es ist, sinnbildlich darzutun, daß man nicht zu arbeiten braucht. Insbesondere fällt der Frau als Trägerin des Luxus die Aufgabe zu, mit Hilfe der künstlichen Bedürfnissteigerung durch Mode und gesellschaftliche Sitte die Distanz von den arbeitenden Schichten zu betonen. Dabei hängt das Maß der sozialen Geltung keineswegs bloß von der Menge des Geldaufwands ab. Das Bestreben ist in erster Linie darauf gerichtet, eine soziale Rangstufe zu kennzeichnen, die nicht nur für den Einzelnen in einem bestimmten Augenblick gilt, sondern dauerhaftes Merkmal einer Klasse oder Gruppe ist.

Jede Klasse, zum mindesten jede herrschende Klasse strebt danach, sich nach Möglichkeit durch die Errichtung von sozialen Schranken abzuschließen, schon damit die erbliche Fortdauer ihrer sozialen Überlegenheit gesichert sei. Das deutlichste Zeichen dieses Bestrebens ist die Tendenz zur Endogamie, zur Verheiratung innerhalb der Schicht. Charles Gide sagte: „Zwei Menschen gehören derselben Klasse an, wenn ihre Frauen miteinander verkehren"; und ein anderer französischer Spruch lautet: „Klasse ist die Gruppe, innerhalb derer man sich verheiratet." Auf demselben Wege hat sich einstmals in der agrarwirtschaftlichen Gesellschaft die aus militärischer Überlegenheit entstandene Klasse der Großgrundbesitzer in den erblichen Stand des Feudaladels verwandelt.

Bernard Shaw hat in einer der ergötzlichsten Szenen seines *Zurück zu Methusalem* dargetan, wie auch die radikalste liberale Überzeugung beim Bürger vor dem ungeschriebenen Gesetz halt macht, das die Mißheirat verpönt. Da läßt er einen Staatsmann, hinter dessen Maske man unschwer Lloyd George als Modell erkennt, im Namen der Gleichheit aller Menschen die weitestgehenden politischen Reformen vertreten. Ein Biologe, der Sprachrohr für Shaws eugenistische Anschauungen ist, bittet ihn, eine Frage stellen zu dürfen unter der Voraussetzung, er sei ein ungelernter Arbeiter, um dessen Wahlstimme geworben wird und der dreißig Mark pro Woche verdient — wenn er Arbeit hat. Die Frage

Universitätsbibliothek Bielefeld

lautet: „Würden Sie Ihrem Sohn erlauben, meine Tochter zu heiraten, oder Ihrer Tochter, meinen Sohn zu heiraten?" Die verblüffte Antwort: „Dummes Zeug! Das ist keine politische Frage!" Und der andere zieht die Schlußfolgerung: „Dann interessiert mich als Biologen Ihre Politik nicht im Geringsten." Der Hieb sitzt um so besser, als Lloyd George selber ein kleinbürgerlicher Emporkömmling ist; die am spätesten erworbene und am zähesten errungene Rangstufe erfordert die kräftigste Sicherung, und der Snobismus spielt beim Mittelstand eine noch größere Rolle als bei den Spitzen der Gesellschaft, die mehr sein Gegenstand als seine Träger sind.

Den Antrieb zum standesgemäßen Kulturverbrauch haben französische und englische Soziologen nicht zu Unrecht Konformismus genannt; das Bestreben also, sich gegenüber dem Lebensstil, der das gesellschaftliche Ansehen der eigenen Schicht bestimmt, konform zu verhalten.

Die Klassentheorien der marxistischen Soziologen pflegen ihr Augenmerk viel zu ausschließlich auf die Gegensätzlichkeit der wirtschaftlichen Interessen zu richten und dabei zu übersehen, daß sogar das wirtschaftliche Interessenbewußtsein der Klassen auf psychologischen Voraussetzungen beruht, die in der Vorgeschichte der Klassenschichtung als einer Ständeordnung wurzeln. Bei jedem Klassenverhältnis gibt es nicht nur ein Gegeneinander, sondern auch ein Oben und Unten. Jedes Klassengefühl beruht auf einem kollektiven Wertgefühl. Dessen Maßstab entnehmen die oberen Klassen der Wertordnung, die sich in der bestehenden Klassenhierarchie verkörpert; in der heutigen Gesellschaft z. B. gilt man auf Grund von Besitzwerten und nicht von Funktionswerten, wie in der feudalen Ordnung, auch nicht von Arbeitswerten, wie es der Sozialismus fordert. Die unteren Klassen pflegen diese Wertungen durch „Kultursenkung" zu übernehmen, mit Ausnahme jener Teile — zur Zeit immer noch eine Minderheit — die sich aus Gesinnungsgründen gegen sie auflehnen.

In psychologischer Hinsicht konstituiert sich jede Klassenordnung von oben, indem die Oberschichten zuerst jenes Gefühl der eigenen Wertüberlegenheit bilden, das die unteren Schichten um so eher übernehmen, je mehr sie die Oberschichten im Genuß der Besitz- und Machtstellungen sehen, von denen sie ausgeschlossen sind. Auf seinem Wege vom Stand zur Klasse hat das Bürgertum dieses Wertgefühl entwickelt zu einer Zeit, wo die proletarischen Unterschichten noch eine formlose Masse bildeten, für die in der Ständeordnung kein Raum war. Das Klassenbewußtsein des Bürgertums ist viel älter als das des Proletariats; erst nach dem Anfang des proletarischen Klassenkampfes ging das

Universitätsbibliothek Bielefeld

Bürgertum dazu über, sein Klassenüberlegenheitsgefühl nach Möglichkeit aus seiner Bewußtseinssphäre zu verdrängen, weil es dort in Widerspruch geriet mit zu viel anderen bürgerlichen Ideen, die eigentlich der sozialistischen Forderung einer klassenlosen Gesellschaft Recht gaben.

Jedoch das Bürgertum ist weder mit einem Schlage dazu gekommen, die heute geltende Hierarchie der kulturellen Verbrauchswerte zu verwirklichen, noch hat es diese Hierarchie aus freien Stücken geschaffen. Es erlag dabei in weitem Maße den Einflüssen der feudalen Umwelt.

Solange die Voraussetzung des Aufstiegs des Bürgertums Arbeitsaskese und die Grundlage der Kapitalakkumulation Sparsamkeit war, stieß seine Verwandlung in eine von arbeitslosem Einkommen lebende Oberschicht auf psychologische Hemmungen, die nur in der Welt der bürgerlichen Kulturschöpfung, nicht aber in der Welt der feudalen Kulturkonsumtion galten. Der Bürger, der seinen Reichtum zum müßigen Dasein verwenden wollte, konnte deshalb nicht anders, als den Lebensstil der müßigen Oberschicht, des Adels, nachahmen. Die ursprüngliche Einheit von Arbeit und Besitz hat von vornherein der Kultursenkung, die das Bürgertum immer wieder — dann stärker, dann schwächer — in den Bannkreis der verfallenden feudalen Zivilisation zog, einen Charakter verliehen, der sich in manchen Punkten unterscheidet von dem der heutigen Kultursenkung, die das Proletariat mit Einbeziehung in den Bannkreis der verfallenden bürgerlichen Zivilisation bedroht. Zum Unterschied vom heutigen Proletariat verdankt das Bürgertum seinen Aufstieg dem Umstand, daß es eine neue arbeitende Unterschicht unter sich bildete; und schon lange bevor es seinen Klassenkampf als Kampf um die politische Gleichberechtigung führte, hatte es in einzelnen seiner Teile eine Einkommensstufe erklommen, die die von vielen Adligen und Fürsten übertraf.

Die „Veredlung" des Bürgertums ähnelt freilich darin der heutigen Verbürgerlichung des Proletariats, daß sie neben dem sozialpsychologischen Prozeß der Nachahmung der Oberschichten und der Übernahme ihrer Hierarchie der Verbrauchswerte auch einen institutionellen Prozeß umfaßt. Hier spielen Ursachen mit, die man nicht in der eigengesetzlichen Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise allein finden kann. Man muß sie zu einem großen Teile in den eigentümlichen Verhältnissen suchen, unter denen sich die Klassenschichtung des europäischen Kapitalismus aus der Ständeordnung des Feudalismus entwickelt hat. Feudale Überreste spielen dabei eine so große Rolle, daß man dort, wo sie fehlen, wie in Nordamerika, fast bis auf den heutigen Tag einen Kapitalismus ohne Rangordnung der Klassen und infolgedessen auch ohne

Universitätsbibliothek
Bielefeld

die Folgeerscheinung des proletarisch-sozialistischen Klassenbewußtseins vorfindet.

Diese feudalen Überreste sind zum Teil wirtschaftlicher, zum Teil politischer, zum Teil geistesgeschichtlicher Natur. Der wichtigste wirtschaftliche Einbau des Feudalismus in den Kapitalismus ist der monopolistische Grundbesitz — in der Ausdrucksweise Oppenheimers die Bodensperre. Einerseits nimmt diese dem Arbeiter die Möglichkeit, durch Siedlung die Zwangsjacke des rein proletarischen Klassenschicksals zu sprengen; andererseits bietet sie von jeher der reichgewordenen Bourgeoisie Gelegenheit, sich durch Bodenerwerb als neufeudale Rentnerschicht zu stabilisieren. Die wichtigste politische Erbschaft vom Feudalismus ist — wenigstens in Europa — der Staat. Dabei ist nicht zu vergessen, daß keine bürgerliche Revolution das gleiche Wahlrecht ohne Besitzqualifikation verwirklicht hat, und daß bis vor verhältnismäßig kurzer Zeit der Staat fast überall als Obrigkeitsstaat zähe Reste der Ständeordnung beibehielt, dazu in erster Linie Militärstaat war und großenteils noch ist.

All das ist zugleich Ursache und Wirkung jenes sozialpsychologischen Tatbestandes, der am besten als Übernahme des feudalen Standesüberlegenheitsgefühls durch das Bürgertum gekennzeichnet werden kann. Der allmähliche Aufstieg des Bürgertums hat sich von jeher in einer kulturellen Umwelt vollzogen, in welcher der — später zur höfischen Zivilisation erstarrte — Lebensstil des Adels am meisten galt. Jeder neue Schritt in diesem Aufstieg führte auch dann, wenn er das Ergebnis eines scharfen Klassenkampfes gegen feudale Mächte war, zu einer Stufe der kulturellen Restauration, wobei die Sieger ihre neueroberte Stellung mit dem sozialen Prestige des feudalen Lebensstils festigten.

In Deutschland, dessen bürgerliche Kultur — wenn man so sagen darf — bis zum Weltkrieg noch im Zeichen des monarchischen Byzantinismus, des Reserveoffiziertums, des Titel- und Ordenwesens und des Korpsstudentenwesens stand, braucht der Nachweis dieser feudalen Einkleidung der kapitalistischen Klassenherrschaft nicht einmal ausdrücklich geführt zu werden; die psychologischen Auswirkungen dieser Dinge sind bis auf den heutigen Tag sichtbar genug, z. B. in den neufeudalistischen Tendenzen des erstarkten Unternehmertums, in den Traditionen des Beamtenstaates und des Offizierkorps, in der verkappten „Bildungssperre" des Berechtigungswesens, in der paternalistischen Auffassung der Sozialfürsorge usw. Jedoch ein nicht weniger interessantes Beispiel der Aufnahmefähigkeit der Bourgeoisie für den Prestigewert der feudalen Rangordnung bietet uns das klassische Land des Liberalismus, der

Universitätsbibliothek Bielefeld

bürgerlichen Demokratie und der industriellen Revolution: England. Nirgends hat das Bürgertum eine höhere Stufe der Macht und der Zivilisation erreicht; aber auch nirgends ist es ihm gleich gut gelungen, all die Prestigemittel des Feudalismus zu übernehmen: das „country life" auf dem ländlichen Gut, die Pflege der Jagd zu Pferde und der „noblen Sports", die „exklusive" klassische Bildung der „colleges" und „public schools", die Verwandlung der Turniere in Sportwettkämpfe, das Herrenhaus mit seiner Mischung von Alt- und Neuadel, die repräsentative Monarchie als sitte- und modebildende Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie, das betont altmodische Zeremoniell des öffentlichen Lebens usw. Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier nicht nur Einrichtungen kraft ihrer eigenen Tendenz zum Fortleben übernommen worden sind; diese Einrichtungen hätten eben nicht fortgelebt, wenn man sie nicht als Sinnbilder für den Fortbestand einer Rangordnung der kulturellen Werte gebraucht hätte, deren Inhalt so langsam und so vorsichtig verändert wurde, daß alles Kapitalistisch-Neue am ungetrübten Glanz alles Feudal-Alten Anteil haben konnte.

Diese feudalistische Tendenz des Bürgertums verschwindet auch im Zeitalter des sieghaften Industriekapitalismus nicht. Das wird dadurch begünstigt, daß dem Kapitalismus selber eine wirtschaftliche Tendenz innewohnt, eine neue Feudalordnung zu bilden, d. h. die Beziehung zwischen Ober- und Unterschichten in eine herrschaftlich fundierte Abhängigkeitsbeziehung zu verwandeln. Man braucht Marx weder gelesen zu haben noch mit all seinen Theorien einverstanden zu sein, um zu wissen, daß das Lebensgesetz des Industriekapitalismus die fortschreitende Entwicklung zur Großunternehmung ist, ganz gleich, ob sie sich als Betriebskonzentration oder als Kapitalskonzentration vollzieht. Die Großunternehmung aber ist nach zwei Richtungen hin eine Herrschaftsorganisation: den Produzenten und den Konsumenten gegenüber. Der Arbeiter wird geknechtet, weil er einer Betriebshörigkeit unterworfen wird, deren *ultima ratio* die Brotlosmachung durch Entlassung ist. Der Konsument wird immer abhängiger, weil die Preisbestimmung durch das Monopol immer mehr die Preisbestimmung durch die Konkurrenz verdrängt. Diese Tendenzen der Ökonomie würden sich mit elementarer Gewalt bis zu ihren letzten neufeudalistischen Konsequenzen durchsetzen, wenn es nicht die ebenso elementargewaltige Gegenwehr der Menschen, besonders der Arbeiter gäbe; aber sie sind stark genug, im Bürgertum eine dauernd wachsende Neigung hervorzurufen, an die Stelle der freien Marktbeziehungen als Mittel der Klassenherrschaft die politisch gesicherte Herrschaftsbeziehung zu setzen. Daher entspricht

Universitätsbibliothek
Bielefeld

die Abkehr vom Liberalismus und die Sehnsucht nach autoritär-aristokratischen Staatsformen im Nationalfaschismus und den verwandten Bewegungen, mögen sie sich noch so sehr — auch vor dem eigenen Bewußtsein — antikapitalistisch vertarnen, ausgesprochen hochkapitalistischen Tendenzen und Interessen.

Die einzige große Neuerung des Bürgertums im Hinblick auf die soziale Prestigebildung durch bestimmte Formen des Kulturbesitzes und Kulturverbrauchs besteht darin, daß sie aus der „Bildung" ein Überlegenheitsmerkmal gemacht hat. Ihr eigentlicher, ihr allein echter und eigentümlicher Aristokratismus ist Bildungsaristokratismus.

Erst in der nachmittelalterlichen Phase unserer bürgerlichen Kultur wurde die Bildung ein Mittel der sozialen Auslese. In der feudalen Gesellschaft beruhte die soziale Überlegenheit auf ererbtem Grundbesitz, und die Ausnutzung dieser Überlegenheit erforderte im wesentlichen ritterliche und soldatische Tugenden, die durch körperliche Ertüchtigung und Charaktergestaltung gefördert wurden. Lesen- und Schreibenkönnen war überflüssig und galt vielfach als Zeichen der Verweichlichung. Der im Handwerk tätige Bürger des Hochmittelalters brauchte vornehmlich Handfertigkeit, sein eigentlicher Bildungsgang war die berufliche Lehre. Auch der hochmittelalterliche Kaufmann kam mit einem sehr geringen Maße an allgemeinen Kenntnissen aus und überließ die Buchführung vielfach den Schreibern.

Erst gegen das sechzehnte Jahrhundert entstanden die neuen bürgerlichen Formen des Erwerbs, die für ganze Schichten geistige Bildung im modernen Sinne erforderten. Das galt zuerst für die freien Berufe und für die Beamtenstellen, dann aber auch in wachsendem Maße für die Funktionen des Handels- und Finanzkapitalismus. Wenn Sedaine im achtzehnten Jahrhundert schrieb: „Mit einem Federstrich erzwingt der Kaufmann Gehorsam von dem einen Ende der Erde zum andern", so versinnbildlicht dies die ungeheure Überlegenheit der Gewalt der Feder über die vorkapitalistischen Mächte, die auf unmittelbare Beziehung zu dem Gegenstande ihrer Machtausübung angewiesen waren. Das moderne Bürgertum erkämpfte seine Macht mit Tinte und Druckerschwärze, wie einst die Ritter die ihre mit dem Schwert und die Monarchen die ihre mit dem Schießpulver erkämpft hatten. Mit der industriellen Revolution schuf dann die maschinelle Technik ein neues Bedürfnis an Verstandesbildung und exaktem Wissen, wie schon vorher der entstehende Weltmarkt für den Kaufmann das Lesen-, Schreiben- und Rechnenkönnen zur Mindestbedingung gemacht hatte.

Jedoch so wenig die ältesten hochmittelalterlichen Formen der bürger-

Universitätsbibliothek Bielefeld

lichen Bildung unmittelbar aus praktischen Bedürfnissen des Erwerbs geboren waren, so wenig erschöpft sich der Charakter der bürgerlichen Bildung im industriekapitalistischen Zeitalter in dem nützlichen Wissen, das Produktion und Handel erfordern. Der Aufstieg des Bürgertums zur Macht war schon in der vorkapitalistischen Zeit verbunden mit dem wachsenden Ansehen, das ihm seine Lage als die eigentlich gebildete Schicht verschaffte. Die Bildung des französischen *honnête homme* und des englischen *gentleman* bedeutete nicht bloß allgemeines und praktisches Wissen, sondern eine besondere Form des Gesittetseins überhaupt. Die bürgerliche Bildung hat daher von Anfang an eine ausschlaggebende Rolle gespielt beim Zustandebringen des Ansehens der Schicht, und innerhalb der Schicht der verschiedenen Rangstufen, die zu erklimmen dem Aufstieg der Einzelnen und der Familien die Richtung gab.

Weil die Klasse ein de facto Zustand ist, ist sie weit mehr als der Stand darauf angewiesen, ihr soziales Prestige mit Werten zu stützen, die sie sozusagen selbst produziert. Den Rang des Adligen beweisen Name und Wappen, der Bürger muß den seinen erobern und verdienen. Gewiß ist von jeher die Prestigewirkung der Oberschichten auf die Anerkennung dieses Prestiges durch die Unterschichten angewiesen; aber die Mittel, mit denen etwa die Oberschichten der Feudalordnung ihr Ansehen festigten, reichten für das Bürgertum nicht mehr aus. Im Hinblick auf das Staatsbürgerrecht gehörte es in der Ständeordnung sowieso einer unteren Stufe an. Auch die Funktionen, die es ausübte, galten in ihrer Mehrheit entweder als weniger vornehm, wie die Kundenbedienung im Laden, oder sogar als anrüchig, wie alles, was mit dem Geldhandel zu tun hatte. Der verschwenderische Prunk, mit dem die adligen Oberschichten, besonders im Zeitalter des Absolutismus, repräsentierten, widersprach zu sehr der Sparsamkeit, auf der die bürgerliche Kapitalbildung beruhte, als daß das Bürgertum außer in wenigen Sonderfällen auf diese Art hätte glänzen können. Es war also viel mehr auf andere Unterscheidungsmerkmale angewiesen, es brauchte auch als Ansporn des Aufstieges innerhalb der eigenen Klasse eine viel straffere Herrschaft jener Sitten und Konventionen, durch die der Anstand — ein urbürgerlicher Begriff — zum Maßstabe des Ansehens wird. In keiner Epoche hat mehr als in der des kapitalistischen Bürgertums der Satz Schopenhauers gegolten: „Die höchsten Stände, in ihrem Glanz, in ihrer Pracht und Prunk und Herrlichkeit und Repräsentation jeder Art können sagen: unser Glück liegt ganz außerhalb unseres Selbst: sein Ort sind die Köpfe anderer."

Wenn René Maunier sagt: „Die Klasse ist Sache des Snobismus", so

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ist das freilich nicht so aufzufassen, als ob es Snobismus nur in der Klassenordnung gäbe. Es hat zu allen Zeiten und in allen Kulturen jenen Snobismus gegeben, von dem derselbe Maunier sagt, er bestehe in der Kunst, sich zu unterscheiden. Aber daß die Klassenschichtung einen Anreiz zum Snobismus enthält, der in der Standesschichtung nicht gegeben ist, erkennt Maunier selbst mit dem Satz: „Die Rolle des Snobismus ist, Unterschiede zu machen, die nicht rechtlich bestimmt sind." Gerade weil in der Ständeordnung die Überlegenheit der Oberschichten in der Rechtsordnung verwurzelt ist, läßt sich diese Überlegenheit viel leichter ohne Snobismus aufrechterhalten. In einer stabilen Schicht herrscht das Streben nach Differenzierung vor, in einer unstabilen Schicht das Streben nach Vereinheitlichung. Der Unterschied zwischen der Stabilität des adligen Standes und der Labilität der bürgerlichen Klassenschichtung wird noch verstärkt durch den Unterschied zwischen der Stabilität des Grundbesitzes und der Labilität des Geldbesitzes.

Die Nachwirkungen dieses Zustandes zeigen sich in Ländern, in denen der Adel noch in einem erheblichen Grade an einem eigenen Lebensstil festhält, bis auf den heutigen Tag. Man pflegt dort in adligen Kreisen eine viel größere Gleichgültigkeit gegenüber der öffentlichen Meinung anzutreffen, infolgedessen auch eine viel stärkere persönliche Differenzierung und einen viel höheren Prozentsatz an Originalen. Die gruppenpsychologische Grundlage dieser Haltung ist ein stärkeres Gefühl: so wie ich es tue, ist es recht. Das ist ein Luxus, der den Bürgern mit wenigen Ausnahmen zu teuer zu stehen kommen würde, als daß sie ihn sich leisten könnten. Dafür ist der wirtschaftliche Erfolg in den bürgerlichen Karrieren zu sehr vom Urteil anderer Menschen abhängig, die auf „Anstand" halten. Der adlige Gutsherr kann ohne Schaden für sein Ansehen bei seinen Leuten mit einer zerrissenen Jacke herumlaufen; das bürgerliche Geschäft aber beruht auf Kredit, und Kredit erfordert ebenso gebieterisch Repräsentation wie Nichtüberschreitung der Einnahmen beim Ausgeben.

Daher ist der bürgerliche Lebensstil des neunzehnten Jahrhunderts mehr als der irgendeiner anderen Zeit durch Konformismus bestimmt. Und bezeichnenderweise bringen fast alle Ausdrücke, die die Umgangssprache für diesen Konformismus geschaffen hat, die ängstliche Rücksicht auf das Urteil der anderen zum Ausdruck. Der französische Bourgeois bezeichnet das standesgemäße Verhalten als *convenable*, *considéré*, am charakteristischsten als *comme il faut*, und der Engländer kennt kein kategorischeres Urteil über Sollen und Nichtsollen als den apodiktischen Satz: *It is not good form*, für den es bei weiterem Fragen keine andere

Universitätsbibliothek Bielefeld

Begründung gibt als die Tabu-Formel: *It is not done.* Auch die Ausdrücke *respectable* und *fashionable* weisen auf Maßstäbe hin, die im Urteil von anderen Menschen enthalten sind.

Die Bildung als Bestandteil des Kulturkonformismus erfüllt noch eine andere Funktion: den nicht-gebildeten Unterschichten gegenüber gilt sie, weil man sie mit dem Gedanken an besonders geduldige Anstrengungen, besonders edle Fähigkeiten und eine besonders weitreichende Machtausübung verbindet, sozusagen als „Ablösung" für ein sonst müßiges Dasein; man hält es gewissermaßen für dessen Rechtfertigung, daß die Muße der Pflege so hoher und geheimnisvoller Güter dient.

Je mehr das Bürgertum die Bildung als Besitz und die Bildungsstufe als soziales Rangmerkmal betrachtete, desto mehr entwickelten sich die der Kulturproduktion und die der Kulturkonsumtion dienende Bildung auseinander. Der Entfaltung der materiellen Produktivkräfte dienen die technischen Kenntnisse, die exaktes Wissen erfordern; der Rangbehauptung dienen vorzugsweise die Geistes- und Kulturwissenschaften — ganz im Gegensatz zum Vorurteil der landläufigen Kulturphilosophie, die Technik mit „Zivilisation" und Schöngeistigkeit mit „Kultur" verwechselt. Werner Sombart hat ganz recht, wenn er sagt, daß die Kulturwissenschaften zum Unterschied von den Naturwissenschaften „berufen sind, eine ganz besondere Stellung im geistigen Haushalt der Menschheit einzunehmen: sie sind ein *Luxus* im wahrsten Sinne des Wortes;....sie sind, soziologisch gesprochen, der Ausdruck des einzigen Aristokratismus, dessen die bürgerliche Kultur fähig gewesen ist". Soziologisch gesprochen sind sie sogar mehr: sie, und die klassisch-schöngeistige, angeblich humanistische Bildung, deren theoretische Seite sie darstellen, sind die wirksamste geistige Schranke, mit der das Bürgertum als Klasse sich einzuzäunen versucht.

Noch vor wenigen Jahren hat Julien Benda in einer Polemik mit anderen Franzosen über Ent- und Rehumanisierung der Kultur treffend darauf hingewiesen, daß der Bildungsmonopolismus des Bürgertums im Hinblick auf die wissenschaftliche Erziehung, die letzten Endes technischen oder sonstwie nützlichen Zwecken dient, viel weniger exklusiv ist, als im Hinblick auf die sogenannte Geistes- und Geschmackskultur. Die „culture de l'exquis" (die Kultur des Auserlesenen), wie Benda sie nennt, gibt das eigentliche Losungswort, das man kennen muß, um bei der „Gesellschaft" Eingang zu finden. Warum soll nicht auch ein begabter Arbeiter- oder Bauernsohn Ingenieur, Beamter oder Offizier werden können? Man braucht Ingenieure, Beamte und Offiziere. Aber für sich selber braucht die müßige Oberschicht etwas anderes: Kultur, oder

Universitätsbibliothek Bielefeld

richtiger eine Kultiviertheit des Geschmacks, des Takts und der Empfindsamkeit, die nur ihr zugänglich ist, weil sie Muße erfordert und nur der Muße dienen kann. Überdies gewährt sie demjenigen, der auf Grund einer gescheiten Elternwahl in einer Atmosphäre des „exquis" aufgewachsen ist, einen Vorsprung, den nur wenige Emporkömmlinge einholen können. Je nutzloser diese Kultur im Hinblick auf die praktischen Aufgaben des heutigen Produktionsprozesses und auf die realen Beziehungen der heutigen Gesellschaft ist, um so wertvoller ist sie als Mittel der sozialen Rangerhöhung, auch innerhalb der Schichten mit arbeitslosem Einkommen.

Die klassisch-humanistische Erziehung, die dabei eine Hauptrolle spielt, ist in Wirklichkeit mehr klassisch als humanistisch. Klassisch ist sie darin, daß sie von der antiken Kultur nur noch das übernimmt, was sich, losgelöst vom wirklichen Leben, woraus es entstand, zum philologischen Schulunterricht verwenden läßt. Die Tradition sinkt dabei zur Konvention, die lebendige Form zur toten Regel, der einstige Entwicklungsantrieb zur Norm des Kulturkonformismus herab. Die Weisheit, die früher Menschen bilden sollte, dient dann nur noch dazu, Herren zu bilden. Sie soll auf ein Leben der Muße, der Klassenherrschaft, der sozialen Unbekümmertheit vorbereiten. Es ist ein falscher, verbürgerlichter Humanismus, der den klassisch Gebildeten dazu bringt, den Mitmenschen in Epiktet oder Horaz, nicht aber im proletarischen Zeitgenossen zu sehen. Das Ergebnis dieses philologisch einbalsamierten Humanismus hat Léon Werth in *einem* Satz gekennzeichnet: „Als Gymnasiast in Lyon wußte ich, daß 1830 die romantische Schule blühte und daß Théophile Gautier eine rote Weste trug; aber ich wußte nicht, daß 1830 die Lyoner Weber täglich fünfzehn Stunden arbeiteten."

Und während sich die humanistische Bildung enthumanisierte durch die Loslösung ihres Menschenbildes vom realen Menschentum der Gegenwart (und, was das betrifft, der Vergangenheit ebenso), enthumanisierte sich die „praktische" und „wissenschaftliche" Bildung durch ihre Zerstückelung zum Spezialistentum und durch die totale Verdinglichung ihrer Gegenstände. Der Ingenieur braucht nicht „gebildet", sondern nur „unterrichtet" und „erzogen" zu werden; die menschlichen Werte kommen für ihn nicht einmal in der verpanschten Form des angeblich humanistischen Schuldrills in Frage, denn er hat es ja nur mit Gegenständen und Arbeitern zu tun.

Als Goethe schrieb:

„Wo kam die schönste Bildung her,
Und wenn sie nicht vom Bürger wär'?"

Universitätsbibliothek
Bielefeld

da stand das Bürgertum noch vor dem Übergang zur Besitzkultur, da vertrat es noch eine Bildung, die der ganzen Menschheit in ihrem Streben nach mehr Freiheit zugutekommen sollte. Seither aber ist das vom Bürgertum beherrschte Bildungswesen mehr und mehr als Mittel der sozialen Differenzierung benutzt und ausgebaut worden.

Was das Bürgertum dabei für sich selbst monopolisierte, verdient zuletzt den Namen Bildungsaristokratismus nur noch in dem äußerst eingeschränkten Sinne, in dem man etwa den Hof- und Salonadel des achtzehnten Jahrhunderts noch als Auslese der Besten und Tüchtigsten ansprechen kann. Das hervorragendste Merkmal dieser Bildung, das ihre eigentliche Funktion als Rangbildung begründet, ist eben ihre Beziehungslosigkeit zu allem, was der arbeitende Mensch braucht, um lebenstüchtig, d. h. für ihn produktionstüchtig zu sein. Ihr unmittelbarer Zweck ist die nutzloseste aller Beschäftigungen, das Gespräch als Mittel, sich selbst zur Geltung zu bringen und einen Rang zu behaupten. Ihre geeignetsten Themata entleiht sie einem exotischen und esoterischen Kunst- und Literaturbetrieb, der möglichst wenig mit der realen Grundlage der eigenen sozialen Stellung zu tun haben darf; man *muß* in der Fremde gewisse Museen besucht haben, nicht aber die Fabriken, in denen das Geld produziert wird, von dem man lebt, und die Wohnungen der Menschen, die es produzieren. Und die Mode, die auch bei der geistigen Luxusware der Salonkultur bestimmt, welchen Anschluß man nicht verpassen soll, richtet sich auch hier nach dem Gesetz der wachsenden Exklusivität: je kleiner der Kreis, dem zu einem gegebenen Zeitpunkt ein bestimmtes Bildungsgut zugänglich ist, je schneller man dem Andrang der anderen dorthin zuvorkommt und sich daraufhin wieder vom vulgär gewordenen Gebiet entfernt, um so mehr gilt man.

Und immer wieder findet man an der Wurzel dieser ganzen Entwicklung die Trennung von Arbeit und Besitz, die Herabsetzung der physischen Arbeit in der Rangordnung der Kulturwerte als Folge ihrer Identifizierung mit einer Unterschicht. Sobald die Arbeit Lohnarbeit wird, verliert man „Kaste", wenn man sie verrichtet. Der auf bürgerlichen Anstand haltende Europäer, der durch eine Inflation oder sonst eine Wirtschaftskrise verarmt ist, hält sich für weniger tief gesunken, wenn er bei Bekannten und Unbekannten betteln geht, als wenn er in die Fabrik arbeiten ginge; und auch der ungeheuren Mehrheit seiner bürgerlichen Klassengenossen ist er trotz Bettelbriefen und Bettelbesuchen immer noch annehmbarer, als wenn er Industriearbeiter geworden wäre. Was freilich nicht hindert, daß man „Arbeit adelt!" für einen wunderschönen Spruch hält.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Die Spaltung von führender geistiger Arbeit und ausführender physischer Arbeit und die Entwertung der letzteren wirkt sich nicht nur materiell aus in den sozialen Einrichtungen; sie spiegelt sich auch in den Ideologien wider, die scheinbar am wenigsten mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu tun haben. Die Wertgefühle, die das kulturkonsumierende Bürgertum mit den verschiedenen Kulturfunktionen verbindet, übertragen sich auf sein Weltbild überhaupt. Der verhängnisvolle Geist-Stoff-Dualismus der Vulgärphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts, sowohl in seiner idealistischen wie in seiner materialistischen Fassung, ist im Grunde nur die Verwandlung einer sozialen Wertlehre in eine kosmische Funktionslehre. Das Weltbild fällt dabei genau so auseinander, wie die gesellschaftlichen Klassen und ihre Funktionen.

Niemand hat den Zusammenhang von Arbeit und Kultur als Fundamentalproblem der industriekapitalistischen Epoche tiefer erfaßt, als Goethe es an der Schwelle dieser Epoche — genau am Anfang der Eisenbahnzeit — am Schluß des zweiten Teils des *Faust* getan hat.

Nicht ohne Grund sind bürgerliche Kultur und faustische Kultur austauschbare Begriffe. Im Faust hat Goethe weniger den Menschen überhaupt als den bürgerlichen Menschen dargestellt. Die Tragödie des faustischen Menschen, mit seinem ewigen Drang nach Vollkommenheit und Unendlichkeit, der zuletzt nur von der Arbeit, von der Tätigkeit an sich, Befriedigung erwarten kann — das ist die Tragödie der bürgerlichen Kulturepoche überhaupt. Gewiß hat der Gedanke, einen sozialen Typ und eine Epoche zu charakterisieren, Goethe fern gelegen; er brachte, als echter Künstler, unmittelbar und schlechthin sich selbst zum Ausdruck. Aber dieser intuitive Selbstausdruck eines Menschen, der wie kaum jemals ein zweiter alle geistigen Regungen seiner Epoche und alle in ihr lebendigen Traditionen in sich aufgenommen hat, ist darum zugleich sinnbildlicher Selbstausdruck der bürgerlichen Menschheit auf ihrem Höhepunkt, auf der Scheitellinie, wo der Taumel der Gipfelaussicht sich mit dem Schwindel vor dem Abgrund zu einem ekstatischen Rausch verbindet.

Die „schwankenden Gestalten", die Goethe „diesmal festgehalten" hat, bilden eine innere Welt, in die alles eingegangen ist, was seit dem Mittelalter die europäische Menschheit empfunden und gedacht und erstrebt hat, alles auch, was sie von früheren Kulturen ererbte: germanisches Heidentum, antike Mythologie und Philosophie, christliche Mystik, Kampf der neuen Wissenschaft mit der Magie, Verzweiflung der Wissenschaft an ihrem letzten Erkenntniswert, Zwiespalt der asketischen und der genießerischen Triebe, Tatendrang, Bewegungsdrang und Erobe-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

rungsdrang als Flucht vor Gewissensskrupeln und gedanklichen Zweifeln und so weiter.

Es bedeutet keine Verneinung der ewigen und allgemeinmenschlichen Problematik im Faust, wenn man feststellt, daß die historisch bedingte Form, in der diese Problematik hier auftritt, genau so zum Reifeklimax der bürgerlichen Arbeitskultur unmittelbar vor dem Übergang zur Besitz- und Genußkultur gehört, wie Dante zu ihrer kindlichen Frühepoche, oder Shakespeare zu ihrer jünglingshaften Sturm- und Drangzeit. Der große Dichter ist dadurch zugleich mit der Ewigkeit und mit seiner Zeit verbunden, daß er ewige Wahrheiten durch die Brille seiner Zeit sieht und nach der Form seiner Zeit gestaltet. Was am Faust episch ist, macht ihn zur großen Rhapsodie der bürgerlichen Kultur, was an ihm weltanschauliches Bekenntnis ist, macht ihn zum philosophischen Epitome ihres geistigen Strebens, was an ihm Tragödie ist, macht ihn zum Symbol der Gewissenstragik des bürgerlichen Menschen. Weil Goethe der letzte ganz große bürgerliche Bildungsaristokrat, der letzte Enzyklopädiker der bürgerlichen Kultur war, wurde aus seinem philosophischen Testament — ohne daß er es wollte, ja gerade *weil* er es nicht bewußt wollte — das Testament des Bürgertums überhaupt.

Und was ist nun der Weisheit letzter Schluß, wie er uns im letzten Akt des zweiten Teils enthüllt wird?

Im ersten Teil des Faust hatte Goethe nach dem Programm seines eigenen Entwurfs die Irrfahrten des „Lebensgenusses der Person" in der „Dumpfheit" der erotischen Leidenschaft geschildert, im zweiten Teil den „Tatengenuß nach außen und den Genuß der Schönheit mit Bewußtsein". Der erste Teil stand im Zeichen der mittelalterlich-romantischen Walpurgisnacht, der Rückkehr zu den ungebändigten Trieben der Jugend — auch der Kulturjugend. Im zweiten Teil, dem Teil der klassischen Walpurgisnacht, dringt Faust auf alle Tätigkeitsgebiete des Menschen der Renaissance und der Neuzeit vor. Das Drama umkreist die großen Probleme jener Zeit: die gespenstige Unerreichbarkeit des klassischen Schönheitsideals, die Unerfüllbarkeit des totalen politischen Machtstrebens, die innere Widerspruchsfülle der diesem Streben dienenden Kriegspolitik, Finanzpolitik, Kirchenpolitik. Im fünften Akt tritt mit der Szene, in der die gewaltsame Expropriation von Philemon und Baucis geschildert wird, die Symbolik noch tiefer in die Gewissens- und Bewußtseinskonflikte des bürgerlichen Menschen ein.

Faust hat noch einmal die Ursache seiner ewigen Unzufriedenheit bekannt: „Das verfluchte *Hier*! Das eben, leidig lastet's mir!" Und Mephistopheles hat ihm das Stichwort gegeben: „Kolonisieren!" Die bäuer-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

liche Idylle wird durch Raub, Schwert und Feuer zerstört, Hütte und Bäume sind verkohlt, die beiden Alten und ihr Verteidiger tot. Und nun meldet sich bei Faust das soziale Gewissen: die Werte, die hier vernichtet worden sind, das sind die Höchstwerte, um derentwillen es sich für die Menschen bis dahin gelohnt hat zu leben: das Naturidyll, „des Glöckchens Klang, der Linden Duft", die einfachen Tugenden und das beschauliche Glück der — romantisierten — bäuerlichen Menschen, ihr stiller Fleiß, ihre fromme Gottesfurcht, ihr naives Vertrauen zur Gerechtigkeit des Monarchen, ihre Gastfreundlichkeit, ihre nachbarliche Hilfsbereitschaft, ihre intuitive Ehrfurcht vor dem Wunder des Pflanzen- und Tierlebens, ihr enger Familiensinn. Das ist die versunkene Welt, die der romantische Wanderer noch einmal aufsucht, die „ewige Zier", von der Lynceus der Türmer sagen konnte:

„Ihr glücklichen Augen,
Was je ihr gesehn,
Es sei, wie es wolle,
Es war doch so schön!"

Diese Werte sind zerstört worden durch den Macht- und Expansionstrieb des „Hochbesitzes", der sein „Reich unendlich" vor Augen sieht.

„Man hat Gewalt, so hat man Recht.
Man fragt ums Was? und nicht ums Wie?
Ich müßte keine Schiffahrt kennen:
Krieg, Handel und Piraterie,
Dreieinig sind sie, nicht zu trennen."

Jetzt aber erkennt Faust, daß dies Teufelsworte waren:

„Tausch wollt' ich, wollte keinen Raub.
Dem unbesonnenen, wilden Streich,
Ihm fluch' ich!"

Nun wird die Symbolik des Gewissenskonfliktes immer deutlicher. Mangel, Schuld, Not und Sorge klopfen an. Aber „drin wohnet ein Reicher, wir mögen nicht 'nein." Mangel, Schuld und Not sind abgewehrt; jedoch

„Die Sorge, sie schleicht sich durchs Schlüsselloch ein."

Die Angst vor ihr wird bei Faust zur Angst vor dem Tode.

„Noch hab' ich mich ins Freie nicht gekämpft."

Die magische Weltangst, die der Mensch seit dem Mittelalter gebannt zu haben glaubt, macht sich wieder geltend. Noch einmal regt sich der anfängliche Wunsch des Alchemisten, des Urwissenschaftlers:

„Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen;
Stünd' ich, Natur! vor dir ein Mann allein,
Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein."

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Aber es ist vergeblich; wer seinen Drang nach dem Wahren und Schönen zum Genußdrang nach Besitz und Macht hat werden lassen, fällt der Sorge anheim, der kein Schlüsselloch den Zugang zum Gewissen verwehren kann:

„Würde mich kein Ohr vernehmen,
Müßt' es doch im Herzen dröhnen;
In verwandelter Gestalt
Üb' ich grimmige Gewalt."

Auf die Frage „Hast du die Sorge nie gekannt?" erfolgt die Antwort, die sich anhört wie eine Zusammenfassung der ganzen Faustphilosophie, darum auch wie eine Selbstenthüllung der bürgerlichen Seele:

„Ich bin nur durch die Welt gerannt;
Ein jed' Gelüst ergriff ich bei den Haaren,
Was nicht genügte, ließ ich fahren,
Was mir entwischte, ließ ich ziehn.
Ich habe nur begehrt und nur vollbracht
Und abermals gewünscht und so mit Macht
Mein Leben durchgestürmt; erst groß und mächtig,
Nun aber geht es weise, geht bedächtig.
Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor! wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm;
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkennt, läßt sich ergreifen;
Er wandle so den Erdentag entlang;
Wenn Geister spuken, geh' er seinen Gang,
Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
Er! unbefriedigt jeden Augenblick!"

Aber der Widerstand ist vergeblich; der faustische, bürgerliche Mensch, der vom Begreifenwollen zum Ergreifenwollen übergegangen ist, der allen Geisterspuk durch den Glauben an die Realität des materiellen Besitzes überwunden zu haben glaubt und darum nur noch am irdisch-diesseitigen „Weiterschreiten" sich berauschen kann, fällt zuletzt doch der Sorge anheim. Er sträubt sich, er will „ihre Macht nicht anerkennen". Gut, sie schlägt ihn mit Blindheit. Jetzt leuchtet nur noch „im Innern helles Licht".

Dieses Licht erleuchtet nun die Schlußvision des sterbenden Faust. Noch einmal ruft er den Mephisto zu Hilfe. Denn das „innere Licht" ist noch keine Erleuchtung von oben. Was Faust jetzt als letzte Erfüllung seiner Sehnsucht sieht, ist nur die Verlängerung der Zielrichtung, die er bis dahin im Auge gehabt hat. Aber diese Verlängerung führt ihn zu der

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Urerkenntnis zurück, die ihm dämmerte, als er niederschrieb: „Im Anfang war die Tat!" Wenn das Streben kein Ende hat, so sei das Streben selbst des Strebens Ende. Arbeit ist die Losung. Arbeit sei das letzte Wort der Epoche, die mit dem mittelalterlichen Bürgertum anbrach, wie es ihr erstes Wort war.

„Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß."

Freilich ist jetzt eine andere Arbeit gemeint. Faust wird nicht Handwerker, sondern Ingenieur, ja Unternehmer. An die Stelle der äußeren Kolonisation tritt die innere Kolonisation, der Kampf mit dem Meere als Symbol für die Überwindung der letzten freien Naturgewalten. Es läuft auf eine Apotheose der modernen Technik hinaus:

„Eröffn' ich Räume vielen Millionen,
Nicht sicher zwar, doch tätig-frei zu wohnen."

Dabei sieht Faust sich in der Rolle des Führers und Befehlshabers. Unmittelbar nach seiner Erblindung erfaßt ihn eine Art Organisationstaumel:

„Des Herren Wort, es gibt allein Gewicht.
Vom Lager auf, ihr Knechte! Mann für Mann!
Laßt glücklich schauen, was ich kühn ersann.
Ergreift das Werkzeug, Schaufel rührt und Spaten!
Das Abgesteckte muß sogleich geraten.
Auf strenges Ordnen, raschen Fleiß
Erfolgt der allerschönste Preis;
Daß sich das größte Werk vollende,
Genügt ein Geist für tausend Hände."

Und etwas später:

„Wie das Geklirr der Spaten mich ergetzt!
Es ist die Menge, die mir frönet."

Wie wenig diese Glücksvision mit der Erlösung gleichbedeutend ist, die erst in der letzten Szene die „Liebe von oben" vollzieht, geht daraus hervor, daß Faust sich hier noch des Mephisto als eines Arbeitsaufsehers bedient. Ihm gilt die Aufforderung:

„Wie es auch möglich sei,
Arbeiter schaffe Meng' auf Menge,
Ermuntere durch Genuß und Strenge,
Bezahle, locke, presse bei!
Mit jedem Tage will ich Nachricht haben,
Wie sich verlängt der unternommene Graben."

Man sieht in dieser Vorwegnahme des Akkordlohnsystems und der Betriebskartothek, daß hier etwas ganz anderes verherrlicht wird als die Arbeit überhaupt. Die physische Arbeit erscheint nur noch als Mittel zum Zweck für die Verwirklichung von großartigen Unternehmerplänen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Aber Faust fühlt, daß auch hierin noch keine endgültige Befriedigung liegen kann. Um sich diese Befriedigung vorzutäuschen, braucht er eine höhere Rechtfertigung vor dem sozialen Gewissen. Daher die Schlußvision von dem „Höchsterrungenen", in der sich die Unterschiede zwischen Arbeitsführung und Arbeitsausführung wieder verwischen. Die Befreiung durch Tätigkeit erscheint jetzt nicht länger als bloß persönliche Angelegenheit, sie erweitert sich zur Sache des „Gemeindrangs". Man muß an die kommunistischen Utopien denken, die fast alle großen Denker der bürgerlichen Epoche mehr oder weniger traumhaft als letztes Ziel und Rechtfertigung der Arbeitskultur gesehen haben, wenn die so lange vergeblich gesuchte Glücksekstase erreicht wird durch die Vorwegnahme dieses Zustandes:

„Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.
Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön!
Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Äonen untergehn. —
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick."

Diese letzten Worte des sterbenden Faust bedeuten nur scheinbar die Erfüllung seines Paktes mit dem Teufel; in Wirklichkeit ist der Augenblick der Glückserfüllung nur im „Vorgefühl" antizipiert, und daß es sich dabei um ein tatsächlich noch nicht verwirklichtes Streben handelt, rechtfertigt seinen Aufstieg zum Himmel. Denn:

„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen."

Es bleibt auch da überaus kennzeichnend, daß die Befreiung vom Schuldgefühl nicht erfolgt auf Grund einer vollbrachten Leistung, sondern auf Grund des Strebens selber. Dieses Streben aber bedeutet erst von dem Augenblick an Befreiung von der Gewissenssorge und darum ein Glück, das sich festzuhalten lohnt, wo es sich „vergesellschaftet", d. h., sich bezieht auf die Gemeinschaft der Menschen überhaupt. Allein diese Beziehung auf ein soziales Ziel, zu dem technische Leistung nur die Vorstufe sein soll, schützt die Schlußvision davor, wirklich bloß „der letzte, leere Augenblick" zu sein. Der Philosoph verläßt sich nur deshalb auf den Ingenieur, weil er von ihm erwartet, daß er der „Verwirklichung der Philosophie", als die wenige Jahre später Marx den Sozialismus erkannte, einen neuen Ausgangspunkt schaffen wird; in Goethes eigenen Worten enthüllt, „der Welt- und Menschengeschichte gleich, das zuletzt aufgelöste Problem immer wieder ein neu aufzulösendes".

Universitätsbibliothek
Bielefeld

VIII.

DIE INTELLEKTUELLEN U. DIE KULTURSPALTUNG

> Wandel der Werte, — das ist Wandel der Schaffenden. Immer vernichtet, wer ein Schöpfer sein muß. Schaffende waren erst Völker, und spät erst Einzelne; wahrlich, der Einzelne selber ist noch die jüngste Schöpfung. *Friedrich Nietzsche*

Um den dialektischen Charakter der Entwicklung der bürgerlichen Kultur zu verstehen, ist es nicht nötig, diesen neun Jahrhunderte umfassenden Prozeß in all seinen Phasen zu verfolgen; die wesentlichen Schlußfolgerungen ergeben sich schon aus der Gegenüberstellung seines hochmittelalterlichen Ausgangszustandes und seines heutigen Endzustandes.

Auf die einfachste Formel gebracht, ist der Sinn dieser Entwicklung die wachsende Entzweiung von Idee und Wirklichkeit.

Der Anfang der bürgerlichen Kulturepoche erscheint uns deshalb als schöpferische Phase, weil wir die in ihr lebendigen geistigen Antriebe sich in Institutionen verwirklichen sehen. Die neuen Produktionsverhältnisse, die neue Rechtsordnung, die neue Gesellschaftsform erscheinen als Verkörperung der neuen Bedürfnisse und der neuen Ansprüche, die die Menschen an ihre soziale Umwelt stellen, und die ihnen in Gestalt neuer Ideen zum Bewußtsein kommen.

Solange das Bürgertum seinen Aufstieg als Klasse und die Entfaltung der von ihm getragenen geldwirtschaftlichen Produktionsweise im Kampf gegen die herrschenden Gewalten der vorbürgerlichen Zeit durchsetzen muß, bleibt die wesentliche Funktion der von ihm vertretenen Gedankenwelt im Hinblick auf die gesamte Kulturentwicklung schöpferisch; kritisch und revolutionär ist sie nur im Hinblick auf die aus vorbürgerlicher Zeit übernommenen Einrichtungen und Überlieferungen, die als Fesseln empfunden werden. „Kultur" als Wertproduktion und „Zivilisation" als Wertkonsumtion sind noch vom selben Geiste getragen, weil das Bürgertum Produktion und Konsumtion, Arbeit und Besitz noch in sich vereinigt.

Jedoch in dem Maße, in dem der Kapitalismus eine neue Funktionsspaltung zwischen Besitzern von Produktionsmitteln und besitzlosen Produzenten durchführt, entwickeln sich auch Kulturproduktion und Kulturkonsumtion in auseinanderstrebenden Richtungen. Es entsteht

Universitätsbibliothek Bielefeld

ein Widerspruch zwischen den geistigen Triebkräften, die auf die Schaffung einer neuen Wertordnung gerichtet sind, und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der sich der Drang zur Behauptung eines erlangten Wertbesitzes verkörpert. Kulturschöpfung als Gestaltungsprinzip tritt in Gegensatz zu Kulturverbrauch als gewordene Gestalt, als Lebensstil einer reichgewordenen Schicht, für die auch Kultur mehr und mehr statt einer zu vollbringenden Leistung ein zu hütender und zu vererbender Besitz ist.

Die geistige Entwicklung verläuft jedoch währenddessen keineswegs bloß so, daß sich die Ideen der neuen Wirklichkeit anpassen. Sie wird vielmehr zur Entwicklung in Gegensätzen. Es bilden sich einerseits Ideologien, die aus dem Bestreben zur Anpassung an das Verwirklichte entstehen, andererseits treiben die Ideen über ihre eigene Verwirklichung hinaus, indem sie sich gegen sie wenden.

Die Dialektik, die ursprünglich nur die bürgerliche Kultur der vorbürgerlichen entgegenstellte, wirkt sich jetzt auch innerhalb der Kulturentwicklung aus. Der Kampf zwischen „Kultur" und „Zivilisation", zwischen Idee und Ideologie, der einst die Klasse des Bürgertums den feudalen Klassen gegenüberstellte, spielt sich fortan innerhalb der bürgerlichen Welt ab. Er spaltet die bürgerliche Kultur selber. Wie in der gesellschaftlichen Wirklichkeit Produktion und Verbrauch, Arbeit und Besitz allmählich auseinanderfallen, fallen auch im Weltbild Sollen und Sein, normative und deskriptive Erkenntnis, Religion und Wissenschaft, philosophische Spekulation und positives Wissen, Menschheitsmoral und gesellschaftliche Sitte, theoretisches Ideal und praktische Verhaltensnorm auseinander.

Dabei richten sich die Normen des Kulturkonsums nach den Gesichtspunkten des standesgemäßen Lebensstils, der das soziale Ansehen der Schicht sichern soll, des Bildungsprivilegs, das sich durch Vermittlung einer erstarrten Kulturerbmasse zu behaupten sucht, der „praktischen" Wirtschaftsethik, die der Sicherung und Entfaltung der Produktionsweise dient, und schließlich auch der Klasseninteressen, die aus dem Gegensatz zu einer neuentstehenden proletarischen Unterschicht erwachsen. Kurzum, hier entscheiden die gesellschaftlichen Interessen und Notwendigkeiten, die das Verhalten der Menschen der Autorität von gruppenbildenden Normen unterwerfen.

Demgegenüber wirken die geistigen Triebkräfte, aus denen die bürgerliche Kultur hervorgegangen ist und die ihre weitere Entfaltung als „Entwicklung der Produktivkräfte" lenken, als autonome, auf ein eigenes Ziel gerichtete, die bestehende Wirklichkeit überragende, die in ihr ver-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

körperten Werte stets von neuem entwertende Kräfte fort. Sie wirken auch dort noch kritisch oder revolutionär, wo ihre einzelnen Träger diese Wirkung nicht beabsichtigen und sich ihrer unbewußt sind. Denn sie bringen den ununterdrückbaren kritischen, und darum in der Endwirkung ewig revolutionären Drang des Menschen zum Ausdruck, das Bestehende nach den alles Bestehende transzendierenden Wertmaßstäben der Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit zu beurteilen. Sitz dieser Urteilskraft aber ist die Vernunft des Einzelnen. Deshalb erscheint ihre Tätigkeit als Auflehnung der Person gegen die Institution, als Protest des Menschen gegen die gesellschaftliche Umwelt. Darum auch heißt der Generalnenner, auf den alle Träger dieses Protestes in der bürgerlichen Kulturepoche vom Spätmittelalter bis zu Karl Marx ihn ausdrücklich bezogen haben, mit Recht Humanismus.

Als Marx 1844 die Benennung „realer Humanismus" — im Gegensatz zum „spekulativ" gewordenen Humanismus der bürgerlich-idealistischen Philosophie — für seine Auffassung des Sozialismus in Anspruch nahm, legte er die Wurzel bloß, durch die sich aus bürgerlichem Kulturboden aller Sozialismus ernährt. In den (erst 1932 herausgegebenen) *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* des Jahres 1844, in denen er diese humanistische Begründung des Sozialismus am ausdrücklichsten vornahm, gab er ihr auch die Formulierung, die den Begriff des Humanismus in seiner historischen Kontinuität am richtigsten erfaßt: es ist das Streben der Menschheit, sich aus einem Objekt des historischen Geschehens in dessen Subjekt zu verwandeln. Der durch Arbeitsteilung, Privateigentum und Geldwirtschaft von seiner Natur „entfremdete", „vergegenständlichte", „entmenschlichte" Mensch hat von Natur Triebe, Bedürfnisse und Leidenschaften, die es ihm unmöglich machen, sich mit dieser Lage abzufinden; indem er aus dem Bewußtsein dieses Widerspruchs heraus die gesellschaftlichen Einrichtungen, aus denen seine Objektlage entsteht, umwälzt, verwandelt er sich in das Subjekt der Geschichte; aus dem Zusammenstoß des Menschen mit seiner jeweiligen Umwelt entsteht demnach die Kraft, die eine neue Umwelt schafft.

Die Auflehnung des Menschen gegen die gesellschaftliche Umwelt als Trägerin der Entmenschlichung, die mit aller Unterdrückung und Ausbeutung verbunden ist, liegt seither dem Kampf der Arbeiter zugrunde, weil sie heute von dieser Entmenschlichung am unmittelbarsten betroffen sind; aber der geistige Antrieb dieser Auflehnung geht zurück auf die ersten Anfänge des bürgerlichen Humanismus als der ältesten Form, in der die werdende bürgerliche Gesellschaft sich des Widerspruches zwischen geistigem Kulturziel und institutionellem Kulturzustand be-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

wußt wurde. Am Anfang dieses Prozesses lehnt sich der Humanismus gegen die vorbürgerliche gesellschaftliche Wirklichkeit auf, dann aber, in dem Maße, wie die bürgerliche Ordnung selber sich verwirklicht, immer mehr gegen diese neue Wirklichkeit — bis zuletzt die neue, durch den Kapitalismus hervorgerufene Unterschicht den ursprünglich bürgerlichen Humanismus in einen proletarischen Humanismus verwandelt.

Diese Verwandlung ist weder mit einem Schlag eingetreten, noch ist sie ein inzwischen abgeschlossener Prozeß. Eben weil in dem ewig wiederholten Zusammenstoß der Menschen mit ihrer Umwelt die Ansprüche, die die Menschen an sie stellen, nicht bloß von der jeweiligen Umwelt, sondern auch von der überlieferten Kultur bestimmt sind, stellt die Kulturerbmasse einen Faktor dar, der sich nach anderen Gesetzen umbildet als die Umwelt. Er ist zwar ebensowenig unveränderlich wie sie; aber er verändert sich weder in demselben Tempo noch in derselben Richtung. Kultur als Wertverbrauch mag sich den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen anpassen wie sie will, die Kultur als Wertproduktion setzt sich als weitere Entfaltung geistiger Triebkräfte fort, und zwar in einer Richtung, die um so stärker von der Entwicklungsrichtung der realen sozialen Umwelt abweicht, je mehr diese Umwelt sich von dem ursprünglich erstrebten Ziel unterscheidet. In dem Maße, in dem diese Entzweiung zwischen geistiger Sollforderung und gesellschaftlicher Wirklichkeit fortschreitet, wird die geistige Entwicklung immer selbständiger bestimmt von ihrer eigenen Vergangenheit und der darin enthaltenen Anfangsrichtung. Jede neue Umweltlage zwingt zwar das Denken zu neuen, von ihr bedingten Antworten, aber die Fragen kommen aus einer Wertewelt, die sich immer deutlicher als Welt für sich konstituiert und entwickelt.

Darum tritt die Kulturspaltung, die wachsende Entzweiung von „Kultur" und „Zivilisation", von Ideenproduktion und Ideologienverbrauch, in der bürgerlichen Kulturepoche schon lange vor der industriellen Revolution und dem heutigen Industrieproletariat auf; darum auch gibt es heute, neben dem Sozialismus und oft aus von ihm unberührten geistigen Antrieben, ein Weiterwirken der bürgerlichen Kulturproduktion im Gegensatz zur bürgerlichen „Zivilisation", zu den gesellschaftlich bedingten Normen des bürgerlichen Kulturkonsums.

Was den Marxschen „naturalistischen Humanismus" und „humanistischen Naturalismus" von Rousseau, die Marxsche Arbeitswertlehre von Adam Smith, die Marxsche Geschichtsphilosophie von Hegel unterscheidet, geht aus einer anderen gesellschaftlichen Umweltlage hervor; was ihn aber mit Rousseau, Smith und Hegel verbindet, und was infolge-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

dessen erklärt, warum er so und nicht anders auf die Umweltlage seiner Zeit reagierte, läßt sich nur begreifen auf Grund einer Übernahme von Erkenntnissen, Wertgefühlen und Urteilsnormen, die neben der Veränderung der Umwelt auch das Weiterwirken von vor dieser Umwelt vorhandenen geistigen Kräften voraussetzen. Und diese Weiterentwicklung vollzieht sich, seitdem es eine schriftliche Kulturvererbung gibt, nach dem Gesetz von Frage und Antwort und neuer Frage, Spruch und Widerspruch und neuem Spruch — nach Nietzsches Ausdruck als „Gespräch von Bergesspitze zu Bergesspitze", als das „ewige Gespräch der großen Geister über die Jahrtausende hinweg." Auf diesen Prozeß trifft das Bild Platons von der Fackel zu, die von Hand zu Hand weitergereicht wird.

So eng auch der Zusammenhang zwischen dem Aufstieg des Bürgertums zur herrschenden Klasse und der Entwicklung der bürgerlichen Kultur ist, es wäre irrig, beide Vorstellungen ganz miteinander zu identifizieren. Sie decken sich nur zum Teil. Nur die „Zivilisation", die Kulturkonsumtion, läßt sich als ideologischer Überbau von Klassenlagen und Klasseninteressen erklären, so daß man dessen Gestaltwandlungen aus den Gestaltwandlungen der bürgerlichen Klasse ableiten kann. Die Kulturproduktion erscheint demgegenüber als Wirkung einer Kraft, die an der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung als Entwicklungsantrieb mitbeteiligt ist. Sie gehört, in Marxscher Sprache, nicht zum „ideologischen Überbau", wohl aber zu jenen „Produktivkräften", deren Entfaltung die Entwicklung der Produktionsverhältnisse und damit der gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt bedingt.

Guglielmo Ferrero hat mit Recht darauf hingewiesen, daß, obwohl die sogenannten bürgerlichen Revolutionen, besonders in Frankreich, dem Bürgertum am meisten genutzt haben, die ihnen zugrunde liegenden Anschauungen „nicht das Werk des mit dem Adel kämpfenden Bürgertums waren; sie sind durch eine drei Jahrhunderte anhaltende Tätigkeit aller Klassen geschaffen worden; und in ganz Europa hat ein Teil des Bürgertums gegen die Revolution gekämpft, die berufen war, es zu bereichern."

Eine ähnliche Schlußfolgerung hatte schon Jaurès aus seinen Forschungen über die französische Revolutionsgeschichte gezogen. Auch zwischen dem Bürgertum und den besitzlosen Schichten stellte er eine gewisse „moralische Gemeinschaft" fest, die nicht einmal von den wirtschaftlichen Interessengegensätzen zerbrochen wurde: „Bis in die herannahenden Klassenkämpfe hinein hatten alle das Gefühl, daß sie alle zusammen der Zukunft entgegengingen; die einen gingen auf der Lichtseite, die anderen auf der Schattenseite, aber alle schritten auf dem-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

selben Weg vorwärts." Jaurès meinte denn auch, daß „die Philosophie nicht für das Bürgertum allein arbeitete."

Indessen die Philosophie setzt Philosophen, die Ideenproduktion Ideenproduzenten voraus. Das legt die Frage nahe, inwieweit man berechtigt ist, die Entwicklung der Ideen mit der Entwicklung der Intellektuellenschicht als Klasse der Ideenproduzenten zu verknüpfen.

Daß ein Zusammenhang dieser Art vorliegt, leuchtet ein. Gerade in der französischen Revolution tritt er besonders deutlich zutage, und zwar nicht bloß in der geistig vorbereitenden Tätigkeit der „Philosophen", sondern auch in der realen Machtergreifung durch eine neue regierende Schicht, die sich überwiegend aus den Reihen der Intellektuellen rekrutiert. Sogar Karl Kautsky hat seinerzeit in seinem Buch über die *Klassengegensätze im Zeitalter der Französischen Revolution* die Intellektuellenschicht deswegen als eigene Klasse anerkannt und erst später diese Abweichung vom orthodox-marxistischen Schema wieder abgeschworen.

Die Streitfrage, ob man diese Schicht Klasse nennen soll oder nicht, ist hier unerheblich gegenüber der Feststellung, daß es in der Tat zum mindesten seit dem Mittelalter eine Schicht von Menschen gibt, deren berufliche Tätigkeit sie zu Produzenten von geistigen Werten spezialisiert. Das sind die Intellektuellen: Angehörige der freien Berufe, Dichter, Denker, Künstler usw.

So verschieden deren Tätigkeit sonst ist, ihr einheitliches Merkmal ist, daß sie statt durch physische Arbeitsleistung materielle Gebrauchsgegenstände oder Waren zu schaffen, durch geistige Arbeit Werte zustande bringen, die sich nicht unmittelbar in Gegenständen verkörpern. Der Unterschied liegt dabei weder in der Intelligenz als solcher (denn der Intellektuelle ist nicht notwendig gescheiter als der Nicht-Intellektuelle), noch in den markttechnischen Bedingungen des Produktionsabsatzes (denn auch der Intellektuelle muß, ob als Preiswerker oder Lohnarbeiter, für seine Arbeit Abnehmer finden); er liegt in der Tatsache einer anderen Art der Wertbildung und eines anderen Wertmaßstabes für die Leistung. Der Wert, den der Intellektuelle seinem Arbeitsprodukt einverleibt, hängt in erster Linie von geistiger Qualität, nicht von physischer Quantität ab. Der Schriftsetzer, Drucker oder Buchbinder, der an der Herstellung eines Buches arbeitet, mag intelligenter oder gebildeter sein als sein Verfasser, er mag ihn als Klassengenossen betrachten oder nicht, er mag mehr verdienen als er oder weniger — der Wert der Buchdruckerarbeit bleibt bestimmt durch ihre materiellen Produktionskosten, die Materialien und die Arbeitszeit, die darin eingegangen sind, der Wert der

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Schriftstellerarbeit dagegen von einer geistigen Qualität, die keineswegs mit dem Wert des von ihm verwandten Schreibmaterials und der von ihm angewandten Arbeitszeit steigt oder sinkt. Gewiß erfordert auch die Buchdruckerarbeit Intelligenz, aber sie gehört zur Ausübung einer gestellten Aufgabe, sie ist nicht wie beim Autor die schöpferische Fähigkeit, die die Aufgabe selber erfindet. Der Wert der Arbeitsleistung eines Arztes kann bei gleichem Aufwand an Zeit und Material sehr hoch stehen oder unter Null sinken, je nachdem seine Diagnose richtig war oder falsch. Und wenn wir Heines Schriften höher werten als Platens oder Mozarts Musik höher als Lehárs, so hat das mit ganz anderen Dingen zu tun als mit den „Reproduktionskosten" der darin verkörperten Arbeit.

Derartige Beispiele weisen übrigens darauf hin, daß es sich beim Wert der intellektuellen Arbeitsleistung um mindestens zwei durchaus verschiedene Wertbegriffe handeln kann. Es gibt schlechte Ärzte, die teurer bezahlt werden als gute, und Platen mag mehr verdient haben als Heine, Lehár mehr als Mozart. Rembrandt war bekanntlich in Konkurs, als er starb; aber trotzdem bleibt im allgemeinen Urteil als Wert des Rembrandtschen Werkes ein gewisses Aktivum übrig, und dieses Aktivum kommt bis auf den heutigen Tag den Händlern mit — echten oder falschen — Rembrandtwerken zugute.

Hier liegen sogar drei verschiedene Wertbegriffe vor: der Wert, der sich in dem Preis verkörpert, den ein Intellektueller für seine Geistesprodukte erhält; der Wert, den diese Produkte später je nach den Wandlungen des Konsumentengeschmacks und der dadurch bedingten kommerziellen Nachfrage auf dem Markt erhalten; und endlich der Wert, den auch jene Menschen, die diese Produkte nicht kaufen können oder wollen, ihnen auf Grund ihrer Bedeutung für die Kulturentwicklung der Menschheit zuerkennen, und der sich in Geld überhaupt nicht ausdrücken läßt. Der grundsätzliche Unterschied, der für die Erkenntnis des besonderen wertschöpferischen Charakters der Geistesarbeit entscheidend ist, verläuft zwischen dem Wert auf dem Kunstmarkt, der in den beiden ersten Fällen entscheidet, und dem Wert für die Kultur, den wir unabhängig von der Marktlage dem Werke selbst auf Grund einer ihm innewohnenden geistigen Qualität zuerkennen.

Hierbei stehen zwei Wertewelten einander gegenüber; in der einen entscheidet die Wertung durch den als Käufer auftretenden Konsumenten, in der anderen die Wertung auf Grund einer Eigenschaft, die dem Werke als Teil der Kulturerbmasse der Menschheit anhaftet, also die Wertung als Schöpfung statt als Arbeit, die Wertung vom Standpunkt der Kulturproduktion. Auf dem Kunstmarkt geht es um Werte, die in mate-

Universitätsbibliothek Bielefeld

riellen Gegenständen verkörpert sind und die sich bei Kauf und Verkauf verwirklichen; in der kulturellen Wertordnung geht es um ideelle Werte, die noch nicht verwirklicht sind, solange von ihnen Wirkungen ausgehen, die einen Beitrag zur Lessingschen „Erziehung des Menschengeschlechts" darstellen.

Der ökonomische Wert einer geistigen Leistung hängt von einem fremden Konsumentenbedürfnis ab, und deshalb läßt er sich in Geld ausdrücken; das Bedürfnis, aus dem die kulturelle Wertproduktion hervorgeht, liegt dagegen zunächst nur beim Produzenten vor, daher die so häufige Erscheinung, daß die Nachkommen geistige Leistungen höher schätzen als die Zeitgenossen. Der ökonomische Wert vergeht mit dem Bedürfnis, das er befriedigt; der kulturelle Wert ist unvergänglich, weil er eingeht in eine Kausalreihe, deren Wirkungen nicht aufhören, solange es eine Kulturvermittlung gibt. Auch wenn kein Rembrandtbild mehr einen Käufer fände, ja auch wenn alle Rembrandtbilder zerstört wären, würden die Menschen noch anders malen und (was noch entscheidender ist!) noch anders sehen, als sie malen und sehen würden, wenn Rembrandt nicht gelebt hätte. Dasselbe gilt für die technischen Erfindungen, die keineswegs alle nur „zivilisatorisch" sind: der Erfinder eines zusammenklappbaren Regenschirms mag Werte schaffen, die ins Nichts vergehen von dem Augenblick, wo kein Mensch diese Schirme mehr wünscht, aber der Erfinder der Dampfmaschine hat eine Kulturumwälzung hervorgerufen, die auch dann nicht zu Ende sein wird, wenn man von Explosionsmotor und Dynamo zur Ausnutzung der Atomenergie übergegangen sein wird — einfach weil ohne das Vorhergehende das Folgende nicht gewesen wäre. Auch ohne daß wir dem Erfinder des Feuers ein Denkmal setzen können, müssen wir dieser Erfindung einen Kulturwert zubilligen, der in keinem Verhältnis steht zu dem Nutzen, den er oder seine Zeitgenossen davon gehabt haben mögen. Bei alledem steht der Vergänglichkeit der Konsumentenbedürfnisse die Ewigkeit der Kultur als eines fortlaufenden schöpferischen Prozesses gegenüber — jenes Prozesses, dessen humanistische Auffassung Pascal unübertrefflich formuliert hat, indem er ihn verglich mit dem ewigen Weiterleben eines Menschen, der „fortgesetzt hinzulernt".

Die zwei Wertewelten, deren Gegensatz hier offenbar wird, sind die Welt des Kulturverbrauchs und die Welt der Kulturproduktion, die Welt des besitzenden Bürgers und die Welt des schaffenden Intellektuellen. Die Welt des schaffenden Intellektuellen freilich nur, sofern der Intellektuelle selbst kein „Bürger" ist, sondern sich als geistiger Mensch unter die Kulturproduzenten einreiht.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Es sind aber lange nicht alle Intellektuellen geistige Menschen. Die Intellektuellenschicht selber trägt ein doppeltes Gesicht: ein Teil — im Hinblick auf die Zahl der Angehörigen und auf ihre quantitative Arbeitsleistung bei weitem der größte Teil — arbeitet für den Kulturkonsum, nur eine sehr kleine Minderheit für die Kulturproduktion. Und nur auf diese kleine, aber durch ihre geschichtliche Rolle überaus bedeutsame Minderheit trifft es zu, daß die Intellektuellen nach dem Ausdruck Alfred Webers die „freischwebende Schicht" darstellen, die Trägerin des Kulturfortschritts ist.

Der Sinn dieses Ausspruchs und der von ihm angeregten „wissenssoziologischen" Lehren, an deren Aufbau und Kritik in letzter Zeit besonders Karl Mannheim mitgearbeitet hat, ist der, daß die ununterbrochene Fortsetzung der Kulturschöpfung durch alle Zivilisationserscheinungen hindurch ihre soziologische Grundlage hat im Fortbestehen einer Schicht, deren „sozialer Standort" zwischen den Klassen ihr einen geistigen Standort über den Klassen einzunehmen ermöglicht.

Von der Richtigkeit dieser Hypothese hängt für die Wissenssoziologie sehr viel ab. Denn als Lehre von der sozialen Seinsgebundenheit des Denkens, die alle Erkenntnis vom sozialen Standort des Erkennenden abhängig macht, kämpft sie mit der großen Schwierigkeit, daß ihr Anspruch auf Wahrheit mit ihrem eigenen sozialen Relativismus zusammenzustoßen droht. Ideologienkritik hin, Ideologienkritik her — es ist klar, daß der Ideologienkritiker, der meint, es komme alles nur auf den sozialen Standort an, die Frage provoziert, wo er denn selber stehe. Welcher Standort befähigt ihn selbst, für seine Ideologienkritik mehr Wahrheit zu beanspruchen als für die Ideologien, die er kritisiert?

Es muß demnach eine Stelle gefunden werden, wo der ewige Kreislauf des Relativismus durchbrochen wird, also ein sozialer Standort, der über den anderen steht. Der orthodoxe Marxist sucht ihn nicht weit: er betrachtet seine Lehre als das „theoretische Bewußtsein", das den Klasseninteressen des Proletariats entspricht, und die „Wahrheit" dieses Bewußtseins begründet er dementsprechend mit der Notwendigkeit des Sieges des Proletariats im Klassenkampf, mit der Übereinstimmung zwischen den proletarischen Interessen und der notwendigen Entwicklungsrichtung der Gesellschaft überhaupt. Die Mannheimsche Wissenssoziologie will sich damit nicht begnügen; und darin scheint sie mir in der Tat einen Fortschritt darzustellen gegenüber der Stellung, die von orthodoxen Marxisten, wie Lukàcs und den russischen Leninisten, eingenommen wird. Es ist gute Marxsche Ideologienkritik, auf den Marxismus selber angewandt, also eine mir durchaus annehmbare „Überwindung"

Universitätsbibliothek
Bielefeld

des Marxismus als Ideologie von einer durch Marx geschaffenen Position aus, die Unzulänglichkeit des Schemas zu erkennen, das proletarisches Interessenbewußtsein und Wahrheit auf diesem Wege einander gleichsetzt.

Man könnte diese Gleichsetzung vielleicht eher gelten lassen, wenn Karl Marx ein Proletarier gewesen wäre, den das Bewußtsein der Interessen seiner Klasse zu seiner Lehre geführt hätte. Er war aber, wie die meisten seiner Nachfolger, ein Intellektueller, noch dazu ein mit allen Ölen der wissenschaftlichen und philosophischen Hochkultur gesalbter Intellektueller, dem es um Erkenntnis der Wahrheit, nicht um Interessen zu tun war. Wenn es aber möglich ist (wie es die überwiegende Mehrheit aller sozialistischen Theoretiker durch ihre Existenz beweist), als Intellektueller ein „wahres Bewußtsein" zu erlangen, das den Interessen einer anderen Schicht entspricht, dann stimmt etwas nicht mit der Voraussetzung, das Bewußtsein hänge von der Klassenlage ab. Entweder kann sich dann dieses Bewußtsein auf die Angehörigen aller Klassen ausdehnen, und dann ist die Ausgangshypothese vollends absurd geworden, oder aber der Intellektuelle kann aus seiner Haut heraus auf eine Weise, wie es der Kapitalist oder der Krämer nicht kann, und dann muß dafür eine Erklärung gefunden werden, die im sozialen Standort der Intellektuellenschicht liegt. Diese Erklärung muß dann wohlgemerkt der Tatsache gerecht werden, daß das „wahre Bewußtsein" des Proletariats — als Regel, nicht als Ausnahme — von Intellektuellen entdeckt und gebildet worden ist.

Im übrigen: die Gleichsetzung von Wahrheit und notwendiger Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung ist durch die Gleichsetzung dieser Entwicklung mit den Interessen einer zur Mehrheitsbildung und zum Sieg bestimmten Klasse noch lange nicht gerechtfertigt. Zum mindesten muß man dazu noch die Hegelsche Ausgangshypothese gelten lassen, daß die Geschichte als notwendige Entwicklung „das Werden der Wahrheit" ist — eine Fassung der Fortschrittsidee, die eben zu jenen Ideologien gehört, nach deren sozialem Standort die indiskrete, aber unumgängliche Frage gestellt werden muß. Was bleibt zuletzt übrig, wenn man auf diesem Wege weitergeht? Intellektuelle, die sich gegenseitig nach ihrem sozialen Standort fragen, ohne daß irgendeiner von ihnen sich auf ein Interesse berufen könnte, das nicht das einer anderen Klasse wäre.

Um die Unzufriedenheit der Mannheimschen Schule mit dem marxistischen Ideologienschema zu erklären, braucht man also keineswegs auf Befangenheit durch nicht-proletarische Interessen und demgemäß auf

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Angst vor den sozialrevolutionären Konsequenzen der Marxschen Ideologienkritik zu schließen. Im Gegenteil: der Antrieb zur Mannheimschen Abweichung vom marxistischen Schema geht von einem Marxschen Grundgedanken aus, und es ist in Wirklichkeit eine revolutionäre Leistung, an der marxistischen Klassenbewußtseinslehre erkannt zu haben, was auch daran Ideologie ist oder geworden ist. Obwohl die Mannheimsche Schule noch lange keine vollauf befriedigende Lösung der von ihr aufgeworfenen Fragen gefunden hat und noch stark schwankt zwischen dem Relativismus ihres Ausgangspunktes und dessen Aufhebung im Endpunkt, so hat sie doch das große Verdienst, das Problem richtig gestellt zu haben, indem sie es auf die Frage nach der eigentümlichen Seinsgebundenheit des Denkens der Intellektuellen zuspitzte.

Denn es ist richtig, daß — abgesehen von allem Streit über ewige und zeitbedingte Wahrheit — alles, was zu einer gegebenen Zeit von den Menschen an Wahrheit oder als Wahrheit erkannt wird, sich in gedanklichen Schöpfungen ausdrückt, deren Schöpfer Intellektuelle sind. Das hat zunächst mit irgendwelchen Interessen, die sich aus der Klassenlage der Betreffenden ergeben, nichts zu tun; es handelt sich hier einfach um die Ausübung einer Funktion, die entweder von Haus aus zu den beruflichen Aufgaben der Intellektuellen gehört, oder aber denjenigen, der sie ausübt, eben dadurch in einen Intellektuellen verwandelt. Das betrifft allerdings nur die Leistungen Einzelner, nicht die Leistung der Intellektuellenschicht als solcher. Letztere ist einfach der „Ort", wo geistige Produktion stattfinden kann. Sie verdient deshalb weder Lob noch Tadel, denn zu dieser Produktion gehören Wahrheiten *und* Irrtümer, Ideen *und* Ideologien, fortschrittliche *und* rückschrittliche Strömungen.

Die Intellektuellen, als Klasse oder Schicht betrachtet, schweben also keineswegs in dem Sinne frei, daß ihre sozialen Lebensbedingungen ihnen ohne weiteres zu einer absoluten Wahrheitserkenntnis Zugang verschafften, die den anderen Klassen auf Grund ihrer Sonderinteressen verschlossen wäre.

Die soziale Seinsgebundenheit aller menschlichen Erkenntnis offenbart sich erstens darin, daß die Möglichkeiten der geistigen Produktion vom jeweiligen Stand der Produktivkräfte abhängen, mit denen zusammen sich die geistigen Produktivkräfte entwickeln. Überdies ist ihre Richtung bestimmt durch die Richtung der Antriebe, die auch an der Umgestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit mitarbeiten. Ihre unmittelbare Wirkung endlich hängt ab von ihrer Übereinstimmung mit dem jeweiligen Inhalt des kollektiven Unterbewußtseins, worin neben Kulturüberlieferungen auch die Gegenwartsreaktionen auf eine gemein-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

same gesellschaftliche Umwelt eingehen. Bei alledem handelt es sich jedoch um Formen der sozialen Bedingtheit, bei denen die soziale Umwelt wie ein Ganzes erscheint — nach Marxschem Ausdruck um die „Ideen einer Zeit", noch nicht um die Ideen — oder Ideologien — einer besonderen Schicht.

Aber auch jene Form der sozialen Seinsgebundenheit, die in der Beeinflussung der Denkweise einer Klasse durch ihre Arbeits- und Lebensverhältnisse und durch die derart bedingten Interessen zum Ausdruck kommt, findet sich bei der Intellektuellenschicht.

In dieser Hinsicht kann von freischwebender Intelligenz nur die Rede sein, sofern die Kulturproduktion in Frage kommt, die von der aus geistigen Menschen bestehenden Elite getragen wird. Der Intellektuelle, der, wie Marx, imstande ist, auch nur die „Wahrheit seiner Zeit" zu erkennen, indem er aus der Gesamtlage seiner Umwelt — auch und besonders einer ihm fremden Klasse — neue Erkenntnisse und Aufgaben formuliert, die diese Umwelt umgestalten helfen — ein solcher Intellektueller ist insofern freischwebend, als sein eigener sozialer Standort ihn nicht hindert, Wahrheiten zu erkennen, die nicht bloß für die Klasse seiner Herkunft oder seiner Wahl Geltung beanspruchen dürfen. Das Merkmal seiner Freiheit liegt, wie Mannheim richtig erkannt hat, in der „Heimatlosigkeit des Geistes"; diese erlaubt ihm eine totalere Sicht auf die Wirklichkeit, auf Grund jener Eigentümlichkeiten der Arbeitsfunktion an sich, die Mannheim „Ganzheit der Bildung", „Spielraum der Wahl" und „Streben nach Zusammenschau der Teilwahrheiten" nennt. Um mit Hegel zu reden: „das Wahre ist das Ganze", und wer das Ganze sieht, sieht die Wahrheit.

Meint man aber das soziale Verhalten der Intellektuellenschicht, wie es z. B. in Besonderheiten des Lebenstils oder in gewissen Kollektivmerkmalen der politischen Denkart zum Ausdruck kommt, meint man, mit anderen Worten, die Intellektuellenschicht als Kulturkonsumentin, dann kann von „freischweben" keine Rede mehr sein, dann ist der Ideologienkritik den Intellektuellen gegenüber dieselbe Aufgabe gestellt wie irgendeiner anderen Klasse gegenüber.

Zwar wird man hier etwas anders verfahren müssen als etwa beim kapitalistischen Bürgertum. Die Erwerbsinteressen spielen beim Zustandekommen der Intellektuellenideologien (wenigstens ihrer gemeinsamen Merkmale) eine relativ geringe Rolle. Sie sind viel weniger einheitlich, teils wegen der großen Mannigfaltigkeit der Erwerbsbedingungen und der Einkommensstufen, teils weil die Intellektuellen sich aus sehr verschiedenen Gesellschaftsschichten rekrutieren (in letzter Zeit auch in

Universitätsbibliothek
Bielefeld

wachsendem Maße aus dem Proletariat, besonders durch den Aufstieg zu führenden Funktionen in der Arbeiterbewegung) und mit der Schicht ihrer Herkunft durch bestimmte Beziehungen verbunden bleiben können.

Soweit es trotz alledem bei den Intellektuellen gewisse Kollektivmerkmale des sozialen Verhaltens gibt, wird man sie wiederum in der Hauptsache aus der besonderen Natur der Arbeitsfunktion ableiten müssen. In früheren Schriften habe ich dargelegt, warum das „Werkmotiv" bei den Intellektuellen eine Hauptrolle spielt. Während bei Kapitalisten wie bei Proletariern vor allem die Solidarität der Erwerbsinteressen die Klassenschichtung bedingt, richtet sich das Interesse der Intellektuellen auf die Möglichkeit, durch die Persönlichkeitswerte, die sie ihren Arbeitsinitiativen einverleiben, im „Werk" zur Geltung zu kommen. Die typische soziale Haltung, die der Intellektuellenarbeit als zugleich führender und entlohnter Arbeit innewohnt, ist die des Schiffskapitäns gegenüber dem Reeder einerseits und der Mannschaft andererseits, wie sie Joseph Conrad so treffend geschildert hat; und es ist oft schwer zu entscheiden, welcher von beiden Gegensätzen der tiefere ist. Sofern bei den Intellektuellen eine besondere, durch ihre Klassenlage bedingte Bereitschaft vorliegt, sich als Kulturkonsumenten von sozialistischen Ideen beeinflussen zu lassen, erscheint ihnen deshalb der Sozialismus vorzugsweise wie ein Mittel, das Motiv des Werkes als Dienst an der Gemeinschaft zum herrschenden Motiv der wirtschaftlichen Tätigkeit zu machen.

In alledem stehen die Intellektuellen freilich nur zwischen, nicht über den anderen Klassen, wie sie denn auch im Produktionsprozeß auf Grund ihrer Arbeitsfunktion eine mittlere Stellung zwischen kapitalistischen Unternehmern und Arbeitern einzunehmen pflegen. Ihr durchschnittliches soziales Weltbild und ihre durchschnittliche Denkweise überhaupt sind ebensosehr durch ihr soziales Schicksal beeinflußt, unterstehen also ebensosehr der relativistischen Ideologienkritik wie die der anderen Klassen; nur ist die besonders geartete Relation zwischen „gesellschaftlichem Sein" und „Bewußtsein", die bei ihnen als Kollektivmerkmal vorliegt, gewöhnlich schwächer von gemeinsamen Erwerbsinteressen und stärker von persönlichen geistigen Interessen gefärbt.

Als Trägerin der Ideologienproduktion, die für den Kulturverbrauch arbeitet, dient die Intellektuellenschicht vorwiegend den Bedürfnissen und Interessen der besitzenden Klassen, arbeitet sie mit an der Verbreitung jener „Ideen einer Zeit", die nach dem Marxschen Ausdruck tatsächlich nur die „Ideen ihrer herrschenden Klasse" sind. Vorwiegend, aber nicht ausschließlich. Die marxistische Soziologie pflegt den Gedanken, daß die Intellektuellen die „Ideologen des Kapitals" sind, wie

Universitätsbibliothek
Bielefeld

es noch 1928 Otto Bauer schrieb, viel zu absolut zu fassen. Gewiß, es ist richtig, wenn Bauer z. B. sagt, die Bourgeoisie stelle „ein Heer von Intellektuellen in ihren Dienst, die gutgläubig für ein gemeinschaftliches Interesse des ganzen Volkes ansehen, was im Interesse des Kapitals als Interesse des ganzen Volkes angesehen werden muß." Es ist ferner richtig, wenn Bauer dieses meist unbewußte Vertreten kapitalistischer Interessen erklärt mit Hilfe des Marxschen Satzes vom Intellektuellen, der „im Kopfe nicht über die Schranken hinauskommt, worüber jene (die Kapitalisten) nicht im Leben hinauskommen", der also zu „denselben Aufgaben und Lösungen theoretisch getrieben wird, wohin jene das materielle Interesse und die gesellschaftliche Lage praktisch treiben". Aber es stimmt schon nicht mehr ganz, wenn Bauer das ohne Einschränkung bezieht auf „die Lehrer von der Volks- bis zur Hochschule, die die Jugend erziehen, die Zeitungsschreiber, die täglich, die Geistlichen, die an jedem siebenten Tage zu Millionen sprechen, die Bürokraten, auf deren sachkundigen Dienst die Regierungen angewiesen sind, die Offiziere, die die bewaffnete Macht kommandieren, die Ingenieure, die die Betriebe leiten" und wenn er sagt, bei alledem sei die Funktion nur, „Produzenten, Träger und Verschleißer der herrschenden Ideen zu sein".

Das trifft zwar auf einen sehr beträchtlichen Teil der Intellektuellentätigkeit zu, läßt aber einen anderen Teil ganz unberücksichtigt. Denn wenn die Funktion der Intellektuellen sich nur auf die Vertretung der herrschenden Ideen beschränkte, wo kämen denn die anderen Ideen her — die Ideen, die, wie der Sozialismus, diese Herrschaft angreifen, oder einfach die Ideen, die, wie bestimmte neue exakt-wissenschaftliche Erkenntnisse, ohne Rücksicht auf irgendwelche Interessen herrschende Wahrheiten in überwundene Irrtümer verwandeln?

Die Kapitalisten wissen es besser. Sie wissen zwar, daß ihre Klassenherrschaft nicht ohne die ideologischen Dienstleistungen von Intellektuellen auskäme, aber sie wissen auch, daß sie sich damit auf eine sehr unsichere Stütze verlassen. Es ist nicht ganz dasselbe, von einem Arbeiter physische Anstrengungen oder von einem Intellektuellen geistige Leistungen zu erkaufen. Den Körper kann man zwingen, aber Gedanken sind frei. Es ist gefährlich, Menschen dafür zu bezahlen, daß sie denken, denn es ist dabei immerhin die Möglichkeit vorhanden, daß sie etwas anderes denken als das, wofür man sie bezahlt. Es mag noch so selten vorkommen, aber es kann vorkommen; es kommt tatsächlich dann und wann vor, und dann ist das Unglück da: die Wahrheit will ans Licht, man kann Menschen aushungern, bestechen, fesseln, töten, aber Ideen nicht.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Wenn der Intellektuelle ein echter Kulturproduzent, ein Schöpfer neuer Werte ist, wenn er nicht nur mit geistigen Mitteln, sondern zu geistigen Zwecken arbeitet, wenn er desinteressiert nach objektiver Wahrheit sucht, wenn er sich erfassen läßt von der Dämonie der Idee, von dem „Muß", das in dem endlosen Antrieb zur Weiterentfaltung der geistigen Produktivkräfte enthalten ist, dann wird seine Tätigkeit ein Teil der Rebellion des Geistes gegen die Welt, des Werdenden gegen das Gewordene.

Darum haßt der echte Bourgeois den echten Intellektuellen nicht minder als den sozialrevolutionären Proletarier. In gewisser Hinsicht haßt er ihn noch mehr, weil in diesen Haß noch mehr Mißtrauen und Angst eingehen. Er versteht, oder bildet sich ein zu verstehen, warum der Arbeiter bessere materielle Lebensbedingungen erstrebt; an seiner Stelle würde er es auch tun. Aber er kann nicht verstehen, daß man die Ordnung der Dinge, der er selbst seine Überlegenheit verdankt, einfach umstößt, indem man um einer „nutzlosen" geistigen Leistung willen alles zurückstellt, was dem bürgerlichen Dasein Sinn gibt: Besitz, Existenzsicherheit, Standesansehen. Es ist das Gefühl, das Flaubert in dem Briefe an George Sand analysiert, wo er die Haltung der Bürger von Rouen vor einem Zigeunerlager beschreibt: „Dieser Haß hängt mit etwas sehr Tiefem und Kompliziertem zusammen. Man findet ihn bei allen der *Ordnung* verhafteten Menschen wieder. Es ist derselbe Haß, den man gegen den Beduinen, den Ketzer, den Philosophen, den Einsamen, den Dichter empfindet, und es ist Angst darin." Dafür enthält der Haß, den der Bürger seinerseits bei all diesen „Zigeunern" einheimst, weniger Angst und mehr Verachtung. Die innere Überlegenheit, die aus dieser Verachtung spricht, ist das wahre Zeichen des Bohemien, nicht die äußerlich liederliche Lebensart. Das Ressentiment des geistigen Menschen gegen den Spießer und Philister im Bürger braucht nicht weniger waschecht zu sein als das Ressentiment des Proletariers gegen den Kapitalisten in ihm; auch Marx hat „Philister" gesagt, bevor er „Kapitalist" sagen lernte.

Hinter jedem Intellektuellen wittert der Bürger den Menschen, der andere Götter anbetet; und der ist ein viel schlimmerer Feind der Gesellschaft als der, der sich in ihr einfach etwas behaglicher einrichten möchte. Solange es sich noch um die harmloseren Arten handelt, etwa um exzentrische Maler oder Dichter, deren Erzeugnisse man zum Salongebrauch kaufen kann, ist die Ungemütlichkeit nicht zu groß; es kann sogar ein angenehmer Kitzel sein, auch einmal mit solchen „interessanten" Menschen zu verkehren; Frauen und Töchter brauchen doch einen gebildeten Zeitvertreib; man ist eben kein Böotier und versteht auch

Universitätsbibliothek
Bielefeld

nach getanem Geschäft die idealen Seiten des Lebens zu pflegen. Am Ende behält man als Käufer oder Mäzen doch das Heft in der Hand; beiläufig hat sich schon manche „Ermutigung" origineller, unorthodoxer Künstler zuletzt als gute Kapitalanlage herausgestellt; und überhaupt ist es angenehm, nicht alle Intellektuellen so verachten zu müssen wie die meisten Tintenkulis, die man als publizistische, juristische oder politische Vertreter von Betriebs- und Verbandsinteressen besoldet.

Tatsächlich gelingt es dem Bürgertum, den allergrößten Teil der Intellektuellen wenn nicht in bezahlte Produzenten nützlicher Ideologien, so doch in verhältnismäßig harmlose Produzenten nutzloser, aber zu standesgemäßer Bildung oder standesgemäßem Luxus gehöriger Annehmlichkeiten zu verwandeln. Das Mittel dazu ist einfach genug: man bezahlt mit Geld, mit Ehrungen, mit gesellschaftlicher Anerkennung der Arrivierten. Molière hat in der Unterredung zwischen Tanz- und Musiklehrer im *Bürger als Edelmann* treffend den Zwiespalt und die Versuchung dargestellt, die beim Intellektuellen aus der Notwendigkeit hervorgehen, die Wertschätzung des bürgerlichen Auftraggebers anzunehmen, weil er dessen klingende Münze braucht. Sein einziger Trost ist dabei die Hoffnung, den Geschmack des zahlungsfähigen Publikums so zu erziehen, daß es einer richtigeren Wertschätzung geistiger Leistungen fähig wird; aber dazu braucht man Ruf und Ruhm unter den Begüterten, so daß man am Ende doch auf den angewiesen ist, der zahlen kann. Die allermeisten Intellektuellen erliegen der Versuchung, sich dabei von vornherein nach der Nachfrage zu richten. Es gibt eine Massenverbürgerlichung unter den Intellektuellen, wie es eine Massenverbürgerlichung unter den Arbeitern oder Bauern gibt. Sogar die großen Krisen, die eine riesige Reservearmee von arbeitslosen Bildungsproletariern schaffen, können diesen Prozeß nur in seinem Tempo, nicht in seinem Wesen beeinflußen: je größer der Hunger, desto wirksamer die Knechtung, je größer die proletarische Existenzunsicherheit, desto stärker die Sehnsucht nach kleinbürgerlicher Sicherung; auf einen proletarisierten Akademiker, der z. B. in Deutschland Sozialist oder Kommunist wird, gehen vier zum Faschismus über.

Und dennoch gibt es immer wieder einige — sogar unter den Arrivierten! —, die mit Nietzsches Zarathustra meinen: „Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke!"

Und ob diese nun Mathematik treiben oder Sozialwissenschaft, ob sie sich für den Sozialismus einsetzen oder sich von allem fernhalten, was nicht ihr Beruf ist, ob sie Häuser bauen oder Romane schreiben — sie sind von dem Augenblicke ab wirklich „freischwebend", wo die Wer-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

tewelt, an der sie mitschaffen, die Welt der bestehenden Werte transzendiert, also von dem Augenblicke ab, wo sie Ideen *produzieren.*

Die freischwebende Schicht der Intellektuellen ist eine Fiktion, nur der Intellekt ist frei — oder kann sich freimachen. Der Intellektuelle als Angehöriger einer Schicht ist in der bestehenden Kulturwelt durch klassenmäßige Besitzer- und Konsumentenideologien gebunden, nur der schöpferische Geist kann diese bestehende Welt verändern, indem er neue Werte produziert. Es gibt keine Autonomie der Intellektuellenschicht, aber es gibt eine Autonomie des Geistes.

Auf geistigem Gebiet kann man keine neuen Werte schaffen, ohne die bestehenden zu entwerten. Darum kann Zarathustra sagen: „Recht sich nehmen zu neuen Werten — das ist das furchtbarste Nehmen für einen tragsamen und ehrfürchtigen Geist." Und: „Siehe die Guten und Gerechten! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werte, den Brecher, den Verbrecher: — das aber ist der Schaffende."

Ein Zeichen dieser schaffenden Tätigkeit ist, daß sie ihrem psychologischen Motiv nach in gewissem Sinne nicht von dieser Welt ist. Die Leidenschaft, die sie treibt, entsteht aus einem Leiden unter dem, was ist — ganz gleich, ob das die „von Angst beflügelte Neugierde" des Wahrheitssuchers ist, von der Alfred Weber spricht, oder die „Leidenschaft, die Welt zu reformieren", zu der sich Shelley bekennt, oder die Beethovensche Verwandlung von Leiden in Freude, oder die Konstruktion einer imaginären Welt zur Lösung der von der realen Umwelt erzeugten Spannungen, die gewisse Psychologen als das eigentliche Geheimnis aller Dichtung betrachten.

Ein anderes Merkmal dieser kulturproduktiven Tätigkeit ist, daß sie sich beim Produzenten unter dem Gefühl eines Zwangs vollzieht, der stärker ist als irgendwelche Hemmungen durch das Bestehende und irgendwelche — traditions- oder interessenmäßige — Bindungen an das Bestehende. Es handelt sich dabei um jene „kritische Leidenschaft", von der Ramon Fernandez sagt, daß sie „eine Lebensreaktion wie jede andere" ist, und daß der von ihr erfaßte Mensch „den Entdeckungen seines Urteils eine vitale Bedeutung beimißt, selbst wenn diese Entdeckungen dazu führen, Gefühle und Werte zu verurteilen, die sonst für ihn Gültigkeit haben." Flaubert, dessen kritische Leidenschaft wahrhaftig auch vor der eigenen Schöpfung nicht haltmachte, sprach das Geheimnis dieser Schöpfung in dem Satze aus, in dem er seine Verachtung des äußerlichen Erfolgs begründete: „Ich habe es auf etwas Besseres abgesehen: mir zu gefallen."

Das praktische Verhalten des Intellektuellen seiner sozialen Umwelt

Universitätsbibliothek
Bielefeld

gegenüber mag noch so sehr von Interessen und Nützlichkeitserwägungen mitbestimmt sein — wenn er ein Schöpfer ist, bleibt seine Schöpfung davon so unberührt, als ob er nur ein unfreiwilliges Sprachrohr für eine von anderswoher kommende Stimme wäre. Darum sind so wenige jener Männer, die man mit Recht große Geister nennt, so groß gewesen wie ihr Geist. Hat nicht Goethe, der die Gretchentragödie schrieb, kurz darauf als Minister die Begnadigung einer zur öffentlichen Hinrichtung verurteilten Kindesmörderin zur Ablehnung empfohlen? Wir dürfen es ihm nachtragen; aber ist deshalb die Gretchentragödie weniger wahr, bedeutet deshalb der Faust für unsere Kultur weniger? Gehört er seinem Verfasser oder gehört er uns? Goethe, zugleich der bürgerlichste und der geistigste Mensch unter den Intellektuellen, konnte anders handeln als er dachte, aber er konnte nicht anders denken als er dachte. Und man weiß, daß für ihn trotz seiner Empfindlichkeit für Lob und Tadel ein abgeschlossenes Werk ebenso erledigt war wie eine überstandene Krankheit. Sagte nicht Hebbel in bezug auf den schlechten Empfang, den seine Zeitgenossen seiner Dichtung bereiteten, daß der Seidenwurm auch dann noch fortfahren würde, seinen Faden zu spinnen, wenn die Menschen keine Seide mehr tragen würden? Echte geistige Produktion ist unabhängig von der Nachfrage. Das macht sie zur revolutionären Gewalt gegenüber einem Kulturzustand, in dem der größte Teil der Intellektuellen für die Befriedigung der Bedürfnisse besitzender Konsumenten arbeitet.

Hierin ist auch die Beziehung zwischen kulturschöpferischer Tätigkeit und Genius zu suchen. Das Merkmal des Genius ist nicht die landläufige Originalität, die darin besteht, daß man sich von den Zeitgenossen möglichst unterscheidet. Das Genie kann sich gerade darin offenbaren, daß es etwas der Zeit Gemeinsames, etwa eine viele Zeitgenossen verbindende unterbewußte Sehnsucht zum Ausdruck bringt oder ein dumpfes Wertgefühl als begründetes Urteil formuliert. Die Kollektivleistung der Erbauer einer gotischen Kathedrale kann genial sein, die gewollte „Originalität" eines Oscar Wilde ist es bestimmt nicht. Die entscheidende Eigenschaft des Genies ist, nicht bloß *andere* Verbrauchswerte sondern *neue* Produktivwerte, Produktivkräfte zu schaffen. Diese Tätigkeit ist von der Klassenlage des Schaffenden unabhängig, nicht aber von der gesamten gesellschaftlichen Lage der Epoche.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

IX. DAS WERDEN DER WAHRHEIT

> Obwohl derselbe Gegenstand nicht allen Menschen schön zu erscheinen braucht, finden alle Menschen, die einen schönen Gegenstand bewundern, darin gewisse Verhältnisse, die ihr Schönheitsgefühl befriedigen ... Diese Verhältnisse des Wahrnehmbaren, die dem einen so und dem anderen anders sichtbar werden, müssen darum die notwendigen Eigenschaften der Schönheit sein. *James Joyce*

Der Schöpfer geistiger Werte empfindet seine Leistung, indem er sie auf sich bezieht, als spontanen Einfall oder Eingebung, oder, auf ihr Ergebnis bezogen, als Vorwärtsdrängen in das Reich der absoluten Werte; aber das ist natürlich noch kein Beweis dafür, daß es neben dem Reich der Wirklichkeit ein Reich der Wahrheit und Schönheit und Gerechtigkeit gibt, daß es nur nach und nach zu entdecken gelte. Der „Kuß der Muse", die „mystische Hochzeit mit der Wahrheit", der „Einbruch des Absoluten in die Wirklichkeit" sind vielleicht treffende Sinnbilder eines realen psychologischen Tatbestandes, aber sie sind Sinnbilder, keine Erscheinungen. Die Verwendung solcher Sinnbilder ist nur deswegen zulässig, weil es sich um Vorgänge handelt, deren Entstehung und Abwicklung sich zu einem großen Teil unserer Wahrnehmung entzieht, so daß wir sie nicht in der Sprache beschreiben können, worin wir die ursächlichen Zusammenhänge zwischen erkannten Erscheinungen beschreiben.

Vielleicht erfaßt man darum am besten das Wesen der Sache, wenn man sagt, daß die „andere", die „eigentliche" Wertewelt, die unser psychologisches Selbsterleben uns als Ursprungsort unserer Ideen empfinden läßt, keine Welt ist, die neben unserer realen Welt existiert und die es zu entdecken gilt, sondern eine Welt, die noch im Werden begriffen ist und die wir dank unseren Ideen zustandebringen. Faßt man Wahrheit und Schönheit derart als Aspekte eines Schöpfungsprozesses auf, dann erscheinen auch die Ideen nicht mehr wie Stücke, die wir sozusagen aus einem vorhandenen Block losreißen, sondern als Vorgänge, wodurch wir Wahrheit und Schönheit verwirklichen, kurzum als Produktivkräfte, nicht als Produkte. Dann sind Wahrheit und Schönheit keine Wirklichkeit, die wir bloß zu beleuchten brauchen, um sie zu erkennen, sondern das Licht selber, das wir auf die Wirklichkeit werfen

Universitätsbibliothek Bielefeld

und durch das wir sie erst „wirklich" sehen, d. h. in ihrem Sinn verstehen können.

Dann wird auch der Streit über den relativen oder absoluten Charakter von Wahrheit und Schönheit gegenstandslos, denn dann ist jede Wahrheit oder Schönheit absolut, die relativ zu einer gegebenen historischen Lage das vertritt, was an wahrer Erkenntnis oder schöner Darstellung der Wirklichkeit jeweils erreichbar ist. Die Marxsche Relativierung der Begriffe Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit usw., die zuletzt von der idealistischen Philosophie in verdinglichter Form verabsolutiert worden waren, entpuppt sich dann in Wirklichkeit als Mittel, die absolute Geltung der Wahrheits-, Schönheits- und Gerechtigkeitsurteile wiederherzustellen in der einzigen Sphäre, in der sie sich konkret äußern: der Sphäre der realen Aufgaben, die uns die jeweilige historische Umweltlage stellt, und der realen Mittel, die uns die jeweilige historische Vergangenheit mitgibt.

Wahrheit ist nicht die Erkenntnis selbst, sie ist — das hat schon Aristoteles gewußt — die potentielle Erkenntnis, eine Art des Erkennens; die aktuelle, sich verwirklichende Erkenntnis ist darum niemals Erkenntnis im allgemeinen, sondern Erkenntnis besonderer Erscheinungen und ihrer Zusammenhänge. Darum kann kein System unserem Wahrheitsurteil über Erscheinungen den absoluten Maßstab geben; es kann immer nur „Methode" sein, uns von einer bestimmten Seite den Erscheinungen zu nähern, bevor die eigentliche, konkrete Erkenntnisarbeit anfängt, die sich um das System nicht mehr kümmern darf. Wahrheit erkennen ist also nicht „ein System sehen; das wäre auf die eigene Brille schauen; es ist vielmehr, durch das System hindurch die Welt sehen und das System verneinen. Aber wenige Menschen geben zu, daß die Werkzeuge der Geistesarbeit weder wahr noch falsch sind. Klare Gedanken haben, bedeutet, die Welt nicht mehr durch die Leidenschaften zu sehen; aber wenn die Gedanken klar sind, sieht man sie nicht mehr; man sieht die Welt" (Alain). Wahrheit, mit anderen Worten, besteht nicht im ewig wahren Bild, sondern in einer ewig wahren Art zu sehen; sie ist, um mit Hermann Keyserling zu reden, nicht Ansicht sondern Einsicht; kein einmaliger *In*halt der Erkenntnis, sondern ein jeweiliger *Ge*halt des Erkennens. Wahrheit — wie Schönheit und Gerechtigkeit — bezeichnet weniger, was man findet, als was man sucht.

Dennoch hat Nikolai Hartmann recht: „Wo es kein Seiendes gibt, das erst noch zu erkennen wäre, kann keine Erkenntnis sein." Das zu Erkennende müssen wir aber deshalb als absolut, als unbedingt gelten lassen, weil es uns selber als Erkenntnissubjekt gegenüber etwas Un-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

bedingtes, nicht von uns Bedingtes, außerhalb unserer selbst als wirklich Anzuerkennendes darstellt; und dieses Unbedingte, das sich also letzten Endes mit dem Realen deckt, ist nur dem erkennbar, der objektiv erkennt, d. h. nach einem Verfahren, das dem Wesen der Erkenntnisobjekte entspricht.

Nur in dem Maße, in dem diese desinteressierte, objektive Haltung eingenommen wird, ist wahre Erkenntnis möglich. Dann aber gilt sie unbedingt im Hinblick auf das Erkenntnissubjekt, bedingt nur im Hinblick auf das jeweilige Erkenntnisobjekt. Die „Relativität der Wahrheit", die sich aus der Relation des Erkenntnissubjektes zu einer bestimmten historischen und sozialen Umwelt ergibt, ist also im Grunde nur die historische und soziale Relativität des Irrtums. Sie widerlegt nicht die Unbedingtheit der Wahrheit, die wir suchen, sie beweist nur die Bedingtheit der Wahrheiten, die wir finden, und aus denen „die" Wahrheit wächst.

Marx hat nur deswegen soviel mehr von der sozialen Wirklichkeit erkannt als seine Vorgänger und Zeitgenossen, weil er von dieser Leidenschaft zur objektiven Wahrheitserkenntnis besessen war, weil er sonst kein „Interesse" hatte. Die proletarischen Klasseninteressen hat er nur entdeckt als Mittel zur Erreichung eines von ihm als wahr und gerecht erkannten Zieles; er hat mit ihnen daraufhin ein Bündnis geschlossen — das Bündnis der Denkenden und Leidenden, wie er es genannt hat —, aber niemals sind sie Motive seines Wollens gewesen oder an die Stelle seiner Gründe getreten. Und Marx hätte auf die Geschichte des letzten Jahrhunderts — auch auf seine Geistesgeschichte — nicht die ungeheure Wirkung gehabt, die er tatsächlich ausübte und noch ausübt, wenn er nicht jenseits von allen Klasseninteressen allgemeingültige Wahrheiten, wahre Einsichten in die Wirklichkeit seiner Epoche vertreten hätte.

Die Verknöcherung und Vergröberung der Marxschen Geschichtsphilosophie durch den Marxismus hat häufig dazu geführt, daß man die soziale Relativität unserer Erkenntnis für wertmäßige Relativität der Wahrheit selbst hielt — ebenso übrigens wie die soziale Relativität der Kunstformen, der Stil- und Geschmackswandlungen usw. für die wertmäßige Relativität der Schönheit, die Relativität der geltenden Rechtsnormen für die Bestimmung des Rechtsgefühls durch Machtverhältnisse. Der Vulgärmarxist merkt nicht einmal den Widerspruch, der darin besteht, daß er für das Urteil, alle Wahrheit sei relativ, eine so absolute Geltung beansprucht, wie es nur jemals eine Kirche für ihre Dogmen getan hat.

Marx selber aber hat sehr wohl gewußt, daß und warum die Einsicht

Universitätsbibliothek Bielefeld

in die gesellschaftliche Bedingtheit aller Erkenntnis statt zur Relativierung aller Wahrheit zur Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit führen sollte. Die „Wahrheit einer Zeit" hatte für ihn, gerade auf Grund ihrer historischen Realität, nicht weniger absolute Geltung als die „ewigen Prinzipien" der idealistischen Philosophie, die er denn auch ebenso als Irrtümer bekämpft hat, wie von jeher alle Verfechter von lebendigen Wahrheiten die abgestorbenen bekämpft haben.

Daß er keine „ewigen" Wahrheiten anerkannte, setzte ihn um so eher in den Stand, jene „Wahrheit einer Zeit" als unbedingte Forderung anzuerkennen, die auf Grund ihrer Übereinstimmung mit den Erkenntnismitteln und Erkenntnisaufgaben dieser Zeit allgemeinmenschliche Gültigkeit beanspruchen kann. Sehr hübsch sagt er es schon in einem 1842 geschriebenen Artikel der *Rheinischen Zeitung:* „Soll die Philosophie für jedes Land, nach dem Sprichworte „Ländlich, sittlich", andere Grundsätze annehmen?... Soll sie in dem einen Land glauben, daß $3 \times 1 = 1$, in dem anderen, daß die Weiber keine Seelen haben, im dritten, daß im Himmel Bier getrunken wird? Gibt es keine *allgemein menschliche* Natur, wie es eine allgemeine Natur der Pflanzen und Gestirne gibt? Die Philosophie fragt, was wahr, nicht was gültig, sie fragt, was für alle Menschen wahr, nicht was für einzelne wahr ist; ihre metaphysischen Wahrheiten kennen nicht die Grenzen der politischen Geographie; ihre politischen Wahrheiten wissen zu gut, wo die „Grenzen" anfangen, um den illusorischen Horizont der besonderen Welt- und Volksanschauung mit dem wahren Horizont des menschlichen Geistes zu verwechseln."

Wo für Marx die Grenze zwischen „illusorischen Horizonten" und „Wahrheit für alle Menschen" lag, das hat er mehrere Jahre später am ausdrücklichsten dargelegt in einer Polemik gegen Malthus (Theorien über den Mehrwert, II. 1. S. 312/313 der Kautskyschen Ausgabe): „Seine ‚principles of political economy' gegen Ricardo, hatten wesentlich den Zweck, die absoluten Forderungen des industriellen Kapitals und die Gesetze, unter denen sich seine Produktivität entwickelt, in Grenzen zurückzuführen, die im Interesse der Grundaristokratie, der Staatskirche, zu der Malthus gehörte, der Regierungspersonen und Steuerverzehrer ‚vorteilhaft' und ‚wünschenswert' wären. Einen Menschen aber, der die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst, wie irrtümlich sie immer sein mag, sondern von außen, ihr *fremden*, äußerlichen *Interessen* entlehnten Standpunkt zu *akkomodieren* sucht, nenne ich ‚*gemein*'." Im Gegensatz dazu lobt Marx Ricardo als „stoisch, objektiv, wissenschaftlich", unter anderem weil er, wenn er „die Proletarier... der

Universitätsbibliothek Bielefeld

Ware gleichstellt", doch nur ausdrückt, daß sie „wirklich bloß Waren in der kapitalistischen Produktion sind". Der Pfaffe Malthus dagegen „verfälscht seine wissenschaftlichen Schlußfolgerungen", „das ist seine wissenschaftliche Gemeinheit, seine Sünde gegen die Wissenschaft".

Die stoische Objektivität, die Marx von der Wissenschaft fordert, bedeutet im Grunde nichts anderes als die in neuerer Zeit vom holländischen Psychologen und Philosophen Heymans geforderte Überwindung der „egozentrischen Perspektivfälschung"; dem entspricht in der moralischen Perspektive nach der Formulierung des Amerikaners Walter Lippmann die „Desinteressiertheit" des ethischen Urteils. Und das immanente Merkmal, an dem Marx die Verletzung dieses Gebotes erkennt, die selbstverräterische Schwäche der ideologischen Position, die er bei Malthus immer wieder angreift, ist das von jeher bekannte Merkmal alles „falschen Bewußtseins": die Inkonsequenz, die Widersprüche, die das Denken in einen Konflikt mit seinen eigenen Voraussetzungen verwickeln, weil es den Erscheinungen gegenüber nicht unbefangen ist, weil es durch die trübe Brille eines besonderen Interesses oder einer persönlichen Leidenschaft sieht.

Aber ist es nicht weltfremder, blutleerer Idealismus, von den Menschen zu erwarten, daß sie anders als durch diese Brille sehen? Wissen wir nicht vielmehr, daß der Mensch mit seinem ganzen Körper denkt, daß es keine Erkenntnis ohne Aufmerksamkeit und keine Aufmerksamkeit ohne Interesse gibt, und daß der Erkenntnisakt, wie jeder Willensvorgang, einen Affekt, eine Leidenschaft voraussetzt?

Das alles ist so richtig, daß es sich auch am objektiven Wahrheitssuchen bestätigt. Ist denn Marx etwa nicht von einer gewaltigen Leidenschaft getrieben gewesen? Ja, aber diese Leidenschaft trachtete nach allgemeingültiger Wahrheit, nach Gerechtigkeit für alle, nicht nach persönlichen Vorteilen oder egoistischen Befriedigungen. Hat nicht etwa Marx Ricardos wissenschaftlichen Geist im Gegensatz zu Malthus gelobt, trotzdem er auch in Ricardos Lehren die Bewußtseinsform der Interessen bestimmter Schichten und einer bestimmten Produktionsweise sah? Ja, aber Ricardo war dennoch darin desinteressiert, daß auch diese Interessen für ihn Gegenstand objektiver Erkenntnis waren, nicht ihr Motiv. Die von Marx festgestellte Übereinstimmung seiner Lehren mit den Interessen der „fortschrittlichen" Kapitalistenschichten und des „Fortschrittes" der kapitalistischen Produktionsweise beweist für Marx nur, daß Ricardo die reale gesellschaftliche Aufgabe seiner Zeit als objektive Wahrheit seiner Zeit richtig erkannt hatte, weil die Interessen, denen er unbeabsichtigt und ohne eigenen Vorteil diente, sich mit dem allgemei-

Universitätsbibliothek Bielefeld

nen Interesse der Gesellschaft deckten, wie seine Einsichten mit der objektiven Wirklichkeit seiner gesellschaftlichen Umwelt und seine Forderungen mit den objektiven Notwendigkeiten ihres Fortlebens, der Entwicklung der in ihr lebendigen, auf eine höhere Form zielenden Produktivkräfte. Man mag die Formeln, mit denen Marx die jeweilige Übereinstimmung vom Allgemeininteresse mit dem Interesse an der Entfaltung der Produktivkräfte zu begründen suchte, annehmen oder ablehnen; sie weisen jedenfalls auf das Bestreben hin, die Billigung bestimmter Interessen von der menschlichen, gesellschaftlichen Allgemeingültigkeit der Interessen wie der Urteile abhängig zu machen.

Dieses aber ist das Entscheidende: wenn es Kollektivinteressen gibt, deren Forderungen mit denen der Wahrheit übereinstimmen, so kann diese Übereinstimmung immer erst — wie bei Marx — nachträglich, nach erfolgter Wahrheitserkenntnis festgestellt werden; sie muß bewiesen werden; sie gilt nicht mehr von dem Augenblick an, wo die tatsächlichen Interessen sich in einer anderen Richtung entwickeln. Tritt dieser Augenblick ein, dann enthüllt sich die Feststellung der gegebenen Übereinstimmung als die Soll-Forderung, die sie eigentlich immer war; und diese Soll-Forderung wird dann nicht vom Interesse her an die Wahrheit, wohl aber von der Wahrheit an das irregeleitete Interesse gestellt.

Das hat Marx seinerzeit berechtigt, die von Ricardo vertretene Wahrheit zu überwinden, nachdem die von diesem gebilligten Interessen ihren allgemeingültigen, fortschrittlichen Charakter verloren hatten; das berechtigt uns heute, den Marxschen Gedanken von der durch proletarische Klasseninteressen bestimmten Übereinstimmung zwischen Wahrheit und sozialer Entwicklungsrichtung an den inzwischen in der Geschichte der Arbeiterbewegung zutage getretenen Erfahrungstatsachen zu prüfen. Wir können dann diesen Gedanken als „Wahrheit seiner Zeit" durch eine neue Wahrheit überwinden, sofern wir „objektiv" und „stoisch" (auch gegenüber eigenen illusorisch gewordenen Wünschen und zu Ideologien herabgesunkenen Ideen) die Wirklichkeit unserer Zeit erkennen.

Darum kann auch der Marxismus der Relativierung nicht entgehen. Aber diese Relativierung beweist ebensowenig wie die Relativierung vormarxistischer Lehren durch Marx, daß es keine Wahrheit gibt, die für uns — für die lebendigen Menschen in ihrer realen Umwelt — nicht mit der Unbedingtheit eines Sitten- oder gar eines Lebensgebotes zu gelten hätte, eines Gebotes also, das unserem Leben den Sinn einer Aufgabe und einer Verpflichtung verleiht. Soweit wir ehrlich und unter Hintansetzung aller durch unseren sozialen Standort bedingten Bindungen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

durch Vorteile und Vorurteile bemüht sind, soviel Wahrheit zu erkennen, wie wir nur erkennen können, soweit haben wir das Recht, Urteile über wahr und unwahr, gerecht und ungerecht, schön und häßlich zu fällen.

Auch wenn die Entwicklung der Ideen und Sitten nichts anderes wäre als die Wirkung der Entwicklung materieller Verhältnisse, wäre es widersinnig zu sagen, daß es keine allgemeingültige Wahrheit oder Moral geben kann. Denn auch wenn das alles nur eine Widerspiegelung der Umwelt im Bewußtsein wäre (und es *ist* mehr!), müßten wir zum mindesten unseren Spiegel sauber halten. Es wäre absurd, die Hexenverbrennung, die noch vor wenigen Jahrhunderten den „materiellen Verhältnissen" entsprach, deshalb für ebenso sittlich zu halten wie die neueren Verhältnissen entsprechenden humaneren Sitten, oder aus ähnlichen Erwägungen heraus das Ptolemäische Weltbild für ebenso wahr wie das Kopernikanische. Da sollte die Gegenfrage genügen: Übst oder empfiehlst du denn Hexenverbrennung? Glaubst du denn, daß die Erde sich nicht bewegt? Sie ist nur so zu beantworten, daß es sich bei alledem um Entwicklungsstufen handelt, von denen keine die letzte ist, aber die eine höher als die andere — eine Wertung, die wir übrigens mit vollem Recht auf die von anderen geographischen Umweltverhältnissen bedingten Unterschiede der Anschauungen übertragen, indem wir die Kultur als Erzeugnis der Menheitsgeschichte überhaupt betrachten.

Der „Fortschritt" ist demnach keine bloße Bewegung, sondern ein Wachstum, ein Schöpfungsprozeß, die Verwirklichung von etwas, auf das wir kraft unseres Lebendigseins hinstreben. Sofern dieses Etwas unser Streben bedingt — und das tut es, indem es uns Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit als zu verwirklichende Werte zu denken zwingt — müssen wir es diesem Streben gegenüber als unbedingt gelten lassen. Gerade weil sich alles um uns dauernd verändert, können wir dieser Veränderung nur durch ihre Beziehung auf ein Ziel einen Sinn geben; gerade weil alle verwirklichten oder verwirklichbaren Werte relative Werte sind, setzt deren Relation die Beziehung auf sie bedingende, nicht von ihnen bedingte Wertmaßstäbe voraus. Wir erkennen daher nur die Werte, die uns als Ergebnis dieser Veränderung erscheinen, als unbedingt an. Dabei brauchen wir dieses Ergebnis nicht einmal als das *eine*, einmal zu erreichende Ziel zu sehen; es genügt, daß wir es sehen als das jeweilige Ergebnis einer Entwicklung, die auf eine — vielleicht endlose, aber einer Grenze zustrebende — Reihe von jeweils einander ablösenden Zielen gerichtet ist. Jedes dieser richtig erkannten Ziele verkörpert dann eine wahre Erkenntnis, eine sittliche Aufgabe. Die unbedingte Wahrheit aber ist dann das, was in diesem Prozeß wird.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Weil das, was wir von diesem Unbedingten verwirklichen können, jeweils durch die realen Erkenntnismöglichkeiten und die realen Erkenntnisaufgaben bedingt ist, ist dieser Prozeß auch im Hinblick auf die geistigen Inhalte, die seine Stufen kennzeichnen, dialektisch. Wahr ist jeder Gedanke, der an seiner Verwirklichung beteiligt ist, jeder schöpferische Gedanke also, der neue Wirklichkeit gebärt — und solange er dies tut. Darum ist die Geistesgeschichte der Menschheit die Geschichte von Wahrheiten, die sich widersprechen. Darum ist das Grundgesetz der geistigen Produktion, nach der Maxime von Pascal, bei jeder Wahrheit an die entgegengesetzte Wahrheit zu denken. Darum ist das Prinzip der wissenschaftlichen Polemik die ebenfalls von Pascal formulierte Regel: „Wenn man einem anderen zeigen will, daß er sich irrt, muß man beobachten, von welcher Seite er die Sache betrachtet, denn gewöhnlich ist sie von der Seite her wahr, und man muß ihm diese Wahrheit zugestehen, aber ihm die Seite zeigen, von woher sie falsch ist." Darum vollzieht sich das „Werden der Wahrheit", nach einem Hegelschen Bilde, als Taumel von „trunkenen Wahrheiten". Darum muß jede Erkenntnis, um wahr zu sein, zugleich aus einer Erfahrung hervorgehen und doch über diese Erfahrung hinausreichen. Darum muß zu jedem Satz, den man wagt, der Gegensatz nicht bloß gedacht sondern auch erlebt worden sein. Was weiß der von der Tapferkeit, der die Angst nicht kennt? Was weiß der vom höchsten Glück, der nicht das tiefste Leiden gekostet hat? Welche Gewißheit gibt es für den, der nicht vom Zweifel herkommt?

Wahre Sätze gelten immer nur in bestimmten Sinneszusammenhängen, zu denen die Gegensätze gehören. Darum gilt mit Recht im allgemeinen Empfinden die Tiefe als das entscheidende Merkmal der Wahrheitserkenntnis, die Wahrheit höher als die Richtigkeit. Darum ist, nach einem Wort von Péguy, „eine große Philosophie nicht diejenige, die keine Breschen hat, wohl aber diejenige, die Zitadellen hat". Darum wirken große Geister nicht weniger durch die Widersprüche, die sie in ihren Lehren nicht lösen konnten, als durch die, die sie gelöst haben. Darum gibt es keine unsterblichen Wahrheiten, nur eine ewige Wahrheit, die im Werden ist. Und es tut im Grunde nicht viel zur Sache, ob man mit Thomas von Aquino meint, daß „alles Wahre, ganz gleich, wer es sagt, vom Heiligen Geist kommt" — oder mit Kant, es sei „die Ehre der menschlichen Vernunft", daß „sie sich in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer miteinander vereinigt", auch „wenn sie sich gerade widersprechen" — oder mit Marx, daß die Wahrheit sich verwirklicht im Vollzug der gesellschaftlichen Notwendigkeiten, die den Kampf der Produktivkräfte mit den Produktionsverhältnissen zum

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Kampf des wahren Bewußtseins mit dem falschen Bewußtsein machen. Auch das, was diese Formulierungen voneinander unterscheidet, bestätigt den übereinstimmenden Grundgedanken: die humanistische Auffassung von der *einen* Menschheit und der *einen* Kultur, zu der die doppelte Voraussetzung gehört, daß der Sinn der Menschheitsgeschichte sich in der Entwicklung ihrer Kultur als fortgesetztes Bemühen um Erkenntnis und Verwirklichung der Wahrheit offenbart.

Nur sofern im Kampf der Klassen wahres Bewußtsein als Bewußtsein der jeweils geltenden allgemeingesellschaftlichen Wirklichkeiten und Notwendigkeiten mit falschem Bewußtsein als Trübung der Objektivität durch Sonderinteressen kämpft, verwirklicht sich die Wahrheit auch durch den Klassenkampf. Dabei kann es sich aber immer nur um den Nachweis wahrer oder irriger Sonderinhalte handeln, und dieser Nachweis kann immer erst nachträglich an der Hand des tatsächlichen Verhaltens bestimmter, konkreter Menschen und Gruppen geführt werden. Die Wahrheit steht über den Klassen, aber sie kämpft auf der Seite derjenigen, die für sie kämpfen.

Sie ist kein Besitz, den die proletarische Klasse bloß auf Grund ihres Schicksals und ihrer Interessen als ausgebeutete Schicht für sich allein beanspruchen könnte. Der Erfahrungs- und Erkenntniskreis des Proletariers ist zu eng, zu einseitig auf die Schattenseite des gesellschaftlichen Lebens gedrängt, als daß sein Weltbild die totale Geltung haben könnte, die zur Wahrheit gehört. Er sieht zwar bestimmte Seiten der Wirklichkeit besser, weil er gewissermaßen auf der Kehrseite steht, von wo aus der Glanz des Gewebes nicht verhindert, die Kette zu sehen, die es zusammenhält und die seine wahre Qualität und seine Haltbarkeit bedingt. Die marxistische Geschichtsphilosphie ist denn auch gerade in ihrer schematischeren ökonomistischen Auffassung typische Bewußtseinsform einer realen proletarischen Erfahrung, indem sie sozusagen einen rein ökonomischen Kehrseitenrealismus dem rein ideologischen Glanzseitenidealismus gegenüberstellt. Das rohe Bild, das so gewonnen wird, ist zwar darin wahrer als das andere, daß es mehr in die verborgenen Tiefen dringt und den Schein von der Wirklichkeit besser zu unterscheiden vermag. Dennoch ist es zu einseitig, um nicht selber eine sehr unvollkommene, sehr vorläufige Wahrheit zu sein.

Die geistige Überlegenheit des sozialistischen Proletariats liegt weniger in dem Wirklichkeitsbild, das es besitzt, als in dem Wirklichkeitsbild, das es erstrebt. Was der marxistische Arbeiter an wahrer Erkenntnis zu haben glaubt, ist vielfach auch nur Ideologie. Manchmal ist es sogar ausgesprochene Fluchtideologie. Das gilt z. B. für den zum Fatalismus zu-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

gespitzten Wirtschaftsdeterminismus eines gewissen Parteibonzentums, das seinen geist- und initiativlosen Opportunismus, seine Flucht vor dem Risiko der Offensivaktion nur allzu gern begründet mit der Abhängigkeit der politischen von der wirtschaftlichen Entwicklung, mit der natürlichen Aufeinanderfolge der Konjunkturphasen, die in Prosperitätszeiten die Inaktion rechtfertigen, weil es den Arbeitern an Kampfesantrieben fehlt, und in Krisenzeiten, weil es ihnen an Kampfesmöglichkeiten fehlt. Das gilt für einen gewissen marxistischen Oppositionsradikalismus, der seine Kritik am herrschenden Opportunismus begründet mit „Grundsätzen" aus längst vergangener Zeit, ohne ernsthaften Versuch, den Kampf auf dem Boden der inzwischen veränderten Tatsachen zu führen, den seine Gegner unberechtigterweise für sich reklamieren. Das gilt für die unglücklichen Opfer eines lamaistischen Arbeiterbildungssystems, das auf dem Prinzip aufgebaut zu sein scheint, die Flucht von der Konkretion in die Abstraktion, von der Aktion in die Diskussion, von der Tatsachenerkenntnis in das Dogma, von der verantwortlichen Tat in die weltanschauliche Debatte, vom persönlichen Denken in die gebetmühlenartige Wiederholung unverstandener Phrasen zu begünstigen.

Wahrhaftig, weder proletarisches Schicksal noch marxistische Lehre machen gegen Ideologienbildung immun. Ständige Selbstkritik ist nötig, um zu verhindern, daß die Ideologien die Ideen töten, aus denen sie ursprünglich hervorgegangen sind. Ja, auch die Kritik der Gegner hat dabei eine unerläßliche Aufgabe zu erfüllen. Jaurès hat darauf hingewiesen, wie im neunzehnten Jahrhundert das „Licht der Idee" statt aus dem Schicksal einer Klasse aus dem „Zusammenstoß der Klassen" entstanden ist, und wie die wissenschaftliche Gegenwehr des Bürgertums fortgesetzt zur Bildung des wissenschaftlichen Sozialismus beiträgt, indem es die Arbeiterbewegung zwingt, sich nicht mit subjektiven Wunschäußerungen zu begnügen und sich immer wieder mit objektiven Erscheinungen auseinanderzusetzen.

Aber Jaurès hat auch gewußt, warum trotz allem, was dem Proletariat die Erkenntnis der objektiven Wahrheit erschwert, ein fundamentaler Unterschied besteht zwischen besitzenden und nicht besitzenden Schichten: die Besitzenden haben als Bevorrechtete ein Interesse daran, die soziale Wirklichkeit, die den Forderungen ihrer eigenen Kulturziele widerspricht, zu verschleiern, die anderen nicht; die Besitzenden haben ferner ein Interesse daran, diesen Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Idee als ewig und unüberwindbar hinzustellen, die anderen nicht. Daher strebt das Proletariat, sobald es selbständig zu denken anfängt, nach einer tieferen Erkenntnis der Wirklichkeit, also nach mehr sozialem

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Realismus, und nach einer verpflichtenderen Auffassung der Wahrheit, also nach mehr geistigem Dynamismus. Seine Neugierde mag oft hilflos und irregeleitet sein, aber sie ist echt und unbefangen. Es findet nicht immer die Wahrheit, es sucht sie vielleicht nicht einmal immer, aber es hat keinen Grund, sie zu fürchten wie seine Gegner. Weil die Arbeiter kein soziales Vorrecht haben, ist ihr einziges Vorrecht, in Jaurès' Worten, „die Lüge niemals nötig zu haben". Und ich glaube, es läßt sich nicht bündiger und schöner sagen, warum die Sache der Arbeiterschaft und die Sache der Kultur heute ein und dasselbe sind.

Die heutige bürgerliche Gesellschaft leidet demgegenüber nicht bloß an der Schwäche, daß sie eine Ordnung vertritt, die zu der von ihr ursprünglich erstrebten Wertordnung immer mehr in Widerspruch gerät; es ist außerdem ihr Pech, daß sie sich auf keine ein für allemal gegebene Wertordnung berufen kann, weil sie selbst auf der endlosen Revidierbarkeit aller Wertskalen aufgebaut ist.

Das unterscheidet die bürgerliche Kultur von allen anderen, daß sie die Umwertung der Werte, mit der sie angefangen hat, sozusagen in Permanenz erklärt hat. Sie mußte das tun, weil die von ihr geschaffene Wirtschaftsform unbegrenzte Weiterentwicklung der Produktivkräfte erfordert, und weil dazu freies Denken notwendig ist. Die Autorität, auf der z. B. die hierarchische Struktur feudaler Gesellschaftsordnungen beruht, braucht die Rechtfertigung durch die Vernunft nicht; sie kommt von oben und ist ein für allemal durch Tradition bestimmt. Sobald es ein Bürgertum gab, wurde durch die Anerkennung der kritischen Vernunft als Ort der Entscheidung über Wahrheit und Irrtum, Gut und Böse, Recht und Unrecht eine revolutionäre Kraft mobilgemacht, die auch die Ziele ihres Strebens immer weiter steckt. Daher auch die revolutionäre Leistung der fortgesetzten Kulturproduktion, die von Angehörigen der Intellektuellenschicht ausgeht. Athen gab einen Vorgeschmack: weil es dort ein Bürgertum gab, gab es eine kritisch eingestellte Intelligenz; Sokrates, ihr erster Märtyrer, wurde mit dem Tode bestraft, aber der sokratische Geist, der Geist als ewiger Revolutionär, ist lebendiger als je. Die bürgerliche Kulturepoche hat nicht nur eine Kraft erzeugt, die ihren Ergebnissen widerspricht, sie fährt fort, sie jeden Tag weiter zu erzeugen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

X. DIE REBELLION DER NATUR

Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andern Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur . . . Die in der menschlichen Geschichte — dem Entstehungsakt der Menschheit — werdende Natur ist die *wirkliche Natur des Menschen.* *Karl Marx* (1844)

Die Krise der bürgerlichen Kultur in der industriekapitalistischen Epoche enthüllt sich also als Konflikt zwischen den Normen der Kulturproduktion und denen des Kulturverbrauchs.

Der Kulturverbrauch ist konformistisch, wie die Kulturproduktion nicht-konformistisch ist. Alle Kulturproduktion geht aus vom Leiden unter Bestehendem oder vom Zweifel an Bestehendem, und in dem Maße, in dem sie eine neue Wertordnung schafft, entwertet sie Bestehendes. Der Kulturverbrauch dagegen setzt Zustimmung zur bestehenden Wertordnung voraus; der Kulturkonsument schätzt nur Werte, die dieser Ordnung entsprechen, er ist angetrieben von dem Wunsch, in der sie verkörpernden Gesellschaftsordnung einen möglichst hohen Rang einzunehmen. Das psychologische Verfahren des Kulturverbrauches ist die Nachahmung, die Anpassung, während das psychologische Verfahren der Kulturproduktion die Neuerung, die Auflehnung ist.

Die Kulturproduktion steht im Zeichen der Freiheit, weil sie aus dem Antrieb zur Befreiung von einem Leiden hervorgeht: „Der echte Schmerz begeistert. Wer auf sein Elend tritt, steht höher. Und das ist herrlich, daß wir erst im Leiden der Seele Freiheit finden" (Hölderlin). Alle großen Kulturschöpfer, d. h. alle Genies, waren Menschen mit einer außerordentlichen Fähigkeit zu leiden und mit einer ebenso außerordentlichen Fähigkeit, sich durch schöpferische Leistungen von diesen Leiden zu befreien — ihre Physiognomien haben fast immer darin etwas Proletarisches, daß sie die Furchen des Schmerzes und die Furchen geduldiger Anstrengung tragen. Der Kulturverbrauch steht im Zeichen der Gebundenheit, weil er Besitz und Genuß bestehender, geltender Werte sucht; er ist Sklave der Anerkennung anderer.

Kulturproduktion ist ein Werk der Tapferkeit, des Selbstopfers; wer es übt, ist immer ein Erstling, und „der wird immer geopfert" (Nietzsche). Sein einziges Glück ist, daß er die Worte Zarathustras auf sich beziehen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

kann: „Aber so will es unsere Art; und ich liebe die, welche sich nicht bewahren wollen. Die Untergehenden liebe ich mit meiner ganzen Liebe: denn sie gehen hinüber." Kulturverbrauch vollzieht sich unter dem Druck der Angst: Angst vor der Mißbilligung durch die Umwelt, vor dem Auffallen, vor dem Zweifel, vor der Vereinsamung, vor allem aber, da das Leben selbst wie ein zu hütender Besitz aufgefaßt wird, Angst vor dem Tode: „Und darum fürchten sie auch den Tod so sehr, und leiden, um des Austernlebens willen, alle Schmach, weil Höheres sie nicht kennen, als ihr Machwerk, das sie sich gestoppelt" (Hölderlins Hyperion). Hyperion weiß auch, woher diese Angst kommt: „Herrn und Knechte... siehst Du, aber keine Menschen", „denn wo einmal ein menschlich Wesen abgerichtet ist, da dient es einem Zweck". Der Zweck, den die Gesellschaftsordnung als Hierarchie von Arbeitsaufgaben und Rangstufen den Menschen stellt, macht sie von den geltenden Werten — vor allem den Geldwerten — abhängig, um derentwillen sie sich entmenschlichen, sich verdinglichen, sich der Eigenschaft entäußern, die den Menschen erst zum Menschen macht: der Freiheit, der Fähigkeit, als tätiges Subjekt die Welt nach seinem Bilde umzugestalten.

Das Bild aber, nach dem der Mensch die Welt der gesellschaftlichen Wirklichkeit umzugestalten strebt, erfaßt er in der Gestalt von Ideen.

Ideen sind Produktivkräfte, die ebenso mit den von ihnen geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnissen in Widerspruch treten können, wie die wirtschaftlichen Produktivkräfte, von denen Marx sagt, daß sie „in Widerspruch geraten mit den Produktionsverhältnissen", d. h. „mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bewegt hatten". Die „Epoche sozialer Revolution", die dann eintritt, ist aber nur soweit der Entscheidungskampf zwischen den Produktivkräften und den sie fesselnden Produktionsverhältnissen, wie dieser Kampf geführt wird als Kampf der geistigen Produktivkräfte mit der sie fesselnden Kulturordnung, als Kampf der Ideen mit den Ideologien.

Ebensowenig wie die Ideologien entstehen die Ideen von ungefähr. Sie ergeben sich aus den Konflikten realer Menschen mit realen Umweltsituationen, und ihre Gestalt verändert sich mit der Gestalt dieser realen Konflikte. Insofern sind sie der jeweiligen historischen Situation immanent. Sie transzendieren diese nur, so weit die Ansprüche, die jeweils von wollenden, wertenden und denkenden Menschen an ihre Umwelt gestellt werden, sich aus Lebensbedürfnissen ergeben, die der menschlichen Natur innewohnen, oder aus Wertnormen, die von der Kulturvergangenheit her für die jeweils lebenden Menschen allgemeine Geltung gewonnen haben.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

In der Kulturkrise des kapitalistischen Zeitalters offenbart sich demnach die Rebellion des Menschen gegen seine gesellschaftliche Umwelt, die Rebellion der Ideen gegen die Institutionen, zugleich als Rebellion der Natur, sofern sie Ursprung aller Produktivkräfte ist, und als Rebellion der Kultur, sofern sie Entwicklung dieser Produktivkräfte ist.

Die Rebellion der Natur ist so alt wie die menschliche Gesellschaft selber. In gewissem Sinne richtet sie sich gegen alle Kultur, weil alle Kultur den angeborenen Trieben Hemmungen auferlegt und zugleich mit neuen Werten Wertnormen zur Regelung ihres Verbrauchs produziert. In diesem Sinne wird es auch in einer sozialistischen Gesellschafts- und Kulturordnung noch eine Rebellion der Natur geben, allem Anschein nach als Fortsetzung des Kampfes der Person für mehr Freiheit gegen die Institutionen, die er sich im Kampfe um diese Freiheit geschaffen haben wird; und man möchte dazu Gottseidank sagen, weil sonst der Sozialismus nicht der wirkliche Anfang der Menschheitsgeschichte, sondern ihr Ende wäre.

Es gibt aber Phasen der Geschichte — die sogenannten positiven Phasen —, in denen das Verhältnis der Kultur zur Natur als Gleichgewicht einer Spannung von Kräften erscheint, und andere — die sogenannten kritischen Phasen —, in denen die Natur als Ursprungsort von Kräften erscheint, die eine Sprengung der von der Kultur auferlegten Fesseln bezwecken, also eine Revolution.

In solchen kritischen, revolutionären Epochen spiegelt sich dies in einem kosmischen Weltbild wider, in dem die „äußere" Welt der Natur und die „innere" Welt des Menschen, und in einem sozialen Weltbild, in dem Natur und Gesellschaft sich entzweien.

Auch das bürgerliche Weltbild hat eine derartige Entwicklung durchgemacht. In seinen hochmittelalterlichen Anfängen sieht es Natur und Gesellschaft noch als Einheit. Beide Ordnungen, die innere und die äußere, die der menschlichen und die der außermenschlichen Dinge, erscheinen ihm als einem und demselben Gesetz unterworfen. Das Hochmittelalter ist auch darin humanistisch, daß es, nachdem es die frühmittelalterliche magische Angst vor der Natur überwunden und damit nach dem Ausdruck Alexander von Humboldts „die Natur entsündigt" hat, alles auf den Menschen bezieht; der Gegenpol zum Menschen ist ihm nicht die Natur sondern Gott. Natur und Mensch sind von einem Gott geschaffen worden und unterstehen seinem Willen. Nur ist der Mensch jener Teil der Natur, der mitwollen und dadurch sich von der Sündhaftigkeit befreien kann, die sich für ihn, und nur für ihn, mit der Naturhaftigkeit verbindet. Es gibt einen Aufstieg von der Naturhaftigkeit des

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Dinges und des Tieres bis zur Einheit der erlösten Seele mit Gott, aber die Stufen dieses Aufstieges bezeichnen eine Rangordnung, keinen Gegensatz. „Der Mensch", so gibt Pater Sertillanges in seinem Werk über Thomas von Aquino einen Hauptgedanken der hochmittelalterlichen Philosophie wieder, „ist nicht eine Mischung von zwei verschiedenartigen und unreduzierbaren Substanzen, sondern er ist eine Stufe"; denn der Kosmos ist „nicht eine durch eine geheimnisvolle Kraft getriebene ungeheure Maschine, sondern ein ungeheures Verlangen, das eine ungeheure Leistung antreibt". Weil die Stufe, die der Mensch vertritt, höher ist, stellt auch die menschliche Gesellschaftsordnung eine höhere Form der Naturordnung dar. Was in dieser Ordnung gut und böse ist, das soll der Mensch nicht aus ihr, sondern aus sich selbst ableiten, aus jenem Erkenntnisvermögen und sittlichem Bewußtsein, das ihn zugleich sündhaft macht und zur Erlösung befähigt. Ebenso wie die Natur des Menschen wegen da ist, ist die menschliche Gesellschaft nichts weiter als jener Teil der Naturordnung, der mit der Sündhaftigkeit auch an der Erlösungsfähigkeit teilhat. In diesem Sinne, und nur in diesem Sinne, steht die Gesellschaftsordnung über der übrigen Naturordnung.

Der Gedanke, daß man etwa aus den „Naturgesetzen", die die Bewegungen von Himmelskörpern und Gegenständen oder das Leben von Pflanzen und Tieren bestimmen, Normen für das Urteil über Gut und Böse in der Gesellschaftsordnung ablesen könnte, ist für diese Denkart unfaßbar. Die Natur dient dem Menschen, sie darf ihn nicht beherrschen. Die Einheit mit ihr ist einfach der selbstverständliche Ausgangspunkt für sein irdisches Streben, nicht ein Ende, das erst gewollt werden muß. Sie ist daher für ihn noch kein „Problem". Erst nach dem Mittelalter verselbständigt sie sich zum Begriff einer für sich bestehenden, eigengesetzlichen Ordnung, und diese Verselbständigung ist der Anfang der Entwicklung, die im achtzehnten Jahrhundert zu der Gegenüberstellung von der „guten" Natur mit der „schlechten" Gesellschaft führt.

Entfesselter Erkenntnisdrang der Vernunft, Eroberungswille der fortschreitenden Verkehrs- und Produktionstechnik, Befreiung des staats- und gesellschaftsbildenden, wirtschaftlichen und militärischen Machtwillens von der Autorität der Kirche, Übergang von der landwirtschaftlichen zur städtischen Kultur sind die großen Triebkräfte dieser Entwicklung gewesen. Sie verlief nach einer ununterbrochenen Kurve, von der wir noch im vorigen Jahrhundert eine der steilsten Anstiegswellen erlebten. Und diese Kurve kennzeichnet nicht bloß die Verwandlung des philosophischen und wissenschaftlichen Weltbildes infolge der Verdrängung des Glaubens an die zweckgerichtete göttliche Ordnung durch den

Universitätsbibliothek Bielefeld

Glauben an ursächliche Naturgesetze; sie offenbart sich auch in den unmittelbarsten Kundgebungen des künstlerischen Gestaltungsdranges, des kollektiven Unterbewußtseins überhaupt. Zu derselben Zeit, wo sich aus dem Verfall der scholastischen Philosophie die ersten Anfänge der modernen Naturerkenntnis entwickelten, brach auch in Kunst und Dichtung ein neues Naturgefühl durch — jenes moderne Gefühl, dem die Natur das „ganz andere" ist, das fremde Gebiet, in das man sich vor der „Unnatur" der gesellschaftlichen Wirklichkeit flüchten kann, wo man Gesundung finden kann, wo die „Quellen alles Lebens" sind, „dahin die welke Brust sich drängt".

Diese Flucht führt immer weiter vom Menschlichen weg. Die Geschichte der Malerei zeigt, daß die Zuneigung zur Natur sich zuerst der kultivierten Landschaft (fünfzehntes und sechzehntes Jahrhundert), dann (vom siebzehnten Jahrhundert ab) der wilden Landschaft und der See, zuletzt (neunzehntes Jahrhundert) auch der exotischen Landschaft und dem Hochgebirge zuwandte. Das den Kulturkonsum regelnde Gefühl für Naturschönheit verwandelte sich dementsprechend. Auf die fast architektonischen Schöpfungen des alten italienischen Gartenbaus und der geometrischen Gartenkunst der Schule von Lenôtre folgte im achtzehnten Jahrhundert die von England ausgegangene Bevorzugung der „naturähnlichen" Parks, und von der Wende zum neunzehnten Jahrhundert ab der Kult der menschlosen Natur, dessen extremste Form der heutige Drang zum Hochgebirge ist. Nichts hätte unsere mittelalterlichen Vorfahren gehindert, so einfache Geräte wie Eispickel, Steigeisen und Kletterseil zu erfinden, wenn sie die geringste Lust verspürt hätten, oberhalb der Schneegrenze in die Berge zu steigen; aber in Wirklichkeit hat es die vier Jahrhunderte gebraucht, die zwischen Petrarcas „Besteigung" des Mont Ventoux und den ersten großen alpinen Gipfeltouren von de Saussure verflossen, bis man überhaupt die hochalpine Urwelt als schön zu empfinden begann. Die Lust, sich in die Wildnis zu *verlieren* setzt ebenso wie die Lust, sie mit eigener, nicht maschineller Kraft zu *bezwingen*, eine Wertung der Natur voraus, die mit ihrer Entfernung von der menschlichen, gesellschaftlichen Welt wächst. Und der Drang zu dieser unberührten Naturwelt wurde um so stärker, je mehr die Industrialisierung sie in eine bloße Welt der Nutzwerte zu verwandeln strebte und sie mit deren Häßlichkeiten verschandelte.

Im wissenschaftlichen Weltbild spiegelte sich währenddessen, in scheinbarem Widerspruch dazu, die „Entfremdung" von der Natur, um in Marxscher Sprache zu reden, als ihre „Verdinglichung" wider. Die „Entzauberung" und „Entgottung" der Natur bedeutete hier, daß die Men-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

schen ihre materielle Umwelt immer mehr als Mechanismus sehen lernten. Während die Welt für das feudalistische Denken noch (der Herrschaftsordnung entsprechend) die Wirkung eines über ihr stehenden Willens und für das frühbürgerliche Denken noch (der gewerblichen Arbeitsordnung entsprechend) die Verwirklichung eines Planes war, wurde sie für das bürgerlich-kapitalistische Denken (der freien Konkurrenzwirtschaft entsprechend) zum sich stets verwandelnden Ergebnis eines Wettbewerbs von Einzelkräften, deren Beziehungen einem ihnen innewohnenden Gesetz von Ursache und Wirkung unterworfen sind. Zuerst wird die stoffliche Welt der Gegenstände und Himmelskörper, dann nach und nach auch alles Lebendige in den Kreis dieser Betrachtungsweise hineingezogen. Wie es schon Marx richtig formuliert hat, sieht „Descartes mit seiner Definition der Tiere als bloßer Maschinen mit den Augen der Manufakturperiode im Unterschied zum Mittelalter, dem das Tier als Gehilfe des Menschen galt". Mit Darwin endlich wird auch die Entwicklung des Menschen dem Gesetz materieller Kausalität unterstellt.

Die Natur wird somit, nach dem Kantschen Ausdruck, zum „Inbegriff der Gesetzmäßigkeiten" alles Geschehens. In der Gedankenwelt des Naturrechts, die im achtzehnten Jahrhundert zur Blüte gelangte, erhält dann dieser Naturbegriff einen besonderen Wertakzent: die Gesetzmäßigkeiten der Natur geben die Normen an, nach denen die Menschen ihre gesellschaftlichen Beziehungen, ihr Recht, ihre Moral, ihre Einrichtungen gestalten sollten. Ein Schritt weiter führt zu der von Rousseau begründeten Auffassung, daß die Natur der Ursprungsort aller Kräfte sei, die sich im Menschen gegen seine Vergewaltigung durch Kultur und Zivilisation auflehnen. Von dieser Naturauffassung ist auch der junge Marx in seiner anthropologischen Begründung des proletarischen Klassenkampfes um den Sozialismus ausgegangen.

Dabei hat Marx, auf Hegel gestützt, den Ausgangspunkt geschaffen für die Überwindung des Gegensatzes zwischen naturgesetzlicher Notwendigkeit und sittlicher Freiheit, den Kant zwar klar aufzuzeigen, aber nicht zu lösen vermocht hatte. Das geschah auf Grund des Entwicklungsgedankens, der zwar schon keimhaft in der Philosophie von Duns Scotus und Thomas von Aquino enthalten war, sich aber bis zur Schwelle des neunzehnten Jahrhunderts kaum weiter entfaltet hatte. Im Weltbild des aufsteigenden Bürgertums erschien besonders zur Zeit der Aufklärung und der Enzyklopädisten die natürliche Ordnung als die normative Wertewelt, die den sich ewig gleichbleibenden Maßstab für die Beurteilung der menschlichen Schöpfungen abgeben sollte. Die Weiterführung

Universitätsbibliothek
Bielefeld

der von Hegel geschaffenen Ansätze zu einer deterministischen Lehre der gesellschaftlichen Entwicklung und die Kritik an den darauf aufgebauten Ideologien brachte Marx dazu, den Entwicklungsbegriff auf die Normen selbst anzuwenden.

Seine Nachfolger haben nur allzusehr übersehen, daß er damit den die jeweilige Situation transzendierenden Charakter der Ansprüche, die der Mensch an seine Umwelt stellt, keineswegs aufgegeben hat. Er hat zwar nachgewiesen, daß diese Ansprüche für die einzelnen Klassen je nach ihren Kollektivinteressen und für die einzelnen Epochen je nach der vorhandenen Beziehung zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zu verschiedenen Forderungen führen; aber er hat dennoch als Ursprungsort dieser Forderungen die „Lebensbedürfnisse" erkannt, die dem Menschen kraft seiner Natur innewohnen. Die sozialanthropologische Ausgangsstellung, die er 1844 ausdrücklich formulierte und später nur noch als stillschweigende Voraussetzung gelten ließ, schließt den Glauben an eine natürliche Bestimmung des Menschen ein. Deren Forderung kommt ihm zwar in stets sich verändernder Form zum Bewußtsein, entspringt aber nichtsdestoweniger aus biologisch bedingten, schon vor der Entfremdung, also vor der Geschichte und ihren Klassenkämpfen gegebenen Bedürfnissen. Als Erfüllung dieser Bestimmung erscheint die Wiederversöhnung des Menschen mit der heute noch durch das Privateigentum verdinglichten und entfremdeten Natur — eine Erfüllung, zu der die Entfremdung die notwendige Vorstufe ist, weil sie sich erst im Subjekt-Bewußtsein vollziehen kann, nachdem die Natur ür den Menschen zum Objekt geworden ist.

Diese Marxsche These enthält den Schlüssel zur Enträtselung des scheinbaren Widerspruches, der in der Doppelwertigkeit der Naturauffassung im Weltbild der bürgerlichen Kultur liegt: wenn die Natur einmal als Idyll, ein andermal als Mechanismus, einmal als wiederzuerobern des Paradies, ein andermal als zu bewältigendes Ungeheuer erscheint, so enthüllt sich darin der Doppelaspekt eines Objekt-Subjekt-Verhältnisses, das erst zum Bewußtsein seiner selbst kommen muß, bevor der darin enthaltene Gegensatz überwunden werden kann.

Jedenfalls baut der Sozialismus, der Marxsche einbegriffen, auch darin auf einer von der bürgerlichen Epoche errichteten Grundlage weiter, daß er seine Forderungen zugleich als Fortsetzung der Unterwerfung der Natur durch den Menschen und als Verwirklichung der dem Menschen von der Natur mitgegebenen Bedürfnisse empfindet. Der sozialistische Kulturoptimismus beruht, wie der der Aufklärungszeit, im Grunde auf Naturoptimismus; und es ist kein Zufall, daß alle reaktionä-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ren Bewegungen der industriekapitalistischen Zeit sich auf Ideologien berufen, die der Natur gegenüber pessimistisch sind. Dieser Pessimismus reicht von Malthus' Glauben an die Unüberwindlichkeit der Armut bis zu dem Spenglerschen Glauben an die Unvermeidlichkeit unserer Rückkehr zum „zoologischen" Dasein, und er herrscht heute gleichermaßen in der Lehre der protestantisch-reaktionären Theologie von der unheilbar sündigen Welt und in der nationalistisch-bellizistischen Ideologie von der ewigen Barbarei und von der Beherrschung des Menschen durch Raubtierinstinkte.

Der sozialistische, besonders der marxistische Fortschrittsglaube unterscheidet sich von dem des aufsteigenden Bürgertums nur dadurch, daß er den Fortschritt nicht in der allmählichen Erfüllung von ein für allemal gegebenen und erkannten Ansprüchen sieht; er betrachtet die menschliche Natur selber als etwas, was sich in diesem Prozeß entwickelt und verbessert, indem das Leiden unter der Nichterfüllung von elementaren Bedürfnissen ins Bewußtsein erhoben wird und, in Arbeits- und Kampftätigkeit verwandelt, zu höheren Ansprüchen führt. Der Fortschritt bedeutet für den Sozialismus nicht, daß die Institutionen nach einem ihnen innewohnenden Maßstabe immer zufriedenstellender werden, sondern vor allem, daß der Mensch selber sich seiner Unzufriedenheit mit ihnen immer bewußter wird und aus diesem Bewußtsein heraus immer höhere Ansprüche an sie stellt, bis er sich aus ihrem Objekt in ihr Subjekt verwandelt hat.

Die Berufung auf die Natur gegen die bestehende Ordnung findet sich nicht bloß in der sozialistischen Bewegung, sondern auch in vielen anderen Strömungen, die weder von sozialistischen Gedanken ausgehen noch von proletarischer Unzufriedenheit erzeugt werden. Das deutlichste Beispiel dafür liefert die um die Jahrhundertwende in Deutschland entstandene, in den ersten Nachkriegsjahren auf ihren Höhepunkt gelangte Jugendbewegung.

Diese Bewegung ging von Kindern bürgerlicher Eltern aus, als Rebellion gegen den Kulturkonformismus, der das Familienleben und die Schule beherrschte. Sie empfanden dessen konventionelle Normen als künstlich und widernatürlich, die Höchstwertung des Geldes als Widerspruch zur natürlichen Wertordnung, die Tabu-Erklärung des Erotischen als Vergewaltigung eines natürlichen Prozesses der Persönlichkeits- und Gemeinschaftsbildung, die utilitaristische Nüchternheit der Abrichtung auf das Erwerbsleben als Unterdrückung der auf Kampf, Abenteuer und Selbstopferung gerichteten heroischen Instinkte, die Gebundenheit des Schülerlebens und der städtischen Zivilisation als Hemmung der angeborenen Wander- und Spieltriebe.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Diese Rebellion der jungen Generation einer Klasse gegen den Lebensstil dieser Klasse trieb die Rebellen bezeichnenderweise in die Wälder. Sie versuchten, vom seßhaften Leben zum Nomadentum einer verschollenen Vergangenheit zurückzukehren. Ihre Gesänge, Musikinstrumente, Tänze und Spiele suchten die Primitivität einer noch naturgebundenen, noch nicht industrialisierten, noch nicht städtischen Kulturstufe wiederherzustellen. In asketischer Selbstentwöhnung versuchten sie, von der Kultur anerzogene Bedürfnisse abzustreifen. Sie kleideten sich „natürlich", ohne Rücksicht auf die Forderungen der standesgemäßen Sitte.

In alledem zeigte sich eine merkwürdige Tendenz zur Rückkehr in die Jugend der Kulturepoche, gegen deren Altersformen man protestierte. Es war wie eine kollektivpsychologische Bestätigung des von Fritz Müller formulierten und von Haeckel getauften biogenetischen Grundgesetzes, wonach sich im Wachstum des einzelnen Lebewesens vom Ei aus die Stadien der Entwicklung der Gattung wiederholen sollen. Was man hinter dem Schein einer Verneinung aller Kultur erstrebte, war im Grunde eine Kultur, die den natürlichen Anlagen des Menschen entsprach — eine selbstgewollte „Gemeinschaftskultur", wie sie in den Anfangsstadien der bürgerlichen Epoche bestanden hatte, statt der aufgezwungenen „Gesellschaftskultur" der heutigen Zeit.

Es ist leicht zu begreifen, warum in Deutschland, dem Lande, wo Industrialisierung und städtische Zivilisation sich am schnellsten durchgesetzt hatten und wo sie am schärfsten in Widerspruch traten zu den romantischen Bildungselementen einer vorkapitalistischen Kulturtradition, diese Bestrebungen in erster Linie bei der bürgerlichen Jugend Anklang fanden. Diese Jugend spürte zu Haus am meisten den Druck der Familienautorität als Vertreterin des Zwanges zum konventionellen Lebensstil der Klasse, in der Schule am ehesten den Widerspruch zwischen dem überlieferten humanistischen Bildungsgut und der Enthumanisierung der sozialen Funktionen, worauf die Schule vorbereiten sollte. Sie neigte um so eher dazu, ihre Auflehnung als Protest der menschlichen Natur zu empfinden, als das Pubertätsalter den Menschen die Kraft seiner Triebe besonders stark spüren läßt — vor allem jener Triebe, die, wie der erotische Drang zur freien Partnerwahl, der Wandertrieb und die heroischen Instinkte, am ehesten und sichtbarsten auf die Hemmungen des Gesellschaftslebens stoßen und damit das „Unbehagen der Zivilisation" hervorrufen. Und sie konnte sich den Versuch leisten, nach der Formel des Schwurs vom Hohen Meißner „in eigener Verantwortung ihr Leben zu gestalten", ohne sich durch den Kulturkonformismus der Älteren gebunden zu fühlen, weil dieses Leben noch kein Er-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

werbsleben war, weil es sich noch mit derselben wirtschaftlichen und sozialen Ungebundenheit austoben konnte, wie in weniger kritischen Zeiten das freie Burschenleben der Studenten.

Jedoch dieselben biogenetischen Gründe, die der Jugendbewegung eine so starke Wirkung auf die Denk- und Lebensart einer jungen Generation ermöglichten, setzten dieser Wirkung über die Generation hinaus sehr bestimmte Grenzen. Auch hier zeigte sich der Parallelismus mit der kulturellen Entwicklung der bürgerlichen Klasse überhaupt, dessen innere Gesetzmäßigkeit Goethe in einem Gespräch mit Eckermann so kennzeichnete: „Man spricht immer viel von Aristokratie und Demokratie, die Sache ist ganz einfach diese: In der Jugend, wo wir nichts besitzen oder doch den ruhigen Besitz nicht zu schätzen wissen, sind wir Demokraten; sind wir aber in einem langen Leben zu Eigentum gekommen, so wünschen wir dieses nicht allein gesichert, sondern wir wünschen auch, daß unsere Kinder und Enkel das Erworbene ruhig geniessen mögen. Deshalb sind wir im Alter immer Aristokraten ohne Ausnahme, wenn wir auch in der Jugend uns zu anderen Gesinnungen hinneigten."

In der Tat pflegt sich die Gesinnung des Einzelnen von dem Augenblick ab, wo die Sorge um Erwerb und Besitz in den Vordergrund tritt, in ähnlicher Weise zu verwandeln, wie sich die Gesinnung des Bürgertums im Laufe der Jahrhunderte auf seinem Weg vom „demokratischen" Arbeitsbürgertum zum quasi „aristokratischen" Besitzbürgertum entwikkelt hat. Sobald die wirtschaftliche Stellung, die berufliche Karriere, die nicht mehr „eigene" Verantwortung für Frau und Kinder zu Alltagssorgen werden, wird die jugendbewegte Romantik entweder eine Sonntagsangelegenheit oder überhaupt eine halb freudige, halb verschämte Erinnerung an vergangene Zeiten. Im Direktionsbüro ist kein Platz für den Schillerkragen, der Referendar hat für die Klampfe keine Verwendung mehr, und der Prozeß der ehelichen Kinderzeugung macht auch gar bald der romantischen Schwärmerei für seelische Gemeinschaft ein Ende. Man wird eben alle 365 Tage um ein Jahr älter; und wenn die nachfolgende junge Generation unter anderen sozialen Verhältnissen heranwächst oder wenn die Jugendbewegtheit für sie den Reiz der Neuheit und daher der echten Rebellion verloren hat, so bedeutet die Vollendung der Altersstufe auch das Ende der Bewegung.

Es ist für die Grenze der Wirksamkeit der Kulturrebellion im Bürgertum überaus aufschlußreich, daß die Veränderungen des Lebensstils, die sich unter dem Einfluß der Jugendbewegung bis in die Erwachsenenwelt durchgesetzt und dort dauerhaft gewirkt haben, in der Arbeiterschaft viel bedeutender sind als im Bürgertum. Aber es ist ebenso aufschluß-

Universitätsbibliothek Bielefeld

reich für die vom Klassenstandort unabhängige Herkunft ideeller Impulse, daß die Arbeiterjugendbewegung, die dabei zwischen neuem Lebensstil und Arbeiterschaft vermittelte, diesen Impulsen kaum etwas Neues hinzugefügt hat. Alles Wesentliche, was dabei bis jetzt an neuen Normen des Kulturverbrauchs verbreitet worden ist, entstammt der Jugendbewegung schlechthin und war schon von ihr gebildet, als die Wandervögel oder Pfadfinder noch ausschließlich bürgerliche Jugend erfaßten. Dabei kommen in Frage: 1. die „gemeinschaftsbildenden", d. h. aus freier Unterordnung der Einzelnen entstandenen Gruppierungen; 2. das kameradschaftliche, auf sublimierter Erotik beruhende Verhältnis der Geschlechter; 3. die Wandersitten, mit ihrer eigentümlichen Verbindung von Gruppendisziplin, wirtschaftlicher Askese und Naturfreudigkeit; 4. die Pflege des volkstümlichen Gruppengesanges mit Begleitung einfacher Instrumente; 5. die Reigentänze und Spiele im Freien; 6. die Laienspiele; 7. die „vernünftige" Wandertracht.

Die „bürgerliche" Herkunft dieser Formen ist um so bemerkenswerter, als diese Aufzählung so ziemlich alles enthält, was bis jetzt in der sozialistischen Bewegung an Stilneuerungen im Hinblick auf die praktische Freizeit- und Festgestaltung vorliegt. Als wesentliche Zusätze wären nur noch die Massenfestspiele und die Sprechchöre zu nennen. Aber das Massenfestspiel ist als Form nicht neu und kann erst von einer anderen Gesinnung und einem anderen Zweck her einen anderen, sozialistischen Sinn erhalten. Nur die Sprechchöre scheinen eine Ausnahme zu bilden; auch ich habe lange geglaubt, daß hier ausnahmsweise eine autonome proletarische Schöpfung vorlag. Ich stellte dann Nachforschungen an, und diese ergaben, daß auch der erste proletarische Sprechchor (in München beim Begräbnis von Kurt Eisner) aus der Initiative von „bürgerlichen" Künstlern entstanden ist, denen eine Wiederbelebung des antiken Theaterchores vorschwebte.

Was also an der Jugendbewegung echte Auflehnung der Natur war, hatte tatsächlich weniger bürgerlichen als allgemeinmenschlichen Charakter, aus dem einfachen Grund, weil es nur eine menschliche Natur gibt. Da braucht man sich gar nicht erst an die unlösbare Aufgabe heranzumachen, sie zu definieren. Sie läßt sich ebensowenig in Worte fassen wie irgendeine vitale Erscheinung, wie Leben, Tod, Leiden oder Liebe. Ihre Forderungen lassen sich schon deshalb nicht in starre Formeln hineinzwängen, weil sie je nach der Art des Zusammenstoßes der Menschen mit der jeweiligen Umwelt verschieden sind. Inwiefern ist die menschliche Natur geschichtlich konstant, inwiefern ist sie unter dem Einfluß der Kultur wandelbar? Welche Rolle spielen in ihr die rein biologisch be-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

dingten Triebe im Vergleich mit den Triebveränderungen, die sich etwa aus unterbewußtem Artgedächtnis erklären lassen? Wie verhält sich dabei die Einwirkung der in geschichtlicher Zeit wirksamen Normvorstellungen zu der Einwirkung des gewohnheitsmäßigen, unterbewußt normierenden Verhaltens in der so viel längeren vorgeschichtlichen Zeit, in der es noch keinen Staat, noch keine Klassentrennung und noch keine schriftliche Kulturvermittlung gab? Das sind Probleme, auf deren Lösung wir zum Glück nicht zu warten brauchen, um vom Wesen der menschlichen Natur das zu erkennen, was wir davon an ihren Wirkungen erkennen können.

Am deutlichsten meldet sie ihre Forderungen unserem Bewußtsein dann, wenn sie gestört oder vergewaltigt wird. Was Gesundsein ist, wissen wir am besten wenn wir krank sind. Der Arzt braucht ja nicht zu wissen, was das Wesen der Krankheit ist, um sich vom gesunden Menschen eine normative Vorstellung zu bilden, die zur Rechtfertigung seiner praktischen Aufgabe vollkommen ausreicht. Ganz gleich, ob er die einzelne Erkrankung richtig diagnostizieren kann oder nicht, ganz gleich, ob er „realistisch" an die Existenz von Krankheiten oder „nominalistisch" an die Existenz von Kranken glaubt, ganz gleich, ob er im Einzelfall heilen kann oder nicht — er braucht nur Schmerzen und Symptome festzustellen, zum Fieberthermometer zu greifen und den Puls zu fühlen, um zu wissen, ob einer krank ist oder gesund. Die Natur, die dem Menschen den Willen zum Leben bis in die Zellen seiner Gewebe mitgegeben hat, meldet sich selber durch Funktionsstörungen, durch Unbehagen und Schmerzen, durch Nachlassen der Lebenskräfte, wenn die Normen der Gesundheit verletzt werden. Den Menschen, der die Krankheit für Gesundheit halten würde, würden wir mit Recht schon deshalb für krank halten, und zwar für geisteskrank; der gesunde Menschenverstand ist der Verstand, der uns hilft zu leben, d. h. gesund sein zu wollen.

Auf demselben Wege des empirischen Zwanges, auf dem die Unterscheidung zwischen gesund und krank, lebensfördernd und lebensfeindlich dem Einzelnen einleuchtet, weil er von Natur aus den Willen mitbringt, sich gegen die Störung zu wehren, setzt sich die Kollektivreaktion der Menschen durch, deren Lebensbedürfnisse durch ihre Lebensverhältnisse dauernd gehemmt werden. Der Sozialismus ist darum, ebenso wie die Jugendbewegung, eine vitale Reaktion der Triebe, bevor er eine intellektuelle Reaktion des Urteils ist. Die Gesamtheit der heutigen Forderungen des Sozialismus z. B. ließe sich begründen von der Frage aus, welche gesellschaftlichen Bedingungen erfüllt sein müssen, um die Menschheit möglichst gesund zu machen. Die unmittelbareren mate-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

riellen Verbesserungen ließen sich dabei vorwiegend mit den Notwendigkeiten der physischen Gesundheit im Hinblick auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, Tätigkeit, Erholung, Körperpflege usw. begründen, die weiterreichenden Umwälzungen mit den Notwendigkeiten der seelischen Gesundheit, die Überwindung der sozialen Ursachen der Angst, also Überwindung der Unterdrückung und Ausbeutung erfordert.

Nicht so eindeutig wie die Rebellion der Natur gegen den heutigen Kulturzustand ist die Rebellion der Technik, also jener materiellen Produktivkräfte, deren Entfaltung durch den Übergang von der Kulturproduktion zur Kulturkonsumtion gehemmt wird.

Auch wer die Entwicklung der technischen Produktivkräfte nicht für eine letzte Ursache des geschichtlichen Geschehens hält, muß anerkennen, daß ihre Richtung und der von ihr erreichte Stand in jedem Augenblick der Geschichte etwas darstellen, was vom Willen der einzelnen Menschen ebenso unabhängig ist, wie die Richtung und der Stand der geistigen Entwicklung. Die Entwicklung der Technik bedingt die der geistigen Produktion und umgekehrt. Daß auch in der heutigen Kulturkrise Kräfte am Werke sind, deren Richtung von der Betätigung des technischen Erfindungsgeistes abhängt, leuchtet allen Menschen ein. Am ehesten wird das anerkannt, wenn es gilt, die maschinelle Technik für die als Mechanisierung des Lebens aufgefaßte Kulturentartung verantwortlich zu machen — ein Schlagwort, hinter dem sich fast ebensoviele Vor- und Fehlurteile verstecken wie wahre Erkenntnisse. Dieser Kulturpessimismus pflegt unter anderem darin zu irren, daß er die kulturellen Regenerationserscheinungen übersieht, die ebenfalls von der technischen Entwicklung angetrieben werden.

Nach mindestens zwei Richtungen hin stellt der technische Fortschritt eine Kraft dar, die als Rebellion gegen die Herrschaft der Normen des Kulturverbrauchs wirkt: indem eine neue Produktionstechnik bestehende Normen, nach denen sich Bedürfnisse und Geschmack richten, entwertet, und indem sie neue Normen erfordert, die ihrem Charakter gemäß sind.

Ein Beispiel für die erste Wirkung ist der Anteil der Mechanisierung der Produktion an der Überwindung jenes greulichen Ornamentalstils der Vorkriegszeit, dessen Ablehnung durch den gebildeten Geschmack unserer Generation auch dann noch für einen Fortschritt gelten müßte, wenn das, was sie an die Stelle zu setzen hätte, überhaupt keinen Stil mehr darstellte. Daß man die Fassaden und die Innenräume nicht mehr so kitschig schmückt wie unsere Väter und Großväter es taten, liegt mit daran, daß der Beton-, Stahl- und Glasbau eine andere Baumethode

Universitätsbibliothek
Bielefeld

erfordert, und daß die Produktion von Zimmereinrichtungen nach maschinellen Normen schlichte Linienführung vorteilhafter macht als Verschnörkelungen.

Es gibt dafür gewiß noch andere Ursachen, z. B. ökonomische, die in der materiellen Not, soziale, die in der planmäßig genormten Bautätigkeit großer öffentlich-rechtlicher Körperschaften, und kulturelle, die in der Unterstützung dieser Richtung durch entsprechende Geschmackswandlungen liegen. Und am Ende arbeiten diese Ursachen weniger nebeneinander als durcheinander: der Charakter des Angebots beeinflußt den der Nachfrage und umgekehrt, wie wenn z. B. die Produktion im Stil der „neuen Sachlichkeit" die Suggestion durch die Mode und durch das Prestige des „allerneuesten" und „gebildeten" Geschmacks ausnützt, oder wenn andererseits eine gewisse kulturell bedingte Sehnsucht nach größerer Schlichtheit und Wahrhaftigkeit auf die Natur des Angebots einwirkt. Daß immer mehr Menschen ohne Dienstboten auskommen müssen oder wollen und daß die verbesserten Verkehrsmittel die Flucht aus altstädtischer Licht- und Luftlosigkeit erleichtert haben, spielt auch eine Rolle.

Auf keinen Fall aber tut es die Technik allein; der allergrößte Teil der Produkte des alten Ornamentalstils wurde ja auch von maschinell arbeitenden Möbel-, Metall-, Keramik- und Textilfabriken erzeugt, und es ist noch nicht so sehr lange her, daß die Stilreformer eben aus dem Grunde das Heil vom handwerksmäßigen „Kunstgewerbe" erwarteten. Und auch der Betonbau wehrt sich nicht dagegen, mit plastischen oder farbigen Ornamenten „verschönert" zu werden. Ebensowenig tut es der ökonomische Antrieb allein: modern zu bauen ist bekanntlich nicht notwendig billiger als altmodisch, und ein in 1000 Exemplaren erzeugtes „sachliches" Möbel braucht erst recht nicht billiger zu sein als ein in 100000 Exemplaren fabriziertes „unsachliches". Es wird oft darauf ankommen, ob der Geschmack, der die Nachfrage orientiert, ein repräsentatives Schaustück höher schätzt als einen unrepräsentativen Gebrauchsgegenstand. Aber wenn auch das Angebot auf ein gewisses Entgegenkommen der Nachfrage angewiesen ist, es kann einen gewaltigen Druck ausüben, um dieses Entgegenkommen zu beschleunigen; und es muß aus ökonomischen und technischen Gründen diesen Druck ausüben, wenn Rentabilität und Absatzsteigerung eine Normung und Standardisierung der Produkte erfordern, die sich nur noch durch rationelle Zweckhaftigkeit des Vorwurfs verwirklichen lassen. So viel ist jedenfalls sicher: wo eine neue Technik entsteht, ist die Stiltradition entwertet oder doch erschüttert, und es ist Raum da für eine Stilneuerung.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Der Kampf zwischen der Tendenz einer neuen Technik, sich überlieferten Formen anzupassen, und ihrer Tendenz, sich einen neuen, ihren eigenen Ausdrucks- und Gestaltungsmöglichkeiten gemäßen Stil zu schaffen, läßt sich besonders gut illustrieren am Beispiel des Films und des Rundfunks. In den wenigen Jahren ihrer Geschichte haben z. B. das Filmdrama und das Rundfunkhörspiel eine Entwicklung durchgemacht, die immer deutlicher auf die Schaffung neuer Kunstformen hinzielt; und es ist sehr gut denkbar, daß sich dabei ein Stil durchsetzen wird, der ebenso verschieden ist von dem der bisherigen bürgerlichen Epoche, wie der Stil der gotischen Kathedralen von dem der antiken Tempel. Wenn nicht alle Zeichen trügen, so erleben wir zur Zeit erst die allerersten Schritte auf einem Wege, der ebensogut zu gewaltigen neuen Kulturschöpfungen führen kann wie zu einem Kulturverfall. Sicher ist nur, daß die Möglichkeiten der Kulturschöpfung abhängen von dem Maße, in dem es der neuen Technik gelingen wird, sich einen eigenen Stil zu schaffen.

Die Schöpfung von neuen Normen durch technische Neuerungen offenbart sich auch in der Rückwirkung der immer mehr verbreiteten maschinellen Arbeitsmittel auf die Denkart überhaupt. Darin liegt ein gewisser Zwang zur Sachlichkeit, der gewohnheitsbildend wirkt. Wer mit Sachen umgeht, muß sie sachlich behandeln; eine Drehbank läßt sich nicht überreden, ein Motor nicht belügen, eine außer Ordnung geratene Mähmaschine nicht mit Fußtritten von ihrer Faulheit kurieren.

Eine andere Frage ist es, ob aus diesem Grunde allein schon der „Werkstattgeist" einer neuen proletarischen Ordnung eine neue Hierarchie der Werte hervorbringen muß, deren Höchstwerte die nutzbringende Arbeit, die Wahrhaftigkeit und die Sachlichkeit wären. Besonders in Frankreich, dem Lande Proudhons, neigen heute viele Intellektuelle zu derartigen Anschauungen, so unter den Philosophen Alain, unter den Politikern Georges Valois, unter den Gewerkschaftstheoretikern H. Dubreuil. Aber Frankreich ist mehr das Land der Werkstätten als das Land der Fabriken, und es fragt sich, ob viele dieser Tendenzen, die an sich wohl im Wesen der maschinellen Arbeit schlummern, nicht im industriellen Großbetrieb scheitern müssen an den demoralisierenden Wirkungen der Arbeitsspezialisierung, der aufgezwungenen Massenpromiskuität und Massenunterordnung. Damit es anders wäre, müßten zum mindesten die sozialen Betriebsverhältnisse von demselben Geiste getragen sein, wie die Entwicklung der Technik, und das setzt viel mehr voraus, als daß die Menschen sich von ihren Beziehungen zu einem — wenn auch noch so wichtigen — Teil ihrer materiellen Umwelt bestimmen lassen. Das Problem, die gesellschaftlichen Verhältnisse den Produktivkräften anzupassen, ist das

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Problem des Sozialismus schlechthin, und die Maschinen allein können es nicht lösen. Letzten Endes kommt es auf die Ansprüche an, die die Menschen an ihre Umwelt überhaupt stellen, aus Motiven, die keineswegs bloß auf die Einwirkung ihrer Arbeitsgewohnheiten zurückgehen.

In diesem weiteren, nicht auf das unmittelbare Arbeitserlebnis der Einzelnen eingeschränkten Sinne gibt es allerdings eine wesentliche Übereinstimmung zwischen der Entwicklungsrichtung der materiellen Produktivkräfte der Technik und der Entwicklungsrichtung der geistigen Produktivkräfte, zu denen auch die sozialistischen Ideen gehören.

Die vorgeschrittensten Methoden der heutigen Produktions- und Verkehrstechnik vertragen sich nicht mehr mit den gesellschaftlichen Verhältnissen der Zeit, in der die Dampfmaschine das Optimum an wirtschaftlicher Ertragsfähigkeit den miteinander konkurrierenden Fabrikanten sicherte, die Kapitalbesitzer, Betriebsleiter und Kaufleute in einer Person waren. Die technische Revolution, die uns — wenigstens was den Stand der brauchbaren Erfindungen betrifft — von jener Zeit trennt, ist mindestens so bedeutend wie die Revolution, die einst von der Dampfmaschine ausging.

Als Karl Marx 1844 zum ersten Male die Hauptgedanken seines *Kapital* niederschrieb, erwähnte er als besonders treffendes Beispiel für die Funktionsspaltung zwischen Kapitalbesitz und Betriebsleitung, daß die „ganze Arbeit der Aufsicht und Direktion in großen Fabriken einem Hauptkommis anvertraut" ist; und im *Kapital* selbst erklärte er noch 1867 die wesentlichen Vorteile der innerbetrieblichen Kooperation, die „die individuelle Arbeit in Arbeit von gesellschaftlicher Durchschnittsqualität verwandelt", aus Ersparung an Produktionsmitteln und „Spannung der Lebensgeister" bei den wetteifernden Arbeitern. In der Zeit der Rationalisierung und des laufenden Bandes aber können wir mit Fug und Recht die im *Kapital* behandelte „Schöpfung einer Produktivkraft, die an und für sich Massenkraft sein muß" als unmittelbare Wirkung der technischen Produktionsbedingungen erkennen. Das Optimum an Ertragsfähigkeit gehört jetzt Formen der Kooperation, die weit über das Neben- und Miteinanderarbeiten von Menschen in der Werkstatt hinausreichen: Kooperation der Forscher und Erfinder von der theoretischen Vorarbeit bis zur Patentreife, Kooperation aller Betriebsangehörigen unter der planmäßigen Leitung einer Organisations- und Dispositionsstelle, Kooperation der Betriebe bei Konzernbildung, Kartellisierung, Normung und Standardisierung, Kooperation des Bankkapitals bei der Finanzierung der Unternehmungen usw.

Die gewaltige Entwicklung der mechanischen Produktivität und die

Universitätsbibliothek Bielefeld

aus der ungeheuren Spezialisierung der Arbeitsaufgaben erwachsende Notwendigkeit großer Planungs- und Leitungseinheiten sichern mehr und mehr dem Motiv der zweckmäßigen Organisation, das der technischen Rationalisierung zugrunde liegt, den Vorrang gegenüber dem Motiv des größtmöglichen Kapitalgewinns, das die Zeit der freien Konkurrenz zwischen Einzelbetrieben beherrschte. So sehr auch die dadurch gesteigerte Macht des Finanzkapitals und der Generaldirektoren die rückschrittlichen Tendenzen des Kapitalismus zu einer neufeudalistischen Gesellschaftsordnung fördert, so zwangsläufig führt die technische Entwicklung an sich zu vergesellschafteten Produktionsformen, deren Erfolg mehr und mehr statt von gesteigerter Konkurrenz von verbesserter Kooperation abhängt. Der Widerspruch zwischen dem vergesellschafteten Charakter der Arbeitsleistung in der Großindustrie und dem antisozialen Charakter der sie beherrschenden Kapitalmacht wird mit jedem Tag schärfer; er ist heute schon viel weiter gediehen als es sich Marx jemals hätte träumen lassen.

Die Entwicklung der technischen Produktivkräfte hat eben einen Grad erreicht, der weit über das hinausgeht, was Marx für notwendig hielt, damit die wirtschaftlichen Vorbedingungen für die „Expropriation der Expropriateure" erfüllt seien. Wir leben heute in der Zeit der Kraftversorgung durch elektrische Fernleitung, der Fabrikation durch automatische Vollmaschinen, der Montage und Verpackung am laufenden Band, der immer menschenleerer werdenden Produktionsstätten und der immer mehr von Ingenieuren statt von Spekulanten geleiteten Produktion. Die Technik dieser Zeit erfordert den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus auf Grund derselben sozialen Notwendigkeit, mit der die Zeit des Dampfmotors, der Facharbeit an der Universalwerkzeugmaschine und der Handlangerarbeit an der automatischen Produktionsmaschine, mit dem „Hauptkommis" als rechter Hand des Unternehmers, den Übergang von der Zunftordnung zum Kapitalismus erforderte.

Wenn die meisten Ideologienproduzenten aus der Intellektuellenschicht der Welt der Maschinen und Fabriken weniger fremd gegenüberstünden, so würden sie besser verstehen, warum die Arbeiter, obwohl sie in der Gestalt der Arbeitsmonotonie und der Arbeitslosigkeit die schlimmsten Folgen des heutigen technischen Fortschritts zu tragen haben, nicht mehr wie einst die Maschinen zerstören und auch der ideellen Maschinenstürmerei der neuromantischen Schöngeister keinen Geschmack abgewinnen können. Sie würden dann wissen, daß in der heutigen Phase der technischen Entwicklung eine Welt im Entstehen ist, die sich ebensosehr von der Welt unserer Großväter unterscheidet, wie diese von der

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ihrer Vorfahren vor sechstausend Jahren. Die Sinnbilder dieser Welt sind nicht mehr sich bewegende Hebel, einander antreibende Räder und hin und her gehende Kolben; es sind statt dieser Dinge Kräfte, die durch unsichtbare und unhörbare innere Wellenbewegungen und Spannungsvorgänge stillstehende, in einem sauberen Gehäuse versteckte Maschinen zum Rotieren bringen. Diese Welt besteht nicht mehr aus Dingen, die der Einzelne besitzen kann, sondern aus Vorgängen, an denen alle mitarbeiten.

Nichts ist falscher als die Vorstellung der kulturpessimistischen Theoretiker, daß unsere Kulturepoche in die Phase des unvermeidlichen zivilisatorischen Verfalls eingetreten ist, weil auch die Fortschritte der Technik nur noch quantitative Veränderungen bedeuten: mehr produzieren, schneller fahren, höher fliegen usw. In Wirklichkeit gibt es in der Geschichte der Menschheit nicht viel qualitative Veränderungen, die sich an gesellschafts- und kulturumwälzender Bedeutung vergleichen ließen mit dem Übergang von der mechanisch erzeugten und fortgepflanzten Bewegung zur elektrisch erzeugten und fortgepflanzten Bewegung, von der Hebeltechnik zur Wellentechnik, vom Zahnrad zum Leitungsdraht und zur drahtlosen Übertragung, vom materiellen zum energetischen Arbeitsprozeß und vom mechanistischen zum funktionellen Denken.

Keine der früheren Kulturen, aus deren „Untergang" man die gesetzmäßige Lebensdauer aller „Kulturkreise" ableiten zu können behauptet, hat derartige Wandlungen der ihre Entwicklung antreibenden Produktivkräfte erlebt. Was von ihnen wirklich zugrunde gegangen ist, war vielmehr eine Gesellschaftsform, die aus Mangel an derartigen Antrieben erstarrte und auseinanderfiel. Daß die kapitalistische Phase unserer Kulturepoche fortfährt, in gesteigertem Tempo qualitativ neue Produktivkräfte zu erzeugen, legt die Annahme viel näher, daß der heutige Widerspruch zwischen Gesellschaftsform und Technik, wie jede zeitgenössische Gestalt des Widerspruchs zwischen Verwirklichung und Idee, statt einer Sterbekrise eine Wachstumskrise kennzeichnet. Der Blick, der ungetrübt bleibt von der Angst vor der Schwere der Aufgaben und Opfer, die uns die Anpassung der Revolution der Gesellschaft an die Revolution der Technik auferlegt, vermag sogar in dieser Krise die eigentliche Entstehungskrise der Kultur zu sehen, deren bisherige Entwicklung demnach nur als ihre Vorgeschichte erschiene. Zugegeben, daß die Erschöpfung der Produktivkräfte früherer Kulturen die geographische Ablösung durch andere Völker erforderte — warum sollte die soziale Ablösung durch eine andere Klasse nicht dasselbe leisten können, wo diese Klasse auftreten kann als Vollstreckerin der gesellschaftlichen Notwendigkeit,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

die aus den neuen Produktivkräften erwächst? Warum sollten die Proletarier nicht auch in diesem Sinne die „Barbaren" sein, die diesmal nur eine soziale Grenze niederzustoßen brauchen, um aus der vollen Entfaltung der technischen und geistigen Produktivkräfte unserer abendländischen Kultur die eigentliche Verwirklichung dieser Kultur zu machen? Sei dem, wie es wolle: auch wenn unser Wissen nicht ausreicht, uns das Gelingen dieser Aufgabe zu verbürgen, unser Gewissen gebietet uns, für ihre Lösung zu wirken.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

XI. DIE REBELLION DES GEWISSENS

Seit einem Jahrhundert sind alle großen Bürger verschämte Bürger gewesen. *Jean Guéhenno*

Das Gewissen spielt im sozialen Leben eine größere Rolle als die meisten Menschen glauben. Deren Skepsis ist freilich gerechtfertigt, soweit sie der landläufigen Auffassung gilt, die von der kirchlichen Sonntagsmoral und der akademischen Kathederethik verbreitet wird: die Kontrollinstanz, die nach fein säuberlich paragraphierten Verboten und Geboten über „ich soll" oder „ich darf nicht" entscheidet, reduziert die Tätigkeit des Gewissens zu sehr auf die Bewußtseinssphäre angelernter Vorstellungen, als daß sie vor der Wirklichkeit bestehen könnte. Eine starke animalische Triebwallung, ein mächtiges wirtschaftliches Interesse genügen erfahrungsgemäß, diesen kunstvoll aufgebauten Apparat entweder ganz unbrauchbar zu machen oder seine Tätigkeit auf nachträgliche kasuistische Rechtfertigung des trieb- und interessenmäßigen Verhaltens zu beschränken. Wir wissen heute zu gut, daß die Kraft all unserer Handlungen unseren Trieben entstammt, die ihrerseits unsere Interessen lenken, als daß wir zu einer ganz vom Triebhaften losgelösten Instanz großes Vertrauen haben könnten.

Indessen haben dieselben Erfahrungswissenschaften, die uns die triebhafte Bedingtheit alles Seelenlebens und aller Bewußtseinsvorgänge klargemacht haben, die Erkenntnis zutage gefördert, daß die mächtigsten triebhaften Anlagen des Menschen — — — moralische Triebe sind. Analytische Psychologie, Psychopathologie, Kriminalpsychologie, Erziehungspsychologie, Psychologie der primitiven Völker usw. führen alle auf rein empirischem Wege zu der Feststellung: gerade im Unterbewußtsein der Menschen lebt ein unüberwindliches Bedürfnis nach Geltung und Selbstachtung, dessen Maßstab eine mit sittlicher Autorität ausgestattete Gruppennorm ist; und das ist eine der wesentlichsten Bindungen, die das kollektive Unterbewußtsein zustande bringen. Die Gruppennormen verwandeln sich zwar, aber das triebhafte Bedürfnis nach Moralität ist seinem psychologischen Wesen nach konstant und gehört ebenso zur normalen menschlichen Natur wie Nahrungstrieb und Geschlechtstrieb.

Das Gewissen ist also mehr als ein Kontrollapparat des Bewußtseins —

Universitätsbibliothek Bielefeld

es ist ein Antrieb im Unterbewußtsein. Es beruht auf einem Gefühl der Gattungssolidarität, das ebenso stark in unserer physischen Organisation verwurzelt ist wie das Gattungsgefühl der Tierherde oder der Schutz- und Opfertrieb der Tiermutter. Es begründet einen menschlichen Altruismus, der ebenso natürlich, ebenso urtümlich, ebenso triebhaft, ebenso durch „Blut" vererbt ist wie der Egoismus, und der dem Überwuchern des Egoismus auch im Unterbewußtsein die unüberwindlichsten Schranken zu setzen vermag.

Einer der vielen Gründe, die ich habe, humanistischer Kulturoptimist zu sein, ist, daß ich im Laufe eines ziemlich abenteuerreichen Lebens, das mich in den verschiedensten Situationen mit Menschen der verschiedensten Rassen und Klassen zusammengebracht hat — auch mit ganz primitiven und mit ganz sozial enterbten — diese Erkenntnis aus der Erfahrung gewonnen habe. Am eindringlichsten ging sie mir hervor aus der Feststellung, daß rückhaltlos Vertrauen schenken immer ein besseres Mittel ist, das Raubtier im anderen Menschen zu bändigen, als sich ihm bewaffnet zu zeigen. Nur Demoralisierung durch Hunger vermag den Menschen zum Wolf für den Menschen zu machen — aber das beweist nur, daß es genügt, den Menschen vor Hunger zu schützen, damit sich zeige, daß er ebenso von Natur bestimmt ist, im Menschen seinesgleichen zu erkennen, wie seine Nahrung zu suchen. Der Mensch ist weder ganz Egoist noch ganz Altruist, aber sowohl sein Altruismus wie sein Egoismus gehören gleichermaßen zu seiner Natur; und sein Egoismus selber führt ihn zum Altruismus, je mehr er den Geboten seiner Natur gehorcht. Das habe ich nicht von Priestern und Ethikern gelernt — im Gegenteil, die hätten mich vom Zweifeln zum Verzweifeln bringen können —, wohl aber von Menschen, die niemals einen Priester oder einen Professor gesehen haben. Und das hat mich, nebenbei bemerkt, in der Überzeugung gestärkt, wie falsch das Argument ist, daß die Verwirklichung des Sozialismus an der menschlichen Natur scheitern müsse. Nichts ist der menschlichen Natur mehr zuwider als der vom Kapitalismus entfesselte Wirtschaftsegoismus; nichts ist ihr gemäßer, als ihre individuellen Bedürfnisse ohne andere Hemmungen als die aus dem eigenen Gewissen wachsenden befriedigen zu können. Die kapitalistische Ordnung hemmt nicht nur die altruistischen Triebe des Gemeinschaftsgefühls und des Dranges zu gegenseitiger Hilfe, sondern auch jene egoistischen Triebe, die z. B. dem Drange zur Arbeitsfreude und — beim Proletarier — dem Drange zum Eigentum zugrunde liegen.

Eben weil die Macht des Gewissens im Unterbewußtsein verankert ist, kann man die beweiskräftigsten Äußerungen seiner Auflehnung gegen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

die Umwelt aus Haltungen ablesen, die im Bewußtsein der Betreffenden nicht als Protest beabsichtigt sind.

Das Bürgertum hat das gute Gewissen verloren, das es als aufsteigende, eine neue Kultur produzierende Schicht sowohl den von ihm bekämpften Mächten der Vergangenheit wie der aufkommenden Unterschicht gegenüber noch hatte. Jaurès hat darauf hingewiesen, der beste Beweis, daß damals „das Bürgertum glaubte, gegen die Arbeiter gerecht zu sein", läge darin, daß „es ihnen von Anfang an die Schule gegeben hat: es wollte ihnen möglichst viel Licht schenken. Die Reformation, deren Hauptkraft vom Bürgertum ausging, hat sich leidenschaftlich für den Unterricht des Volkes eingesetzt. Wenn das Bürgertum an irgendwelcher geheimen Gewissensunruhe gelitten hätte, ...hätte es die Arbeiter in der Unwissenheit erhalten. ...Es wollte im Gegenteil, daß jeder Mensch lesen können sollte; und welches Buch gab es ihnen zu lesen?... Jene Bibel, in der die Propheten ihren Appell an die Zukunft, ihren Bannfluch dem usurpatorischen Reichtum, ihren messianischen Traum universeller Bruderschaft in die Welt geschmettert haben.... Dieses lodernde Buch hat das Bürgertum den Menschen in die Hände gegeben, die seine Lohnarbeiter waren oder werden sollten; und es hat ihnen gesagt: Seht selber, hört selber! Verlaßt euch nicht auf Mittler; zwischen Gott und euch soll die Beziehung unmittelbar sein. Es sind eure Augen, die sein Licht sehen, es ist eure Vernunft, die sein Wort hören soll. ...Wahrhaftig, wenn das Bürgertum ein schlechtes Gewissen gehabt, wenn es sich wie ein Dieb in die Welt eingeschlichen hätte, dann wäre es unter dem Schutze der Nacht gekommen, *fur in nocte*."

Nun, die Zeit des *fur in nocte*, die Zeit der Flucht-, Verschleierungs- und Betäubungsideologien ist seither gekommen. Sie ist da. Seit einem Jahrhundert gibt es keinen Besitzenden mehr, bei dem sich die geheime Gewissensunruhe nicht eingeschlichen hätte. Bei den allermeisten freilich bleibt sie geheim, sogar dem eigenen Selbst gegenüber. Nur die ganz robusten Naturen sprechen offen, wie Cecil Rhodes, von dem „Lösegeld", das man zahlen sollte, und nur die ganz feinen Naturen, denen das empfindliche Gewissen zugleich Ablösung und Beichte gebietet, sprechen ehrlich, wie Ernst Abbe, von der Besitzpflicht, die vor dem Besitzrecht gehen sollte. Die ungeheure Mehrheit aber sucht den Schutz des „falschen Bewußtseins", der Ideologien. Deren Funktion ist keineswegs bloß, die anderen irrezuführen; sie dienen auch der eigenen Irreführung — meist ebenso unterbewußt, denn sie sollen ja gerade den Einbruch der Wahrheit ins Bewußtsein verhüten.

Das, was in den Jahrhunderten seit der Reformation in der Geschichte

Universitätsbibliothek Bielefeld

aller Kirchen Entwicklung von Ideologien war, d. h. was der Anpassung von Glaubenslehren an soziale Interessen, sozusagen ihrem Verschleiß als kulturelle Konsumwerte diente, ist ebenso Ausdruck des Bestrebens, das eigene Gewissen zu beruhigen, wie des Bestrebens, die Religion als „Opium für das Volk" zu benutzen. Marx hat damit für die historische, nicht das Wesen der Glaubensinhalte, wohl aber die sozialpsychologische Funktion des nachmittelalterlichen Klerikalismus treffende Erscheinung durchaus das richtige Wort geprägt. Daß die feudalisierte Kirche Roms nicht mit dem Feudalismus unterging und sich von der inneren Glaubenskrise der Renaissancezeit erholen konnte, verdankt sie zu einem großen Teil diesem schlechten Gewissen des Bürgertums und dem „Lösegeld", das es im übertragenen wie im buchstäblichen Sinne an die Kirche zahlte.

Die „frühkapitalistische" Wirtschaftsethik des Protestantismus, besonders aber die calvinistische Prädestinationslehre, später auch auf katholischer Seite die Prädestinationslehre des Jansenismus und als erfolgreiches Gegenstück dazu der elastische Moralutilitarismus der Jesuiten erleichterten den Kirchen diese Funktion. Dabei war die calvinistische Methode, das eigene Gewissen durch die Prädestinationslehre und die asketische Wirtschaftsmoral immun zu machen, wirksamer und der Entfaltung der Konkurrenzwirtschaft günstiger als die jesuitische Methode, es durch bloße Frömmigkeitsübungen zu betäuben und den unteren Klassen Ergebenheit zu predigen. Das ist der ausschlaggebende Grund, weshalb der Industriekapitalismus sich in der protestantischen Welt besser entwickeln konnte als in der katholischen. Der Katholizismus konnte dem Kapitalismus nie ganz den Schwefelgeruch des Mammonismus nehmen, der Protestantismus dagegen, am allermeisten der calvinistische Puritanismus Nordamerikas, hat den Gelderwerb nahezu vollkommen versittlicht. Der lächelnde Optimismus des Nordamerikaners bis in die jüngste Zeit hinein, seine erfolgreiche Verwandlung von Lebensfreude in Schaffensfreude, die unbedingte Zukunftsgläubigkeit, die seinen spekulierenden Wagemut anregt und so das Kreditsystem psychologisch fest unterbaut, seine naive Sicherheit, daß „efficient production" gottgefälliger „service" ist, sein Vertrauen, daß es der Welt deshalb von Tag zu Tag besser geht, seine Gewißheit, daß er nichts Unverdientes verdient, wenn er nur ehrlich und freigebig ist — das alles bedingt einerseits die Vorgeschrittenheit und Fortschrittlichkeit des amerikanischen Kapitalismus, ist aber andererseits bedingt von dem guten Gewissen, das Calvin dem Geschäftsmann gegeben hat. Der typische Vertreter dieser Denkart ist jener Henry Ford, den ein deutscher Sozialpsychologe, Heinz

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Marr, „den letzten Kapitalisten mit einem absolut guten Gewissen" genannt hat. Und dennoch legt auch Ford Gewicht darauf (gleich so vielen europäischen Kapitalmagnaten, die bescheiden „Ingenieur" auf ihre Visitenkarten drucken lassen), nicht als Kapitalist sondern als Maschinenbauer zu gelten.

Der fast hysterische Haß des amerikanischen Bürgertums gegen den Sozialismus, der zu der wirklichen Macht der Arbeiterbewegung in gar keinem Verhältnis steht, entspringt zunächst weniger der Angst vor dem Verlust des materiellen Besitzes als der Angst vor dem Verlust der Gewissensruhe; denn wie könnte man noch ein gutes Gewissen haben, wenn die Arbeiter anfingen, gleich ihren europäischen Kollegen gegen die Wirtschaftsordnung zu rebellieren? Die Zufriedenheit des amerikanischen Arbeiters mit dem Kapitalismus ist eine Versicherung für mehr als für den Geldschrank, nämlich für das unbedingte Selbstvertrauen und für die unbedingte Selbstachtung, die nur bei einem guten sozialen Gewissen möglich sind. Aus demselben Grunde haßt und fürchtet der amerikanische Geschäftsmensch vor allem die intellektuellen Bohemiens, denn das sind Ketzer am Glauben des alleinseligmachenden Dollars, sie untergraben also die moralische Selbstsicherheit der bestehenden Ordnung.

Erst seit der 1929 angebrochenen Weltwirtschaftskrise ist die Selbstzuversicht des amerikanischen Kapitalismus auf breiter Grundlage erschüttert. Das hat freilich bei der ungeheuren Mehrheit des amerikanischen Bürgertums zunächst nur die Neigung verstärkt, auf die noch vereinzelten Ausbrüche der proletarischen Unzufriedenheit und auf die viel schneller wachsende Rebellion der Intellektuellen mit gesteigertem Drang zur Selbstbehauptung und Selbstbejahung zu reagieren. Denn auch die Reaktion im gebräuchlichsten, politischen und sozialen Sinne des Wortes pflegt von den Krämpfen der Gewissensunruhe gereizt zu werden.

Das Verständnis des Proletariers für die großen sozialpsychologischen Strömungen der Zeit ist meist dadurch eingeschränkt, daß er die Bedeutung der bürgerlichen Gewissensunruhe gewaltig unterschätzt. Die bürgerliche Psyche ist ihm gewöhnlich ebenso unbekannt, wie die proletarische Psyche dem Bürger. Wenn man einem sozialistischen Arbeiter vom schlechten Gewissen des Kapitalisten spricht, so setzt man sich der höhnischen Frage aus: „Was hat mir das schon an Lohnerhöhung eingebracht?" Er hat schon zu oft erlebt, daß jedesmal, wenn man ihm mit „schönen Worten" kam, der Nutzen davon der anderen Seite galt, als daß er nicht eine Falle wittern müßte, wenn man ihm von „ethischen" Dingen spricht.

Universitätsbibliothek Bielefeld

Der Proletarier weiß, daß ihm im Kampfe um bessere Lebensbedingungen, Rechte und Freiheiten nichts geschenkt worden ist; er hat sich alles schwer erkämpfen müssen. Er weiß ferner, daß viele dem Anschein nach geschenkte Reformen, wie zu Zeiten Bismarcks, in Wirklichkeit Mittel der vorbeugenden Strategie im Klassenkampf von oben waren. Er hätte also durchaus recht, mißtrauisch zu sein, wenn es darauf ankäme, ihn mit dem Hinweis auf die Gewissenskrise des Bürgertums zu veranlassen, daß er sich weniger auf seine eigene Kampfeskraft verläßt. Es kommt aber vielmehr darauf an, daß er diesen Kampf in besserer Erkenntnis der Situation und der Kräfte des Gegners führen lernt. Das kann sowohl strategisch wie taktisch von Vorteil sein; es ist schon mancher Erfolg im Lohnkampf durch mangelhafte Ausnutzung der Risse im gegnerischen Block verpaßt worden, und es stünde auch um manche große Arbeiterpartei politisch besser, wenn sie mehr Verständnis gezeigt hätte für die kollektivpsychologischen Vorgänge in den nicht zu ihr gehörigen Massen und Grenzschichten.

Es ist Sache der konkreten Analyse, je nach den bestimmten Situationen — manchmal auch je nach den Personen — die Umstände zu erkennen, die von der Gewissensunruhe her einmal zu größerer Nachgiebigkeit, ein andermal zu krampfhafterem Widerstand führen können. Die Geschichte des proletarischen Klassenkampfes liefert für beide Fälle Beispiele genug, an denen sich eine derartige Analyse üben und bewähren könnte. Mit ihrer Hilfe kann man z. B. erkennen, warum im Kampfe um die Arbeiterschutzgesetzgebung und Sozialversicherung unter bestimmten Verhältnissen so viele Initiativen und Unterstützungen von bürgerlicher Seite den Arbeiterforderungen entgegengekommen sind; die Bewegung für die Verkürzung der Arbeitszeit, die seit mehr als einem Jahrhundert das Gesicht der Welt verändert, ist ausgegangen vom schlechten Gewissen eines Unternehmers namens Robert Owen. Auf Grund derselben Methode kann man aber auch erkennen, warum im Antisozialismus der Besitzenden das Argument der „reichen roten Führer" — wie schon seinerzeit mit der „Villa" August Bebels am Zürichsee — eine so große Rolle spielt als Mittel zur Beruhigung des eigenen Gewissens. Ja, man kann erst auf Grund dieser Voraussetzung verstehen, warum der Klassenhaß auf bürgerlicher Seite gelegentlich trotz aller „Bildung" eine manische Intensität und unmenschliche Roheit erreichen kann wie niemals auf proletarischer Seite. Daß die Pariser Arbeiter während der Kommune von 1871 ihre Klassengegner zumeist mit einer Humanität behandelten, die ihnen von vielen ihrer Kritiker als Schwäche vorgeworfen worden ist, hängt mit ihrer Zuversicht zusammen, daß sie einer edlen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

und wahren Idee dienten; daß aber nach der Niederwerfung der Kommune feingekleidete „Herren" und „Damen" die verhafteten Arbeiter, die unter militärischer Deckung vor Gericht geführt wurden, mit den Rufen empfingen: „Reißt ihnen die Fingernägel aus! Erschießt sie hier! Gleich hier!", das kann nur der verstehen, der weiß, daß dabei eine stumme Anklage aus dem eigenen Unterbewußtsein überschrien werden sollte. Die Beruhigung der Gewissensscham kann auch so erreicht werden, daß man in der moralischen Verwerflichkeit des Gegners die Rechtfertigung sucht und sich diese Verwerflichkeit durch Empörungsausbrüche suggeriert.

Die wachsende Erschütterung des sozialen Gewissens zeigt sich auch in der historischen Entwicklung der Wohlfahrtsidee. Für das Bürgertum des Hoch- und Spätmittelalters war, der urchristlichen Auffassung gemäß, das Bestehen einer Schicht von Armen eine als natürlich hinzunehmende Tatsache. Armut galt noch nicht, wie in der Zeit nach der industriellen Revolution, als Makel, als Zeichen der durch Mangel an Arbeitseifer, Intelligenz, Sparsamkeit oder Mäßigkeit bedingten Unfähigkeit zum sozialen Aufstieg in einer Gesellschaft, die allen Tüchtigen die Bahn frei machte. Sie war für den Armen ein Schicksal, das es ihm ebenso ermöglichen sollte, ein gottgefälliges Dasein zu führen, wie den anderen Ständen die ihnen von Gott gewiesenen Aufgaben zu erfüllen, zu denen die mildtätige Sorge für ihre ärmeren Brüder gehörte. Mit der Entstehung des Industrieproletariats begann die Verwandlung des Mitleidgefühls in ein Schuldgefühl, parallel mit dem Überhandnehmen der Angst vor der Empörung der besitzlosen Schichten, und zusammen mit der von diesen Schichten vertretenen Solidaritätsidee verwandelte dieses Schuldgefühl die „Wohltätigkeit" in „Fürsorge". Der von unten gekommenen Idee der Versicherung entspricht dabei die von oben gekommene Idee der Sicherheit. Die ganze Geschichte des Wohlfahrtswesens und seiner Ideologien seit einem Jahrhundert ist enthalten in der Spannung zwischen der Angst, die vom Klasseninteresse ausgeht, und dem Schuldgefühl, das aus dem sozialen Gewissen kommt; und die Tragik dieser Entwicklung beruht darauf, daß sowohl die Angst wie die Gewissensunruhe ständig im Wachsen begriffen sind.

In ganz besonderer Art wirkt die Beunruhigung des sozialen Gewissens, die großenteils ungewollt in der gesellschaftschildernden Literatur des neunzehnten Jahrhunderts zum Ausdruck kommt.

Der populäre Marxismus neigt dazu, die revolutionäre Wirkung dieser Literatur gewaltig zu unterschätzen. Sein ökonomistischer Schematismus kann sich nicht gut der Tatsache anbequemen, daß zu der Zeit, wo die

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Arbeiterbewegung noch fast völlig ohne eigene geistige Waffen war, die bürgerliche Intelligenz schon eine Romanliteratur geschaffen hatte, deren sozialkritische Wirkung der Verbreitung sozialistischer Ideen erst die Bahn brach. In Frankreich waren in den dreißiger und vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts, als die Arbeiterbewegung noch in ihren Kinderschuhen steckte, die gelesensten Romanschriftsteller Sozialisten wie Eugène Sue und George Sand, und Werke wie Victor Hugos *Les Misérables* haben vielleicht mehr Menschen über den Weg der Gewissensaufrüttelung zum Sozialismus gebracht, als die ganze Parteiliteratur eines halben Jahrhunderts. In England gilt dasselbe, von den Tagen, wo Byron, Shelley, Wordsworth und Carlyle dem Geiste aller Rebellion der Menschen gegen die Institutionen huldigten, über die Tage, wo Ruskin und William Morris den Sozialismus als ihr Künstlerideal entdeckten, bis zu den Tagen, wo Shaw, Wells, Galsworthy usw. Millionen von Menschen die Einsicht beibringen, daß die heutige Gesellschaftsordnung innerlich ausgehöhlt ist und einer besseren Platz machen muß. Und es entbehrt nicht eines gewissen Reizes, daß Rußland, heute das klassische Land der Gleichsetzung von Sozialismus und Proletariat, lange bevor es eine Arbeiterbewegung hatte, schon eine von Intellektuellen geschaffene Literatur besaß, die in ganz Europa der Verbreitung sozialistischer Ideen die Bahn gebrochen hat.

Es ist besonders reizvoll, darüber das Zeugnis der Marxistin Rosa Luxemburg zu vernehmen — einer Marxistin freilich, bei der kein Buchstabenglaube den Geist unbefangener Wahrheitserkenntnis zu töten vermochte. In ihrer (Juli 1918 im Gefängnis geschriebenen) Einleitung zu Wladimir Korolenkos „Geschichte meines Zeitgenossen" deutet sie diese Tatsache so: „Die russische Literatur war unter dem Zarismus, wie in keinem Lande und zu keiner Zeit, eine Macht im öffentlichen Leben geworden, und sie blieb ein Jahrhundert lang auf dem Posten, bis sie von der materiellen Macht der Volksmassen abgelöst, bis das Wort zum Fleisch ward." Die Generation der vierziger und fünfziger Jahre kannte „eine Weltanschauung aus einem Guß, eine Art unerschütterlichen Gleichgewichts der Gewissen. Ihre inneren Grundlagen wurden nicht durch Selbstanalyse unterwühlt, und die ehrlichen Leute jener Zeit kannten den tiefen inneren Zwiespalt nicht, der sich aus dem Gefühl der persönlichen Verantwortlichkeit für die ganze Gesellschaftsordnung ergibt." Dann überwand die Generation Korolenkos die „leibeigene" Psychologie und „wurde von einer neuen Zeitströmung ergriffen, deren vorherrschende Note der zernagende, qualvolle aber schöpferische Geist der sozialen Verantwortlichkeit war"...

Universitätsbibliothek
Bielefeld

„Nichts irriger freilich, als sich danach die russische Literatur als Tendenzkunst in rohem Sinne, schmetternde Freiheitsfanfare, Armeleutemalerei vorzustellen oder gar alle russischen Dichter für Revolutionäre, zum mindesten für Fortschrittler zu halten. Schablonen wie „Reaktionär" oder „Fortschrittler" besagen an sich in der Kunst noch wenig. Dostojewski ist, zumal in seinen späteren Schriften, ausgesprochener Reaktionär, frömmelnder Mystiker und Sozialistenhasser. Seine Schilderungen der russischen Revolutionäre sind boshafte Karikaturen. Tolstojs mystische Lehren schillern zum mindesten in reaktionären Tendenzen. Und doch wirken auf uns beide in ihren Werken aufrüttelnd, erhebend, befreiend. Das macht: nicht ihr Ausgangspunkt ist reaktionär, nicht sozialer Haß, Engherzigkeit, Kastenegoismus, Festhalten an dem Bestehenden beherrschen ihr Denken und Fühlen, sondern umgekehrt: weitherzigste Menschenliebe und tiefstes Verantwortlichkeitsgefühl für soziales Unrecht. Gerade der Reaktionär Dostojewski ist der künstlerische Anwalt der „Erniedrigten und Enterbten", wie der Titel eines seiner Werke lautet. Nur die Schlüsse, zu denen er wie Tolstoj, jeder in seiner Art, gelangen, nur der Ausweg, den sie aus dem gesellschaftlichen Labyrinth zu finden glauben, führt auf Abwege der Mystik und Askese. Doch beim wahren Künstler ist das soziale Rezept, das er empfiehlt, Nebensache: die Quelle seiner Kunst, ihr belebender Geist, nicht das Ziel, das er sich bewußt steckt, ist das Ausschlaggebende . . . Dieses soziale Mitgefühl ist es eben, was die Eigenart und künstlerische Größe der russischen Literatur bedingt . . ."; das „fein vibrierende soziale Gewissen der russischen Literatur" hat „ihren Blick für die Psychologie der verschiedenen Charaktere, Typen, sozialen Lagen der Menschen so außerordentlich geschärft..."

An alledem interessiert neben der Anerkennung der revolutionären Funktion des „sozialen Gewissens" aus schlechthin menschlichem (und christlichem!) „Verantwortungsgefühl" die Feststellung, daß auch reaktionär gesinnte Schriftsteller revolutionär wirken können. Nur hat Rosa Luxemburg die Ursachen letzterer Erscheinung etwas weniger tief analysiert. Da genügt es nämlich nicht, die menschenfreundliche Absicht in Rechnung zu stellen. Die stärkste sozialkritische Wirkung, die gerade Tolstoj und Dostojewski erreicht haben, geht weniger von den subjektiv gefärbten Teilen ihres Werkes aus, denen man die Tendenz anmerkt, als von den Teilen, in denen sie sich um möglichst objektive Darstellung der wirklichen Umwelt und der wirklichen anderen Menschen bemüht haben. Für diese Wirkung ist die soziale Absicht des Dichters tatsächlich unerheblich, wenn er nur scharf genug sieht — wobei freilich die Schärfe

Universitätsbibliothek
Bielefeld

des Blicks ein starkes Interesse des Menschen am Schicksal anderer Menschen voraussetzt.

Dafür gibt es so viele Beispiele, wie es in der europäischen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts große Meister des Romans gibt. Balzac der reaktionäre Royalist, Stendhal der Apologist des bürgerlichen Ehrgeizes, Flaubert der bürgerliche Bildungsaristokrat, Maupassant der mondäne Snob, Dickens der kleinbürgerliche Teilreformer, Meredith der allem Moralidealismus abgeneigte psychologische Realist, Hardy der Schwärmer für bäuerliche Vergangenheit, haben auf diese Art am meisten dort gewirkt, wo sie sich ganz der Wirklichkeit des Gegenstandes hingegeben haben, wo sie also einfach richtig gesehen haben. Es ist kein Zufall, daß der revolutionäre Gesellschaftstheoretiker Marx den reaktionären Gesellschaftsschilderer Balzac so hoch geschätzt und so manches von ihm gelernt hat. Denn wenn auch die kritische Leidenschaft, die Balzac trieb, die gesellschaftlichen Zusammenhänge seiner Zeit zu erkennen, von einem ganz anderen und im Grunde vorbürgerlichen Idealmaßstab ausging, sie war gewaltig genug, seinen Blick zu schärfen bis zu dem Grade, wo die objektive Wirklichkeit das Feld beherrscht. Balzac, der uns über die Einkommensverhältnisse seiner Helden peinlich genau unterrichtet — nicht, weil sie die ganze Wirklichkeit sind, sondern weil sie zur Wirklichkeit gehören —, Balzac, der an hunderten von Typen die Rolle des Interesses bei der Motivbildung und die Rolle der Erwerbsverhältnisse bei der Interessenbildung analysiert hat, stand den Marxschen Absichten so fern wie möglich, aber er wurde ungewollt zum Bahnbrecher für Marx, einfach weil er hinter dem Schein die Wirklichkeit suchte und die Dinge darstellte, wie sie sind.

Der klare Blick genügt. Vielleicht ist es im psychologischen Sinne ebenso richtig wie im historischen, daß in dem Maße, wie der Künstler hervortritt, die Kunst zurücktritt; je mehr dagegen der Künstler sich unsichtbar macht, um so eher kann er Exponent der Wahrheit einer Epoche sein. Die große Kunst des Romanschriftstellers ist, bei der Schilderung der Wirklichkeit sich selber und dadurch auch den Leser nicht merken zu lassen, wohin der Strom seiner Sympathie fließt; um so leichter wird er es haben, diesen Strom beim Leser zu lenken. Jaurès hat einmal sehr schön formuliert, warum sein Freund und Parteigenosse Anatole France in seiner beschreibenden Manier so viel stärker wirkte als in seiner polemischen, und die Formel mag für einen großen Abschnitt der gesamten Literatur gelten: „Bloß indem er mit leichter und zarter Hand all die Wurzeln und Würzelchen der Lüge enthüllte, die unsere Gesellschaft ernährt, hat er ihren Saft zum Stocken gebracht und unauffällig das Todes-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

urteil gesprochen über den Baum der Ungerechtigkeit, *den er nur anzuschauen schien.*"

In der Tat: an der Rebellion des Geistes gegen die Wirklichkeit ist die Wirklichkeit in einer eigentümlichen, dialektischen Weise mitbeteiligt. Sie meldet sich sozusagen selber beim Geist an. Denn der Geist hat die Fähigkeit und das Bedürfnis, die Wirklichkeit zu erkennen; er hält ihr den Spiegel vor, und es genügt, daß dieser Spiegel richtig spiegle, d. h. die Züge der Wirklichkeit nicht verzerrt wiedergebe, damit die Menschen erkennen können, wie sehr sich ihre Schöpfung von ihren Wünschen unterscheidet.

In dieser Hinsicht ist sogar jener Teil der geistigen Entwicklung, der auf reiner, kalter, verstandesmäßiger Erkenntnis beruht, also die Wissenschaft als bloßes Wissen um Tatsachen, wenn nicht eine kulturrevolutionäre Gewalt, so doch eine Waffe im Dienste der Kulturrevolution. Als gegen 1830 der belgische Statistiker Quételet entdeckte, daß die jährliche Zahl der Verbrechen und Selbstmorde nur geringen Schwankungen unterliegt, mußte er wohl daraus folgern, daß es sich hier nicht bloß um willkürliche, individuelle Sünden handelt, wohl aber um gesellschaftlich bedingte Massenerscheinungen; es war ihm nur um Zahlen zu tun, aber diese Zahlen redeten ihre eigene Sprache, so daß Quételet ungewollt die Bahn für Marx freimachte. Wie man von der bürgerlichen Gesellschaftsordnung im Hinblick auf den Ansturm des Sozialismus hat sagen können: „die Legalität tötet uns", so kann man von der bürgerlichen Kulturordnung im Hinblick auf den Ansturm der Ideen sagen: „die Objektivität tötet uns". Tendenzkunst kann ebensogut reaktionären wie revolutionären Zwecken dienen; aber objektive Kunst wirkt in Zeiten wie den heutigen immer revolutionär.

Darum wohnt der für bürgerlichen Konsum arbeitenden Kunst zum mindesten seit einem Jahrhundert eine fortschreitende Tendenz zum Subjektivismus inne. Dessen Formen haben sich von der Romantik bis zum Expressionismus immer wieder gewandelt, aber die Funktion bleibt dieselbe, und sie gewinnt an Gewicht, je nach dem Grade der Angst, die man vor objektiver Erkenntnis der realen Umwelt empfindet. Geistfreundlich ist der durchschnittliche bürgerliche Kulturkonsument nur jener geistigen Produktion gegenüber, die ihm ästhetische Genüsse verschafft oder sonstwie mitwirkt an dem Aufbau der Welt des „Auserlesenen", in die er sich einzuschließen sucht; sei es nun um die Inneneinrichtung dieser Welt möglichst behaglich und raffiniert zu gestalten oder um die sie schützenden Mauern zu befestigen. Geistfeindlich ist er gegen jene geistige Produktion, deren Gesetz objektive Erkenntnis um

Universitätsbibliothek
Bielefeld

der Wahrheit willen ist. Der Künstler, der Bibelots schafft — sogar wenn sie einer rebellischen Kunstgesinnung huldigen — findet viel eher einen bürgerlichen Mäzen, als der Soziologe, der realen sozialen Zusammenhängen nachforscht — sogar wenn es ihm dabei nur um Tatsachenbeschreibung zu tun ist. Denn der Ästhetizismus hüllt ein, die Soziologie enthüllt.

Im übrigen kann man die Bibelots für sich behalten, die Erkenntnisse nicht; Goethe hat seiner bürgerlichen Seele Ausdruck verschafft, als er sagte: „Werke des Geists und der Kunst sind für den Pöbel nicht da." Je „kultivierter" der Bürger des neunzehnten Jahrhunderts ist, um so mehr erscheint ihm das „innere Leben" der Privatgefühle und Privatgenüsse als das wirkliche Leben, auf das es allein ankommt. Die ganze Spanne der katholischen Dekadenz vom dreizehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert enthüllt sich in dem ach! so gut gemeinten Ausspruch von Lacordaire: „Es gibt zwei Leben, das äußere und das innere... Das innere Leben ist das Gespräch mit sich selbst... Das ist das wahre Leben, das den ganzen Wert des Menschen bestimmt." Es ist wirklich kein Wunder, daß zu der Zeit, wo dies als Fazit des vornehmsten und sozial aufgeschlossensten Christentums erschien, die zynische Stimme von Marx erwiderte: Was geht mich deine Seele an? Ich schau dir auf die Finger!

So reagiert der Schöpfer geistiger Produktivkräfte auf die Tendenz des Bürgertums, den Geist zum Werkzeug seiner kulturellen Konsumentenbedürfnisse zu entwerten. Die wirklich produktiven Geister unter den Intellektuellen fühlen sich darum, wie es Hölderlin von den Dichtern und Künstlern seiner Zeit sagte, als ob sie „in der Welt lebten, wie Fremdlinge im eigenen Hause". Der typisch bürgerliche Kulturkonsument dagegen kann das Wort auf sich beziehen, das Aldous Huxley einer seiner Romangestalten in den Mund legt: „Der größte Teil unseres Lebens ist eine fortgesetzte Anstrengung, sich am Denken zu hindern."

Auch die Flucht des Bürgertums in den Ästhetizismus ist nicht von der geheimen Gewissensunruhe loszulösen, die auf eine Welt des Scheins angewiesen ist. Weil man das Gefühl nicht los wird, daß die Welt des Seienden zugleich materiell und häßlich ist, sucht man das Schöne in einer nicht-materiellen Welt.

Das kann auf verschiedene Arten geschehen. Man kann eine völlig irreale Welt konstruieren, aus der alle peinlichen Erdenreste verschwinden; das ist die mystische Haltung, die in ihrem religiösen Gewand den süßlichen Geschmack der landläufigen Kirchenkunst während des neunzehnten Jahrhunderts beherrscht, in ihrem profanen Gewand den Ge-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

staltsymbolismus der Malergeneration der Botticelli-Nachahmer und den Wortsymbolismus der Dichtergeneration von Paul Verlaine, Maurice Maeterlinck und Stefan George. Man kann sich den Visionen einer vergangenen Welt zuwenden, wie der historizierende Romantizismus, der einen angeblich mittelalterlichen Stil zur Mode machte, oder den Dingen einer fernen Welt, wie den Exotizismus, der einen gewissen Zeitgeschmack den Südseeinseln oder afrikanischen Urwäldern zuwandte; und man kann die räumliche und die zeitliche Flucht verbinden, wie jene Schwärmer für Höhlenmalerei oder altchinesische Keramik, die unter dem Schein eines historischen Interesses für Allgemeinmenschliches in Wirklichkeit ein ästhetisierendes Interesse für das Fremde und möglichst Entfernte zu befriedigen suchen. Man kann endlich auch dem Drang der Künstler zu den realen Dingen der bestehenden Umwelt nachgeben, aber diesem Drang die realistische und objektivistische Spitze abbrechen, indem man den ästhetischen Wert der Wirklichkeitsdarstellung in der subjektiven Wahrnehmung und Deutung des Künstlers sucht: das „Stück Natur, durch ein Temperament gesehen", ist dann nur noch der Beweis für die Zaubermacht des Temperaments, das eine häßliche Vorstadtlandschaft oder ein gleichgültiges Armeleutsmöbel impressionistisch in ein schönes Farben*spiel* verwandeln oder konstruktivistisch in ein dem Sinne des Gegenstandes fremdes Linien*spiel* auflösen kann. In ähnlicher Weise wirkt sich der Ästhetizismus in der Dichtkunst aus, besonders in der Lyrik, die am leichtesten zum Spiel mit Wörtern — um des Genusses am Klang und an den persönlichen Gefühlsassoziationen willen — herabsinkt.

Ein riesiges Gebiet harrt noch der sozialpsychologischen Forschung, die den Wandel der ästhetischen Wertgefühle in der Krisenepoche der bürgerlichen Kultur auf die Spannungen zwischen dem Drang einzelner Kulturproduzenten zur Wirklichkeit und dem Drang der Masse der Kulturkonsumenten von der Wirklichkeit hinweg zu prüfen haben wird. Von diesem Gesichtspunkt ist der größte Teil der europäischen Kunstgeschichte des letzten Jahrhunderts, trotz der ungeheuren Menge der ihr gewidmeten Literatur, kaum erst in Angriff genommen. Die Erforschung der Kollektivmerkmale des Unterbewußtseins wird sich dabei ähnlicher Methoden zu bedienen haben wie die individuelle psychologische Analyse. Sie wird z. B. die Abneigung des immer noch vorherrschenden bürgerlichen Geschmacks gegen hellerleuchtete Wohnräume und ungebrochene Wandflächen in ähnlicher Weise aus geheimen Ängsten zu erklären haben, wie die Individualpsychologie die Neurosen einzelner aus Angst vor der Erkenntnis der wirklichen Be-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ziehungen zwischen Ich und Umwelt; und sie wird umgekehrt das Streben der neueren Kunstrichtungen nach Licht und ungebrochenen Flächen auf den Willen einzelner zur Befreiung von dieser Angst und zur Erkenntnis echter Umweltzusammenhänge zurückführen können. Vor allem wird man dabei erkennen müssen, daß man nicht weiter kommt, wenn man die Wandlungen des Stils und des Geschmacks als Ergebnis einer einheitlichen Entwicklung zu deuten und auf die Windungen *einer* Kurve zurückzuführen sucht. Man soll vielmehr von der doppelten Fragestellung ausgehen, die sich aus der soziologisch fundierten Betrachtung der Gegensätze, Spannungen und labilen Gleichgewichtszustände zwischen Produzentenbedürfnissen und Konsumentenbedürfnissen ergibt; und erst die Erforschung der mannigfaltigen Formen dieser Wechselwirkung wird Wertentscheidungen möglich machen, die statt vom wankenden Boden der jeweiligen Phase des sogenannten Geschmackswechsels von der festen Unterscheidung zwischen Produzenten- und Konsumentenhaltung ausgehen.

Diese Unterscheidung wird mit jedem Tage wichtiger, weil die Spannung zwischen beiden Haltungen mit jedem Tage gewaltiger wird. In der spätbürgerlichen Kulturepoche empfindet die wachsende Auflehnung des persönlichen Urteils gegen den gesellschaftlichen Konformismus die diesem zugrunde liegenden Konventionen immer stärker nach dem Ibsenschen Ausdruck als Lebenslüge und ihren eigenen Protest dagegen als Forderung der Wahrhaftigkeit. Wahrhaftigkeit hat nicht bloß erst in der Nachkriegszeit der deutschen Jugendbewegung, dem neuen Baustil usw. die Parole gegeben; sie begründete schon vor der Jahrhundertwende die hauptsächlich von Ibsen und Tolstoj angeregten Strömungen der bürgerlichen „Lebensreform" und den von Max Nordau geführten Kampf gegen die „konventionelle Lüge in der Zivilisation"; ja sie war als ununterbrochene Unterströmung des Protestes seit Rousseau im Gange und brach nur in verwandelter Gestalt im Bewußtseinsbedürfnis der Sturm- und Drangzeit, im Antiklassizismus der Romantik und im Antiromantizismus der naturalistischen und impressionistischen Epoche durch.

Die extremste Form dieser Auflehnung des Wahrheitsdranges gegen den gesellschaftlichen Konformismus ist der von Schopenhauer ausgehende, aber besonders von Nietzsche scharf formulierte Kulturnihilismus. Die „Heraufkunft des Nihilismus", die Nietzsche für die „nächsten zwei Jahrhunderte" prophezeite, beruht auf einer Überspitzung und Verabsolutierung des Gefühls, daß „die obersten Werte sich entwerten; es fehlt das Ziel, es fehlt die Antwort auf das Warum". „Wir haben eine ungeheure Kraft moralischer Gefühle in uns, aber keinen Zweck für alle.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Unter sich sind sie in Widerspruch: sie stammen aus verschiedenen Gütertafeln."

Dieses „negative Selbstbewußtsein", diese Auflösung des Selbstseins durch die Trennung von „Dasein" und „Bewußtsein", diese Verwandlung des Menschen aus einer „Substanz" in einen „Funktionär" der gesellschaftlichen Apparate, und wie die in neuerer Zeit dafür geprägten Formeln sonst noch heißen mögen, verrät zwar eine richtige Diagnose, liegt aber oft einer sehr fragwürdigen Prognose zugrunde. Wenn, wie es Nietzsche richtig erkannt hat, nicht das Fehlen sondern der Widerspruch der Wertetafeln das eigentliche Zeichen der Zeit ist, so ist das Zerbrechen aller Wertetafeln keineswegs die einzige Möglichkeit, die uns noch offen steht. Gerade der Widerspruch zwischen Altem und Neuem, Absterbendem und Aufkommendem könnte uns veranlassen, zwischen ihnen zu wählen und hinter der Entwertung die Umwertung zu suchen. Das ist die sozialistische Haltung. Der Nihilismus dagegen entspricht der Haltung des bürgerlichen Intellektuellen, der zwar Intellektueller genug ist, um den Widerspruch zwischen Idee und Institution anzuerkennen und darunter zu leiden, aber doch zu sehr Bürger, um die Lösung dieses Widerspruchs in der Umgestaltung der Institutionen zu sehen.

Die Hemmung dagegen braucht übrigens keineswegs aus Klasseninteressen hervorzugehen; es genügt, daß sie wie bei Nietzsche aus der einseitig auf geistesgeschichtliche Tatsachen gerichteten Aufmerksamkeit des Intelligenzlers hervorgeht, um das Wirklichkeitsbild durch Verdunkelung des sozialen Hintergrundes zu verzerren. So übersieht oder unterschätzt man die sozialen Gegenkräfte, die durch die Verwandlung der Einrichtungen hindurch an der Verwirklichung einer neuen Wertordnung arbeiten, einfach aus dem Grunde, weil sie vom Gesichtspunkt der Fachwissenschaft nicht zu den geisteswissenschaftlichen Tatbeständen zu gehören scheinen. In ähnlicher Weise mögen die Gebildeten Roms in den beiden ersten Jahrhunderten des Christentums verkannt haben, daß diese neue Bewegung der ungebildeten und ungeistigen, ja vom Gesichtspunkt der herrschenden Kultur geist- und bildungsfeindlichen Unterschichten die Träger der neuen Wertetafeln waren, die eine neue Gesellschaftsordnung zu verwirklichen suchen würde. Die Formen ihres eigenen „negativen Selbstbewußtseins" waren zu sehr auf die Bildungstradition ihrer Schicht beschränkt, als daß sie hinter den konfusen Schwärmereien von unwissenden Sklaven, Krämern und Landstreichern, die aller Philosophie gegenüber Barbaren waren, die hereinbrechende Philosophie eines neuen Zeitalters gespürt hätten. So war das

Universitätsbibliothek Bielefeld

höchste Ziel, das ihnen übrig blieb, stoisch die Überlegenheit des beschaulichen Geistes zu üben und in Schönheit zu sterben.

Es erwachsen aber heute wie damals auch weniger hohe Ziele aus der Selbstmordstimmung einer gebildeten Oberschicht, die in der eigenen Bildung keine Antwort auf das Warum und Wozu mehr findet. Die Rauschgifte, die der Betäubung des quälenden Bewußtseins dienen sollen, sind nicht alle auf Flaschen gezogen oder zu Pastillen komprimiert; die zum gebildeten Lebensstil von heute gehörende ewige Konversation (die man nur nicht zu ernst führen darf, um das *Spiel* nicht zu verderben), und die ihren Stoff aus einer eigens dazu konstruierten Welt von „gesellschaftlichem" Verkehr, Modeproblemen, sportlichen Sensationen und ästhetischen Interessen holt, erfüllt diese Aufgabe ebensogut wie etwa der Tanz, dessen Rhythmus nicht zufällig immer mehr aus einer spielerischen Äußerung sublimiert-erotischer Lebensfreude zu einer fast hypnotischen Erzeugung sexueller Dämmerzustände wird, oder die Geschwindigkeitsmanie der Benzinbegeisterten, die glauben, daß die schnellste Flucht vor der Langeweile auch die erfolgreichste sei.

Ja, wem all dies zu sehr nach Konfektion aussieht, um originell und interessant zu sein, der kann sich aus kulturnihilistischem Stoff ein eigenes, apartes Bildungskleidchen schneidern. Es gibt heute einen gewissen Kulturnihilismus, der ebenso zum Konformismus einer „Elite" von geistigen Snobs gehört, wie die anderen Konventionen zu dem der zahlreicheren, aber weniger gebildeten Schichten des Bürgertums. Dieser negativ von der herrschenden Konvention bestimmte Konformismus ist um so beliebter, als er z. B. im Punkte der Geschlechtsmoral eine größere Freiheit von moralischen Hemmungen und natürlichen Normen vertritt. Allerdings pflegt diese Freiheit mit noch größerer Sicherheit zu Langeweile, Abstumpfung und Ekel zu führen, als das Laster, das noch den Reiz des Glaubens an seine eigene Lasterhaftigkeit hat; aber das merkt man gewöhnlich erst nach einiger Zeit und inzwischen ist wieder eine andere Mode da, der man nachlaufen kann.

Es ist manchmal schwer, bei den zeitgenössischen Wandlungen der Sitte und Mode zwischen Verfalls- und Regenerationserscheinungen zu unterscheiden. Aber jedenfalls ist auch dabei nicht alles Rückschritt und Dekadenz. Nach mancher Richtung hin wirkt der Konformismus, der sich diesen Wandlungen anzupassen sucht, als Mittel, den Protest der vergewaltigten Natur und der weitergehenden Kulturproduktion auch in den Normen des Kulturkonsums durchzusetzen. Dabei treten manchmal Wirkungen in Erscheinung, die, ursprünglich nur von kleinen Gruppen ausgehend, nach Jahren und Jahrzehnten, nur in abge-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

schwächter Form, die Lebenshaltung aller Bevölkerungsschichten umgestalten.

So kann man im Laufe des letzten Jahrhunderts eine von den Oberschichten ausgehende, zunächst aber nur von einer kleinen Intellektuellengruppe vertretene fortschreitende Neigung feststellen, die Kleidung etwas rationeller zu gestalten. Noch vor ein paar Generationen war diese bei den Oberschichten rücksichtslos auf den Zweck gerichtet, die „auffällige Muße" zu versinnbildlichen: die Krinoline und das Korsett der Dame machten es jedem auf den ersten Blick klar, daß sie nicht zu arbeiten, ihre stelzenartigen spitzen Schühchen, daß sie nicht einmal zu laufen brauchte, und der lange Rock, der Zylinder und das Spazierstöckchen des Herrn besagten in ihrer Art dasselbe. Heute sucht man denselben Zweck zu erreichen mit Mitteln, die weniger gesundheitsschädlich oder weniger der freien körperlichen Bewegung hinderlich sind. An die Stelle des Snobismus des Parasölchens, das den Teint hell erhalten sollte, ist der Snobismus der tagelangen Sonnenbestrahlung und der gebräunten Haut getreten, der, obwohl er ebenfalls vorwiegend Muße und Raffinement vor Augen führen soll, immerhin gesünder ist.

Besonders die Frau, für die sich diese Entwicklung mit den anderen und noch unmittelbareren Ergebnissen ihrer Emanzipationsbewegung verbindet, hat den Vorteil davon. In weiten Kreisen des Bürgertums gehört es heute nicht mehr zum guten Ton, die — als Besitz und Aushängeschild der elterlichen Firma betrachteten — Töchter zu jener praktischen Lebensuntüchtigkeit, Unselbständigkeit und ängstlichen Empfindsamkeit zu erziehen, die früher neben der Verwöhnung zu hohen Ansprüchen Inbegriff der standesgemäßen Töchterbildung waren. Der blutarme Teint, das dauernde In-Ohnmacht-Fallen, die Angst vor Spinnen und Mäusen, die Unfähigkeit, einen Scheck von einem Wechsel, eine Eiche von einer Buche, oder — erst recht — einen Stier von einem Ochsen zu unterscheiden, mit einem Wort die Erziehung zur Gänsigkeit, die von den teuren Dingern „alles Häßliche abhalten" und den Schwiegersöhnen ideal abhängige Gattinnen verschaffen sollte, das alles gilt nur noch in immer kleiner werdenden Kreisen des Bürgertums; und dazu hat die Rebellion der Natur, auch der erotischen Natur, die so manche Nora zur Flucht aus dem Puppenhaus getrieben hat, das ihrige getan.

Die vermehrte Berufstätigkeit der Frau und der Sport haben in den letzten Jahren ebenfalls zu alledem beigetragen, in germanischen Ländern auch die Jugendbewegung — also eine Menge von Einwirkungen, bei denen es ebenso schwer ist, die ökonomischen, sozialen und geistigen Ursachen auf einen Generalnenner zu bringen, wie eine scharfe Tren-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

nungslinie zu ziehen zwischen Aktiv- und Passivposten. Ich für meinen Teil glaube, daß z. B. im Hinblick auf die Normen, nach denen sich die Lebensgestaltung der heutigen Jugend richtet, die Gewinnposten die Verlustposten sehr stark überwiegen, aber ich gebe zu, daß ein eindeutiges und abschließendes Urteil darüber schwer zu begründen ist; unsere Nachkommen werden es darin leichter haben, weil sie sehen werden, was der heute gärende Most für einen Wein gegeben haben wird. Unbestreitbar scheint mir nur, daß an dieser Gärung auch eine Hefe geistiger Herkunft beteiligt ist, nämlich der Drang zu größerer Wahrhaftigkeit, den man ebensowohl in den Stilwandlungen der Baukunst wie in denen des Sprachgebrauchs am Werke sieht, und der sich zum Beispiel schon vor der letzten Jahrhundertwende deutlich regte in den ausschließlich von Intellektuellen getragenen Bewegungen für die Reform der Kleidung, der Nahrung, der Heilmethoden, des Schreib- und Redestils, der Lebensweise überhaupt.

Indessen all dies betrifft den Kulturkonsum und wäre ohne Beweiskraft im Hinblick auf das eigentliche Schicksal unserer Kultur, wenn es nicht in der Kulturproduktion selber ein Weiterwirken schöpferischer Antriebe, eine fortgesetzte Umwertung der Wertordnung, kurzum eine weitergehende Ideenproduktion gäbe.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

XII. DAS WEITERWIRKEN DER IDEENPRODUKTION

Jeder Gedanke, der entsteht und die Zukunft sucht, begegnet einem der Atemzüge, einer der Strömungen des sozialistischen Gedankens. *Jean Jaurès*

Die Unterschätzung der Ideenproduktion als einer Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung ist einer der schlimmsten Mängel der marxistischen Anschauungen, die auf der Überbautheorie der Kultur beruhen. Die Ursachen dafür sind bis zu einem gewissen Grade bei Marx selbst zu suchen. Der Mangel an Klarheit bei der Unterscheidung zwischen der allgemein-gesellschaftlichen Bedingtheit der Kultur als Erzeugungsprozeß und der klassenmäßigen Bedingtheit der Kultur als Verbrauchsprozeß läßt sich zum Teil daraus erklären, daß sich in Marx' Schriften Ansätze finden zu zwei verschiedenen Auffassungen der Kultur, die er nirgends bis zu einem systematischen Ende durchgeführt hat.

Die eine führt zu dem Gedanken der gesellschaftlichen Kultureinheit, wie er am knappsten in dem Satz des *Kommunistischen Manifests* formuliert ist: „Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen einer herrschenden Klasse." Aus den verschiedenen Variationen dieses Themas, die an zahllosen Stellen der Marxschen Schriften vorkommen, ergibt sich dafür folgende genauere Begründung: Da die Menschen die Produzenten ihrer eigenen Ideen sind, und da ihr gesellschaftliches Sein ihr Bewußtsein bestimmt, verändern sich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, die ihrerseits von den Produktionsverhältnissen und von der Entwicklung der Produktivkräfte abhängen, auch die Produkte ihres Denkens. Da andererseits die herrschende Klasse einer Epoche die Produktionsmittel, auch die Mittel der geistigen Produktion, besitzt und als Mittel ihrer Herrschaft benutzt, sind die herrschenden Ideen weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse. Die materiell einer kapitalistischen Klassenherrschaft unterworfenen Menschen sind damit auch der geistigen Herrschaft der diese Zustände widerspiegelnden Ideen unterworfen.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Marx nirgends die Ideen der herrschenden Klassen als bloße Widerspiegelung ihrer wirtschaftlichen Interessen auffaßt; er betrachtet sie vielmehr in viel weiterem Sinne als geistigen Niederschlag der Produktionsverhältnisse und der

Universitätsbibliothek Bielefeld

Entwicklung der Produktivkräfte überhaupt, also eines gesellschaftlichen Zustandes, der einer bestimmten geschichtlichen Entwicklungsstufe entspricht. Ihre Entwicklungsrichtung ist daher bestimmt von der Entwicklungsrichtung der Produktivkräfte, es drücken sich in ihnen eine Produktionsweise und eine Gesellschaftsordnung aus, denen alle Menschen unterworfen sind. Wie diese Übereinstimmung sich in den psychologischen Vorgängen der geistigen Produktion verwirklicht, darüber erfahren wir freilich bei Marx nichts.

Während auf diese Weise eine Lehre von der Ideenproduktion skizziert wird, die die Kultur jedes Zeitalters wie eine Einheit und die Entwicklung dieser Kultur wie einen durchgehenden einheitlichen Prozeß erscheinen läßt, finden sich daneben Hinweise auf die Abhängigkeit der in verschiedenen Klassen herrschenden Vorstellungen von den wirtschaftlichen Kollektivinteressen dieser Klassen. Besonders dort, wo vom politischen Verhalten der Klassen und der sie vertretenden Parteien oder von den wirtschafts- und gesellschaftswissenschaftlichen Theorien ihrer Wortführer die Rede ist, geht Marx von der Auffassung aus, daß jede Klasse auf Grund ihrer besonderen Interessen auch ihre besonderen Ideen entwickle und vertrete.

Dies stünde im Widerspruch zu der Auffassung der gesellschaftlichen Einheit der Ideenproduktion und der Kultur, wenn es sich bei diesen Klassenideologien nicht um etwas ganz anderes handelte als bei den „Ideen einer Zeit". In unserer heutigen Sprache (Marx hat den Ausdruck Kultur in diesem Zusammenhang nicht benutzt) würden wir das so ausdrücken: die „Ideen einer Zeit" bringen die kulturelle Einheit der Gesellschaft zum Ausdruck, die Ideologien der Klassen dagegen die sie spaltenden ökonomisch-politischen Gegensätze. Die geistige Produktion einer Zeit bezeichnet etwas, was von der jeweils erreichten Entwicklungsstufe der Produktionstechnik, der wissenschaftlichen Erkenntnisse, der sittlichen und rechtlichen Normen, der Sprache, der Denkmethoden, des künstlerischen Stils usw. abhängt — also von Dingen, die der Zeit oder der Gesellschaft gemeinsam sind. Ganz anders steht es mit den Ideologien, die jede Klasse je nach ihren Interessen produziert. Diese sind Zweckgebilde einer besonderen sozialen und politischen Willensrichtung. Beim sozialistischen Proletariat ist es ein der bestehenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung widersprechendes Klassenbewußtsein; bei den anderen Klassen sind es Rechtfertigungsideologien zur Begründung ihrer bevorrechteten Stellung, oder Verschleierungsideologien zur Verbrämung der Ausbeutung und Unterdrückung, oder Fluchtideologien zur Vertreibung der Angst vor dem drohenden Untergang, kurzum es ist

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ein falsches Bewußtsein, das sich von zweckdienlichen Illusionen ernährt.

Beide Marxschen Anschauungen, sowohl die Abhängigkeit der Ideen einer Epoche von der Entwicklungsstufe der Produktivkräfte wie die Abhängigkeit der Klassenideologien von den Klasseninteressen, enthalten so viel Wahres, daß bei richtiger und undogmatischer Verwendung seiner Methode der Schlüssel zur Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen Gesellschaftskultur und Klassenkultur verhältnismäßig leicht zu finden gewesen wäre.

Der Marxismus nach Marx hat diesen Schlüssel allerdings nicht gefunden. Er erlitt mit der Zeit das Schicksal aller wissenschaftlichen Lehren, die von Massenbewegungen als Propagandamittel verwandt werden: Vergröberung und Verknöcherung. Die allmähliche Abschwächung des geistigen Anstoßes, den Marx dem Sozialismus gegeben hat, zeigte sich darin, daß man, der Linie des geringsten Widerstandes folgend, die Ansätze zu einer dialektischen Auffassung von Ideenproduktion und Ideologienverbrauch verkümmern ließ zugunsten einer rein materialistischen Deutung der auf ein Schema reduzierten Bestimmung aller geistigen Verhältnisse durch materielle Verhältnisse. Der für den Massenkonsum arbeitende Vulgärmarxismus tat ein übriges und machte daraus die Bestimmung der Ideen durch die Interessen. So wurden Schlacken aus der Marxschen Schmiede gesammelt, während man das Feuer verglimmen und das halbgeschmiedete Schwert verrosten ließ. Die Paradoxa und Widersprüche, die doch bei jeder genialen Leistung die Stellen bezeichnen, wo der schöpferische Prozeß nicht abgeschlossen ist und nach Fortsetzung ruft, wurden weginterpretiert, damit ein schön abgeschlossenes System übrig bliebe. Der ungeklärte Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Bedingtheit der Ideenproduktion und der Klassenbedingtheit der Ideologien hätte fruchtbar gemacht werden können, wenn man ihn hell beleuchtet und seinen Gründen nachgespürt hätte; er wurde verhängnisvoll, weil man ihn zu vertuschen suchte auf Kosten einer Vergröberung der Begriffe, die um der Entwertung alles Ideellen willen den Unterschied zwischen wahren Ideen und falschen Ideologien verschleierte.

Dieser Widerspruch lebt seither fort in der marxistischen Literatur. Er tritt besonders hervor bei der Wertung der Wissenschaft, weil hier der Zusammenstoß sich auf der Ebene des klarsten Bewußtseins ereignet. Auf der einen Seite versucht man, die ganze wissenschaftliche Entwicklung als bloße Begleiterscheinung des Klassenkampfes hinzustellen. Die Wissenschaft erscheint dann heute „nur noch als ein Organ der Klassen-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

herrschaft", wie es noch vor kurzem ein sozialdemokratischer Marxist schrieb, die Kunst als „eine Waffe im Klassenkampf gegen das Proletariat", wie man es fast am gleichen Tag aus der Feder eines kommunistischen Marxisten lesen konnte. Auf der anderen Seite findet man auch bei sehr orthodox marxistischen Theoretikern immer wieder Erkenntnisse und Einsichten, die dazu nicht stimmen; sie sind nur weniger durch Popularisierung verbreitet, weil sie sich nicht so leicht vereinfachen lassen. Trotzki z. B. läßt neben der Tendenz, die Wissenschaft in den Dienst der herrschenden Klasseninteressen zu stellen, auch die Tendenz gelten, sie klassenlosen, allmenschlichen Aufgaben anzupassen. Letzteres gilt ihm als die eigentlich wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit und Objektivität. Er verbindet damit eine Klassifizierung der Wissenschaften, je nach dem Grade ihrer Beeinflussung durch bürgerliche Interessen; am schlechtesten schneiden dabei die Nationalökonomie und die spekulative Philosophie ab (die Ökonomie, weil sie praktischen Interessen zu nahe steht, die Philosophie, weil sie sich dem Zwang zu Konkretion und Objektivität zu leicht entziehen kann), am besten die Physik, die Chemie und die Naturwissenschaften überhaupt, bei denen die „aktiven Aufgaben der Naturbewältigung" vorherrschen.

Auch in der Praxis gibt es wohl kaum einen Marxisten, gleichviel ob sozialdemokratischer oder kommunistischer Observanz, der sich konsequent nach dem Grundsatz der Einheit von Wissenschaft und Klassenherrschaft verhielte. Marxistische Professoren gibt es an den Hochschulen nicht nur für Naturwissenschaften sondern auch für Geisteswissenschaften. Sie können ihre Tätigkeit von der Wechselwirkung eigener und fremder Arbeit nicht loslösen, ohne aufzuhören, Wissenschaftler zu sein. In Deutschland z. B. gehen auch die marxistischen Sozialwissenschaftler zu den Soziologentagen, zu den Kongressen des Vereins für Sozialpolitik usw.; und sie gehen nicht hin, um diese Tagungen zu sabotieren, sondern um — auch dort, wo sie kritisieren und widersprechen — den Leistungswert der Wissenschaft überhaupt zu erhöhen. Auch die kommunistischen Gelehrten und Akademien Sowjetrußlands pflegen aus ähnlichen Gründen die internationale Verbindung mit ihren Kollegen und Schwesteranstalten der bürgerlichen Welt. Und wenn diese marxistischen Gelehrten besonders in den Wissenschaften (z. B. der Nationalökonomie), wo ein großer Teil der geistigen Produktion seit mindestens einem Jahrhundert mehr oder weniger bewußt der Rechtfertigung des Kapitalismus dient, als Ankläger auftreten, so begründen sie diese Anklage mit der Forderung der wissenschaftlichen Objektivität. Der Nachweis der Beeinflussung durch herrschende Interessen gilt dabei als gleichbedeutend mit

Universitätsbibliothek
Bielefeld

dem Nachweis des Verrats an der eigentlichen Aufgabe der Wissenschaft.

Sogar auf dem so unmittelbar vom Gegensatz der sozialen und politischen Willensrichtungen berührten Gebiet der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften gibt es einen Fortschritt der Erkenntnisse, der keineswegs bloß die ideelle Widerspiegelung des Kampfes einer aufsteigenden Klasse und einer neuentstehenden Produktionsordnung ist, sondern das Ergebnis von politisch desinteressierten Bemühungen echt wissenschaftlichen Geistes um objektive Erkenntnis; und diese Erkenntnis beschränkt sich nicht auf sogenanntes Tatsachenmaterial, sie bezieht sich auch auf größere historische Kausalzusammenhänge. Wenn wir heute zum Beispiel über die Geschichte des Kapitalismus sehr viel mehr wissen, als Marx wissen konnte, so verdanken wir das unter anderem der Forschungsarbeit von Gelehrten, die zwar von Marx gelernt, aber sich nach keinerlei Klasseninteressen gerichtet haben; sie waren einfach von der Neugierde getrieben, zu wissen, was tatsächlich geschehen ist.

Daß Erkenntnis neuer Wahrheiten, Bildung neuer Ideen und infolgedessen Kulturproduktion auch heutzutage als selbständige Prozesse weitergehen, beweist erst recht die Entwicklung jener Wissenschaften, deren Gegenstand den Interessenkämpfen der Klassen am fernsten liegt. Das gilt in erster Linie für die Naturwissenschaften, die als Experimentalwissenschaften am unmittelbarsten dem Gesetz objektiver Erkenntnis unterstehen. Allerdings steht auch die Entwicklung dieser Wissenschaften im Zusammenhang mit der sozialen Entwicklung überhaupt, dergestalt, daß die Problemstellung, die Mittel zu ihrer Lösung, die — bewußten oder unbewußten — Wunschrichtungen und Wertgefühle der Forscher auch im sozialen Sinne raum- und zeitbedingt sind; aber die besonderen Formen und Inhalte der jeweils möglichen objektiven Erkenntnis, die derart gesellschaftlich bedingt sind, ergeben sich aus einer gesellschaftlichen Gesamtlage, nicht aus dem Sonderinteresse einer Person oder einer Schicht. Auf dem gesellschaftlichen Hintergrunde des Mittelalters wäre Darwin nicht möglich gewesen; aber das bedeutet nicht, daß irgendein Klasseninteresse ihn, weil er einer bürgerlichen Familie entstammte, getrieben hat; es bedeutet vor allem nicht, daß der Wahrheitsgehalt seiner Theorien etwa davon abhängig wäre, ob sie den Interessen oder der Denkweise einer besonderen gesellschaftlichen Schicht entsprechen oder nicht. Wenn dem anders wäre, so hätten Marx und Engels — von Kautsky ganz zu schweigen — mit ihrem Bekenntnis zum Darwinismus ihrer selbst gespottet.

Von den vielen Gebieten, auf denen es heute eine Ideenproduktion

Universitätsbibliothek
Bielefeld

gibt, die erstarrte, dem Kulturkonsum dienende Ideologien durchbricht, seien hier nur zwei als besonders wichtig genannt: die Psychologie und die Physik.

Bis tief in das neunzehnte Jahrhundert hinein war die Psychologie eine typische ideologische Wissenschaft oder Pseudo-Wissenschaft geblieben. Ganz gleich, ob eine als exakte Disziplin auftretende mechanistische Assoziationspsychologie oder eine philologisch fundierte begriffsrealistische Bewußtseinspsychologie den Deckmantel abgab, der Mensch wurde als isoliertes Reaktionsobjekt, nicht als gesellschaftliches Aktionssubjekt aufgefaßt. So gewann man ein Bild vom Menschen, wie ihn die bestehende Gesellschaft brauchte. Seither verdanken wir der Psychologie das ganz andere Menschenbild, das seit zwei oder drei Jahrzehnten so tiefe Umwälzungen in Ethik und Erziehungswissenschaft hervorgerufen hat. Wir sehen heute den Menschen als ein Wesen, das von seiner triebhaften Natur her mit Ansprüchen an seine Umwelt herantritt, nach denen die gesellschaftlichen Verhältnisse und Beziehungen gestaltet werden sollen.

Weder die alte noch die neue Auffassung entstand aus der Absicht, bestimmten Klasseninteressen zu dienen. Die gesellschaftserhaltende, ideologische Funktion der alten Psychologie ergab sich aus der unterbewußten Annahme einer Ordnung, die in der aufsteigenden Phase des Industriekapitalismus als selbstverständliche Grundlage eines naturgesetzlichen, ununterbrochenen Fortschritts erschien. Die kulturumwälzende, Ideologien zerstörende Funktion der neueren Psychologie ist ebenso unabhängig von der sozialen Absicht ihrer Begründer. Die Konsequenzen, zu denen sie gelangten, entsprachen der inneren Logik der wissenschaftlichen Entwicklung selber. Diese Entwicklung ging, wie bei allen anderen biologischen Wissenschaften, dahin, auf dem Wege des Experiments die Kausalzusammenhänge zu erforschen, die psychologischen Reaktionen zugrunde liegen. Durch diese Verdinglichung des Menschen als eines Reaktionsobjekts wurde die Methode der psychologischen Erkenntnis den ideologischen Zweckrichtungen der subjektiven Abstraktion und Spekulation entzogen und gezwungen, sich objektiver Verfahren zu bedienen. Dadurch arbeitete schon die sogenannte physiologische Experimentalpsychologie im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts der späteren Psychoanalyse und Tiefenpsychologie vor. Aber auch die revolutionäre Wirkung dieser jüngsten Phase war nicht die Folge der Identifizierung mit den Interessen einer revolutionären Klasse. Die Psychoanalyse und die auf ihr fußenden sogenannten tiefenpsychologischen Schulen wurden von Medizinern begründet. Sie waren von keinem anderen Interesse getrieben, als dem Interesse des Arztes an der Gesundheit seiner Patienten.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Sie hatten es nur darauf abgesehen, Neurosen zu heilen; dennoch ist es sehr zweifelhaft, ob ihre Leistung auf diesem Gebiete sich an historischer Bedeutung auch nur entfernt messen kann mit den geistesgeschichtlichen Rückwirkungen der ihnen zugrunde liegenden Theorien und Hypothesen.

Ein englischer Literaturkritiker schrieb vor einigen Jahren, wenn eine Welt die Literatur der Nachkriegszeit von der des neunzehnten Jahrhunderts trenne, so liege das vielleicht noch mehr an Sigmund Freud als am Weltkrieg; und diese Behauptung ist wohl weniger übertrieben als sie klingt, zum mindesten was die angelsächsischen Länder betrifft, in denen die Umwälzung der sittlichen Anschauungen durch die Erschütterung des im neunzehnten Jahrhundert herrschenden Sexual-Tabus besonders stark von Literatur und Bühne beeinflußt worden ist. Ebensoviel Wahrheit enthält der oft gehörte Satz, Freud sei „der Karl Marx der Psychologie unserer Zeit". Man kann manches an seinen Lehren für überspitzt oder gar für falsch halten, ohne ihm deswegen die Anerkennung zu versagen, die ihm z. B. Henriette Roland Holst zollt, wenn sie in ihrer ausgezeichneten kleinen Schrift „Der Umschwung in der geistigen Lage und die neuen Aufgaben des Sozialismus" schreibt: Freud ist „der große Entschleierer, der die gesellschaftliche Verlogenheit auf einem äußerst wichtigen Lebensgebiet aufdeckte und die dunklen Gewalten der menschlichen Sexualität ins Licht stellte."

Aber die Ähnlichkeit der Leistungen des großen Entzauberers der Gesellschaftswissenschaft und des großen Entzauberers der Psychologie beschränkt sich nicht auf das Kritische und Zerstörerische. Auch im Hinblick auf das positive Menschenbild läßt sich der Freudsche Vorstoß in den „Unterbau" des menschlichen Unterbewußtseins dem Marxschen Vorstoß in den „Unterbau" der menschlichen Gesellschaft an die Seite stellen. Freud hat gezeigt, daß das menschliche Unterbewußtsein nicht bloß passiv Eindrücke aufnimmt, sondern auch die Kräfte enthält, deren Richtung dem menschlichen Leben den Charakter einer zweckbestimmten Tätigkeit verleiht. Seine Theorie der Triebe hat für das persönliche Verhalten der Menschen eine ähnliche Bedeutung wie die Marxsche Theorie der Interessen für ihr Kollektivverhalten; und die Jugendwerke von Marx zeigen, daß beide Theorien, wenn man sie von den Einseitigkeiten und Übertreibungen der Polemik befreit, ihre gemeinsame anthropologische Wurzel haben in dem humanistischen Glauben an Zwecke, die dem menschlichen Leben als einer leiblich-geistigen Totalität immanent sind.

Wenn man die Tiefenpsychologie, deren Bahnbrecher Freud gewesen ist, nicht nur im engen Sinn einer Schulorthodoxie als psychoanalyti-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

sche Heilmethode oder als reine Sexualtriebspsychologie auffaßt, und wenn man die gemeinsamen Grunderkenntnisse aller tiefenpsychologischen Schulen herausstellt, so wird der Parallelismus ihrer Gesamtrichtung mit der des Sozialismus noch einleuchtender. Sie enthalten, wenn nicht das in der Marxschen Lehre noch fehlende Glied zwischen gesellschaftlicher Determination und psychologischer Motivation, so doch die wichtigsten wissenschaftlichen Materialien für die Herstellung dieses Gliedes. Sie können erklären, wieso und warum die Erhebung unterbewußter Tendenzen in das Bewußtsein eine Qualitäts- und Intensitätsveränderung der Willensrichtungen bedingt, durch die lebensfördernde Triebe und gemeinschaftsfördernde Interessen gestärkt und entgegengesetzte Willensrichtungen besiegt werden können. Sie können eine Auffassung des Sozialismus begründen, die, ausgehend von den Grundgedanken des sozialen Schuldgefühls, der sittlichen Zensur, der Überwindung der Angst und der Ermutigung zur Erfüllung der Forderungen des Gemeinschaftsgefühls, das sozialistische Wollen nicht bloß als Veränderung der Umwelt sondern auch als Verwandlung der handelnden Personen erkennt. Sie enthalten die konkreten Ausgangspunkte, von denen aus der Programmgedanke weiter verfolgt werden kann, den der 25jährige Marx ausgesprochen hat in dem Satz: „Die Welt besitzt längst den Traum von einer Sache, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen."

Diese Ausgangspunkte sind enthalten in der tiefenpsychologischen Auffassung, daß das kollektive Unterbewußtsein Gehalte umfaßt, die als artbedingte Funktionsbereitschaft, gesellschaftliche Trieberziehung und vererbte Bedürfnisnorm eine ebensolche motivpsychologische Wirklichkeit darstellen wie die individuellen Reaktionen des Menschen auf seine Umwelt.

Am allerdeutlichsten zeigen sich die Berührungspunkte zwischen neuerer Psychologie und Sozialismus wohl darin, daß die Psychologie zugleich mit der Individualisierung des Menschen auch seine Verdinglichung überwunden hat. Der Mensch existiert für sie in einem „Feld", d. h. das, was er ist und tut, ergibt sich nicht aus dinglichen Eigenschaften, sondern aus der Gesamtheit der Beziehungen, in denen er zu seiner Umwelt, auch zu seiner menschlichen und gesellschaftlichen Umwelt, steht; er kann also nur verstanden werden aus jenen „Verhältnissen" heraus, die Marx als gesellschaftliche Verhältnisse analysiert hat, und es gibt ebenso wenig eine Veränderung des Menschen ohne Veränderung der Verhältnisse wie umgekehrt.

Der Umwälzung des Menschenbildes durch die neuere Psychologie

Universitätsbibliothek Bielefeld

kann man die Umwälzung des kosmischen Weltbildes durch die neuere Physik an die Seite stellen. Auch hier gibt es eine Entwicklung, wodurch „die Ideen einer Zeit" auf Grund einer eigengesetzlichen, von irgendwelchen Klasseninteressen durchaus losgelösten Dialektik in Widerspruch treten zu den herrschenden Ideologien.

Diese Ideologien fanden und finden noch ihren Niederschlag am ausgesprochensten in der sogenannten Philosophie. Im Sinne der — zum mindesten seit dem neunzehnten Jahrhundert — herrschenden Anschauungen war die Philosophie nicht mehr wie früher die Weisheit, sondern nur noch eine Fachdisziplin, die mit der Wissenschaft auf der einen und mit der Theologie auf der anderen Seite konkurrieren und Kompetenzstreitigkeiten führen mußte. In dem Maße, wie die Philosophie sich von der Wissenschaft loslöste, sank sie immer mehr zur Ideologie herab. Die Wissenschaft wurde dafür immer unphilosophischer, in dem Sinne, daß sie immer unfähiger wurde, die noch von Kant halb resigniert gestellte Forderung zu erfüllen, den „Weg der Natur" als „einen einzigen Weg" zu erkennen, einen „Plan der Natur" zu liefern. Der typische Wissenschaftler entsprach mehr und mehr der englischen Definition des Spezialisten als eines Menschen, der immer mehr von immer weniger weiß, während die anderen Menschen von immer mehr immer weniger wissen. In ähnlicher Weise verlor die Theologie allmählich an lebensgestaltender Kraft, weil ihr Weltbild weder wissenschaftlichen noch philosophischen Ursprungs war, die Wissenschaft, weil sie überhaupt kein einheitliches Weltbild hatte, und die Philosophie, weil sie dem gesunden Menschenverstand mehr und mehr erschien, nach einem Wort von William James, als die Beschäftigung alter Herren in gesicherter Position, „auf unlösbare Probleme unverständliche Antworten zu geben". Sofern man in den Wandlungen der philosophisch und theologisch begründeten Weltanschauungen noch Zeichen einer fortschrittlichen Entwicklung erkennen konnte, handelte es sich entweder um unzünftige Außenseiter und Spielverderber wie Schopenhauer und Nietzsche oder aber um die bloße Registrierung von Ergebnissen einer Ideenproduktion, die auf anderen Gebieten, namentlich auf dem der wissenschaftlichen Forschung, vor sich ging.

Diese Trennung der Wissensgebiete und Erkenntnismethoden ist heute nicht geringer als früher, im Gegenteil. Dafür vollzieht sich, während die neuere Entwicklung in der Theologie und in der Philosophie immer deutlicher in das Gebiet der soziologischen Ideologienkritik hineingehört, in den exakten Experimentalwissenschaften die Entstehung eines neuen Weltbildes. Nicht etwa, als ob es die Forscher und Theoretiker auf philo-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

sophische Spekulation abgesehen hätten; die meisten von ihnen verstehen ebensowenig von der Philosophie, wie die meisten Philosophen von der Physik, der Chemie und der Astronomie; man kann heute noch überall Professor der Philosophie werden, ohne Naturwissenschaft studiert zu haben, weshalb denn auch die Philosophie immer mehr bei der Philologie einhakt und Worterfindung treibt. Die Naturwissenschaftler dagegen, und zwar besonders die auf exakte mathematische Forschungsmethoden gerichteten, treiben heute Philosophie wie Molière's Monsieur Jourdain Prosa redete — ohne es zu wissen. Je mehr sie ihre Aufgabe mit nüchternem Pragmatismus auffassen als Suche nach möglichst einfachen Erklärungen der Erscheinungen, desto mehr gelangen sie zu Schlußfolgerungen, die dem ganzen Gebäude der hergebrachten philosophischen Weltanschauungen den Boden entziehen.

Das Merkwürdige ist auch hier, wie bei der Psychoanalyse, daß diese unbeabsichtigte Wirkung sich ergibt aus dem Weiterwirken eines Antriebs, der von Anfang an in der ganzen Entwicklungsrichtung der Wissenschaft selber vorhanden war. Auch die revolutionärsten Leistungen der heutigen Physik bedeuten nicht, daß man die Leistung der Vorgänger als verfehlt ansieht oder rückgängig machen möchte. Jede Wissenschaftlergeneration steht auf den Schultern der vorigen. Auch die heute verlassenen Wege mußten gefunden werden, bevor man den Punkt erreichte, von wo aus man sie verlassen konnte. Die Methoden, die in neuerer Zeit zum Beispiel zu einer gewaltigen Erschütterung der kausaldeterministischen Auffassung des Naturgeschehens geführt haben, sind nur die folgerichtige Vervollkommnung der Methoden, die im Laufe der zwei oder drei letzten Jahrhunderte von den Bahnbrechern der klassischen Naturwissenschaft ausgearbeitet worden waren, um ein durch exakte Experimente bestätigtes, möglichst geschlossenes, deterministisches, mechanisch-kausales Naturbild zu gewinnen. Auf einem internationalen Physikerkongreß hat R. von Mises darauf hingewiesen, daß Laplace in die Atomistik große Hoffnungen gesetzt hat, weil er von ihr eine konsequente Durchführung des Determinismus erhoffte. Man kann heute fast in jeder Zeitung lesen, daß es anders gekommen ist, und daß man gerade in der Atomistik durch das Suchen nach exakt meßbaren Kausalbeziehungen auf ein Gebiet gestoßen ist, wo man mit den Gesetzen der Kausaldetermination nicht mehr auskommt.

Das für die kulturrevolutionäre Bedeutung der naturwissenschaftlichen Ideenproduktion kennzeichnendste Merkmal ist, daß auf einer Reihe von ursprünglich zusammenhanglosen Forschungsgebieten ähnliche Erkenntnisse zu ähnlichen Hypothesenbildungen geführt haben.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Die aus optischen und astronomischen Problemstellungen entstandenen Einsteinschen Relativitätstheorien, die kinetische Gastheorie und die Quantentheorie der modernen Thermodynamik, die energetische Atomlehre der neueren Mikrophysik weisen mehr als zufällige Ähnlichkeit auf mit dem „universellen Geiststoff" Eddingtons, der „Emergenzlehre" der neueren Biologie, der „stammesgeschichtlichen Wachstumstendenz" von Eimer, der „Vervollkommnungstendenz" von Nägeli und Kölliker, der „Entelechie" von Driesch, dem Übergang von der organmechanistischen zur gesamtfunktionellen Auffassung und von der Krankheitsontologie zur personalistischen Konstitutionsforschung in der Medizin, der Verwandlung der Assoziationspsychologie in Gestaltpsychologie und Tiefenpsychologie — von zahllosen Parallelerscheinungen auf den weniger zu exakter experimenteller Forschung geeigneten Gebieten der Geisteswissenschaften, der Pädagogik usw. gar nicht erst zu reden.

Es verfügt heute wohl niemand über die enzyklopädischen Kenntnisse, die nötig wären, um zu entscheiden, wieviel von alledem schon bewiesene Experimentalwahrheit und wieviel davon noch vorläufige, bald wieder zu überwindende Hypothese ist. Ich für meinen Teil maße mir kein Urteil darüber an, was sich auf dem ureigenen Gebiet der Wissenschaften, deren Probleme man mit Hilfe dieser Hypothesen zu bewältigen sucht, damit beweisen läßt. Ich bin schon froh, wenn es mir gelingt, von den wichtigsten dieser Theorien so viel zu verstehen, daß ich einen Einblick in ihre Bedeutung für die Entstehung eines neuen wissenschaftlichen Weltbildes erhalte. Indessen diese Bedeutung wäre nicht geringer, wenn es sich bei alledem nur um unbewiesene oder gar unbeweisbare Hypothesen handelte. In gewissem Sinne könnte man sogar, so paradox das klingen mag, das Gegenteil behaupten. Gerade weil es sich bisher weniger um eine neue quantitative Vermehrung des Erkenntnismaterials als um eine neue Form des Erkennens selber handelt, kann man von einer kulturumwälzenden Ideenproduktion sprechen. Vielleicht hatte Spengler recht, als er sagte, jede Atomlehre sei ein Mythos, keine Erfahrung; aber sicher hatte derselbe Spengler recht, als er den Naturmythos, der als neues Weltgefühl aus einem neuen Ursachenglauben und einer neuen Raum- und Zeitanschauung ein neues Weltbild erzeugt, als geistige Keimzelle einer neuen Kultur erkannte. Der Unterschied zwischen seinem Kulturpessimismus und dem sozialistischen Kulturoptimismus liegt theoretisch nur darin, ob man die neue Kultur als autochthones Produkt einer anderen „Landschaft" auffaßt oder einfach als neue Kulturepoche, die sich ebensogut als Aufstieg einer von neuen Ideen angetriebenen Klasse verwirklichen kann.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Für die Spenglerschen Schlußfolgerungen in bezug auf das Schicksal unserer eigenen Kultur ist nichts bedrohlicher als die durchaus richtige Spenglersche Erkenntnis, daß die Entstehung eines neuen Raum- und Zeitbegriffes das sicherste Zeichen für die Entstehung einer neuen Kulturepoche ist. Soviel anderes Spengler auch mißlungen sein mag, gelungen ist ihm der Nachweis, daß z. B. in der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte unserer abendländisch-bürgerlichen Kultur die Bildung eines ihr eigentümlichen Raumbegriffs in seinen verschiedenen Entfaltungsphasen (von der Gewinnung der Tiefendimension bis zum Unendlichkeitsbegriff) als geistesgeschichtlicher Tatbestand allen übrigen Kulturschöpfungen und sozialen Ergebnissen (von der Perspektivenmalerei bis zur ökonomischen Weltexpansion) zeitlich vorangegangen ist. Gerade in dieser Hinsicht aber bedeutet die Einsteinsche Raum- und Zeitlehre einen revolutionären Bruch mit der Vergangenheit, der mindestens so tief ist wie der Bruch zwischen der magischen oder antiken und der abendländischen Raumauffassung.

Wenn diese Leistung revolutionär ist durch die Art, wie sie mit der Brisanz eines Sprengstoffes zerstörerisch wirkt, so kann sie es ebensogut dadurch sein, daß die von dieser Brisanz freigesetzte Energie als schöpferische Kraft wirkt. Diese Wahrscheinlichkeit ist um so größer, je ausgesprochener die fraglichen Hypothesen den Charakter von Glaubenssymbolen haben, die als neue Voraussetzung der Erkenntnisgewinnung auch dann angenommen werden müßten, wenn man sie mit den derart gewonnenen Erkenntnissen noch nicht zwingend beweisen könnte. Der kulturerneuernde Sinn derartiger Hypothesen liegt im Zwang zur Annahme neuer Erkenntniskategorien, wenn man gewisse Widersprüche zwischen den mit anderen Kategorien gewonnenen Erkenntnissen und den experimentell festgestellten Erscheinungen loswerden und darüber hinaus neue Erkenntnisse gewinnen will. Die Hypothese ist übrigens schon deshalb nicht willkürlich, weil sie sich einfügt in eine Kette von anderen Hypothesen, die auf benachbarten Gebieten von anderen Ausgangspunkten her demselben neuen Weltbild zustreben.

Deren auffälligstes gemeinsames Merkmal ist der Glaube, daß alle Naturgesetze sich auf ein einheitliches System von Formeln zurückführen lassen, die sowohl für den Makrokosmos der Sternenwelt wie für den Mikrokosmos der Atomenwelt, für chemische Reaktionen wie für physische Bewegungen, kurzum für alles Naturgeschehen gelten können. Dieser Glaube ist allerdings so alt wie die moderne Naturwissenschaft überhaupt; und auch die Methode, so fortzuschreiten, daß man kompliziertere Formeln durch einfachere zu ersetzen sucht, stellt an sich keinen neuen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Weg dar. Neu ist dagegen, daß man auf diesem Wege in beträchtliche Nähe des Punktes gelangt ist, der von verschiedenen Seiten her als Konvergenzpunkt sichtbar wird.

Da das Streben nach Einheitlichkeit auf dem Wege der klassischen Physik nicht zum Erfolge führte, fand man den Ausweg aus Jahrzehnte alten Problemen, deren Unlösbarkeit zu immer künstlicheren Konstruktionen trieb, durch eine Art gordischen Schwerthieb, nämlich durch die Aufgabe von gewissen grundsätzlichen Voraussetzungen, die bis dahin als unerschütterlich gegolten hatten. Man erkannte nämlich, daß diese bisher als allgemeinbindend angenommenen Grundsätze nur für ein beschränktes Gebiet der Erfahrung gelten, das auf Grund einer historischen Entwicklung der Erforschung am ehesten zugänglich gewesen war. Man suchte daraufhin die erstrebte höhere Einheit zu erreichen durch eine erweiterte Weltformel, die das bisher erfaßte Erfahrungsgebiet als Sonderfall einbegreift, aber für die neuen Erkenntnisgebiete (für kosmische und atomare Verhältnisse) einen ganz neuen Gehalt aufweist.

Insbesondere gelangte man von der makrokosmischen wie von der mikrokosmischen Betrachtung her zu ähnlichen Aussagen über die Unzulänglichkeit der hergebrachten Auffassungen von Raum und Zeit einerseits, von Kraft und Stoff andererseits. In bezug auf beide Kategorienpaare setzt sich ein neuer Monismus durch. Die durch ihre Verdinglichung in einen Gegensatz gebrachten Begriffe werden durch die Aufhebung ihrer Verdinglichung wieder vereinheitlicht. An die Stelle der alten „Kategorien der Anschauung" Raum und Zeit tritt die einheitliche Dimension Raumzeit, die sich auf sehr viele Weisen in Raum und Zeit zerlegen läßt; und die alte Gegenüberstellung von Masse und Energie weicht einer Auffassung, in der alle Massenmengen sich in Energiemengen auflösen. Die Welt besteht demnach nicht mehr aus Dingen, zu denen Eigenschaften gehören, sondern aus Kräften, die sich in Form von Feldern und Funktionen ausdrücken. Die Logik, die dieser Auffassung zugrunde liegt, beruht nicht mehr auf der Aristotelischen Subjekt-Prädikat-Zugehörigkeit, sondern auf der Einheit von Subjekt und Funktion.

Mit der Verdinglichung des Stoffes ist auch die Idee des streng kausalen Geschehens überwunden, das nach einem Wort des Physikers Hans Reichenbach „auf der Verwechslung des Modells mit der Realität beruht." Die gemeinsame erkenntnistheoretische Grundlage all dieser neueren Hypothesen zieht die Grenze zwischen kausaler und nicht-kausaler Determination nicht mehr als Grenze des Gebiets der Erfahrung überhaupt, sondern das Kausalgesetz gilt nur noch für ein beschränktes Erfahrungsgebiet, und es bleibt Platz für nicht-ursächliche, „kreative"

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Einflüsse, die die klassische Physik grundsätzlich ablehnen zu müssen glaubte. Ähnlich der Kopernikanischen Einsicht, daß die damals bekannte Welt nur ein kleiner Planet ist, setzt sich jetzt die Einsicht durch, daß die klassische Physik nur einen Ausschnitt des Weltgeschehens umfaßte, der kleinen Geschwindigkeiten und terrestrischen Größenordnungen entspricht. So erscheint das, was Kant als allgemeine Form aller Erfahrung ansah, nur noch als Form eines Erfahrungsabschnittes; und die Wissenschaft will, nach einem Wort des Prager Physikers Ph. Frank, nur noch „ein System von Zeichen" sein, das die Grenze des kausal Erklärbaren wohl zu erweitern aber nicht zu überrennen versucht. Daß die Kausalität bei der Erklärung der atomistischen Vorgänge an einer gewissen Stelle versagt, bedeutet also nicht etwa, daß diese Vorgänge grundsätzlich außerhalb des Gebietes unserer Erfahrung lägen; es bedeutet vielmehr, daß wir hier eine Art des Geschehens am Werke sehen, zu dessen Erklärung der Begriff des Kausalgesetzes sich nur noch als Merkmal einer überlieferten Zeichensprache herausstellt, während in den Erscheinungen die kausale Bestimmung nur noch als Ergebnis einer statistischen Wahrscheinlichkeitsberechnung gelten kann.

Was aber für die nicht-biologische Naturwissenschaft vorderhand noch als Reich des Zufalls, nach Nietzsches Ausdruck als „Göttertisch für göttliche Würfel" und „von der Knechtschaft unter dem Zwecke erlöst" erscheint, das sieht die Biologie bereits als Ausdruck einer Zweckstrebigkeit, bei der auch die Lebensziele als Ursachen der Lebensvorgänge wirken. Aber auch die von der nicht-biologischen Naturwissenschaft gefundene Einbruchsstelle für das nicht ursächlich bestimmte Geschehen ist Einlaßstelle für das lebendige Erkenntnissubjekt in den Erkenntnisvorgang. Auch die exakte Wissenschaft wird durch die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ihrer neuen Formeln gezwungen, die Stellung und die Bewegung des beobachtenden Subjekts in ihre Gleichungen einzusetzen. Sie ist sich bewußt, daß objektive Aussagen nur möglich sind, wenn der Vorgang des Messens das Objekt nicht merklich beeinflußt; und schon weil diese Bedingung nie ganz erfüllt werden kann, sind Aussagen, die vom beobachtenden Subjekt unabhängig wären, schlechterdings nicht möglich. Eddington gibt die prinzipielle Unmöglichkeit zu, die Welt der physischen Erscheinungen von der übrigen Welt zu trennen, und die Notwendigkeit für die Physik, ein Symbol zu verwenden für die „Einheit der mit einem individuellen Bewußtsein verbundenen Atome, wie es sie für die nicht derart verbundenen Atome nicht gibt."

Wenn aber der Erkenntnisgegenstand seinem Wesen nach ebensowenig

Universitätsbibliothek
Bielefeld

vom Erkenntnisprozeß zu trennen ist, wie der Erkenntnisprozeß vom Erkenntnissubjekt, dann ist das zu Erkennende nicht mehr, wie es die alte Philosophie glaubte, eine Welt von bereits vorhandenen Dingen mit bereits vorhandenen Eigenschaften, oder, wie es die klassische Physik annahm, eine Welt von Substanzen, die in Raum und Zeit „einfach situiert" sind; es ist vielmehr ein Geschehen, von dem das Verhalten des Erkenntnissubjektes selber einen Teil darstellt. Das läuft auf eine neue Kopernikanische Umwälzung hinaus, indem der menschliche Geist seine Rolle des stillstehenden Zuschauers umtauscht gegen die Rolle eines aktiven Teilnehmers, nicht nur im gesellschaftlichen sondern auch im natürlichen Geschehen; und die Tätigkeit dieses Geistes drückt sich aus in zielgerichteten Veränderungen, in denen seine Funktion des Erkennens von seiner Funktion des Handelns nicht mehr zu trennen ist.

Die von jeher von der modernen Wissenschaft erstrebte Aufhebung des Wesensunterschiedes zwischen vitalen und nicht vitalen Vorgängen kommt also ganz anders zustande, als es sich der alte mechanistische Determinismus dachte: der Werdegang der Natur erscheint dem Lebensprozeß ähnlich statt umgekehrt. Es ist kein Wunder, daß sogar die Physik, in ihrem nüchternen Streben nach möglichst einfachen Formeln, einfach weil dieses Streben den Anteil des Erkenntnissubjekts am Erkenntnisprozeß darstellt, immer mehr dazu gelangt, die Harmonie und Formenschönheit ihrer mathematischen Formeln sozusagen als Kriterium für die Richtigkeit ihres Weltbildes anzuerkennen. Und der Mathematiker Hermann Weyl zeigt vielleicht ungewollt den Anteil menschlicher Urmythenbildung an der heutigen Phase der wissenschaftlichen Revolution auf, wenn er am Schluß eines Buches über die Relativitätstheorie schreibt: „Ein paar Grundakkorde von jener Harmonie der Sphären sind in unser Ohr gefallen, von der Pythagoras und Kepler träumten."

Es ist, als ob die Wissenschaft, die in der Epoche der verdinglichten Welt die Menschheit zum Glauben an Mengen ohne Werte und an Gesetze ohne Ziele verdammt hatte, nun selber an der Schwelle der sozialen Befreiung der Menschheit von der Verdinglichung ihr zurufen wollte: Die Werte, die dein Gefühl als Schönheit, Erhabenheit und Göttlichkeit in deine Lebensziele hineinlegt, gehören ebenso zum Wesen der Natur wie ihre meßbaren physischen Eigenschaften.

Es braucht wahrhaftig keinen großen Sprung der Phantasie, um zu erkennen, wie diese Tendenzen zu einem neuen naturwissenschaftlichen Weltbild mit den Tendenzen konvergieren, die in den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der sozialistischen Gedankenwelt enthalten sind. Die Welt, die auf diese Art sichtbar wird, ist nicht mehr, um in Marx'

Universitätsbibliothek Bielefeld

Sprache zu reden, die Welt einer dem Menschen entfremdeten Natur. Sie ist keine ein für allemal bestimmte Ordnung der Dinge, die sich in Gesetzen ausdrückt, denen der Mensch ebenso zu gehorchen hat wie der Untertan den Geboten eines Herrschers. Sie ist keine fertige Schöpfung, sie ist ein Schöpfungsprozeß, an dem der Mensch selber Anteil hat. Dieser Anteil aber heißt Arbeit. Wie im Naturbild des absolutistischen Zeitalters die göttliche Willkür herrschte, wie in dem der werdenden bürgerlich-demokratischen Gesellschaft das Gesetz bestimmte, wie in dem des durch Konkurrenzfreiheit entfesselten Frühkapitalismus das Ringen um das Gleichgewicht bewegter Dinge ähnlich dem Verkehr von Waren und Geld auf dem Markt als Ebenbild der Naturordnung galt, so bereitet sich in der heutigen Naturwissenschaft das Bild einer Welt vor, in der, wie Spengler sagt, „die Natur Arbeit leistet". Arbeit leisten aber bedeutet mehr als Energie freisetzen — es bedeutet zielgerichtete Schöpfung neuer Werte, Befreiung vom Zwang der Not und von der Angst vor den Dingen. Wer erkennt hier nicht die Vision des jungen Marx wieder, in der er „die Welt wieder sich um die Sonne der Arbeit drehen" und die Entzweiung von Mensch und Natur aufgehoben sah? Und wie soll man dabei nicht an die Marxschen Formeln von der Verwandlung des Objekts in ein Subjekt und vom Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit denken?

Diese Formeln bezeichnen ebensowohl die Grundmotive der sozialistischen Gesinnung wie die geistigen Triebkräfte der bürgerlichen Kulturepoche seit ihren Anfängen; und um sie mit einem einzigen Wort zu benennen, gibt es keinen besseren Ausdruck als Humanismus.

Diese Bezeichnung umfaßt natürlich viel mehr, als das Bildungsideal der humanae litterae oder die Geistesströmung der Renaissancezeit, deren Führer sich Humanisten nannten. Sie bezieht sich auf alle Phasen der fortgesetzten Ideenproduktion, die ursprünglich vorwiegend positiv als gestaltende Kraft der werdenden bürgerlichen Gesellschaft, später vorwiegend negativ als kritische Kraft gegenüber dem kapitalistischen Verwirklichungsstadium dieser Gesellschaft wirkte. So verschiedenartig auch der historische Boden ist, aus dem in vorbürgerlicher Zeit der Humanismus den Saft gezogen hat, der ihm durch die Wurzeln der sokratischen Philosophie, des Christentums und der Stoa zufloß, so mannigfaltig auch die Formen waren, die den Stadien seiner Entwicklung vom ordnungsbildenden zum ordnungsumwälzenden Prinzip entsprechen, er weist dennoch gemeinsame Merkmale auf, die etwas Bleibendes und von jeher seine Richtung Bestimmendes kennzeichnen.

Aller Humanismus beruht auf dem Glauben, daß die Höchstwerte,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

deren Verwirklichung Ziel des Menschenlebens ist, menschliche Werte sind, und daß diese Werte von allen Menschen erkannt und erstrebt werden können.

Der Nachdruck liegt dabei einerseits auf der Verneinung der Höherwertigkeit des Nicht-Menschlichen, andererseits auf der Betonung der Einheit des Menschengeschlechts.

Die älteste Form der Erhebung über das Nicht-Menschliche ist die Befreiung von der Angst vor den Göttern, d. h. vor den magischen Mächten der Natur, wie sie Protagoras in dem Satz vom Menschen als Maß des Seins und Nichtseins aller Dinge verkündete, und die Befreiung der Angst vor dem Tode, d. h. vor dem Wiederuntergehen in das Sein ohne Bewußtsein, wie sie Phaidon im Bekenntnis zur Unsterblichkeit der Seele versinnbildlichte. Eine noch höhere Stufe erreichte die Symbolik des Christentums, indem sie Gott aus einem Stammesdespoten zum Menschen werden und sich für die Erlösung der Menschheit opfern ließ, wobei die Menschheit zum ersten Male als Gesamtheit aller vergangenen und zukünftigen Geschlechter erschien.

Am heutigen Ende der Entwicklung, in der die humanistische Idee sich entfaltete und immer konkreteren Verwirklichungen nachstrebte, steht die sozialistische Auffassung, die das vom Christentum gesteckte Ziel — die Überwindung der Angst der Menschen vor Menschen durch die Brüderlichkeit — auf einem neuen Wege zu verwirklichen sucht. Nach dem Ansturm gegen die menschenfeindlichen Mächte der Naturmagie und der Totemgewalt des Stammesvaters kommt jetzt der Ansturm gegen die angsteinflößenden Fetische der ökonomisch-gesellschaftlichen Mächte, die dem menschlichen Willen zur Selbstbestimmung widersprechen: das Geld, das „alle Götter der Menschen erniedrigt und sie in eine Ware verwandelt", und die Ware selbst als „Fetisch", der „das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtheit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen" erscheinen läßt und daher die gesellschaftlichen Beziehungen selbst „verdinglicht" und „entmenschlicht" (Marx).

Die sozialistische Höchstwertung des Menschlichen legt also, der historischen Umweltlage gemäß, den Hauptnachdruck auf den Gegensatz zu den dinglichen Werten, die in der auf Warenproduktion durch abhängige, besitzlose Lohnarbeiter beruhenden Gesellschaft Ausdruck der Unterjochung der Menschen durch noch nicht von ihnen beherrschte und bestimmte gesellschaftliche Mächte sind. Aber das ist nur eine weiterreichende und konkretere Schlußfolgerung aus einem in der Grundabsicht gleichbleibenden humanistischen Wertgefühl. Die allgemeinen grund-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

sätzlichen Formulierungen dieses Wertgefühls in der sozialistischen Literatur besagen nichts anderes, als was schon seit mehr als zweitausend Jahren Gemeingut aller humanistischen Gesinnung ist. Das gilt z. B. von den Marxschen Sätzen „Der Mensch ist das höchste Wesen des Menschen" und „alle Verhältnisse sind umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist"; es gilt von dem Satze Friedrich Engels, die Geschichte sei „die Offenbarung des Menschen"; und es gilt von dem Bekenntnis Jaurès: „Da die ganze Bewegung der Geschichte hervorgeht aus dem inneren Widerspruch zwischen dem Menschen und der Art, wie man den Menschen verwendet, strebt diese Bewegung . . . einer Wirtschaftsordnung entgegen, wo die Verwendung des Menschen dem Menschen gemäß sein wird. Das ist die Menschheit, die, durch Wirtschaftsformen hindurch, die ihrer Idee immer weniger widerstreben, sich selbst verwirklicht. Und in der Menschheitsgeschichte gibt es nicht nur eine notwendige Entwicklung, sondern auch eine verständliche Zielrichtung und einen ideellen Sinn."

Die Entwicklung vom antiken und christlichen zum sozialistischen Menschheitsbegriff zeigt, durch alle Phasen der bürgerlichen Kulturepoche hindurch, dieselbe fortschreitende Tendenz zur gleichzeitigen Ausdehnung und Konkretisierung. Die humanistische Gesinnung, die in der moralischen Sphäre die Selbstachtung und die Achtung des Mitmenschen bedeutet, hat die geographischen, ethnischen und sozialen Grenzen dieser Sphäre allmählich erweitert von einer Gemeinschaft, die Unfreie, Barbaren oder Heiden noch auschloß, zu einer Gemeinschaft, die alle Menschen umfaßt.

Der englische Ethiker T. H. Green hat einmal gesagt, die Moral aller Zeiten und Völker sei sich darüber einig, daß man seinen Nächsten lieben soll; die Meinungen gehen nur darüber auseinander, wen man als seinen Nächsten zu betrachten hat. Damit ist ganz richtig auf den quantitativen Maßstab hingewiesen, den wir an verschiedene Kulturzustände anlegen dürfen, um sie zu werten als höhere oder niedrigere Stufen auf der Skala jener fortschrittlichen Entwicklung, die aller Humanismus auf das Ziel der „Selbstverwirklichung der Menschheit" bezieht.

In dieser Hinsicht verdanken wir der bürgerlichen Kulturepoche den geistigen Anstoß zur Erweiterung des „Nächstenkreises" nach den verschiedensten Richtungen hin: gegen die Schranken der Rasse, der Nation, der Religion, des Geschlechts, der Altersstufe und der Klasse.

Entgegen dem landläufigen Vorurteil führt die Anerkennung des unbedingten Wertes der menschlichen Person in ihren geistesgeschichtlichen Konsequenzen statt zur Zerstückelung der Menschheitsidee zu ihrer to-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

talsten Fassung. Erschüttert wird dadurch nur die Hoheit jener Gemeinschaften, die, wie der Stamm oder der Nationalstaat, die Menschen zu Objekten ihrer besonderen Zwecke herabzuwürdigen streben. Sobald man aber von dem Grundgedanken ausgeht, daß die Institutionen um der Menschen willen da sein sollen und daß sie dem Urteil des persönlichen Gewissens unterworfen sind, führt die Befreiung von der Unterwerfung unter die Teilgemeinschaften des Stammes oder Volkes statt zur Atomisierung der Menschheit zum Postulat einer viel weiteren, allumfassenden Gemeinschaft. Denn die Persönlichkeit ist Attribut aller Menschen; und jede Philosophie, die wie die athenische sich auf Vernunfturteile beruft, jede Religion, die wie das Christentum Stammesgötter durch einen Menschheitsgott verdrängt, führt eine Wertnorm ein, die dem Anspruch irgendwelcher Sondergemeinschaften auf Verkörperung von Höchstwerten widerspricht und diesen Anspruch dem Menschlichen schlechthin vorbehält.

Man beurteilt die bürgerliche Kultur ganz falsch, wenn man die Gesamtrichtung ihrer Ideenproduktion in der Zerstückelung der Menschheit durch den sogenannten Individualismus sieht. Eine heute verbreitete reaktionäre Modephilosophie stützt zwar ihre Kritik am „Liberalismus" auf die Voraussetzung, alle bürgerlichen Freiheitsideen liefen darauf hinaus, an die Stelle der „Gemeinschaft" mit ihren altruistischen Forderungen das „Individuum" mit seinem „nackten Egoismus" zu stellen; aber das ist eine der zahlreichen Verzerrungen des historischen Wirklichkeitsbildes, auf denen diese Theorie beruht. Das mag freilich für manche institutionelle Verwirklichung der kapitalistischen Spätepoche und für die entsprechenden Klassenideologien gelten, aber es trifft nicht den Gehalt der großen Geistesströmungen der vor- und frühkapitalistischen Epoche, die Blütezeit des Liberalismus war. Diese Strömungen haben übrigens nicht bloß in theoretischer Spekulation, sondern auch in mächtigen Revolutionsbewegungen ihren Niederschlag gefunden.

In Deutschland und in den anderen Ländern, in denen sich das Bürgertum bis zuletzt mit dem Obrigkeitsstaat abfand, hat man allerdings von diesen revolutionären Bewegungen recht wenig gespürt; aber das legt den Gedanken um so näher, daß man hier in bürgerlichen — und leider nicht nur in bürgerlichen — Kreisen unter der verächtlichen Etikette „liberalistisch" manches als überwundenen Standpunkt hinstellt, was man in Wirklichkeit aus Mangel an Männerstolz vor Königsthronen noch nicht einmal erreicht hat. So kommt es, daß man im wirrsten Durcheinander antikapitalistischer Ressentiments, romantisch-feudaler Traditionen,

Universitätsbibliothek Bielefeld

militaristischer Autoritätssucht, spießerlichen Sicherheitsverlangens und kapitalistischer Besitzangst den verdienten Mißkredit einer parteipolitischen Ideologie aus der Verfallsphase der bürgerlichen Demokratie ausdehnt auf eine weltgeschichtliche Ideenbewegung, die wahrhaftig noch etwas mehr umfaßt und noch etwas anderes bedeutet. Denn es geht nicht an, einen Camphausen mit einem Cromwell, einen Eugen Richter mit einem Danton, einen Schulze-Delitzsch mit einem Adam Smith, einen Ludwig Büchner mit einem Descartes, einen Schleiermacher mit einem Hus oder auch mit einem Luther in einen Topf zu werfen.

In Wirklichkeit erstrebt die Bewegung für die Freiheit der Person, die vom städtischen Bürgertum des Hochmittelalters ausgegangen, und deren Führung erst im Laufe des letzten Jahrhunderts vom kapitalistisch gewordenen Bürgertum auf die sozialistische Arbeiterschaft übergegangen ist, nicht Zerstörung von Gemeinschaften durch ihre Atomisierung, sondern Erweiterung des Kreises, innerhalb dessen die Menschen ihre konkrete Freiheit verwirklichen sollen, bis zu der menschlichen Gemeinschaft überhaupt. In Anbetracht dessen sind alle Versuche, die Bindung der Personen durch nationale und sonstige Teilgemeinschaften zu verstärken, in ihrem tiefsten Wesen reaktionär und der Richtung einer aus den Jahrtausenden kommenden Entwicklung zuwiderlaufend. Sie sind nur die ideologische Widerspiegelung der Tatsache, daß die institutionelle Wirklichkeit des heutigen Hochkapitalismus und die dadurch bedingten Klasseninteressen der um ihre Herrschaft Bangenden mehr und mehr zu den Soll-Forderungen dieser Entwicklung in Widerspruch geraten; zu der Ideenproduktion, die dieser Entwicklung die Richtung gibt, gehören sie nur, wie das Hindernis zur Reise gehört.

Die fortschreitende Erweiterung des Nächstenkreises, die in diesen immer anspruchsvoller werdenden Soll-Forderungen zum Ausdruck kommt, wirkt sich seit dem Hochmittelalter am deutlichsten in der gesteigerten Einschätzung vom Wert des Menschenlebens aus. Es führt ein langer Weg von der Blutrache und vom Fehderecht zu den menschlicheren Anforderungen, die vom heutigen Rechtsgefühl an das Strafrecht und an den Strafvollzug gestellt werden — wenn sie auch, wie der immer noch nicht beendete Kampf gegen die Todesstrafe zeigt, noch nicht alle verwirklicht worden sind. Die bürgerliche Grundlage dieser Entwicklung wird durch nichts besseres versinnbildlicht als durch die Einführung des Zivilstandes. Für die vorbürgerliche Gesellschaft drückt die Namenlosigkeit des Einzelnen die Wertlosigkeit des Einzellebens aus, es gilt nur der Stamm oder die Gruppe; der bürgerliche Zivilstand dagegen registriert einen Rechtsschutz, der es ebensowenig gestattet, ein

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Leben zu nehmen wie einen Namen auszuwischen. Die Aufnahme in den Zivilstand ist denn auch das Symbol der rechtlichen Emanzipation der Juden gewesen, wodurch die letzte Schranke aufgehoben wurde, die Rassenfremde oder Andersgläubige aus der bürgerlichen Gesellschaft ausschloß. Auch die heute selbstverständlich gewordene Verpflichtung der gesellschaftlichen Einrichtungen zur öffentlichen Gesundheitspflege legt Zeugnis ab für die Höherwertung des menschlichen Lebens. Und die bürgerliche Epoche, die zwar nicht weniger Kriege erlebt hat als irgendeine frühere Zeit, weist immerhin das neue und eigentümliche Merkmal einer wachsenden Auflehnung des sozialen Gewissens gegen den Krieg überhaupt auf. Daß auch in diesem Punkte der Gegensatz zwischen der institutionellen Wirklichkeit und der ideellen Forderung immer schärfer wird, bestätigt nur die Tatsache, daß sowohl die eine wie die andere der auseinanderstrebenden Entwicklungslinien ihren Ursprung in der gleichen Kulturdynamik haben.

Ähnliches gilt, ob nun die Ideen sich in Institutionen verwirklicht haben oder zuletzt nur noch als Protest gegen das Bestehende wirken, von der Erweiterung des Nächstenkreises im Hinblick auf die Grenzen der Rasse und des Staates. Die universelle Menschheitsidee des sozialistischen Internationalismus ist nur die konsequente Weiterführung von Geistesströmungen, die schon lange vor dem Kapitalismus dem bürgerlichen Denken die Richtung gaben. Die Begründung des Sozialismus — auch der von ihm vertretenen proletarischen Forderungen — mit dem allgemeinen Interesse der Menschheit setzt die Höherwertung des universell Menschlichen in der Gedankenwelt der bürgerlichen Kultur voraus. Der Appell des Sozialismus an die persönliche Überzeugung ist nur möglich auf Grund der Gewissensfreiheit, die das Bürgertum im Kampfe gegen kirchliche Intoleranz und staatlichen Absolutismus erobert hat. Auch das sozialistische Ziel der klassenlosen Gesellschaft bedeutet, geistesgeschichtlich gesehen, nur einen Schritt weiter auf dem Wege, der zur Aufhebung der Sklaverei, der Leibeigenschaft und der Stände geführt hat. Daß die bürgerlichen Revolutionen einer Täuschung zum Opfer gefallen sind, als sie die Aufhebung der Ständeordnung mit der Aufhebung aller Klassenunterschiede verwechselten, ändert nichts an der Tatsache, daß die Idee einer Gesellschaftsordnung ohne Klassenunterschiede bürgerlichen Ursprungs ist.

Auch der Ansturm des bürgerlichen Denkens gegen die Minderwertigkeit der Frau und die Rechtlosigkeit des Kindes bedeutet die Aufhebung von Schranken, die den Kreis der Nächsten einengten. Die Bewegung für die Emanzipation der Frau und des Kindes für bloße Begleiterscheinun-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

gen des proletarischen Sozialismus zu halten, geht schon deswegen nicht an, weil die Ideen, die ihr ein Ziel gesteckt haben, viel älter sind als der proletarische Klassenkampf. Der Gedanke der Gleichberechtigung der Frau entsteht mit zwingender Gewalt aus den Voraussetzungen, worauf die bürgerliche Ehe und die bürgerliche Gesellschaft aufgebaut sind: die Gesellschaft als Gemeinschaft von Gleichen und die Ehe als Verbindung von freien Personen.

Der Gedanke, daß die Familie statt auf Herrschaft auf Liebe beruhen soll, ist eine Errungenschaft der bürgerlichen Kultur. Nicht ohne Grund spotteten die Adligen in den Worten eines französischen Satirikers, daß „wer seine Frau liebt, eine bürgerliche Gesinnung beweist"; und nicht umsonst predigte die Literatur aller bürgerlichen Revolutionsepochen die Auflehnung gegen die als „Kabale" aufgefaßte adlig-höfische Liebes- und Ehemoral, die Verherrlichung der Liebe als Ausdruck des Wollens freier und gleichwertiger Menschen. Gewiß hat die bürgerliche Praxis, indem sie die persönliche Freiheit mit dem persönlichen Besitz und die Ehe als Liebesbund mit der Ehe als wirtschaftlicher Interessengemeinschaft verquickte, der Verwirklichung dieser Forderungen schwere Hindernisse in den Weg gelegt, gegen die eine besondere Emanzipationsbewegung der Frauen anrennen mußte; aber ebenso gewiß wirken in dieser Frauenbewegung Ideen fort, die erst in der kapitalistischen Epoche den Charakter eines Protestes gegen bestehende Einrichtungen angenommen haben.

In dieser Eigenschaft läuft diese Bewegung heute so sehr parallel mit den institutionellen und kulturellen Forderungen des Sozialismus, daß ihre Ziele aus dessen Gedankenwelt nicht mehr loszulösen sind, obwohl sie sich mit proletarischen Interessen nicht begründen lassen. Der Sozialismus hat eben auch auf diesem Gebiete die Erbschaft der Ideen angetreten, die einst der bürgerlichen Kultur Ziel und Richtung gaben. Auch die sozialistische Kritik am Eherecht und an der Ehemoral des Bürgertums bedeutet nichts anderes als eine Verurteilung der bestehenden bürgerlichen Wirklichkeit im Namen einer vom Bürgertum selbst aufgestellten Wertetafel.

Am kennzeichnendsten dafür ist vielleicht die Kritik, die Marx unter anderem im *Kommunistischen Manifest* an der bürgerlichen Auffassung des Familienlebens geübt hat. Diese Kritik wirft dem Kapitalismus vor, daß er die Familie zerstört, indem er „kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übrig läßt, als das nackte Interesse", das Familienverhältnis „auf ein reines Geldverhältnis zurückführt", die „Frau in ein bloßes Produktionsinstrument" verwandelt, die „Familienbande für den Proletarier zerreißt und die Kinder zu Arbeitsinstrumenten" macht,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

endlich indem er die „heuchlerisch versteckte Gemeinschaft der Ehefrauen" und die Prostitution zur Komplementärerscheinung der auf Besitz beruhenden Ehe macht. Die leidenschaftliche Entrüstung, die aus diesen und vielen ähnlichen Stellen spricht, ist nur für den begreiflich, der weiß, wie heiß Marxens Wunsch war, Ehe und Familie durch Liebe geheiligt und vor der Erniedrigung durch wirtschaftliche Interessen und Nöte gesichert zu sehen. Er hat diesen Glauben oft genug (besonders zur Zeit seiner Vermählung mit Jenny von Westphalen) in seinen Schriften ausgesprochen, und er ist ihm auch im Leben treu geblieben — bis ins Grab hinein, das bekanntlich auch das alte Dienstmädchen der Familie, Lene Demuth, aufgenommen hat.

Das bürgerliche Kulturziel der Freiheit und Eigenwürde der Person lenkt auch die Bewegung für die Umwälzung des Erziehungswesens, die das Kind aus einem Objekt in ein Subjekt zu verwandeln strebt. Auch diese Strömung ist viel älter als der Kapitalismus und die sozialistische Arbeiterbewegung. Rousseaus *Emile*, den man mit Recht die Erklärung der Rechte des Kindes genannt hat, erschien 27 Jahre und Pestalozzis *Lienhard und Gertrud* 8 Jahre vor der Erklärung der Menschenrechte. Aber schon das Erziehungsprogramm, das Rabelais von Pornocrates für den jungen Gargantua ausarbeiten läßt, beruht auf dem bürgerlich-humanistischen Gedanken, daß das Hauptziel der Erziehung statt der bloßen Vermittlung überlieferten Wissens die Entfaltung der persönlichen Fähigkeiten ist. Dieser Gedanke, zu Ende gedacht, läuft auf die gesellschaftliche Revolution in Permanenz hinaus, von der auch der heutige Sozialismus nur eine Äußerung ist; denn er bedeutet nichts weniger, als daß die Erziehung in den Dienst der Aufgabe gestellt wird, statt die Menschen den bestehenden Einrichtungen, die Einrichtungen den Menschen anzupassen. Rabelais, Rousseau und Pestalozzi — um nur diese Namen zu nennen — sind denn auch nicht nur Erziehungsreformer, sondern Gesellschaftskritiker gewesen; und ohne sie wäre nichts von dem denkbar, was heute von sozialistischen Pädagogen mit Hilfe von neueren und besseren Methoden erstrebt wird, um die Veränderung der Menschen und die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse zum einheitlichen Prozeß zu verschmelzen.

Die weiterwirkende Ideenproduktion in der bürgerlichen Kulturepoche greift eben auch auf das Gebiet der politischen Ideen über. Das ist im Hinblick auf die Abhängigkeit der sozialistischen Gedankenwelt — einschließlich der marxistischen — von der Ideenwelt der zuerst vom Bürgertum erstrebten Demokratie schon so oft dargestellt worden, daß die Verwurzelung der politischen Forderungen des Sozialismus in den Ideen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

des Rechtsstaates, der politischen Rechtsgleichheit und der Gewissens- und Meinungsfreiheit (die letzten Endes alle dem humanistischen Streben nach Selbstbestimmung der Personen entstammen) als Gemeingut aller Kenner der Geschichte des Sozialismus vorausgesetzt werden darf.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß der Sozialismus nichts anderes sei als die alte, unverändert in die Gegenwart hineinragende, vom Humanismus der Renaissance- und Aufklärungszeit bereits voll entwickelte Ideenwelt des vorkapitalistischen Bürgertums.

Wenn man all die Geistesströmungen überblickt, die unter den Stichworten Rebellion der Natur, des Gewissens, des wissenschaftlichen Denkens und so weiter als Belege oder Beispiele für den wachsenden dialektischen Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit in der bürgerlichen Kulturepoche angeführt werden können, dann sieht man freilich, daß auch der Sozialismus eine Gestalt dieses Widerspruchs ist. Aber er ist mehr als ein Teil von ihm. Er ist schon darin etwas grundsätzlich anderes und neues, daß er eben kein Teil ist, sondern ein totaler Ausdruck, der gerade durch diese Totalität einen viel radikaleren Charakter gewinnt, als ihn irgendeine dieser Teilbestrebungen für sich beanspruchen kann.

Die Programme der sozialistischen Parteien enthalten kaum eine Forderung, deren Erfüllung nicht als Sonderreform von irgendwelchen nichtsozialistischen Bewegungen erstrebt würde. Staatsrechtliche Programmpunkte wie die demokratische Republik, völkerrechtliche Ziele wie die Vereinigten Staaten der Welt, sozialpolitische Forderungen wie die Arbeitszeitverkürzung, pädagogische Neuerungen wie die Arbeitsschule, Reformen der Lebensgestaltung wie die Erneuerung der Formen des Familienlebens, der künstlerischen Produktion oder der Freizeitverwendung, ja Umwälzungen der Besitzverhältnisse wie die Verstaatlichung von Industrien, die Einschränkung des Privaterbrechts oder die Enteignung des Großgrundbesitzes — jedes einzelne dieser Dinge kann von Menschen gefordert werden, die der sozialistischen Bewegung sonst feindlich oder gleichgültig gegenüberstehen, und wird von solchen Menschen gefordert.

Der Sozialismus ist dennoch mehr als die Summe einer Reihe von derartigen Forderungen, weil er den Widerspruch zum Bestehenden, der jeder einzelnen dieser Teilreformbewegungen zugrunde liegt, auf das Gesamtziel der Umwälzung der Gesellschaftsstruktur lenkt. Die einzelnen Formen des durch den Kapitalismus auf die Spitze getriebenen Widerspruchs zwischen Sollen und Sein, zwischen Norm und Wirklichkeit — christliche Nächstenliebe und kapitalistischer Konkurrenzkampf, Rechtsgleichheit der Personen und Hierarchie der Klassen, Persönlichkeitskultur und abhängige Massenarbeit, Friedensideal und Wettrüsten,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Menschheitsidee und Nationalismus, Arbeitsverehrung und Entwertung der Handarbeit — diese Widersprüche sieht der Sozialismus als Ausfluß einer Entwicklung, die sich durch den Aufstieg des Bürgertums zur kapitalistischen Klassenherrschaft vollzogen hat und die nur durch die Aufhebung dieser Klassenherrschaft zur Aufhebung des Widerspruchs zwischen ihren Zielen und ihren Ergebnissen geführt werden kann.

Wenn also die Wertnormen, auf die sich diese Forderungen berufen, dem geistigen Widerspruch der bürgerlichen Ideenproduktion zu ihren eigenen Produkten entstammen und in diesem Sinne älter sind als der Kapitalismus, so sind doch die damit begründeten Werturteile darin neu, daß sie sich auf die neue Situation des Kapitalismus und der Proletarisierung der Arbeit beziehen. Der Gedanke der Solidarität zum Beispiel — wohl der wesentlichste Beitrag des proletarischen Sozialismus zur Gedankenwelt unserer Epoche — unterscheidet sich von der bürgerlich-revolutionären Gestalt der Freiheitsidee in denselben Zügen, durch die sich die Arbeitskooperation im heutigen Großbetrieb von der selbständigen Arbeit des vorkapitalistischen Einzelproduzenten unterscheidet. Man braucht den Sozialismus keineswegs auf eine bloße Interessenbewegung des Industrieproletariats zurückzuführen um einzusehen, daß er schon aus dem Grunde einen proletarischen Antikapitalismus einschließt, weil er einer proletarischen und kapitalistischen Situation gegenübersteht. Dieser Situation gegenüber muß er sich entscheiden, und er entscheidet sich für das Proletariat und gegen seine kapitalistischen Widersacher, nicht etwa weil der Klassensieg des Proletariats mit dem Sozialismus identisch wäre, sondern einfach weil und insofern das Proletariat durch seine Klassenlage veranlaßt wird (zwar nicht allein, aber früher, allgemeiner und entschiedener als die anderen arbeitenden Schichten), die Forderungen des Sozialismus zu den seinigen zu machen.

Diese Verankerung der sozialistischen Bewegung in einer Massenbewegung, die einerseits aus durch den Kapitalismus selber geschaffenen Lebensbedingungen, andererseits aus den geistigen Antrieben einer Jahrtausende alten Kulturentwicklung entsteht, verleiht ihr neben dem Charakter des Totalen auch den des Radikalen, d. h. auf die Wurzeln bezogenen.

Die Totalität bedingt die Radikalität auch darin, daß erst die Gesamtschau der gesellschaftlichen Lage die Möglichkeit bietet, zwischen Ursachen und Wirkungen, Übeln und Symptomen zu unterscheiden, somit die Hebel der Aktion dort anzusetzen, wo sie am wirksamsten sein kann. Daß auf diese Art die Einzelerscheinungen der Auseinandersetzung zwi-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

schen Idee und Wirklichkeit auf allgemeine Zusammenhänge bezogen und daß damit ihre relative Wichtigkeit und Dringlichkeit besser erkannt werden kann, gibt dem Sozialismus eine weitere Überlegenheit über die Teilreformer, die sich auf irgendeinen Punkt der Angriffsfront gegen die bestehende Ordnung konzentrieren; er gewinnt dadurch eine größere Objektivität, eine der Wahrheit nähere Universalität, ein gesünderes Gleichgewicht der Motive und Einsichten, im Gegensatz zu der verkrampften Subjektivität und Einseitigkeit, die von jeher das psychologische Merkmal aller Symptomkurierer und Steckenpferdreiter ist, und die ihnen mit gutem Grunde bei den Engländern den Beinamen *cranks* eingetragen hat.

Der Sozialismus ist daher heute die totalste und radikalste, höchste und wirksamste Form der von der dialektischen Selbstentfaltung der bürgerlichen Kulturepoche erzeugten Idee, in der Phase, in der diese Epoche die Selbstverwirklichung ihres geistigen Antriebes nur noch durch die Selbstaufhebung ihrer gesellschaftlichen Struktur erreichen kann. Insofern ist man berechtigt, von der sozialistischen Idee in der Einzahl zu sprechen, als Gesamtbegriff für die neue, antikapitalistisch gewordene Gestalt der Gedankenwelt, die einst dem Aufstieg des Bürgertums die Ziele gesteckt und erst nach der Vollendung dieses Aufstiegs zur revolutionären Gewalt geworden ist.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

XIII. DIE IDEE DES SOZIALISMUS

Jede Idee tendiert dahin, sich in eine Wirklichkeit zu verwandeln. *Lehrsatz der Psychologenschule von Nancy*

Es hat seine guten Gründe, wenn im Vorigen immer nur von Ideen und nicht von Idealen die Rede war. Es ist schwer, in der heutigen Zeit das Wort „Ideal" auszusprechen, ohne skeptisches Lächeln hervorzurufen. Weil unsere Väter und Großväter so viele Ideale prostituiert haben, sind alle Ideale heute diskreditiert. Und es ist vielleicht gut so; es steckt viel gesundes, notwendiges Mißtrauen darin. Nur pflegt es dabei den Mißtrauischen zu entgehen, daß ihre Empörung gegen die Idealheuchelei keinen Sinn hätte, wenn sie nicht selber aus einer Sehnsucht nach echten ideellen Werten hervorginge. Wenn zum Beispiel Erich Kästner in einem seiner bittersten Spottlieder auf das heutige Pharisäertum sagt: „Noch immer räumt Ihr dem Guten und Schönen den leeren Platz überm Sofa ein", so rührt die Bitterkeit dieses Spottes doch nur von dem Glauben her, daß der richtige Platz für das Gute und Schöne anderswo sei.

Der Wunsch ist unausgesprochen, aber er ist da. Die Empörung über die enttäuschte Erwartung beweist die Erwartung. Wer sich über die Prostitution entrüstet, beweist damit, daß er die Liebe ehrt. Das Pathos der Anklage gegen falsche Werte verhüllt unter seinem Sarkasmus das Pathos einer verletzten Liebe zu echten Werten.

So erheben sich aus den Trümmern zerstörter Ideale — neue Ideale. Oder sagen wir vorsichtiger und richtiger: neue Ideen. Man läßt es vielleicht besser unversucht, dem Ausdruck Ideal den verdienten Mißkredit abzunehmen. Ideale sind Ideen, die man an die Wand gehängt, die man aus dem Alltag in den Sonntag „erhoben" hat. Wir wollen es dabei bewenden lassen; aber wir wollen um so aufmerksamer untersuchen, aus welchen Ideen heraus die Verfemung der Ideale zu erklären ist. Und dabei wird sich zeigen, daß vielleicht niemals vorher in der Geschichte so viel toten Idealen so viel lebendige Ideen gegenübergestanden haben wie jetzt.

Das Ideal ist nur eine Sonderform — wenn man will, eine entartete Form — der Idee. Ideale sind Ideen, deren Verwirklichung man aus der Gegenwart in die Zukunft, aus dem Bereich des Handelns in den Bereich

Universitätsbibliothek Bielefeld

des tatenlosen Wunsches verlegt. Ideen aber sind alle Vorstellungen, die auf Grund bestimmter psychologischer Eigentümlichkeiten Willensrichtungen hervorrufen und damit das Handeln auf bestimmte Ziele lenken.

Daß Ideen Vorstellungen sind, zeigt schon die Abstammung des Wortes von einem griechischen Zeitwort, das sehen bedeutet. Aber nicht alle vorgestellten Bilder sind Ideen. Wenn ich mir zum Beispiel aus dem Gedächtnis heraus das Bild eines bestimmten Hauses vorstelle, so ist das noch keine Idee. Die Idee des Hauses fassen heißt, eine Vorstellung hervorrufen, in die neben Gedächtnisbildern auch Vorstellungsinhalte anderer und mehr allgemeiner Natur verarbeitet sind. Ich *sehe* dann nicht bloß *ein* Haus, ich *verstehe* dann *das* Haus.

Verstehen aber heißt die verschiedenen Gedächtnisbilder, die in diese neue Vorstellung eingehen, zu einer sinnvollen Gesamtgestalt verarbeiten. Und sinnvoll wird diese Vorstellung erst dadurch, daß ich bestimmte Eigenschaften hineindenke. Das sind die Eigenschaften, die das Haus haben muß, um einen bestimmten Zweck zu erfüllen. Die Vorstellung von Eigenschaften aber erfordert viel mehr als das Wiedererwecken von Gedächtnisbildern: nämlich Urteile. Und diese Urteile setzen ihrerseits ein Gefühl voraus für das, was sein sollte: damit etwas ein Haus sei, *soll* es so aussehen.

Darum liegt es in der Natur der Idee, einen Zweck vorwegzunehmen, d. h. wunschbetont zu sein; denn ein Zweck ist nur jenes Ergebnis, das erstrebt, also gewünscht wird. Darum sind alle Ideen gefühls- und wertbetont. Und wenn das schon auf ein so alltägliches Beispiel wie das des Hauses zutrifft, so gilt es erst recht von den allgemeineren Ideen, die z. B. politische oder sittliche Ziele verkörpern.

Mit alledem hängt ein anderes Merkmal der Idee, ihre schöpferische Qualität, zusammen. Weil die Idee des Hauses Urteile einschließt, und weil Urteile Wertgefühle voraussetzen, wirken bei der Bildung der Idee „Haus" Dinge mit, die nicht in der Natur der bereits wahrgenommenen Häuser enthalten sind, sondern in der Natur des wahrnehmenden Menschen — schon auf Grund seiner angeborenen Triebe, die ihn dazu „treiben", bestimmte Dinge zu wünschen und andere zu meiden.

Außerdem betätigt der Mensch schon auf Grund der Verbindung der Vorstellung Haus mit dem Wort Haus eine Fähigkeit des begrifflichen Denkens, die ihrerseits nicht bloß Gedächtnisbilder als Vorstellungsmaterial, sondern auch gewisse Normen der Urteilsbildung bei der Gestaltung dieses Materials zu neuen Vorstellungen voraussetzt. Es ist hier unerheblich, wie man die dabei wirkenden Gesetze des Denkens deutet und woher man sie ableitet. Man mag dabei die selbständige Existenz all-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

gemeingültiger Denkinhalte annehmen, oder bloß vorgebildete allgemeingültige Formen der Anschauung, oder auch nur die Entstehung der Denkinhalte und Anschauungsformen aus eigener Erfahrung; immer läuft es darauf hinaus, daß aus irgendwie gegebenem Gestaltungsmaterial und aus irgendwie gegebenen Gestaltungsmöglichkeiten eine neue vorgestellte Gestalt entsteht — also nicht bloß die Reproduktion von etwas bereits Wahrgenommenem. Wo das nicht zutrifft, bildet man keine Ideen. Insofern ist jede Ideenbildung ein schöpferischer Prozeß — eine Erfindung.

Eine weitere Eigentümlichkeit der Ideenbildung ist, daß die Gestaltung der Vorstellung zu einem Bilde erst der gefühlsmäßigen Wahrnehmung einer Gesamtgestalt folgt, deren einzelne Züge zunächst noch unbestimmt sind. Jede Ideenbildung erfolgt sozusagen aus dem Gefühl. Das weiß nicht nur jeder Erfinder, jeder Maler, jeder Musiker, jeder Dichter; das weiß auch jeder Handwerker, jeder arbeitende Mensch, der das Glück hat, nach eigenem Arbeitsplan arbeiten zu dürfen. Man muß das Ganze als sinnvolle, d. h. auf einen Zweck gerichtete Gesamtgestalt „im Gefühl haben", bevor man die einzelnen Linien des Bildes „sieht". Die synthetische Intuition geht der Analyse, der Berechnung und der Ausführung voran, und die Idee des zu Verwirklichenden erscheint dem Bewußtsein wie eine Kraft, die sich als Antrieb an der Arbeit beteiligt, indem sie sich selbst zu verwirklichen strebt.

Es ist derselbe psychologische Vorgang, den Goethe so oft sinnbildlich dargestellt hat als typischen Entstehungsprozeß der Dichtung, also jener Phantasiearbeit, die schon die Griechen als das Urbild schöpferischer Tätigkeit auffaßten, indem sie für „dichten" und „machen" denselben Ausdruck verwandten. Immer wieder beschreibt Goethe, wie sich über die zunächst nur gefühlsmäßig geahnte Gesamtgestalt noch „der Dichtung Schleier" verbreitet, der dann im weiteren Verlauf durch das Bewußtsein allmählich gelüftet wird; und die eigentliche und schwierigste Aufgabe des Dichtens, also des Machens, besteht darin, die „schwankenden Gestalten", die sich „dem trüben Blick zeigen", „festzuhalten".

Mag man sich also zu der philosophischen Frage nach der Herkunft der Ideen stellen, wie man will — sie sind im psychologischen Prozeß der Vorstellungs- und Willensbildung ebenso unleugbare Wirklichkeiten wie die sinnlichen Wahrnehmungen oder die trieb- und gefühlsmäßige Veranlagung. Das untrüglichste Zeichen ihrer Wirklichkeit ist ihre Wirkung — ihre Wirkung nicht bloß im Seelenleben der Einzelnen, sondern im gesellschaftlichen Ganzen. Ideen sind psychologische Wirklichkeiten, weil sie Motive bilden und somit reales Handeln bestimmen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Man sollte sie sich freilich nicht als Dinge vorstellen, sondern als Vorgänge. Wirklich sind sie nicht nach der Art von Gegenständen, sondern nach der Art der Kräfte, die wie Anstoß, Wärme, Licht oder Elektrizität, auf Gegenstände einwirken.

Die Wirklichkeit der Ideen offenbart sich auch darin, daß sie mitteilbar sind, so daß ihr Dasein und Sosein sich nicht bloß auf den Bereich der individuellen Vorstellungsbildung beschränkt. Ideen sind von Haus aus sozialpsychologische Gebilde. Ideenbildung setzt Gesellschaftsbildung voraus; schon deshalb, weil Ideen als Universalbegriffe mit Worten verbunden sein müssen. Die Sprache aber ist ein Erzeugnis gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die grundsätzliche allgemeine Mitteilbarkeit der Idee und die grundsätzliche allgemeine Aufnahmemöglichkeit für die Idee sind die wesentlichen Merkmale der sozialen Realität der Idee.

Die Ideenbildung ist demnach ein Vorgang, bei dem sich Vorstellungen durch ihre Verbindung mit Worten in allgemeinbegreifliche Vorstellungen und durch ihre Verbindung mit Gefühlen und Affekten in Willensvorstellungen verwandeln. Die von der Idee unzertrennliche Wert- und Gefühlsbetonung macht sie, weil sie mit den Affekten auch die Willensrichtung erzeugt, zu einer realen Kraft bei der Gestaltung der Motive, die das Verhalten der Menschen zueinander bestimmen. Das gilt vorzugsweise von den Ideen, die sich mit starken ethischen oder ästhetischen Gefühlen verbinden; denn diese Gefühle setzen Normen voraus, die — mag man sie definieren und beweisen können oder nicht — Allgemeingültigkeit beanspruchen. So schwer es manchmal ist, übereinstimmende Urteile über das, was gut oder gerecht oder schön ist, zustande zu bringen, so unzweifelhaft ist es, daß die Menschen die Fähigkeit und das Bedürfnis haben, solche Urteile zu bilden, daß infolgedessen ihr Gefühl für das Gute, das Gerechte, das Schöne aus den Motiven ihres — wie auch immer gearteten — sozialen Verhaltens nicht ausgeschaltet werden kann.

Darum hat Alfred Fouillée mit Recht von „idées-forces“ (Ideenkräften) gesprochen. Die Geschichte wimmelt von Beispielen von Ideen, die insbesondere wegen der Allgemeingültigkeit der ethischen Urteilsnormen, die den mit ihnen verbundenen Gefühlen zugrunde liegen, bei so vielen Menschen übereinstimmend als Motive von Handlungen wirken, daß sie als selbständige Antriebe des Geschehens erscheinen. Zum mindesten erscheinen sie den Handelnden so, wenn sie sich ihrer Motive bewußt werden. Außerdem erscheinen sie auf Grund ihrer Wirkungen dem Beobachter oder Geschichtsschreiber so.

Damit ist natürlich noch nichts ausgesagt über die seit Plato unter den Philosophen umstrittene Frage, ob diesen Ideen die höhere Wirklichkeit

Universitätsbibliothek
Bielefeld

letzter Ursachen des Geschehens innewohnt. Die Streitfrage erledigt sich übrigens für die geschichtliche Betrachtung von selbst in dem Augenblick, wo man neben der Wirklichkeit der Dinge auch die Wirklichkeit der Vorgänge oder Kräfte gelten läßt; denn alles, was gleich wirklich ist, kann in gleichem Maße als Ursache und Wirkung betrachtet werden.

Darum sind, nebenbei bemerkt, in der heutigen Zeit mit den Voraussetzungen für die Gleichsetzung von „materiell" und „real" auch einige wesentliche Voraussetzungen für die Deutung des Marxschen sogenannten historischen Materialismus im Sinne des philosophischen Materialismus aufgehoben. Die Brauchbarkeit der von Marx geschaffenen Methode, die Ursachen der Entwicklung der Ideen aus der Entwicklung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse abzuleiten, ist damit freilich nicht in Frage gestellt; es ist nach wie vor möglich und notwendig, in diesem historischen Sinne nach den Ursachen der Ideen zu fragen. Nur darf man damit die umgekehrte Frage nach der Wirkung der Ideen nicht ausschließen; und überdies darf man aus der Möglichkeit, die Ideen als Wirkungen zu betrachten, nicht folgern, daß damit der Idee das wirkliche Dasein abgestritten wird, wie es jene Marxisten tun, denen die Ideen als bloße Widerspiegelung der einzig wirklichen materiellen Verhältnisse erscheinen. Eine Erscheinung hört nicht deswegen auf, wirklich zu sein, weil man außerhalb ihrer selbst Ursachen für sie finden kann, und sie erweist sich denn auch immer dadurch als wirklich, daß sie ihrerseits wieder als Ursache einer anderen Erscheinung erkannt werden kann.

Die philosophische Frage nach den letzten Ursachen des ganzen Weltgeschehens ist damit allerdings nicht aufgehoben; nur stellt sie sich nicht mehr als Frage nach der Wirklichkeit der Erscheinungen, deren Ursachen zu erforschen sind. Der Metaphysiker mag also weiter fragen, ob die letzten Ursachen als Vorstellungen oder als Erscheinungen zu fassen sind, und wie sich Erscheinungen und Vorstellungen überhaupt zueinander verhalten; der Wissenschaftler, dem es um die Beziehungen zwischen den Erscheinungen zu tun ist, muß ganz unabhängig von der Antwort darauf das Verhältnis zwischen den historisch wahrnehmbaren Erscheinungen erforschen, zu denen bestimmte konkrete Vorstellungen gehören. Dabei muß er die tatsächlich wirkenden „ideellen" Kräfte als ebenso real anerkennen wie die „materiellen" Gegenstände; denn nur so kann er die realen Ursachen ihres Aufeinanderwirkens erkennen. Sobald die moderne Sozialwissenschaft, dem Beispiel der modernen Naturwissenschaft folgend, die wirkenden Kräfte als ebenso real erkennt wie die Gegenstände, auf die sie wirken, erscheinen Ideen als ebenso real wie

Universitätsbibliothek
Bielefeld

die lebendigen Menschen, die von ihnen beeinflußt werden, und die Dinge, um die diese Menschen miteinander ringen.

Die Realität der Idee als einer wirkenden Kraft bewahrheitet sich heute an nichts deutlicher als an der Idee des Sozialismus.

Der Sozialismus ist eine mit einem Wort — dem Namen einer Bewegung — verbundene Vorstellung: die Vorstellung einer erstrebten Gesellschaftsordnung. Mit dieser Vorstellung verbinden sich Urteile und Wertgefühle. Die erstrebte Gesellschaftsordnung wird empfunden als etwas, was sein sollte. Das ethische Wertgefühl wirkt sich hierbei in einem Rechtsurteil aus. Man erstrebt eine gerechte Ordnung, man lehnt sich gegen das Unrecht auf, das sich in der bestehenden Ordnung verkörpert. Aus dieser Polarisierung der Gefühle entsteht eine Willensrichtung; mit anderen Worten, die Idee erweist auch hier ihre Wirklichkeit, indem sie als Motiv wirkt.

Es ist deshalb nicht notwendig, daß sie sich zur Utopie verdichtet, d. h. zu der konkreten, in allen Details ausgemalten Vorstellung eines bestimmten sozialen Zustands. Die Realität der Idee ist psychisch, nicht materiell. Damit sie als Motiv wirke, genügt es, daß sie mit bestimmten Wertgefühlen und Urteilen verbunden sei. Die Willensrichtung ergibt sich aus den Forderungen, die aus dem Konflikt zwischen den bestehenden Zuständen und dem sozialistischen Wert- und Rechtsgefühl hervorgehen. Der Zustand, auf dessen Verwirklichung sie gerichtet ist, kann in einer endlosen Zahl von verschiedenen Vorstellungsbildern vorweggenommen werden, je nachdem man die Linie der Willensrichtung bis zu einem näheren oder ferneren Horizont verlängert. Dem Träger der Idee ergeht es dabei wie dem Bergsteiger, der um einen Gipfel zu erreichen, den er meistens nur beim Aufbruch und dann wieder kurz vor dem Ende sehen kann, sich nach einer Reihe von dazwischenliegenden Zielpunkten richtet. Das Wesen der Idee, auf dem ihre Realität als willenerzeugende und wirklichkeitgestaltende Kraft beruht, liegt nicht in der vollständigen Vorwegnahme eines bestimmten Idealzustandes, sondern in der Lenkung vorhandener Willenskräfte. Die Intensität dieser Kräfte hängt weniger ab von den Gefühlen, die der Vorstellung eines erstrebten Idealzustandes entspringen, als von den Gefühlen, die aus der Erfahrung eines bestehenden Zustandes hervorgehen. Die Empörung gegen das Bestehende geht nicht nur zeitlich der Begeisterung für ein Erwünschtes voran, sie ist auch darin primär, daß sie den bei weitem machtvolleren Affekt darstellt. Erlebtes pflegt bekanntlich viel stärkere Gefühle hervorzurufen als bloß Vorgestelltes. Zudem geht die Vorstellung selber erst aus einer bestimmten Gefühlsaktion auf be-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

stehende Verhältnisse hervor, und die mit ihr verbundenen lustbetonten Gefühle sind bloß eine Komplementärerscheinung der unlustbetonten Gefühle, die das Gegenwartserleben hervorgerufen hat.

Mit anderen Worten: am Anfang der sozialistischen Ideenbildung steht immer ein Gefühl der Empörung gegen Bestehendes, und alle im Prozeß der Ideenbildung selbst tätige Energie entspringt aus diesem Gefühl. Die ursprüngliche Phase in diesem Prozeß ist darum stets ein Komplex von negativen Urteilen über das Bestehende. Weil man z. B. die Klassengesellschaft als ungerecht empfindet (ursprünglich unlustbetonter Affekt), bildet man die Zielidee der klassenlosen Gesellschaft (negative Komplementärvorstellung), und erst im weiteren Verlauf kann die positive Vorstellung der Produktions-, Rechts- und Besitzverhältnisse entstehen, die geschaffen werden müssen, damit eine klassenlose Gesellschaft sei.

Der primäre Charakter der Gefühlsempörung zeigt sich auch darin, daß man sich zwar gegen bestehende soziale Verhältnisse auflehnen kann, ohne zu sozialistischen Schlußfolgerungen zu gelangen, aber nicht umgekehrt den letzten Schritt tun, ohne den ersten getan zu haben. Die Beobachtung der psychologischen Tatsachen liefert jedenfalls keinen Beweis dafür, daß die positive Endvorstellung — das „Ideal" — in der Wechselwirkung von Gefühlsverläufen und Vorstellungsbildungen die Rolle einer letzten Ursache spielt. Um den realen psychologischen Prozeß der sozialistischen Ideenbildung zu verstehen, braucht man also keineswegs an die Wirklichkeit irgendwelcher Ideale zu glauben, die in einer übersinnlichen und zeitlosen Welt von vornherein existieren und von dorther sozusagen durch das menschliche Bewußtsein in die diesseitige Welt der Menschheitsgeschichte einbrechen.

Der tatsächliche psychologische Prozeß verläuft jedenfalls in umgekehrter Reihenfolge und erfordert keineswegs die idealistische Hypothese von a priori gegebenen Vorstellungsinhalten. Er setzt nur zwei durchaus reale Vorbedingungen voraus: Menschen, die kraft ihrer triebhaft bedingten Bedürfnisse und Gefühle und kraft ihres Vermögens zu Werturteilen mit gewissen Ansprüchen an die gesellschaftlichen Verhältnisse herantreten, und bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse, die zu diesen Ansprüchen im Widerspruch stehen. Sobald beides gegeben ist, ergibt der Konflikt zwischen dem wertenden Menschen und den gewerteten Umweltverhältnissen eine Wunsch- und Willensrichtung auf andere Verhältnisse hin.

Diese Willensrichtung ist von dem Ausgangspunkt her, der in den Umweltverhältnissen liegt, und von dem Werturteil her, wodurch die Menschen auf diese Verhältnisse reagieren, durchaus bestimmt. Die Ideen-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

bildung ist ein Prozeß, der eine gewisse Dauer voraussetzt und der verschiedene Phasen der Verwirklichung durchläuft. Die Idee als Ideal, also als Vorwegnahme eines Zustandes, steht am Ende dieses Prozesses und nicht an seinem Anfang. Das Wertgefühl und das Werturteil müssen da sein, bevor die Vorstellung eines dieses Gefühl und dieses Urteil befriedigenden Zustandes gebildet werden kann. Daraus folgt, daß einer und derselben durch die sozialistische Idee gelenkten Willensrichtung eine unbestimmte Anzahl von Idealzuständen entsprechen kann, je nach dem Punkte, bis zu dem man die Linie der Willensrichtung verlängert.

Der Idee des Sozialismus wohnt eine Kraft inne, deren Wirkung (und deshalb auch deren Wirklichkeit) eine selbständige Größe darstellt gegenüber den wirtschaftlichen und politischen Machtverhältnissen, wie sie etwa in der zahlenmäßigen Stärke der sozialistischen Organisationen und in dem Grad ihres Einflusses auf die Institutionen zum Ausdruck kommt. In gewisser Hinsicht bleibt die Wirkung der Idee hinter dem Wirkungsbereich der institutionellen Machtmittel vielfach zurück, in anderer Hinsicht reicht sie weit darüber hinaus.

Auch dort, wo die sozialistische Arbeiterbewegung am reinsten proletarische Klassenbewegung ist, bietet die Verwurzelung ihrer Motive im proletarischen Schicksal und in proletarischen Interessen keine Gewähr dafür, daß diese Motive ausschließlich sozialistischer Natur sind. Die Erfahrung beweist, daß in der Bewegung als einer institutionellen Wirklichkeit allerlei Triebfedern wirken, die auf seelische Anpassung der Menschen an die kapitalistische Umwelt zurückzuführen sind. Das zeigt sich z. B. in der Verbeamtung der Führerschaft, sofern für sie die Erhaltung der Macht zum Selbstzweck wird, aber auch in der Tendenz der Massen selber zur kulturellen Verbürgerlichung, sofern ihre Bedürfnisse von dem Verlangen nach einem kleinbürgerlichen Lebensstil bestimmt sind. Soweit dies zutrifft, erfüllt die sozialistische Idee nicht einmal die organisierte sozialistische Arbeiterbewegung ganz.

In anderer Hinsicht aber reicht ihr Machtbereich viel weiter. Das zeigt sich besonders deutlich in den Ländern, die am gewaltigsten von der 1929 angebrochenen Wirtschaftskrise erfaßt worden sind. Die unmittelbare Wirkung der Krise ist eine Schwächung der materiellen Macht der sozialistischen Arbeiterorganisationen gewesen. Die Arbeitslosigkeit lähmt die Kampfkraft der Gewerkschaften, die Geldnot greift von den Massen auf ihre Organisationen über, die Erschütterung der Weltwirtschaft, die soziale Panik der proletarisierten Mittelschichten, die rückschrittlichen Entwicklungstendenzen des Kapitalismus zum nationalen Protektionismus und Monopolismus, die durch all das aufgepeitschte

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Welle der nationalfaschistischen Massenhysterie, vermehren die Macht der Reaktion und vermindern die Macht der sozialistischen Bewegung. Dennoch geht zu derselben Zeit von der sozialistischen Idee eine Kraft aus, die größer ist als je zuvor. Der Kapitalismus selbst muß, um arbeitsfähig zu bleiben, von ihr den Gedanken der planmäßig auf den Bedarf gerichteten Wirtschaft entleihen; und um sich politisch an der Macht zu erhalten, müssen die reaktionären Parteien sich sozialistisch vermummen. Die einzige Massenbewegung, mit deren Hilfe sie noch hoffen können, den Aufstieg der Arbeiterschaft aufzuhalten, der Nationalfaschismus, lebt von geborgten sozialistischen Parolen, und weite proletarische und halbproletarische Bevölkerungskreise können nur noch mit dem Argument der sozialistischen Bewegung abspenstig gemacht werden, daß diese Bewegung nicht radikal, nicht sozialistisch genug sei.

Der Sozialist, der im Angesicht der Fortschritte der Reaktion und des Nationalismus zur Entmutigung neigen sollte, würde sein Vertrauen zur Unbesiegbarkeit seiner Sache gleich wiedergewinnen, wenn er nur mit eigenen Augen sehen könnte, wie es im Lager des Gegners aussieht und was in dessen Seele vorgeht. Dieser Gegner hat zwar niemals vorher mit mächtigeren Hilfsmitteln und mit gefährlicheren Waffen gekämpft, aber auch niemals vorher mit einem schlechteren Gewissen. Nicht etwa, als ob dieses schlechte Gewissen ihn lähmte; es bedingt vielmehr die verzweifelte Wut seines Ansturms, wie denn auch alle Aggressivität aus innerer Unsicherheit zu entstehen pflegt. Die Unsicherheit aber kommt daher, daß es eine Gewalt der Idee gibt, die mächtiger ist als die Idee der Gewalt. Dadurch, daß die Reaktion sich eine sozialistische Maske aufsetzen muß, wenn sie noch Massen in ihren Dienst zwingen will, sind ihre äußeren Erfolge vergiftet; denn deren Dauerhaftigkeit ist bedingt durch die Dauerhaftigkeit der Konzessionen an die sozialistische Idee, die sie machen muß. Und sie muß sie machen, weil die Idee selbst sozusagen aus der Lage der Dinge hervorwächst. Natürlich nicht in den Dingen selbst, wohl aber in den Köpfen der Menschen, die diesen Dingen gegenüberstehen. So lange es mit Vernunft begabte Menschen gibt, also Menschen, die fähig sind, auch nur reine Zweckmäßigkeitsurteile zu bilden, werden sie sich z. B. dem Gedanken nicht entziehen können, daß eine Wirtschaftsordnung, in der das Massenelend der Arbeitslosigkeit mit dem Grade der Produktivität wächst, auf die Dauer unerträglich ist. Das ist nur eines unter den vielen Eingangstoren zur sozialistischen Gedankenwelt; aber es illustriert, wie dieser Gedankenwelt eine Kraft innewohnt, die sich — willig oder unwillig, schnell oder langsam — überall durchsetzen muß, wo Menschen und Dinge, wie sie heute sind, einander gegenüber-

Universitätsbibliothek Bielefeld

stehen, und die in diesem Sinne als selbständige, sich selbst verwirklichende Kraft erscheint.

Damit ist keine metaphysische Hypothese über die Natur der Idee aufgestellt, sondern eine reale Erscheinung vermerkt, die sich an konkreten psychologischen Vorgängen beobachten läßt. Die sozialistische Idee ist kein Ideal, das über den Dingen und Menschen steht, sondern eben eine Idee, die aus dem Zusammenstoß von Dingen und Menschen hervorbricht. Ihre Gewalt ist darum zeitlich bedingt; sie gehört einer bestimmten Phase der Geschichte der Menschheit an; aber in dieser Phase ist sie unwiderstehlich aus dem einfachen Grunde, weil die Dinge und die Menschen so sind wie sie sind. Wenn einerseits die heutige kapitalistische Gesellschaftsordnung gegeben ist, andererseits die menschliche Natur und die von der Menschheit akkumulierte Kulturerbmasse an sittlichen Urteilsnormen, Rechtsgefühlen und Erkenntnisinhalten überhaupt, so muß daraus die sozialistische Idee mit derselben elementaren Kraft hervorgehen, wie beim Schiffbrüchigen die Idee der Rettung oder beim Gefangenen die Idee der Befreiung. Es gibt nur ein den Menschen zugängliches Mittel, die sozialistische Idee zu überwinden: das ist, die Verhältnisse aufzuheben, gegen die sich der Sozialismus auflehnt und damit den Sozialismus zu verwirklichen; denn verwirklichte Ideen sind gestorbene Ideen. Solange man das nicht tut, könnte man alle Sozialisten töten und alle bestehende sozialistische Literatur vernichten — die Idee des Sozialismus würde trotzdem wieder auferstehen.

Der Glaube an die reale Gewalt der sozialistischen Idee setzt also keineswegs den Glauben voraus, daß diese Idee etwas Ewiges, Unwandelbares, von jeher und ein für alle Male der Menschheit als Ziel Gestecktes wäre. Ideen sind schon deshalb wandelbare historische Gegebenheiten, weil eine der Ursachen, aus denen sie entstehen, nämlich die Umweltsituation, historisch wandelbar ist. Auch dort, wo die ihnen zugrunde liegenden Werturteile sich auf allgemeingültige und in gewissem Sinne ewige Normen berufen, wie etwa die menschliche Natur oder die Gesetze der Vernunft, sind die Urteile selbst Bestandteile des geschichtlichen Entwicklungsprozesses. Dafür gibt es mindestens zwei Gründe: 1. weil der Gegenstand des Urteils eine konkrete historische Situation ist, 2. weil die Art des Urteilens ihrerseits nachweisbar gewisse historische Wandlungen durchmacht.

Die Feststellung dieser Wandlungen bedeutet freilich keineswegs, daß man darauf verzichten muß, nach gewissen Normen des Urteils zu suchen, die in dem Sinne übergeschichtlich sind, daß sie etwa zur Natur des Menschen oder gar zum Wesen der Weltordnung gehören. Sogar jene Marxi-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

sten, die wie Karl Kautsky das „sittliche a priori" durchaus naturwissenschaftlich aus der biologischen Entwicklung animalischer Triebe ableiten, müssen in diesem Sinne überhistorische Ursachen gelten lassen. Das widerspricht übrigens keineswegs der historischen Erfahrung, daß die Normen, nach denen die Menschen sich tatsächlich richten, von Volk zu Volk im räumlichen und zeitlichen Rahmen der geschichtlichen Entwicklung verschieden und wandelbar sind. Es genügt etwa — wie es auch der junge Marx getan hat — diese geschichtliche Entwicklung zu betrachten als gerichtet auf ein Ziel, das einer naturgegebenen Veranlagung — um nicht zu sagen Bestimmung — des Menschen entspricht, um den scheinbaren Widerspruch zwischen allgemeingültiger überhistorischer Normensetzung und verschiedenartiger wandelbarer Normenverwirklichung aufzuheben. Denn man kann dann die Entwicklung der sittlichen Anschauungen und der Erkenntnisinhalte auffassen als allmähliche, wenn auch nicht gradlinig fortschreitende Verwirklichung der Normen, die erst von den Menschen nach und nach erkannt werden müssen, bevor sie ihr gesellschaftliches Leben so gestalten können, wie es der Natur der menschlichen Bedürfnisse und der menschlichen Vernunft entspricht.

Man kann also sehr wohl der Idee des Sozialismus als Urteilsinhalt den Ewigkeitscharakter abstreiten, ohne daß man damit das Recht verlöre, in ihr eine Berufung auf Urteilsnormen zu sehen, die zum mindesten in dem Sinn „ewig" sind, daß ihnen die überhistorische und allgemeinmenschliche Gültigkeit von etwas in der menschlichen Natur Begründetem innewohnt.

Indessen kann auch diese Feststellung wissenschaftliche Beweiskraft nur dadurch erlangen, daß man von der historischen Betrachtung der konkreten Erscheinungen ausgeht, statt von vorgefaßten philosophischen Hypothesen. Die sozialistische Idee ist dabei als historische Gestalt zu betrachten, d. h. als stets im Flusse befindliches Ergebnis eines psychologischen Prozesses, der nicht außerhalb von Raum und Zeit steht, sondern in einem ganz bestimmten Zusammenhang mit der Entwicklung der Institutionen und der Ideen überhaupt.

Weil der Sozialismus nicht einen Zustand bezeichnet, sondern eine Bewegung, in der sich eine Idee verwirklicht, kann er niemals *um*schrieben, sondern immer nur *be*schrieben werden. Und wie bei allen Bewegungs- und Lebensvorgängen kommt jene Beschreibung dem Wesen der Sache am nächsten, die zugleich ihre gegenwärtige Gestalt und ihren historischen Werdegang erfaßt und beides aufeinander bezieht.

Wenn man die Entwicklungsgeschichte der sozialistischen Gedankenwelt betrachtet, findet man, daß ihre Wandlungen im Laufe der Jahr-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

hunderte sich in einer ganz bestimmten Richtung vollzogen haben. Diese Richtung ist dieselbe wie bei allen Ideen, die ihrer Selbstverwirklichung zustreben; und sie verläuft im geschichtlichen Prozeß im Großen, wie der individuelle Prozeß der Ideenbildung im Kleinen verläuft. Der unterbewußte gefühlsmäßige Antrieb kommt vor dem bewußten rationalen Wollen, das ahnungsmäßige Erfassen der Gesamtgestalt vor der Differenzierung der Gestaltungsaufgaben, die Sehnsucht vor der Aktion, die Erwartung vor der Forderung, die Abstraktion vor der Konkretion.

Die Merkmale, die für den gedanklichen Inhalt des Sozialismus am wesentlichsten sind, finden sich darum mehr oder weniger ausgeprägt in all seinen Entwicklungsphasen wieder, ihre reifste, differenzierteste, konkreteste Gestalt aber in seiner jüngsten, zeitgenössischen Phase.

Von den ältesten Formen des Sozialismus, also etwa von Plato und den Essäern bis auf unsere Tage, findet sich ein gemeinsames Merkmal in der ethischen Grundrichtung des Motivs, von dem die Gesinnung ausgeht, und ein anderes im Strukturprinzip des Zieles, das sie erstrebt. Um es gleich mit zwei Worten zu bezeichnen: aller Sozialismus erstrebt eine *gerechte, genossenschaftliche* Ordnung der Gesellschaft.

Aller Sozialismus ist Streben nach einer gerechten Gesellschaftsordnung, d. h., er geht aus von einem ablehnenden sittlichen Urteil über die rechtliche Grundlage der bestehenden Ordnung und von dem Wunsche, deren Ungerechtigkeit zu überwinden. Wo dieses Motiv nicht vorhanden ist, gibt es keinen Sozialismus. Alles Streben nach Verstaatlichung des Besitzes z. B., das nur von dem Motiv getragen ist, die Macht des Staates (etwa zum Vorteil einer Monarchie oder zu Zwecken der Kriegsführung) zu vermehren, ist der sozialistischen Idee fremd. Was der Sozialismus um der Gerechtigkeit willen fordert, fordert er um der Menschen willen — um aller Menschen willen, denn alle leiden unter der Ungerechtigkeit, und Gerechtigkeit ist eine sittliche Forderung, der alle menschlichen Einrichtungen zu unterwerfen sind.

Aller Sozialismus erstrebt diese gerechte Ordnung als genossenschaftliche Ordnung, mit anderen Worten, er erstrebt — wie es die Ableitung des Wortes Sozialismus von socius = Genosse zeigt — eine Gesellschaft, in der die wirtschaftliche Tätigkeit durch Gemeinbesitz dem Gemeinwohl dienstbar gemacht wird. Die Formen und Grenzen dieser Vergesellschaftung des Eigentums mögen noch so verschieden sein, die Gesamtabsicht bleibt immer, das Gebiet, auf dem die Menschen ihre gesellschaftlichen Lebenszwecke als Streben nach privaten Besitz- und Machtvorteilen auf Kosten anderer zu erreichen suchen, einzuschränken zugunsten

Universitätsbibliothek
Bielefeld

des Gebiets, auf dem sie diese Zwecke als Gemeinschaftszwecke erreichen können.

Soweit sind aber nur die Merkmale des Sozialismus berücksichtigt, die sozusagen zum ewigen Kernbestand der sozialistischen Idee in all ihren Entwicklungsstadien gehören. Sie genügen zwar zu zeigen, wie sehr aller Sozialismus auf humanistischen Voraussetzungen beruht, aber sie reichen nicht aus, die Gestalt zu bezeichnen, die der Sozialismus heute auf Grund einer ganz bestimmten Entwicklungsphase der humanistischen Ideen und der gesellschaftlichen Einrichtungen erreicht hat.

Seitdem das Christentum den ursprünglich auf einen Teil der Menschheit beschränkten Humanitätsbegriff der Antike auf die ganze Menschheit ausgedehnt hat, indem es alle Menschen als vor Gott gleich auffaßte, deckt sich die Vorstellung einer gerechten Gesellschaftsordnung mehr und mehr einerseits mit der Vorstellung einer Gesellschaft von Gleichberechtigten, also ohne Klassenhierarchie, andererseits mit der Vorstellung einer universellen Rechtsnorm, die über den Staaten steht. Und seitdem die bürgerliche Kulturepoche die Idee der freien persönlichen Selbstbestimmung zur gestaltenden Kraft einer demokratischen Staatsordnung gemacht hat, deckt sich die Vorstellung der Vergesellschaftung mehr und mehr mit der Vorstellung einer von den Gesellschaftsmitgliedern selber zu wollenden Befreiung von der sozialen Übermacht herrschender Klassen.

Die erste Folge, die schon bei den ältesten Klassengegensätzen innerhalb der entstehenden bürgerlichen Wirtschaftssphäre des Hoch- und Spätmittelalters sichtbar wurde, war, daß sich immer mehr Berührungspunkte zwischen dem Sozialismus und den Rechtsforderungen der unteren Gesellschaftsschichten ergaben. Von den kommunistischen Volksbewegungen des ausgehenden Mittelalters und der Reformationszeit bis zur Entstehung des modernen Industrieproletariats hat sich die Entwicklung vorbereitet, deren Ergebnis die enge Verbindung des modernen Sozialismus mit einer Klassenbewegung ist. Das bedeutet beileibe nicht, daß der heutige Sozialismus nichts anderes wäre als eine Interessenbewegung des Proletariats; wohl aber bedeutet es, daß er sich immer entschiedener den Protest der arbeitenden Klassen gegen ihre soziale Abhängigkeit und Unterordnung und die Forderung einer klassenlosen Gesellschaft zu eigen macht. Diese Forderung kann natürlich auch von Angehörigen anderer Klassen als gerecht anerkannt und unterstützt werden; sie ist aber als solche neu gegenüber den älteren Formen des utopistischen Sozialismus, die, wie der Platons, die Idee der sozialen Gerechtigkeit und des Gemeinbesitzes noch keineswegs mit den Rechtsansprüchen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

einer besonderen Schicht an die Gesellschaft verbanden. Heute dagegen geht aller Sozialismus von der Voraussetzung aus, daß seine Verwirklichung nicht möglich ist ohne die Befreiung der arbeitenden Klassen von der gesellschaftlichen Benachteiligung und Zurücksetzung, die aus dem Zwang zur unselbständigen Arbeit entsteht. Eine weitere gemeinsame Voraussetzung ist, daß diese Befreiung einer Klasse nur möglich ist auf Grund des eigenen Wollens ihrer Angehörigen. Nicht mehr, aber auch nicht weniger bedeutet die heutige reale Verbindung von Sozialismus und Arbeiterbewegung.

Im industriekapitalistischen Zeitalter aber steht die Tatsache der Klassenschichtung nicht nur im Widerspruch zu den Ideen, die der bürgerlichen Kultur den Antrieb gegeben hatten, sondern sie steht auch in einem eigentümlichen, neuen Zusammenhang mit den Produktionsverhältnissen. Denn die Überlegenheit der herrschenden Klasse an Macht — und ursprünglich auch an politischen Vorrechten — ist nicht mehr, wie bei den Ständen von ehemals, in erblichen Privilegien verwurzelt; sie beruht nur noch auf der Tatsache des Besitzes an Kapital, d. h. an Produktionsmitteln, die mit Hilfe der Lohnarbeit besitzloser Schichten dem Erwerb neuen Besitzes dienen. Während also vor der industriekapitalistischen Zeit die Forderungen der Unterschichten sich auf die Aufhebung der erblichen Besitzvorrechte von oberen Ständen beschränken konnten, mußten die Forderungen der proletarischen Schichten, von demselben Rechtsstandpunkt ausgehend, einen viel radikaleren Charakter gewinnen. Fortan ist die Idee der Klassenbewegung für die klassenlose Gesellschaft nicht mehr vom Sozialismus zu trennen; und sie schließt ein, daß die wirtschaftlich begründete Klassentrennung zwischen kapitalistischen Besitzern von Produktionsmitteln und besitzlosen Lohnarbeitern durch eine entsprechende Umgestaltung der Eigentumsverhältnisse aufgehoben werden soll.

Die Vorstellung der Vergesellschaftung gewinnt damit viel genauere Umrisse, sowohl was ihre Grenzen als was ihren positiven Inhalt betrifft.

Ihre Grenzen ergeben sich daraus, daß sie, aus der Auflehnung gegen die kapitalistische Trennung von Besitz und Arbeit entstanden, sich immer deutlicher auf die Forderung zuspitzt, die Enteigner zu enteignen, d. h. jene — und nur jene — Produktionsmittel zu vergesellschaften, deren Besitz sich nicht mehr in den Händen derjenigen befindet, die sie als Arbeitsmittel gebrauchen. Jenseits dieser Grenze liegt nicht nur alles Privateigentum an Verbrauchsmitteln, sondern auch alles Privateigentum an jenen Produktionsmitteln, die — wie beim selbständigen Bauern

Universitätsbibliothek
Bielefeld

oder Handwerker — ihren Besitzern als Arbeitsmittel dienen. Diesen selbständigen Produzenten soll es überlassen bleiben, freiwilligen genossenschaftlichen Zusammenschluß für bestimmte wirtschaftliche Zwecke zu suchen oder nicht; vergesellschaftet soll nur der Besitz an jenen Produktionsmitteln werden, in denen die soziale Trennung von Besitz und Lohnarbeit und — infolge der großbetrieblichen Arbeitsorganisation — die Vergesellschaftung (oder Kooperation) der Arbeit bereits durchgeführt ist.

Dieser Besitz aber soll vergesellschaftet und nicht etwa bloß verstaatlicht werden. Das privatrechtliche Unterordnungsverhältnis der Lohnarbeit soll nicht bloß durch ein öffentlich-rechtliches Unterordnungsverhältnis ersetzt werden, indem die Herrschaftsfunktionen des privaten Kapitals vom Staat als Unternehmer übernommen werden. Für die Vergesellschaftung soll der Staat bloß die Macht sein, die das Recht setzt, auf dessen Grundlage eine Produktionsweise ohne Klassenschichtung aufzubauen ist. Vergesellschaftung schließt viel mehr ein als eine bloße Erweiterung des wirtschaftlichen Machtbereiches des Staats innerhalb einer Gesellschaftsordnung, die weiter auf der Machtüberlegenheit der kapitalbesitzenden Schicht beruht; sie setzt voraus, daß diese besitzenden Klassen ihrer Vormachtstellung entkleidet werden, und daß somit der Staat selber in den Dienst einer ganz anderen Aufgabe gestellt wird.

Die Vergesellschaftung der Besitzmacht ist also nicht zu trennen von der Vergesellschaftung der rechtsetzenden Macht, die im Staat verkörpert ist. Der Sinn dieser Vergesellschaftung ist, ein möglichst großes Maß an Freiheit, d. h. an Selbstbestimmungsrecht zu verwirklichen. In diesem Sinne sind die Ziele der Demokratie von den Zielen des modernen Sozialismus nicht zu trennen. Die Demokratie kann freilich noch ganz andere Formen annehmen als die parlamentarischen; diese anderen Formen werden sich aber vor dem Sozialismus nur in dem Maße rechtfertigen können, wie sie sich als besser geeignet erweisen, den Willen der heute noch sozial Abhängigen zur vollen wirtschaftlichen und politischen Selbstbestimmung zu verwirklichen.

Die Formen dieser Verwirklichung sind in ihrer konkreten Gestalt bereits in den Einrichtungen sichtbar, die sich die sozialistische Bewegung zur Durchführung des Mitbestimmungsrechts der arbeitenden Klassen geschaffen hat, in der Gewerkschaft als Organisation der Produzenten und in der Genossenschaft als Organisation der Konsumenten. Die Vergesellschaftung bedeutet die Erweiterung dieses Mitbestimmungsrechts zum Selbstbestimmungsrecht. Sie erfordert die Schaffung von öffentlich-rechtlichen Formen des Gemeinbesitzes an den großen Produktionsmit-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

teln und die Nutzbarmachung dieses Besitzes durch Produktionsgenossenschaften im Auftrag und unter der Kontrolle eines Staates, der durch die Aufhebung des kapitalistischen Monopolbesitzes in einen genossenschaftlichen, klassenlosen Staat verwandelt worden ist.

Die sittlichen und rechtlichen Werturteile, die diesen Forderungen zugrunde liegen, ergeben sich aus der Gegenüberstellung der von den treibenden Ideen der bürgerlichen Kulturepoche geschaffenen Wertnormen mit der sozialen Wirklichkeit des Kapitalismus. Sowohl die Norm des Urteils wie ihr Gegenstand ist das Ergebnis einer Entwicklung, deren Triebkräfte vom Bürgertum geschaffen worden sind. Es ist noch immer die alte bürgerlich-humanistische Idee der Befreiung des Menschen durch die Arbeit, die hier weiterwirkt, nur jetzt in der Gestalt eines Systems von Forderungen, die sich gegen das vom kapitalistischen Bürgertum geschaffene Besitzrecht auflehnen. Das neue positive Rechtsprinzip im Sozialismus führt daher zur Vertretung des Rechts, das auf Arbeit beruht, gegen das Recht, das auf Besitz beruht. Das Recht des Arbeitenden auf den Arbeitsertrag soll nicht mehr wie früher bloß als Privatrecht geltend gemacht werden; seitdem ein großer Teil der Produktion statt selbständige Arbeit mit eigenen Produktionsmitteln Kollektivarbeit mit unpersönlichen Produktionsmitteln geworden ist, fordert die vergesellschaftete Arbeit an diesen Produktionsmitteln das vergesellschaftete Eigentum an ihnen.

Dieser zentralen Bedeutung des Arbeitsrechtsgedankens für die institutionelle Aktion des Sozialismus entspricht die zentrale Bedeutung des Arbeitswertgedankens für die sozialistische Kulturbewegung. Der Menschentyp, auf dessen Verwirklichung diese Bewegung gerichtet ist, erhält seinen Wert nicht mehr wie heute von der Macht und dem Ansehen her, die der Besitz sichert, sondern von der Arbeitsleistung her, mit der er dem Gemeinwohl dient. In diesem Sinne wird auch dem Sozialismus der klassenlosen Gesellschaft von seiner heutigen proletarischen Gestalt her noch der Charakter einer Arbeitskultur anhaften — einer Arbeitskultur, die freilich von dem Augenblick an aufhört, proletarisch zu sein, wo die Arbeit aus einem Merkmal der sozialen Unterlegenheit zum Höchstwert der gesellschaftlichen und kulturellen Wertordnung wird.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

XIV. VOM PROLETARISCHEN ZUM SOZIALISTISCHEN MENSCHEN

Es handelt sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. *Karl Marx* (1843)

Die dialektische Auffassung der Kulturentwicklung ermöglicht die Lösung des scheinbaren Widerspruchs, der sich aus der zwiespältigen Stellung des Sozialismus zur bürgerlichen Kultur ergibt. Den Schlüssel liefert die Erkenntnis des mit den Klassengegensätzen wachsenden Gegensatzes von Kulturproduktion und Kulturverbrauch. Dem entspricht die Tatsache, daß der Sozialismus zugleich als Erbe und Überwinder der bürgerlichen Kultur erscheint: als Erbe gegenüber den geistigen Produktivkräften in der Kulturerbmasse der bürgerlichen Epoche, als Überwinder gegenüber ihrer Erstarrung zur Verbrauchskultur im Lebensstil des heutigen Bürgertums.

Die dialektische Kulturauffassung führt also auf geistigem Gebiet zu ähnlichen Schlußfolgerungen wie auf materiellem Gebiet die dialektische Gesellschaftsauffassung von Karl Marx, wonach der Sozialismus vom Kapitalismus die wirtschaftlichen Produktivkräfte — das technische Rüstzeug, die Arbeitskooperation, den Weltverkehr — als Erbschaft zu übernehmen, dagegen die Produktionsverhältnisse — das kapitalistische Eigentum und die Klassenunterordnung — umzuwälzen hat.

Zu der bürgerlichen Kulturerbmasse des sozialistischen Denkens gehört in erster Linie die humanistische Auffassung von der Einheit der Kultur. Kultur ist im dreifachen Sinn Gemeinschaftsband der ganzen Menschheit: in der Gegenwart als Einheit des Schicksals und der Verantwortung, in der Vergangenheit als Einheit des Ausgangspunktes und des Werdegangs, in der Zukunft als Einheit der Aufgabe und des Ziels. Nichts offenbart den heutigen Gemeinschaftswert der aus der Vergangenheit kommenden Tradition besser als die Beziehung der Kulturentwicklung auf ein Ziel, das dem Weg in die Zukunft die Richtung gibt; denn eben diese Zielrichtung ist die wesentliche Erbschaft, die uns die Vergangenheit vermacht hat.

Diese Beziehung aller Menschheitsgeschichte und aller Kulturentwicklung auf ein sinngebendes Ziel gibt allerdings der sozialistischen Be-

Universitätsbibliothek Bielefeld

jahung der Tradition einen ganz anderen Charakter als der bürgerlich-konservativen, für die Kultur weniger eine zu erfüllende Aufgabe als ein zu hütender Besitz ist. In diesem Sinne sagte Jaurès einmal zu seinen Gegnern: „Auch wir verehren das Vergangene; nicht umsonst haben alle die Feuer der Menschengeschlechter gebrannt. Gerade sie, die weiter fortschreiten und für ein neues Ideal kämpfen, sind die wahren Erben der Herde der Ahnen. Wir haben die Flamme übernommen, Ihr Konservativen bewahrt nur die Asche."

Der wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht darin, daß die Tiere einander nur biologische Eigenschaften und Instinkte vererben, während die Menschen einander Kultur vererben. Erst diese Vererbung bildet Gesellschaften; es gibt keine soziale Gemeinschaft mit den Lebenden ohne soziale Gemeinschaft mit den Vorfahren.

Der Glaube an die Einheit der Menschheit und an ein Ziel ihrer Gesamtentwicklung ist ein Hauptbestandteil jenes christlichen Erbgutes, das als geistige Hefe unserer Kulturepoche gewirkt hat. Was ursprünglich nur sinnbildlich in den Mythen des Opfertodes für alle und der Erlösung aller zum Ausdruck kam, das hat im vierten Jahrhundert Augustinus in dem Satz formuliert, der sozusagen als Ursatz der Geschichtsphilosophie gelten kann: „Die gesamte Reihe der menschlichen Geschlechter, vom ersten bis zum letzten, ist vergleichbar mit dem Leben eines Menschen, der sich entwickelt und von einer Altersstufe zur anderen fortschreitet, von der Kindheit bis zum Alter. Deshalb zeigen sich in den Sitten verschiedene Grade der Tugend, bis zu dem Tage, wo der Zustand der Vollkommenheit in Erscheinung treten wird." Hier liegt die gemeinsame Wurzel aller humanistisch-optimistischen Weltanschauungen, von dem sozialen Erlösungsglauben des katholischen Hochmittelalters bis zum Fortschrittsglauben der Aufklärung, des Liberalismus und des Marxismus.

Wer auf diese Art die Kontinuität der Kultur als Kontinuität eines auf Vervollkommnung gerichteten Werdens auffaßt, wird allerdings die Kulturerbmasse niemals als bloß hinzunehmendes Gut betrachten. Für den, dem Kultur unvollendete Schöpfung bedeutet, verwandelt sich die Tradition in eine revolutionäre Gewalt. Nur der kann den Sinn der Worte von Pater Sertillanges erfassen: „Man kann nur unter der Bedingung der Menschheit Meister werden, daß man zuerst bei ihr in die Lehre gegangen ist: der kühnste Neuerer ist der, der sich auf die Weisheit aller stützen kann."

Es kann sich also für den Sozialismus nicht nur darum handeln, die traditionellen Werte unserer christlichen und bürgerlich-humanistischen

Universitätsbibliothek Bielefeld

Kulturvergangenheit in sich aufzunehmen. Diese Werte sind keineswegs transzendental; sie haben es in der Ausdrucksweise Spinozas nicht nötig, unsterblich zu sein, um ewig zu bleiben; sie können sich vielmehr nur verwirklichen, indem sie sich verändern und im Prozeß ihrer Verwirklichung zugrunde gehen. Marcel Déat sagt ganz richtig: „Das Proletariat begnügt sich nicht damit, die überlieferten Werte zu übernehmen; es erneuert sie, es verändert sie, es erfüllt sie mit einem neuen Sinn. Dadurch entgehen wir sowohl der Notwendigkeit einer Offenbarung wie dem Verzweiflung erregenden Relativismus ... Die Kulturleistungen, die die Menschheit als Marksteine auf ihrem Weg zurückgelassen hat, stellen auf ihre Art eine experimentelle Erfahrung dar. Wenn wir die Arbeit betrachten, die sich im Kopfe des Wissenschaftlers vollzieht, so sehen wir, daß der Vergleich durchaus berechtigt ist. Denn weshalb und wieso kann dieser Gelehrte die Gewißheit haben, dem Fortschritt der Wissenschaft zu dienen? Doch nur weil er in seinem Kopfe alle früheren Erfahrungen und Experimente, alle früheren Hypothesen, alle früheren Theorien versammelt und sie nun neuen Gegebenheiten gegenüberstellt... Aber wenn auch dieser Gelehrte sich eines Fortschritts, einer Wahrheit bewußt ist, so ist er doch nicht weniger sicher, daß man eines Tages über seine Leistungen hinweggehen wird. Das hindert ihn nicht, seinen Standpunkt mit Bestimmtheit zu vertreten, denn er weiß, daß für alle Fälle der Wissenschaftler des Jahres 2000 richtigere und vollkommenere Erkenntnisse nur jenseits von dem Punkte finden können wird, den die Wissenschaft heute erreicht hat."

Auch „die Moral hat sich nie am schwarzen Brett beweisen lassen, unser Gewissen hat sich nur gebildet auf Grund einer fortgesetzten Erziehung, und dazu mußten wir allerlei Erfahrungen machen. Es wird behauptet, das sei alles nur Vorurteil und gesellschaftliche Suggestion. Aber nichts hindert uns daran, zwischen einer Norm und einer anderen zu wählen, eine fortgesetzte kritische Reinigung vorzunehmen, eine innere Verwandlung und einen inneren Aufstieg zu vollziehen. Wieso? Einfach indem wir jene fortgesetzte Erweiterung der persönlichen Erfahrung zustande bringen, die man Bildung nennt. Den einleuchtendsten Vergleich liefert hier wohl das Beispiel der ästhetischen Bildung. Diese pflegt zu beginnen mit einem rein geschichtlichen Studium der verschiedenen künstlerischen Gestaltungsprozesse; wir ordnen dabei die Künstler und ihre Werke in ihre Umwelt ein, und diese historische Betrachtung ist zugleich relativistisch. Aber wir begnügen uns nicht damit, denn wir haben den Willen, unseren Geschmack reiner und bewußter zu gestalten, unser ästhetisches Wertgefühl zu vervollkommnen, und gerade diesem Zwecke

Universitätsbibliothek
Bielefeld

dient zweifellos unsere Erforschung früherer Kulturepochen. Auf dieselbe Art ist unsere moralische Erfahrung einer unbegrenzten Bereicherung fähig. Und was die Gewißheit eines moralischen Fortschritts anbetrifft, so geht auch diese aus unserer Erfahrung hervor; denn das aufgeweckte, erzogene, im wahren Sinne des Wortes kultivierte Gewissen steht auf einer Stufe, die sich wohl vergleichen läßt mit der vom Gelehrten erreichten Erkenntnisstufe, von der vorher die Rede war. Wie er wissen wir, daß das Gewissen der Menschheit neue und höhere Werte entdecken und schaffen wird; aber diese Aussicht tut unserem Gefühl einer unmittelbaren und gebieterischen Verpflichtung nicht den geringsten Abbruch, denn auch hier gibt es ein Fortschreiten nur von dem Kulturzustand aus, zu dessen Schaffung oder Festigung wir beigetragen haben werden."

Diese Ausführungen knüpft Marcel Déat an ein ausdrückliches Bekenntnis zu der von mir schon 1926 vertretenen These, daß der Sozialismus all seine Urteilsnormen der Erbmasse der bürgerlichen Kultur entnimmt. Indessen auch diese These führt nur einen Gedanken von Jaurès aus, den er besonders in seiner Polemik gegen die materialistische Deutung der Marxschen Geschichtsauffassung durch die Marx-Epigonen in den Vordergrund gestellt hatte. Es wäre aber ungerecht zu verschweigen, daß auch viel rechtgläubigere Marxisten schon ähnliche Gedanken vertreten haben. Lenin hat mehr als einmal gegen die Auffassung protestiert, als ob „man Kommunist werden könne, ohne sich das, was die Menschheit an Wissen angesammelt hat, angeeignet zu haben"; denn der Kommunismus sei nur „die Folgerung aus jenem Wissen". Daß es sich in Wirklichkeit um noch ganz andere Dinge als bloßes Wissen handelt, haben andere Kommunisten besser eingesehen. Trotzki z. B. hat in seiner Schrift *Literatur und Revolution* im Hinblick auf die gesamte Kulturentwicklung die enge Verbindung von Tradition und Revolution betont und die „übertriebene futuristische Ablehnung der Vergangenheit statt als proletarischen Revolutionarismus als Nihilismus der Boheme" erkannt. Und Lunatscharski hat den Dogmatikern des Proletkults folgendes ins Stammbuch geschrieben: „Es gibt Leute, die glauben, daß jede Verbreitung der „alten" Wissenschaft und der „alten" Kunst ein Kompromiß mit dem bürgerlichen Geschmack, ein verfluchtes Schleppenträgertum, eine Vergiftung des jungen sozialistischen Organismus mit dem Blute des verwesenden alten Zeugs bedeutet... Nein, ich wiederhole es zum tausendsten Male, das Proletariat muß die volle Ausrüstung der allgemeinen menschlichen Bildung anlegen, es ist eine historische Klasse. Sie muß ihren Weg vorwärts im Zusammenhang mit der ganzen Vergangenheit machen. Die Wissenschaft und die Kunst unter dem Vor-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

wande ihrer Bürgerlichkeit abzulehnen, ist ebenso widersinnig, wie die Fabrikmaschinen und die Eisenbahnen aus diesem Grunde abzulehnen."

Derartige Mahnungen hätten allerdings mehr Aussicht, gehört zu werden, wenn der Marxismus nicht auch dazu herhielte, alle „nicht-proletarische" Kulturproduktion als ideologischen Ausdruck bürgerlicher Klasseninteressen hinzustellen. Man wird aus den Widersprüchen und aus der Unklarheit nur herauskommen können, wenn man sich zu einer radikalen Kritik der Überbautheorie überhaupt entschließt. Die ganze Voraussetzung, daß die „geistigen Verhältnisse" nur „materielle Verhältnisse", die Ideen nur Interessen „widerspiegeln", ist unhaltbar. Sie verhindert ebenso das richtige Verständnis der bürgerlichen Kulturvergangenheit, wie die richtige Erfassung der sozialistischen Kulturzukunft. Man sollte das Problem des Verhältnisses von Interesse und Idee wieder dort anpacken, wo der junge Marx es hingestellt hat, als er die Erkenntnis gewann, daß die Idee ohne das Interesse machtlos sei, daß infolgedessen auch die sozialistische Idee sich nicht verwirklichen könne, ohne sich in Interessen zu verwurzeln, die aus einem Massenschicksal erwachsen und dadurch eine gesellschaftliche Notwendigkeit verkörpern. Diese Fragestellung war richtig; aber vieles von dem, was der Marxismus seither als Antwort darauf gefunden hat, ist falsch.

Der erste Schritt zur Überwindung dieses Irrtums ist die Erkenntnis, daß es — wenigstens bei Klassen und sozialen Massenbewegungen überhaupt — ein eindeutig durch die wirtschaftliche Lage bestimmtes Interesse nicht gibt. Interesse ist jede wunschbetonte Richtung der Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand, der als Mittel zur Befriedigung eines Bedürfnisses als positiver Wert erscheint. Schon die subjektive Bedingtheit dieser Wertung bringt es mit sich, daß Interessen nicht von einer Umweltlage allein bestimmt werden, sondern von der Art, wie sich die Menschen zu ihrer Umweltlage verhalten. Dieses Verhalten hängt ebenso wie von der Umweltlage von den vorhandenen Bedürfnissen und Ansprüchen ab, die ihrerseits durch überlieferte oder suggerierte Wertgefühle, durch Rechtsempfindungen, durch Urteile, durch Ideen beeinflußt werden.

Das Klasseninteresse des Proletariats an der Verwirklichung seiner sozialistischen Forderungen setzt noch etwas ganz anderes voraus, als das wirtschaftliche Interesse der Verkäufer der Arbeitskraft an möglichst günstigen Verkaufsbedingungen. Es erfordert eine Wahl zwischen besonderen und allgemeinen, näheren und ferneren, niedrigeren und höheren Interessen, und diese Wahl kann immer nur durch Gesinnungsmotive — Wertgefühle und Urteile — entschieden werden. Das Klasseninteresse

Universitätsbibliothek
Bielefeld

des Proletariats, als Interesse einer durch keine Berufs- und Staatsgrenze getrennten, noch niemals in konkreter Aktion betätigten Gesamtheit, ist in Wirklichkeit durchkreuzt von den mannigfachsten Unterschieden und Gegensätzen der Erwerbsinteressen. Einheitlich ist es nur im Hinblick auf das Interesse an der Aufhebung der Klassenherrschaft; das ist aber kein bestehender Gegenstand, wie die Werte, auf deren Erlangung wirtschaftliche Interessen gerichtet sind, sondern ein vorgestelltes Ziel. Um dieses Ziel zu wollen, müssen die Proletarier sogar bereit sein, mächtige und dringliche wirtschaftliche Interessen zu opfern; und nur unter dieser Bedingung kann der Sozialismus sich ihr Klasseninteresse zu eigen machen.

Es gibt in Wirklichkeit genug Auffassungen vom proletarischen Interesse, die durchaus aus einer proletarischen Schicksalslage entspringen, ohne daß sie deswegen als sozialistisch gelten können. Das tritt z. B. ein, wenn Werftarbeiter um der besseren Arbeitsgelegenheit willen die Aufrüstungspropaganda der Kriegsflottenlieferanten unterstützen, oder wenn eine organisierte Berufsgruppe gelernter Arbeiter auf gewerkschaftlichem Wege ihre Lage zu bessern sucht auf Kosten von ungelernten Arbeiterschichten, oder wenn Bergarbeiter eine Lohnerhöhung erstreben mit Hilfe einer protektionistischen oder monopolistischen Politik, die sich zum Schaden der Konsumenten auswirkt und die internationale Solidarität der Bergarbeiter selbst untergräbt, oder wenn die Arbeiterbewegung eines Landes einen Krieg mitmacht, von dem man eine Besserung der wirtschaftlichen Machtposition dieses Landes erwartet. Als sozialistisch kann man nur jene Bestrebungen ansprechen, die auf das Gesamtinteresse des Proletariats ohne Unterschied des Produktionszweiges und der Nationalität gerichtet sind, ja auf das Gesamtinteresse aller werktätigen Menschen — denn auch eine Politik, die etwa die Industrieproletarier auf Kosten der bäuerlichen Produzenten zur bevorrechteten Klasse machen würde, wäre nicht sozialistisch.

Dieses Gesamtinteresse aber deckt sich keineswegs von selbst mit den tatsächlich vorhandenen wirtschaftlichen Interessen, d. h. mit den tatsächlich von den Arbeitermassen empfundenen Bedürfnissen. Für die sozialistische Aktion sind diese Bedürfnisse und Interessen nur Rohstoff, den sie zu gestalten hat, nur Ausgangspunkt einer Tätigkeit, die sozusagen auf experimentellem Wege aus einer Menge auseinanderstrebender Interessen proletarischer Gruppen nach und nach ein Gesamtinteresse macht.

Der richtige Kerngedanke der Marxschen Lehre vom proletarischen Klassenbewußtsein ist, daß sie dem Sozialismus die Aufgabe stellt, durch

Universitätsbibliothek
Bielefeld

die Praxis des Kampfes um jene Interessen, die allen Proletariern gemeinsam sind, dieses Gesamtinteresse zustande zu bringen und zum wirklichen Antrieb der Bewegung zu machen. Nur weil am Ende dieses Werdeganges das Interesse an der internationalen Verwirklichung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung steht, ist die Behauptung berechtigt, das Gesamtinteresse des Proletariats decke sich mit dem Gesamtinteresse der Menschheit.

Die institutionellen Forderungen des Sozialismus müssen daher zugleich von vorhandenen Interessen ausgehen und durch Ideen auf noch nicht vorhandene Zwecke gerichtet werden; und die ganze Kunst der sozialistischen Politik, die letzten Endes eine Erziehung zum Sozialismus durch die Erfahrung der Aktion zu sein hat, besteht darin, die Brücke vom Interesse zur Idee in jeder Situation auf die richtigen Pfeiler zu bauen. Die Richtung und das Tempo der fortschreitenden Aktion sind deshalb so zu regeln, daß weder die Füße anderswo hingehen, als es der Kopf will, noch der Kopf den Füßen zu sehr vorauseilt und sie dadurch zum Stolpern bringt. In der geschichtlichen Reihenfolge der Ereignisse erscheint die institutionelle Bewegung somit als allmähliche Annäherung an die Verwirklichung einer Idee; und dem entspricht der psychologische Vorgang, daß die Aktion selbst durch ihre Rückwirkung auf die Massen ihr Bewußtsein allmählich so erhellt, daß sich aus ihren kapitalistischen Privat- und Gruppeninteressen ein sozialistisches Gesamtinteresse, also letzten Endes aus ihrer Interessenmotivierung eine Ideenmotivierung entwickelt.

Gerade weil in der heutigen Lage der Bewegung — zum Unterschied von der Marxschen Zeit — der Interessenopportunismus so stark die Oberhand gewonnen hat, erfordert die Erfüllung der von Marx gestellten Aufgabe heute, auch in der Politik, eine Nachdruckverlegung auf die führende, zielsetzende Rolle der Idee. Schon wegen der fortschreitenden Zerstückelung der Welt durch den Nationalismus ist die weitere Selbstverwirklichung des proletarischen Gesamtinteresses und des internationalen Klassenbewußtseins nicht möglich ohne Richtung auf ein Ziel, das weiter reicht als irgendein aus nationaler Schicksalserfahrung hervorgegangenes Interesse.

Die Einheit von sozialistischer Idee und proletarischem Interesse ist also kein gegebener Ausgangspunkt, sondern ein zu erstrebendes Ziel, das proletarische Interesse kein Gestaltungsprinzip, sondern von einer Idee her zu gestaltendes Material.

Wenn das von der institutionellen Aktion gilt, die immerhin von bestehenden Massenbedürfnissen auszugehen hat, so gilt es erst recht für

Universitätsbibliothek
Bielefeld

die Kulturbewegung, die es auf eine Umgestaltung der Bedürfnisse und der sie bestimmenden Wertordnung abgesehen hat. Hier ist es um so notwendiger, die Idee statt des Interesses zum Leitstern zu wählen, als auf dem Gebiete der Lebensgestaltung die tatsächlich vorhandenen Bedürfnisse und Interessen der Arbeitermassen, die ihnen aus ihrer Stellung als untergeordnete Klasse erwachsen, in überwiegendem Maße auf die Übernahme des herrschenden Lebensstils, also auf die kulturelle Verbürgerlichung gerichtet sind.

Das ist freilich nicht so aufzufassen, als ob der Kampf der Arbeiter für bessere Lebens- und Arbeitsbedingungen, weil er durch Interessen auf Gegenstände der bestehenden Umwelt und Werte der bestehenden Wertordnung gerichtet ist, schon deshalb zur Verbürgerlichung führen müßte. Es bedeutet nur, daß die Erfolge dieses Kampfes eine dahingehende Tendenz einschließen, die nur insofern überwunden werden kann, als man bereit und imstande ist, von der sozialistischen Idee her die Richtung der Interessen und Bedürfnisse umzugestalten.

Der soziale Aufstieg des Proletariats zu besseren Lebensbedingungen und seine kulturelle Verbürgerlichung sind zwei ganz verschiedene Dinge. Sie werden zwar oft miteinander verwechselt, weil sie sich im Laufe der letzten Jahrzehnte als gleichzeitige Prozesse vollzogen haben, zwischen deren Einzelerscheinungen es zahlreiche Berührungspunkte und ursächliche Wechselwirkungen gegeben hat. Dennoch decken sie sich weder miteinander, noch kann der eine Gesamtprozeß als die eigentliche Ursache des anderen betrachtet werden. Kulturelle Verbürgerlichung oder Verspießerung der Arbeitermassen hat es z. B. seit 1919 nicht nur in den Ländern gegeben, wo die Arbeiterschaft im Vergleich mit der Vorkriegszeit einen sozialen Aufstieg erlebte (wie in Belgien), sondern auch in denen, wo sie an Wohlstand eingebüßt hat (wie in Deutschland). Die russische Revolution andererseits liefert ein Beispiel dafür, daß ein starker sozialer Aufstiegswille des Proletariats sich durchsetzen kann, ohne daß die Proletarier sich den Lebensstil des Bürgertums zum Vorbild nehmen.

Der soziale Aufstieg, der sich in kürzerer Arbeitszeit, erhöhter materieller Lebensstufe, rechtlicher Besserstellung und dergleichen auswirkt, bedeutet die Möglichkeit zur besseren Befriedigung vorhandener Bedürfnisse der verschiedensten Art. Von der Richtung dieser Bedürfnisse auf bestimmte Gegenstände und Werte hängt es ab, ob dieser Prozeß mit kultureller Verbürgerlichung Hand in Hand geht oder nicht. Letzten Endes entscheidet die Art der Motive. Wenn die erstrebten Dinge ihren Wert bloß von jener Wertordnung her erhalten, auf der die vermeintliche Überlegenheit des bürgerlichen Lebensstils beruht — wie die

Universitätsbibliothek
Bielefeld

äußeren Zeichen der standesgemäßen Sitte und des gesellschaftlichen Ansehens —, dann leistet der soziale Aufstieg der Verbürgerlichung Vorschub. Wenn dagegen Dinge erstrebt werden, deren Wert auf allgemeinmenschlichen Bedürfnissen beruht — wie Befreiung von übermäßig langer Arbeitszeit, vom Hunger und von der rechtlichen Unterordnung — dann handelt es sich um einen sozialen Aufstieg an sich, der mit Verbürgerlichung nichts zu tun hat.

Es ist Aufstieg an sich, wenn man nicht mehr unter Hunger und Müdigkeit leiden muß, oder wenn man sich genug Kohlen und warme Kleidung für den Winter kaufen kann. Geräumigere, gesündere, hellere Wohnungen, bessere, abwechslungsreichere Nahrung, mehr Gelegenheit zur Erholung im Freien, genug saubere Leib- und Bettwäsche, Seife zum Waschen, Mittel zur Ersparung von schwerer und schmutziger oder eintöniger Hausarbeit (Wasserleitung statt Pumpe, elektrisches Licht statt Petroleum usw.) — diese und tausenderlei ähnliche, kleine oder große materielle Verbesserungen, die leider noch lange nicht genug durchgeführt sind, verkörpern ebenso allgemeingültige Kulturwerte wie die Gesundheit selber, oder wie die Anwendungen des ökonomischen Prinzips von der Vermeidung ersparbaren Arbeitsleides. Auch die rechtliche Emanzipation und die moralische Hebung, die im Laufe der letzten zwei oder drei Generationen den Kampf der Arbeiterschaft um ihre materielle Besserstellung begleitet haben (z. B. die Eroberung der staatsbürgerlichen Gleichheit, die durch gewerkschaftliches und betriebsrätliches Mitbestimmungsrecht erhöhte persönliche Selbstachtung, der Rückgang des Alkoholismus als Begleiterscheinung des Elends, der Überanstrengung, der übermäßig langen Arbeitszeit und der Hoffnungslosigkeit), bedeuten die Schaffung von Werten, die für alle Menschen Gültigkeit haben.

Die Verbürgerlichung besteht also nicht darin, daß Dinge begehrt werden, die zum Besitze des Bürgertums gehören und ihm abgezwungen werden müssen: Freizeit, Einkommen, Rechte, Machtpositionen usw. Sogar um die materiellsten dieser Dinge kann gekämpft werden aus Motiven, die mit der materialistischen Gesinnung ihrer satten Besitzer nichts zu tun haben. Der Kampf ums Brot bedeutet einen Kampf um allgemeinmenschliche, geradezu ideelle Werte, wenn der Mangel an Brot Mangel an Freiheit bedingt, wenn mit anderen Worten die Armut als Verletzung der Menschenwürde durch erniedrigende Sorge, soziale Abhängigkeit, wirtschaftliche Ausbeutung und Klassendünkel empfunden wird. Verbürgerlichung liegt nur dann vor, wenn das Motiv des angestrebten sozialen Aufstiegs der Wunsch zur Aneignung eines bürgerlichen Lebensstils ist. Der Lebensstil aber ist nicht bestimmt durch das

Universitätsbibliothek Bielefeld

Maß des Einkommens oder Wohlstandes. Er besteht in einer besonderen, für die Klasse als Norm geltenden Zielrichtung und Sinngebung des Lebens, mit einer eigenen Hierarchie der sozialethischen Werte, mit eigenen Bedürfnisqualitäten, eigenen Sitten, eigenen Regeln des Güterverbrauchs, eigenen Symbolen der kollektiven Selbstschätzung.

Aber auch wenn man derart den Begriff der kulturellen Verbürgerlichung des Proletariats auf seine eigentliche Bedeutung zurückführt, bleibt es klar, daß die Motivierung der Arbeiterbewegung mit Interessen dieser Tendenz Vorschub leistet; denn sie erleichtert dem Bewußtsein die Rechtfertigung mit allen Bedürfnissen und Wünschen, die sowohl aus der Anpassung an die kapitalistische Umwelt wie aus der Auflehnung gegen diese Umwelt entstehen. Die Begründung mit den Interessen, die aus der wirtschaftlichen Lage des Proletariats erwachsen, bietet keine Handhabe für die Unterscheidung zwischen den Interessen, die auf die vom Sozialismus erstrebten allgemeinmenschlichen Werte, und denen, die auf die Werte der bürgerlichen Kulturkonsumtion gerichtet sind.

Dies aber ist die schlimmste Lücke, die in der sozialistischen, besonders in der marxistischen Motivlehre ausgefüllt werden muß, wenn man die Ziele der Arbeiterkulturbewegung mit denen des sozialistischen Klassenkampfes überhaupt in Einklang bringen will. Sie kann nur ausgefüllt werden mit Hilfe einer Ideenlehre, die das Dogma vom geistigen Überbau des Interesses umstößt.

Man kann sich übrigens dabei nicht länger mit der allgemeinen Frage nach dem Verhältnis der Idee zum Interesse überhaupt bebegnügen. Wenn Marx selber in seinem Bestreben, die proletarischen Interessen zum Mittel der Verwirklichung der sozialistischen Idee zu machen, trotz der an sich richtigen Zielsetzung der Idee-Interesse-Einheit, weder theoretisch zu einer psychologisch haltbaren Motivlehre noch praktisch zu einer Bestätigung seiner Erwartungen durch die Erfahrung der Bewegung gelangt ist, so liegt das in erster Linie an der Mangelhaftigkeit seiner Ausgangsstellung. Er hat die Frage viel zu abstrakt gestellt, als ob es nur um *die* Idee und *das* Interesse ginge, ohne die konkreten Wertunterschiede zwischen verschiedenen Arten von Interessen und von Ideen wichtig genug zu nehmen. Er hat sich im Kampfe gegen die Begriffsverdinglichung durch die spekulative Philosophie von den kategorialen Formen dieses verdinglichten Denkens lange nicht gründlich genug befreit. Sein Hang zur Abstraktion, der ihm bei der philosophischen Begründung seiner Lehre als Mittel der systematischen Gesamtschau so nützlich war, hat ihn auf der anderen Seite verhindert, der Mannigfaltig-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

keit der realen Vorgänge bei der Wechselwirkung zwischen Ideen- und Interessenbildung gerecht zu werden.

Zu seiner Zeit war dieser Mangel praktisch nicht so schlimm, weil es vor allem auf die Entschleierung von kapitalistische Interessen verstekkenden Ideologien ankam — eine Aufgabe, worauf sich Marx unübertrefflich verstand, die ihn aber leider veranlaßt hat, in der zweiten Hälfte seines Lebens das zuerst richtig erkannte Gesamtproblem fast nur noch unter dem Gesichtswinkel der Kritik an den bürgerlichen Ideologien zu sehen. Das rächte sich dann an seinen Nachfolgern, als sie einer neuen Lage gegenüberstanden, in der die Entwicklung der Arbeiterbewegung einerseits im Gefolge der Tendenz zum Reformismus und zur Verbürgerlichung das Problem der proletarischen Ideologienbildung, andererseits als Folge des Eintritts in eine Phase konstruktiver Gesellschafts- und Kulturgestaltung das Problem der sozialistischen Ideengestaltung auf die Tagesordnung setzte.

So sind, sowohl vom Gesichtspunkt der institutionellen Aktion wie von dem der Kulturbewegung, Probleme dringlich geworden, die sich keineswegs mehr in Gestalt der allgemeinen Frage nach der ursächlichen Beziehung von Ideen überhaupt und Interessen überhaupt lösen lassen. Es geht jetzt um den positiven Inhalt der sozialistischen Idee, sowohl im Hinblick auf das alte Ziel der Gesellschaftsumwälzung wie auf das neue Ziel der Lebengestaltung, es geht um das Verhältnis dieser Idee zu den widerspruchsvollen Interessen und Bedürfnissen, die der Arbeiterschaft aus der sozialen Umwelt und aus der Lage der Arbeiterbewegung selbst erwachsen, es geht um eine Reihe von konkreten Sonderentscheidungen, die es ermöglichen sollen, vorhandene Interessen am Wertmaßstab einer Idee zu beurteilen, zwischen ihnen zu wählen, ihnen zu dienen oder sie zu bekämpfen.

Daß dem Sozialismus die von Marx erstrebte Einheit von Interesse und Idee als praktische Aufgabe gestellt bleibt, hindert die sozialistische Lehre freilich nicht, bei der historischen Betrachtung der Vergangenheit zu fragen, wieso es kommt, daß alle großen sozialen Bewegungen, die (wie zuletzt noch beim Bürgertum) zum Aufstieg einer neuen Klasse und zur Entstehung einer neuen Gesellschaftsordnung geführt haben, als Verwirklichung von Ideen und Interessen zugleich erscheinen. Aber auch da ist es mit der allgemeinen Frage, ob die letzten Ursachen bei den Ideen oder bei den Interessen zu suchen sind, nicht getan. Es läßt sich zwar mit Worten trefflich darüber streiten, aber dieser Streit bringt uns um keinen Zoll der Erkenntnis der wirklichen, konkreten historischen Zusammenhänge näher. Im Gegenteil, er trägt — wie es das Beispiel des

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Marxismus zeigt — auf die Dauer stark dazu bei, die Aufmerksamkeit von den realen historischen und psychologischen Zusammenhängen abzulenken, um — durchaus im Widerspruch zur Absicht Marxens — das Problem auf die ins Leere führenden Geleise des rein spekulativen und deduktiven Denkens abzuschieben.

Die induktive, reale Betrachtung der historischen Tatsachen, wie sie sich z. B. am Werdegang der bürgerlichen Epoche beobachten lassen, ermöglicht auch praktisch wichtige Schlußfolgerungen in bezug auf das Verhältnis zwischen Ideen und Interessen im modernen Sozialismus. Die geschichtlichen Tatsachen zeigen weder die Ideen noch die Interessen als letzte Ursache der Entwicklung. Sie berechtigen überhaupt zu keiner Aussage darüber. Sie beweisen nur, daß die Ideen, nach denen die Menschen ihre Umwelt umzugestalten versuchen, in ihrer Entwicklung ebenso durch die Wandlungen der Umwelt bedingt sind, wie die Kollektivinteressen der Klassen und Massen.

Daneben gibt es eine unmittelbare Einwirkung von Ideen auf Interessen, wie z. B. beim frühkapitalistischen Bürgertum in der Beeinflussung der Wirtschaftsgesinnung durch die religiöse Reformation oder beim erwachenden Proletariat in der Beteiligung sozialistischer Ideen an der Bildung des Klasseninteresses; es gibt aber auch eine Beeinflussung der Ideen durch Interessen, wofür bezeichnenderweise dieselben Epochen und dieselben Vorgänge als Beispiele herangezogen werden können. Damit wäre also nichts bewiesen, als daß man es in der Praxis immer mit gegenseitigen funktionellen Abhängigkeiten zu tun hat. Wir können zwar jenen Ideen, die sich z. B. durch ihren Widerspruch zu bestehenden Umweltsituationen und vorherrschenden Interessen als selbständige Antriebe darstellen, den Charakter von Produktivkräften und damit von wirksamen Ursachen des Geschehens zuerkennen; das gilt aber immer nur im Hinblick auf bestimmte Ideen und in einem Kausalzusammenhang, der auf einen bestimmten Erscheinungskomplex beschränkt ist, sodaß er das endlose Weiterfragen nach den weiter zurückliegenden Ursachen für die Erscheinungen dieses Komplexes ausschaltet. Wo das Thema des Geschichtsschreibers die Geburt eines bestimmten Huhnes ist, mag er ein bestimmtes Ei als Ursache hinstellen; handelt es sich um den Vorgang des Eierlegens, dann darf er das Huhn die Ursache nennen; über die Frage aber, ob Hühner oder Eier zuerst da waren, ist damit nichts gesagt. Sie ist durch deduktives Weiterfragen, das von einem Kausalzusammenhang zum nächsten bis zur letzten Ursache vorzudringen versucht, überhaupt nicht beantwortbar.

Wenn wir uns dennoch nicht damit zu begnügen brauchen, jeden kon-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

kreten Erscheinungskomplex für sich allein zu betrachten, so liegt das daran, daß wir den Zusammenhang zwischen Hühnern und Eiern auch unter dem Gesichtswinkel der Entwicklung der Gattung betrachten können. Dann geht es nicht mehr um die Frage, was zuerst da war, auch nicht mehr bloß um die Frage, wie sich bestimmte Umweltverhältnisse der Hühner auf die Eier oder der Eier auf die Hühner auswirken; dann geht es vielmehr um die Veränderungen im Zusammenhang der Umweltverhältnisse einerseits mit bestimmten Ereignissen und Eigenschaften bei Hühnern und Eiern andererseits. Auf das Interessen-Ideen-Problem übertragen, handelt es sich dann um die einzig sinnvolle und lösbare Kardinalfrage: die Frage nach den Ursachen der Erscheinung, daß in bestimmten Situationen (die besonders in Kulturaufstiegsphasen vorherrschen), die Ideen sich in derselben Richtung entwickeln wie die Interessen, die sich in den Einrichtungen verwirklichen, während in anderen Situationen (die besonders die kritischen Kulturphasen kennzeichnen) die Ideenproduktion in entgegengesetzter Richtung verläuft.

Auf diese Frage liefert die Betrachtung der bürgerlichen Kulturepoche, die uns zur Erkenntnis der sozialen Ursachen der Kulturspaltung mit ihrem wachsenden Gegensatz zwischen weiterwirkenden geistigen Produktivkräften und Konsumentenideologien geführt hat, eine Antwort, deren Gültigkeit sich nicht auf diese Epoche beschränkt. Dort, wo die Interessen als Mittel zur Verwirklichung von bereits vorher zum Ausdruck gekommenen Ideen erscheinen, mag man die Idee an den Anfang der Kausalreihe eines bestimmten Zusammenhanges von Ereignissen stellen; dagegen mag man dort, wo bestimmte Vorstellungen nachweisbar durch Anpassung an eine bereits früher vorhandene Interessenlage erklärt werden können, das Interesse als Ursache der Ideologien erkennen; im einen wie im anderen Falle aber ist der jeweilige Zusammenhang aus der Bedingtheit durch eine und dieselbe Umweltlage zu erklären. Und diese Umweltlage kann ihrerseits weder als bloß materiell, noch als bloß geistig aufgefaßt werden, sondern es gehören zu ihr sowohl geistige wie materielle „Verhältnisse" und „Produktivkräfte", gewordene Einrichtungen und eine gewordene Kulturerbmasse.

Das Band zwischen Interessenentwicklung und Ideenentwicklung besteht allerdings nicht bloß in dem begrifflichen Zwang zur Annahme von gemeinsamen Ursachen, die in der Umweltsituation liegen. Der Gemeinsamkeit dieser Ursachen entspricht auch eine Gemeinsamkeit gewisser Wirkungen, die sowohl für die Verwandlungen der Ideen wie für die der Interessen eine einheitliche Bodenschicht abgeben. Diese Bodenschicht ist im kollektiven Unterbewußtsein zu suchen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Ideenbildung und Interessenbildung sind psychologische Bewußtseinsvorgänge, die grundsätzlich als Reaktionen von Subjekten auf Umweltreize aufgefaßt werden können; damit die von einem Hirn erfaßten Ideen sich durch ihre Verkörperung in Masseninteressen verwirklichen, genügt es, daß der Besitzer dieses Hirnes einerseits die auf die Masse wirkenden Umweltreize richtig erkennt, andererseits eine Art der Reaktionsbereitschaft betätigt, die derjenigen der fraglichen Massen entspricht. Wenn beide Bedingungen erfüllt sind, dann erscheint die Idee nur noch als die bewußte Fassung eines Urteils, dessen Forderungen das Interesse als Bedürfnis empfindet. Urteil und Bedürfnis aber setzen gleichermaßen eine gefühlsmäßige Reaktion voraus, die sich als solche im Unterbewußtsein vollzieht. Dabei entscheiden die Wertgefühle, die auf Grund einer gegebenen menschlichen Natur und einer gegebenen Kulturerbmasse eine bestimmte Reaktionsbereitschaft darstellen. Was daran in einer gegebenen Lage gemeinsam ist, erscheint als jeweiliger Gehalt des kollektiven Unterbewußtseins.

Die Wandlungen des kollektiven Unterbewußtseins geben den Generalnenner ab für die Formeln, die das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis in der Entwicklungsrichtung von Ideen und Interessen zum Ausdruck bringen können. Ihre Erforschung ist eine Aufgabe, die erst seit wenigen Jahren von der Wissenschaft in Angriff genommen worden ist. Sie steckt noch in ihren Anfängen. Das Erkenntnismaterial, das zu ihrer Bewältigung gehört, wird vorderhand noch von Seiten der verschiedensten Sonderdisziplinen langsam herangeschafft, und schon deren verschiedene Methodik und Ausdrucksweise erschwert das Finden gemeinsamer Schlußfolgerungen.

Die Geschichte liefert Tatsachen — z. B. die Tatsache der Übernahme christlicher, humanistischer, demokratischer Wertgefühle durch das moderne Proletariat, unter dem Einfluß von Jahrhunderte alten Traditionen und Institutionen — aber sie kümmert sich nicht um die psychologischen Prozesse, wodurch diese Übernahme sich vollzieht. Die Wissenssoziologie konstatiert die Beeinflussung bestimmter individueller Bewußtseinsvorgänge durch soziale Umweltsituationen, gelangt aber aus Mangel an psychologischer Methodik einerseits, an Berücksichtigung der gleichzeitigen unterbewußten Massenvorgänge andererseits, meist nur zu dogmatischen Aussagen über allgemeine Kausalzusammenhänge, ohne ausreichende Analyse der konkreten Einzelvorgänge. Die Tiefenpsychologie, die von der analytischen Psychotherapeutik her erst auf die entscheidende Rolle des Unterbewußtseins, dann auf die kollektiven Gehalte dieses Unterbewußtseins aufmerksam geworden ist, stellt sich

Universitätsbibliothek
Bielefeld

noch immer zu sehr auf die Ätiologie und Behandlung von gesundheitlichen Störungen ein, um ihre Methoden mit Erfolg auf die großen Kollektiverscheinungen der Sozial- und Geistesgeschichte anwenden zu können. Nur die von der alten sogenannten Völkerpsychologie abgezweigte Psychologie der primitiven Völker hat eine etwas bessere Anpassung ihrer Methode an ihren Forschungsgegenstand und infolgedessen etwas befriedigendere Ergebnisse zustande gebracht, obwohl auch hier noch manche Vorbedingung für den Übergang von der ethnographischen zur eigentlich historischen Behandlung fehlt. So tastet man sich noch von den verschiedensten Seiten heran, und vieles von dem, was dabei erreicht wird, ist noch recht ungewiß und unklar. Sicher ist nur, daß auf diesem noch wenig bekannten, aber grundsätzlich durchaus der Wissenschaft zugänglichen Gebiet der Schlüssel des Hauptproblems liegt, das von Marx erkannt, aber nicht gelöst worden ist: Worauf beruht und wie verwirklicht sich die Übereinstimmung der Antriebe der geschichtlichen Entwicklung, die sich einerseits als Dialektik der Interessenkämpfe, andererseits als Dialektik der Ideenkämpfe vollzieht?

Aber so viel hier auch die Lehre von den Ideen und Ideologien im Zusammenhang mit der Lehre vom kollektiven Unterbewußtsein noch zu erhellen hat, in dem einen Punkte, auf den es für die heutige Lage des Sozialismus praktisch ankommt, sind wir jetzt schon zu einer klaren Schlußfolgerung berechtigt: die Verwirklichung des Sozialismus durch den Kampf um Klasseninteressen ist an die Bedingung gebunden, daß diese Interessen selber durch die sozialistische Idee, d. h. durch einen Zusammenhang von Wertgefühlen mit Zielvorstellungen, gelenkt und gestaltet werden. Und wir dürfen es für ebenso erwiesen halten, daß diese Idee ihrem Ursprung wie ihrem Ziel nach allgemein-menschlich ist, daß die ihr zugrunde liegenden Wertgefühle auf humanistischer Tradition beruhen und daß ihr Ziel die Erfüllung der humanistischen Forderung der Selbstverwirklichung der Menschheit durch die Selbstbestimmung der Personen ist.

Auf die besonderen Aufgaben der sozialistischen Kulturbewegung übertragen, ergibt sich daraus die Möglichkeit, den in der heute vorherrschenden sozialistischen Kulturlehre noch vorhandenen Zwiespalt zwischen Klassenbewegung und Menschheitsziel zu überwinden.

Sogar Trotzki hat diesen Zwiespalt noch nicht völlig überwinden können, obwohl er weit mehr als die anderen Marxisten zur Kritik der Auffassung beigetragen hat, daß man die sozialistische Kulturbewegung mit den Interessen- und Machtmotiven des proletarischen Klassenkampfes begründen könne.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Trotzki hat sehr klar erkannt, daß sowohl die sogenannte proletarische Kultur wie die sogenannte Revolutionskultur (womit die kulturellen Begleiterscheinungen der Revolutionsepoche gemeint sind) noch keine sozialistische Kultur darstellen. „Proletarische Kultur", sagt er treffend, „existiert nicht", weil in der kapitalistischen Gesellschaft das Proletariat Objekt und nicht Subjekt der Kulturentwicklung ist; und „sie wird auch nicht existieren", weil dieser Zustand erst ein Ende nehmen kann in einer Gesellschaft, in der es keine Klassen, also auch kein Proletariat mehr gibt. Aber auch während der Revolution „kann man vom Aufbau einer sozialistischen Kultur gar nicht reden". Das Proletariat ist dann noch zu sehr von seinen revolutionären Kampf- und Organisationsaufgaben in Anspruch genommen, um als Schöpfer und Träger einer selbständigen Kultur auftreten zu können. Die Aufgabe des „Proletkult" als einer Bewegung zur „Hebung des kulturellen Niveaus der Arbeiterklasse" ist also noch im wesentlichen „Aneignung der Grundelemente der vorproletarischen Kultur", und zwar nach einem politischen und nicht eigentlich kulturellen Kriterium. Die kulturelle Rückwirkung der Revolution zeigt sich hauptsächlich in der Intelligenz als der kulturell bevorzugten und mehr beschaulich, weniger aktiv-politisch eingestellten Schicht. Das Thema der künstlerischen und literarischen Schöpfung ist zwar die proletarische Revolution, und wer den „Sinn der Zeit" erfaßt hat, läßt sich von ihr begeistern, aber Stil und Formen verbinden diese Bestrebungen mit den allgemeinen Strömungen der europäischen Intelligenz (Futurismus, Konstruktivismus usw.), deren Einfluß auch die aus dem Proletariat stammenden Dichter und Künstler unterliegen.

Es bleiben also für Trotzki nur zwei Auffassungen der sozialistischen Kultur möglich: die sozialistische Kulturbewegung der Gegenwart und die Kultur der künftigen sozialistischen Gesellschaft.

Als sozialistische Kulturbewegung gilt ihm, was bei der Verbindung von neuen Formen des geistigen Schaffens mit sozialistischer Zielsetzung, wie sie sich in Rußland in der Zusammenarbeit von Intellektuellen mit der proletarischen Revolution zum Teil durchgesetzt hat, an Schöpfungen herauskommt, die Gestaltungen sozialistischer Ideen sind. Obwohl Trotzki statt sozialistische Idee meist „historischer Sinn der Zeit", „Druck tiefergehender Kräfte", „revolutionäre Gesinnung", „schöpferischer Zukunftsglauben" und dergleichen sagt, ist seine Grundauffassung hierin deutlich: unter dem doppelten Einfluß der künstlerischen Stilentwicklung „auf eigenen Füßen" und der sozialistischen Gesinnungsentscheidung können heute schon Kulturschöpfungen entstehen, die sozialistischen Charakter haben. Aber es handelt sich dabei noch

Universitätsbibliothek
Bielefeld

nicht um einen neuen Kulturzustand, sondern erst um Ansätze zu einer Entwicklung dorthin, um ein kompliziertes und langwieriges Werden, um ein bloßes „Vorbereiten". Eine Revolution wie die russische fördert dies zwar, indem sie die Intellektuellen vor die Entscheidung für oder wider Revolution und Sozialismus stellt, hemmt dies aber zugleich, indem sie die aktive Teilnahme proletarischer Elemente erschwert, die durch andere Aufgaben in Anspruch genommen werden. Trotzki sieht denn auch diese sozialistische Kulturbewegung als eine wesentlich „europäische" Erscheinung, sogar soweit sie unter dem Eindruck der russischen Revolution steht; sind doch auch „in der Epoche der französischen Revolution die größten Werke, die direkt oder indirekt die Revolution widerspiegelten, nicht von französischen Künstlern geschaffen, sondern von deutschen, englischen usw."

Sozialistische Kultur im eigentlichen Sinne aber steht für Trotzki am Ende dieses Prozesses, von dem wir erst die allerersten Anfänge erleben. Dann gibt es aber weder Proletariat noch Revolution noch Diktatur; dann tritt an die Stelle der „Klassenkulturen" „zum ersten Mal" eine „Menschheitskultur", in der die „Scheidewand zwischen Kunst und Produktion" zugleich mit der „Scheidewand zwischen Kunst und Natur fallen" wird, in der „selbstlose Freundschaft, Nächstenliebe ... als mächtige Akkorde erklingen werden", in der man „die Todesfurcht überwinden" und auch wieder „lachen wollen" wird, in der der Mensch selbst „einen höherstehenden gesellschaftlich-biologischen Typus, oder, wenn man will, einen ‚Übermenschen' schaffen" wird. Und diese Kultur wird keine Tyrannei der Gesellschaft, der Gemeinschaft oder des Staates sein, sondern eine Persönlichkeitskultur; was er mit dem hübschen, für den im Grunde westeuropäischen Charakter des Trotzkismus aufschlußreichen Wort versinnbildlicht, auch in den Restaurants der Zukunft werde es keinen Zwang zur *table d'hôte* mehr geben, sondern ein jeder solle dort *à la carte* essen können.

Gewiß enthält diese Auffassung noch Spuren der alten Entzweiung von heutiger Bewegung und künftigem Endzustand. Das liegt offenbar daran, daß Trotzki sich von seiner politischen Tätigkeit her die Unterscheidung von heutigen Mitteln und künftigem Ziel zu eigen gemacht hat, die der russischen Theorie vom Übergangscharakter der proletarischen Diktatur zugrunde liegt. Danach soll bekanntlich die Unterdrückung demokratischer Oppositionsfreiheiten der Vorbereitung einer wahrhaft demokratischen Volksherrschaft, die Gewalt- und Terrortaktik des Bürgerkrieges der späteren Errichtung eines Reiches der Gewaltlosigkeit und Freiheit die Wege ebnen. Gerade mit Trotzki soll dar-

Universitätsbibliothek Bielefeld

über hier nicht gerechtet werden. Er hat ja inzwischen Gelegenheit gehabt einzusehen, daß die glückliche Lösung des Problems der Anpassung der Mittel an die Ziele nicht ganz so leicht ist, wie es die „Übergangstheorie" hinstellt, und daß bei Unterschätzung dieser Schwierigkeiten die Diktatur noch zu etwas ganz anderem führen kann, als zur „Revolution in Permanenz". Aber auch ohne Trotzkis Zustimmung ist der europäische Sozialismus berechtigt, aus seiner ganz anders gearteten Erfahrung mit dem Reformismus die Schlußfolgerung zu ziehen, daß die Zweck-Mittel-Einheit das große theoretische und praktische Problem des heutigen Sozialismus ist. Die Tendenz aller „Mittel", sich auf die Dauer in Selbstzwecke zu verwandeln und das ursprüngliche Ziel zum künftigen „Ideal" zu machen, ist eine Erfahrungstatsache, die mit keinen theoretischen Proklamationen über „Phasen", „Linienwechsel" oder „Übergangsmaßregeln" aus der Welt zu schaffen ist.

Das sollte man auch bei der Theorie der sozialistischen Kulturbewegung im Auge behalten. Das Ziel muß hier der Bewegung als ihr Motiv einverleibt werden. Es geht nicht an, die Menschen im Hinblick auf die Bewegung noch als proletarische Objekte, im Hinblick auf das Ziel erst als menschliche Subjekte zu betrachten. Die Bewegung selbst muß als ständige Verwandlung der sie tragenden Objekte in Subjekte aufgefaßt werden, sie muß auch, hier und jetzt, in ihren proletarischen Forderungen allgemein-menschliche Werte vertreten und allgemein-menschliche Ziele bewußt zu verkörpern suchen. Der Wille zur sozialistischen Kultur, der diese Forderungen begründet, soll von vornherein als Wille zu einer klassenlosen Menschheitskultur, die schon heute sozialistischer Lebensgestaltung zugrunde zu legende Moral als Menschheitsmoral, die schon heute von sozialistischer Kunst zu gestaltende Wertewelt als allgemeinmenschliche Wertewelt aufgefaßt werden.

Um diese Ziel-Mittel-Einheit zugleich als Verbindung von Lebensgestaltung und Gesellschaftsgestaltung und als Verbindung von Sozialismus und Menschentum zu einem Begriff zu verdichten, gibt es keinen besseren Ausdruck, als den des sozialistischen Menschen. Durch sozialistische Menschen die sozialistische Menschheit zu bilden, das ist der ganze Inhalt der sozialistischen Kulturbewegung, der die Einheit des Mittels — Menschenbildung — mit dem Ziel — Menschheitsbildung — verbürgt.

Schon im Jahre 1844 hat Marx den Ausdruck vom „sozialistischen Menschen" gebraucht in dem Sinne, den er in der Nachkriegszeit in der Literatur des deutschen Jungsozialismus und der Arbeiterkulturbewegung erworben hat: Der sozialistische Mensch nicht als Produkt der sozialistischen Gesellschaft, sondern als ihr Produzent.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Als Produzent der sozialistischen Ordnung ist der sozialistische Mensch der Mensch, dessen gesellschaftliches Verhalten — sein Empfinden, sein Urteilen, sein Wollen, sein Handeln — von der sozialistischen Idee bestimmt ist. Das ist nicht der Mensch, der sich verhält, als ob er in einer sozialistischen Gesellschaft lebte. Das ist vielmehr der Mensch, der sich so verhält, als ob jede seiner Handlungen Mitarbeit an der Verwirklichung des Sozialismus wäre.

Das „Als ob ich in einer sozialistischen Gesellschaft lebte" ist sinnlos; der Arbeiter kann sich in der heutigen Gesellschaft der Arbeit für einen Unternehmer nicht entziehen mit der Begründung, daß es „unter dem Sozialismus" keine Unternehmer mehr gäbe; er kann aber zugleich ein gewissenhafter Produzent sein und ein guter Sozialist, wenn er stets so handelt, als ob, um in Kantscher Sprache zu reden, die Maxime seines Handelns, zum allgemeinen Gesetz erhoben, zur Verwirklichung des Sozialismus führen müßte. Mit anderen Worten: Es kommt darauf an, daß er in all seinen Beziehungen zu anderen Menschen soviel von den Forderungen, die der Sozialismus an die Gesellschaft stellt, verwirklicht, wie er davon verwirklichen kann. Und das bezieht sich auf die Abgabe eines Wahlzettels wie auf die Erfüllung seiner erzieherischen Pflichten als Vater, auf die Solidarität mit seinen Arbeitskollegen wie auf die Art, wie er seine Frau behandelt, auf die Zahlung eines Organisationsbeitrags wie auf die Erziehungsarbeit, die er an sich selbst vollzieht, um die Fähigkeiten zu erwerben, die sowohl der Kampf um die sozialistische Gesellschaft wie das Funktionieren dieser Gesellschaft erfordert.

Individuelle Lebensgestaltung und kollektive Lebensgestaltung, Menschengestaltung und Gesellschaftsgestaltung sind also nicht voneinander zu trennen. Der Sozialismus hebt darum den Unterschied zwischen Privatmoral und Gesellschaftsmoral auf, der bisher bestanden hat. Privat ist für ihn nur noch jenes Verhalten, das unsere Beziehungen zu anderen Menschen nicht berührt. Ob ich nach Feierabend lieber in meinem Garten arbeite oder spazieren gehe, ob ich einen braunen Anzug trage oder einen blauen, ob ich es vorziehe, einen Gassenhauer zu pfeifen oder ein klassisches Konzert anzuhören, das ist auch für den sozialistischen Menschen nach wie vor eine Angelegenheit jener persönlichen Lebensgestaltung, für die Gottseidank immer noch ein bißchen „privater Raum" übrig bleibt; und gerade diesen Raum sucht der Sozialismus zu erweitern bis zu dem — vielleicht nie erreichbaren, aber immer zielweisenden — Punkte, wo der Unterschied zwischen persönlicher Freiheit und sozialer Notwendigkeit, zwischen eigenem Lebensimpuls und gesellschaftlichem Sitten- oder Rechtsgebot verschwindet.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

XV.

SOZIALISTISCHE MORAL ALS MENSCHHEITSMORAL

Wir brauchen nicht aus den Grenzen der Menschheit zu fliehen, um in den Grenzen des Sozialismus zu bleiben.

Jean Jaurès

Die gemeinsame Wurzel der Forderungen, die der Sozialismus an die Gesellschaft und an die Personen stellt, liegt in Wertgefühlen des kollektiven Unterbewußtseins. Die Normen, nach denen sie sich richten, sind moralische Wertnormen. Wenn man aber den Sozialismus aufforderte, diese Normen in Lehrsätzen oder Geboten zu definieren, so könnte er darauf die Antwort geben, die Nietzsche seinem Zarathustra in den Mund legt: „Ich gehöre nicht zu denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf. Ist denn mein Erleben von gestern? Das ist lange her, daß ich die Gründe meiner Meinungen erlebte."

Der Sozialismus braucht keine neue Moral zu erfinden. Zu seiner Begründung reicht die Moral aus, die es bereits gibt.

Damit ist freilich weder eine gegebene Gestalt der religiös oder sonstwie kodifizierten Moralsysteme gemeint, noch eine universelle, sich ein für allemal gleichbleibende Naturmoral, die man als ewigen Leitstern zu übernehmen hätte. Auch die bestehende Moral ist eine Moral im Werden, von deren Wandlungen der Fortschritt der sozialistischen Idee selber einen Teil darstellt, und in deren Entwicklung der Sozialismus selber sich einschaltet. Diese Einschaltung aber vollzieht sich in doppelter Gestalt: einmal, indem der Sozialismus bei einer vorhandenen Tradition anknüpft, das andere Mal, indem er an der Verwandlung des von dieser Tradition vermittelten Inhalts mitwirkt.

In kritischen Kulturepochen wie der unsrigen tritt mit besonderer Klarheit zutage, daß auch die Entwicklung der moralischen Wertordnung ein dialektischer Prozeß ist. Der Gegensatz, der sich darin auswirkt, entspricht der Tatsache, daß alle sittlichen Entscheidungen einerseits von einer gesellschaftlichen Notwendigkeit, andererseits von einem persönlichen Gewissensurteil bedingt sind. Das ist derselbe Gegensatz, den J. Huizinga im Auge hat, wenn er die Macht der Kultur, zu binden, ihrer Macht, zu befreien, gegenüberstellt.

In jüngster Zeit hat Henri Bergson diesen Doppelcharakter der Moral

Universitätsbibliothek Bielefeld

in seinem Buch über *die beiden Quellen der Moral und der Religion* so umschrieben: „Es gibt eine statische Moral, die in einem gegebenen Augenblick, in einer gegebenen Gesellschaft existiert; sie ist in den Sitten, den Ideen, den Institutionen festgelegt; ihr Zwangscharakter ergibt sich in letzter Instanz aus den Naturnotwendigkeiten des Lebens in Gemeinschaft. Es gibt andererseits eine dynamische Moral, die einen élan (einen aufschwunghaften Antrieb) darstellt, und die dem Leben entspringt, das die Naturgewalt geschaffen hat, die ihrerseits die soziale Notwendigkeit hervorrief. Jene Verpflichtung ist, da sie einen Zwang darstellt, unterrational; diese ist, da sie ein Trachten (aspiration) verkörpert, überrational." Die statische Moral entspricht einer „geschlossenen Gesellschaft", die dynamische Moral einer „sich öffnenden" oder „offenen Gesellschaft". Die offene Gesellschaft ist die, die „grundsätzlich danach strebt, die ganze Menschheit zu umfassen". Die Geschichte ist eine Reihe von Schritten, durch die sich geschlossene Gesellschaften in offene Gesellschaften verwandeln, die sich ihrerseits zu jedesmal erweiterten Kreisen zusammenschließen — ein Bild, das sich in sehr annehmbarer Weise dem des „Nächstenkreises" von T. H. Green anschließt.

Zwischen der Unterrationalität der statischen und der Überrationalität der dynamischen Moral scheint für die *ratio* kein Raum zu bleiben. Aber auch Bergson bringt es nicht fertig, die Rolle der persönlichen Vernunft in der Entwicklung der moralischen Anschauungen auszuschalten. Die statische Moral kann freilich immer erst nachträglich durch die Vernunft mit Interessen oder sonstwie gerechtfertigt, niemals aber von ihr bestimmt werden, denn sie stellt ein System von Befehlen dar, die von unpersönlichen sozialen Notwendigkeiten diktiert sind. Die dynamische Moral dagegen besteht aus „*Aufrufen* (appels), die von *Personen* an das Gewissen jedes einzelnen von uns gerichtet" werden. Die Wirksamkeit dieser Aufrufe hängt von der Macht des darin lebenden Affekts ab, und dieser Affekt ist mehr als eine Idee, weil er in eine endlose Reihe von Ideen aufgelöst werden kann; aber er projiziert sich in Ideen und kommt erst im Vernunfturteil den Menschen zum Bewußtsein. Demnach ist die Spannung der statischen und dynamischen Kräfte nur auf der Ebene der Vernunft lösbar. Das moralische Leben wird somit zum vernunftgemäßen Leben; die Vernunft begründet zwar die Moral nicht, aber sie ist das Mittel, wodurch wir ihre Forderungen und deren Berechtigung erkennen und in unserem tatsächlichen Verhalten den Gleichgewichtszustand zwischen ihrer bindenden und ihrer befreienden Funktion herstellen können.

Diese Auffassung Bergsons scheint mir nur in zwei — übrigens nicht

Universitätsbibliothek
Bielefeld

unwesentlichen — Punkten mangelhaft zu sein. Zunächst wird sie der Rolle der Vernunft bei der Entstehung der dynamischen Moral nur zum Teil gerecht. Die Vernunft ist mehr als ein Instrument der Wahl zwischen außerhalb ihrer selbst entstandenen Impulsen; sie ist der eigentliche Entstehungsort der Impulse der dynamischen Moral. Es ist richtig, daß den mit diesen Impulsen verbundenen Affekten eine endlose Reihe von vernunftmäßigen Vorstellungen entsprechen kann; aber die Ideen sind eben mehr als derart vergegenständlichte Vorstellungen, sie sind der Vorgang selber, in dem der Affekt sich mit Vorstellungen verbindet, die er erzeugt und von denen er erzeugt wird; und gerade die endlose Vorstellungsreihe kennzeichnet den dynamischen Charakter der Idee als einer von der Vernunft gelenkten fortwirkenden Kraft. Diese Kraft ist der höchste menschliche Ausdruck dessen, was Bergson élan vital nennt. Sie ist es, die auf Grund des allen Ideen innewohnenden Strebens nach Universalität zur fortgesetzten Erweiterung des Gesellschafts- und Nächstenkreises führt. Die Entwicklung der Moral setzt daher voraus, daß persönliche Vernunfturteile sich gegen die jeweils herrschende statische Moral auflehnen und zugleich eine „offenere" Gesellschaft und eine „offenere" Moral erstreben. Und dadurch überträgt sich die Bewegung der „dynamischen" Moral auch auf die „statische" Moral, deren Trägheit sie überwindet. „Im Schoße jeder Religion", so schrieb schon vor einem halben Jahrhundert J.-M. Guyau, der Verfasser der *Moral ohne Zwang und Sanktion*, „wirkt eine zersetzende Kraft: die Unabhängigkeit des Urteils des Einzelnen. Sie ist es, die zur allmählichen Auflösung aller dogmatischen Glaubenssysteme führt."

Außerdem faßt Bergson den Gegensatz zwischen bindender und befreiender Moral zu ausschließlich als Gegensatz der Person zur Gesellschaft, oder, auf die dahinter stehende Gesellschaftsauffassung bezogen, als Gegensatz der Intellektuellen zur Masse auf. Er übersieht dabei, daß auch das Trachten schöpferischer Geister nach einer besseren Moral gesellschaftliche Erfahrungen und Notwendigkeiten zum Ausdruck bringt. Die „Aufrufe", die dieses Trachten hervorbringt, kommen nicht aus dem Leeren und stoßen nicht ins Leere vor. Es ist irrig, der unterrationalen Überpersönlichkeit der statischen Moral die dynamische Moral, weil sie sich auf die Vernunft beruft, wie eine rein persönliche Angelegenheit gegenüberzustellen. Auch die menschliche Vernunft ist eine überpersönliche Kraft, deren Gewalt ausschließlich auf der allgemeinmenschlichen Gültigkeit ihrer Denkverfahren und ihrer Erkenntnisse beruht. Das Allgemeinmenschliche aber deckt sich in jeder realen Umweltlage mit dem Gesellschaftlichen. Den Widersprüchen der befreienden Vernunftforde-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

rungen der dynamischen Moral zu den prae-rationalen Bindungen der statischen Moral entsprechen Widersprüche von realen gesellschaftlichen Verhältnissen zu dieser Moral, und Auflehnungen der unter diesen gesellschaftlichen Verhältnissen leidenden Massen gegen sie.

Die Auflehnung der Vernunft gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse führt zwar zu den neuen Forderungen der dynamischen Moral, aber sie entsteht immer erst aus der Erkenntnis, daß diese Verhältnisse auch schon der bestehenden statischen Moral widersprechen. So war es vor zwei Jahrtausenden, als Christus die dynamische Moral des Evangeliums aus dem von ihm erkannten und gegeißelten Widerspruch der gesellschaftlichen Wirklichkeit zur statischen Moral des Judentums ableitete, so ist es heute, wo der Sozialismus aus der Erkenntnis des Widerspruchs der kapitalistischen Wirklichkeit zur bürgerlich-humanistischen Moral der freien Persönlichkeit die weitergehenden Moralforderungen der Solidarität und der Vergesellschaftung entwickelt. Darum ist die (in Bergsons Worten) „in der Moral des Trachtens *implicite* enthaltene Empfindung des Fortschritts" keine bloße Empfindung, sondern das Selbstbewußtsein einer Bewegungsrichtung, die sich in einer Reihe von realen sozialen Kämpfen vollzieht.

Dabei kommt, so merkwürdig das klingen mag, der revolutionären Wirkung der vorwärtsstürmenden Vernunft die Trägheit der statischen Moral zu Hilfe. Denn (und dieser Erkenntnis ist der Vitalist Bergson näher gekommen als der Rationalist Guyau) auch in dieser statischen Moral ist ein Prinzip des Widerspruchs zum Bestehenden enthalten, das ihrer Verwurzelung in einem ursprünglichen, seither ununterbrochen fortwirkenden *élan* entspricht — Marx hätte gesagt: in den natürlichen Lebensbedürfnissen des noch nicht durch das Privateigentum verdinglichten Menschen. Die ursprünglichen, sehr kleinen „geschlossenen Gesellschaften", die auf Blutsverwandtschaft beruhten, hatten vor den späteren „offenen" Gesellschaften etwas voraus: es gab in ihnen noch nicht die Verdinglichung, die den Menschen zur Entfremdung von seiner eigenen Natur führte, ihre Moral drückte in dem Sinne getreuer aus, was an dem seither fortwirkenden Aufschwung der dynamischen Moral einer natürlichen Vorbestimmung entspricht. Nicht von ungefähr liegt bis auf den heutigen Tag den Werturteilen des „gesunden Menschenverstandes" über gesellschaftliche Einrichtungen als Vergleichsmaßstab mehr oder weniger bewußt die familiäre Beziehung zugrunde; und nicht von ungefähr war bei so vielen Nicht-Proletariern, die unter glücklichen Familienverhältnissen aufgewachsen sind, der erste Schritt zum Sozialismus die Einsicht, daß die menschlichen Beziehungen in der Gesellschaft den Ver-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

gleich mit denen der Familie als einer urkommunistischen Besitzgemeinschaft nicht aushielten. Diese Verwurzelung in einer menschlichen Natur, die sich biologisch im wesentlichen konstant geblieben ist, ist wohl der Hauptgrund, weshalb sich aus dem „natürlichen" Ausgangspunkt der statischen Moral in der Vergangenheit ein ähnlicher Widerspruch zu den jeweils bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen ergibt, wie aus der „vernunftmäßigen" Zielrichtung der dynamischen Moral in die Zukunft hinein.

Indem er sich zugleich diesen Protest der Natur und diesen Protest der Vernunft zu eigen macht, beruft sich der Sozialismus sowohl auf die statische Moral des unterrationalen kollektiven Unterbewußtseins wie auf die dynamische Moral des überrationalen persönlichen Bewußtseins.

Auch die heutige statische oder „herrschende" Moral, die Moral des „man of the street", die „Moral der Zeit", die Moral als consensus der Allgemeinheit oder doch der überwiegenden Mehrheit, sich bestehenden gesellschaftlichen Notwendigkeiten zu fügen, ist keineswegs eine kapitalistische Moral. Sie ist nicht die Moral, deren Wertnormen der tatsächlichen Wertordnung der kapitalistischen Wirtschaft entsprechen. Sie ist in erster Linie eine soziale Moral, d. h. eine Moral, wie sie jede bestehende Gesellschaftsordnung braucht, um sich nicht in einen ungehemmten Kampf individueller Begierden und Leidenschaften, in Chaos und Barbarei aufzulösen. Als solche erfüllt sie allerdings auch gewisse Vorbedingungen für die Möglichkeit des Funktionierens der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Außerdem weist sie starke Einflüsse bürgerlich-kapitalistischer Denkart auf, auf Grund der natürlichen Tendenz der in Gesellschaft lebenden Menschen, ihre Wertungen der bestehenden Wertordnung anzupassen. Aber diese Tendenz ist keineswegs die allein vorherrschende. Wir müssen zwar alle, um am Leben zu bleiben, in Geld rechnen, aber dennoch gibt es keinen Menschen, für den nicht noch andere Werte Geltung hätten oder gar höher ständen.

Die statische Moral unseres kapitalistischen Zeitalters ist schon deswegen keine kapitalistische Moral, weil sie größtenteils auf Wertgefühlen beruht, die aus vorkapitalistischer Zeit vererbt sind. An der Gestaltung dieser Wertgefühle haben sowohl die Natur als Gesamtbegriff für biologisch gegebene Anlagen wie die Kultur als Gesamtbegriff für die Erziehung dieser Anlagen mit Hilfe vermittelter Erfahrungen und Erkenntnisse mitgewirkt. Die Frage nach dem genauen Anteil von biologischer Vererbung und geschichtlicher Umgestaltung ist hier unerheblich gegenüber der Feststellung, daß das jeweilige Ergebnis dieser Entwicklung einen Tatbestand darstellt, der nicht ursächlich durch die bestehenden

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Institutionen bestimmt ist. Diese üben zwar einen starken Einfluß auf ihn aus und wirken unablässig an seiner Umgestaltung weiter, aber sie sind in keinem Augenblick der Geschichte seine allein bestimmende Ursache.

In der marxistischen Literatur ist die Evidenz dieser Tatsache oft genug anerkannt worden; sie wurde dann aber immer gedeutet als „verspätete Anpassung" des psychologischen „Überbaus" an den institutionellen „Unterbau". Die Diskrepanz, die man so oder anders zu erklären hat, ist besonders augenfällig auf dem Gebiete der moralischen Anschauungen; denn es handelt sich hier um im Unterbewußtsein verwurzelte Gefühle, die sich auf Grund ihrer engen Verbindung mit der natürlich-triebhaften Veranlagung der Menschen viel langsamer verwandeln als die Formen ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens oder auch ihres bewußten Denkens. Der Ausdruck Verspätung aber trifft nicht das Richtige. Es sind eben lange nicht alle „Ursachen" der moralischen Anschauungen in der jeweiligen Umwelt zu suchen; sie stellen vielmehr in jeder Umweltlage etwas dar, das, weil es schon von früher her durch so viele nicht in dieser Umwelt enthaltene Ursachen bestimmt ist, im jeweiligen Zusammenhang als selbständig wirkende Ursache in Rechnung gestellt werden muß.

Der moralische „Überbau" ist darum gar kein echter Überbau. Viel zutreffender wäre es, an einen abgelagerten Fremdkörper zu denken, der in einen Organismus eingegangen ist und nun mit diesem eine Reihe von gegenseitigen Reaktionen eingeht. Zum Teil gelingt es dem gesellschaftlichen Organismus, den Fremdköper durch Umgestaltung zu assimilieren; zum anderen Teil ist es der Fremdkörper selbst, der auf Grund der Langsamkeit dieser Assimilationsvorgänge den Organismus stört und dadurch zu einem anderen Verhalten zwingt. Wenn die Störung gegenüber der Assimilation so stark überwiegt, daß sie zur Zerstörung führt, dann tritt, nach den Worten die Marx auf den unerträglich gewordenen Gegensatz von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen angewandt hat, „eine Epoche sozialer Revolution ein".

Die Wechselwirkung zwischen Moral und Umwelt entspricht weniger dem Bilde der durch Trägheit verlangsamten Veränderung eines Körpers als dem Bilde einer Kraft, die im Kampfe mit einer anderen Kraft ihre Richtung wohl etwas verändert, aber doch nicht so, daß sie sich zuletzt nicht als siegreiche Gegenkraft durchzusetzen vermöchte. Der Unterschied zwischen beiden Auffassungen zeigt sich in der Praxis darin, daß es bei der „verspäteten Wirkung" am Ende doch auf eine Anpassung der Moral an die Institutionen hinausläuft, bei der „dialektischen Antithese" auf das Gegenteil. Die zweite Auffassung ist die eigentlich revolutionäre,

Universitätsbibliothek Bielefeld

und sie paßt auch besser zu der Wirklichkeit einer revolutionären Situation wie der heutigen, wo die Verurteilung des Kapitalismus durch das allgemeine Moralempfinden mit jedem Tage offensichtlicher und wuchtiger wird.

Diese Verurteilung aber setzt ein moralisches Kollektivunterbewußtsein voraus, dessen vorkapitalistische Bestandteile den Einflüssen der kapitalistischen Umwelt widerstanden haben. Insofern wohnen dem modernen Sozialismus auch konservative, ja im ureigensten Sinne des Wortes reaktionäre Motive inne. Diese Motive treten besonders stark zur Anfangszeit der sozialistischen Arbeiterbewegung in den Vordergrund, weil dann die eigene Erfahrung der Bewegung noch nicht dazu geführt hat, daß sich etwa aus dem Erlebniskreis der Organisation die neue Moralforderung der Solidarität oder aus den Kämpfen um gewerkschaftliche Ziele die neue Idee des personalistischen Arbeitsrechts ergibt. Die Wirksamkeit dieser Motive läßt sich indessen in allen Stadien der Geschichte des Sozialismus nachweisen; man findet sie sowohl in den unterbewußt aus vorkapitalistischer, insbesondere feudaler Vergangenheit übernommenen sozialistischen Wertgefühlen der Arbeitermassen, wie in der Berufung der sozialistischen Theoretiker auf die „Urnatur" des Menschen.

Diese rückwärtsgewandte Motivierung des Sozialismus stellt jenen Teil der Rebellion der Moral der Zeit gegen die Institutionen der Zeit dar, der sich aus der Kontinuität des moralischen Kollektivunterbewußtseins ergibt. Kontinuität aber bedeutet noch nicht dasselbe wie Konstanz. Es handelt sich zwar um eine fortlaufende Unterströmung, damit ist aber noch nicht gesagt, daß sie stets in gleicher Richtung und in gleicher Stärke verläuft. Sie verwandelt sich einerseits unter der Einwirkung der unterbewußten Anpassung an die Institutionen durch die Gewohnheit und die Nachahmung, andererseits unter der Einwirkung des rationalen Bewußtseins, das über diese Institutionen urteilt. Bei letzterer Einwirkung treten jene Motive der dynamischen Moral in Erscheinung, die der Verurteilung des Bestehenden im Namen des noch nicht Bestehenden zugrunde liegen.

Im Gegensatz zu der Auflehnung der von der Vergangenheit gestalteten unterbewußten Wertgefühle handelt es sich hier um bewußte Werturteile. Hierbei kommt nun wieder die Vernunft als mitgestaltende Kraft der Moral zu ihrem Recht. So falsch es ist, die Moral a priori aus der Vernunft abzuleiten, so richtig ist es, die Vernunft — also das bewußt urteilende Denken — zu erkennen als die eigentliche historisch wirksame Triebkraft ihrer Veränderungen. Das sich selbst überlassene Unterbe-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

wußtsein kann nur vorhandene Anlagen zum Urteilen weitergeben; die eigentliche Weiterentfaltung dieser Anlagen und die entsprechende Verwandlung der Urteilsnormen selbst vollzieht sich im Bewußtsein, unter dem Einfluß der Entwicklung der Ideen.

Auch hierin sind die Revolutionen die großen Erzieherinnen der Menschheit. Die moralische Empörung, die in ihnen ihr Urteil an der bestehenden Ordnung vollstreckt, wird erst wirksam von dem Augenblick an, wo den Menschen der Widerspruch ihrer unterbewußten moralischen Wertgefühle zum Bestehenden bewußt wird. Dieses Bewußtwerden hat Marx richtig als den entscheidenden Prozeß bei der Vorbereitung der Gesellschaftsumwälzung und seine Förderung als die wesentliche Aufgabe der sozialistischen Theorie erkannt.

Bei dieser „Umwertung der Werte" werden zwar zunächst eigentlich weniger neue Wertetafeln aufgerichtet, als auf bestehende Wertetafeln neue Werturteile eingetragen. Es gibt jedoch nur konkrete Werturteile; wo kein wirklicher Gegenstand des Urteils vorliegt, handelt es sich günstigstenfalls um Maximen, deren Inhalt nicht konkret abgegrenzt ist, wie „Liebet eure Feinde", oder um allgemeine Formen des sittlichen Urteilsvermögens, wie etwa die berühmte Fassung des Kantschen kategorischen Imperativs.

Wenn das moralische Empfinden einer Zeit, wie es heute der Fall ist, solchen allgemeinen formalen Maximen gegenüber mißtrauisch und skeptisch geworden ist, so ist das, allem Anschein zum Trotz, im Grunde ein Zeichen gesteigerter und nicht abgeschwächter moralischer Ansprüche. Die höhern Zwecke, mit denen der Mensch wächst, sind weniger die entfernten abstrakten Zwecke der Moralmaximen, die er zu Idealen „erhebt", als die konkreten „Aufgaben des Tages", die er tatsächlich, hier und jetzt, zu erfüllen sucht. Auch darin hat die Moral unserer Zeit, ohne es zu wissen, ein gutes Stück Marxismus in sich aufgenommen, daß sie sagt, man solle den Leuten auf die Hände schauen und nicht auf den Mund; denn das und kein anderes war der praktische Sinn der Attacke, die Marx gegen die falschen Ideologien des neunzehnten Jahrhunderts geritten hat.

Wenn es seither einen moralischen Fortschritt gegeben hat, so besteht er weniger darin, daß man neue sittliche Ideale aufgestellt hat, als darin, daß man angefangen hat, den alten Idealen immer ernsthafter die neue Wirklichkeit gegenüber zu stellen. Je mißtrauischer man in diesem Prozeß gegen die vom Bürgertum geschaffenen Rahmenbegriffe von Freiheit, Persönlichkeit usw. geworden ist, desto mehr hat man sich in der Praxis von ihrem wirklichen Ideengehalt treiben lassen. Die antiidealisti-

Universitätsbibliothek Bielefeld

sche Skepsis, die ein Nebensymptom dieser Entwicklung darstellt, bedeutet eigentlich nur, daß man aus bewußter Reaktion gegen zu viele unerfüllte Ideale dazu übergegangen ist, die grundsätzlichen Ansprüche etwas weniger hoch zu stellen; von diesen weniger hohen Ansprüchen aber hat man dafür mehr zu verwirklichen versucht, als es die Leute mit den allzu hohen und deshalb allzufernen Idealen getan hatten.

Das alles bezieht sich natürlich nicht auf die gesellschaftlichen Einrichtungen, wohl aber auf die allgemeinverbreiteten Anschauungen, nach denen auch die Einrichtungen beurteilt werden.

Daß es in unserer Zeit trotz des Kapitalismus und all seiner Begleiterscheinungen in diesem Sinne einen moralischen Fortschritt gibt, läßt sich vielleicht am besten an dem Beispiel der Geschlechtsmoral illustrieren. Gerade dieses Gebiet wird mit Vorliebe von den Pessimisten herangezogen zum Beweise, daß „die Welt immer schlechter wird". Gewiß fehlt es nicht an Erscheinungen, die man als „Laxerwerden" der Sexualmoral deuten kann, und manche Rebellen gegen das Bestehende vertreten selber die Theorie, daß die geschlechtlichen Beziehungen dem Gebiete der moralischen Normen entzogen werden sollten. Bei genauerem Zusehen aber findet man, daß dies in Wirklichkeit etwas ganz anderes bedeutet als einen Sieg der Unmoral. Was sich in den herrschenden sittlichen Anschauungen tatsächlich durchsetzt, bedeutet weniger die Befreiung von moralischen Hemmungen überhaupt als die Befreiung von einer ganz bestimmten Art von Hemmungen, nämlich von jenen, die auf dem Gefühl der Sündhaftigkeit physischer Liebesbeziehungen beruhen. Auf diesem Wertgefühl aber sind die Sitten und Einrichtungen aufgebaut, gegen die sich die „emanzipierte" Sexualmoral von heute auflehnt.

Die wichtigste Verkörperung der statischen Moral unserer Väter ist die Auffassung der bürgerlichen unlösbaren Einehe als der einzigen Form der geschlechtlichen Beziehungen, die als nicht sündhaft vor dem moralischen Urteil bestehen kann. Aber warum ist diese Auffassung so schnell und stark untergraben worden? Weil die Ehe in der kapitalistischen Gesellschaft alles andere zu sein pflegt als die wirkliche Erfüllung des an sich durchaus normalen Verlangens echter Liebe zu lebenslänglicher Verbindung und Familienbildung. Indem die Familie aus einer Arbeitsgemeinschaft zu einer bloßen Besitzgemeinschaft wurde, sind die wichtigsten realen Grundlagen dieses Verhältnisses aufgehoben worden. Die sozialkonservative Funktion der bürgerlichen Ehe als einer wirtschaftlichen Interessengemeinschaft ließ sich nur dadurch aufrechterhalten, daß sie durch den Ehebruch gemildert und durch die Prostitution ergänzt wurde. Außerdem wurde diese tatsächliche außereheliche Freiheit

Universitätsbibliothek
Bielefeld

von der herrschenden bürgerlichen Sitte wohl dem Manne, nicht aber der Frau zugebilligt.

Die Auflehnung dagegen — mag sie im übrigen noch so oft auf theoretische und praktische Irrwege geraten — entspringt meistens einem durchaus gesunden Drang nach Wahrhaftigkeit und einem durchaus moralischen Verlangen nach Liebesbeziehungen, die auf der Zustimmung freier und gleicher Personen beruhen. Man legt dabei weniger Gewicht auf Keuschheit und Gesetzlichkeit und mehr Gewicht auf Wahrhaftigkeit und menschliche „Anständigkeit". Was sich auf den ersten Blick als Rückschritt der Sexualmoral darstellt, erscheint also bei genauerem Zusehen als Verlegung des Sittlichkeitskriteriums vom engen Gebiet der individuell-biologischen Sexualscham auf das weitere Gebiet der Sozialscham. Als sündhaft erscheinen dabei nicht mehr die auf das Ich bezogenen Sexualtriebe, wohl aber die aus diesen Trieben erwachsenden Beziehungen zu anderen Personen und zur Gesellschaft, die vor dem sozialen Gewissen nicht bestehen können.

Das gilt besonders im Hinblick auf die größere Anerkennung der Freiheit und Würde der Person, der Gleichberechtigung der Geschlechter und des Rechts der gesellschaftlich Schwachen auf gesellschaftlichen Schutz. Man kann das vielleicht am besten illustrieren an der Wandlung der moralischen Anschauungen, die sich seit der Zeit vollzogen hat, wo Goethe die Gretchentragödie schrieb. Die heutige öffentliche Meinung ist zwar insofern „laxer" geworden, als sie nicht mehr an jede unverheiratete Frau die Forderung der unbedingten Keuschheit und an jeden Bruder die Forderung des Lebenseinsatzes für die sonst verletzte Familienehre stellt, denen Gretchen und Valentin dort zu entsprechen suchen. Sie ist aber nur noch selten so grausam, die verführte uneheliche Mutter aus Angst vor dem gesellschaftlichen Boykott zum Kindesmord zu treiben und diesen Mord mit der Todesstrafe zu sühnen.

All das gehört zu den Wirkungen der großen Ideenströmung, die auf die Erweiterung des „Nächstenkreises" gerichtet ist. Die Aufhebung der erblichen Stände durch die bürgerlich-demokratischen Revolutionen und die Eroberung der zivilen Gleichberechtigung der Frau haben das zuerst durch den Humanismus empfindlicher gemachte soziale Gewissen geschaffen, ohne das es auch keinen sozialistischen Protest gegen die Klassenordnung gäbe. Denn dieser Klassenordnung fehlt, besonders seitdem die proletarische Demokratie die staatsbürgerlichen Vorrechte der oberen Klassen aufgehoben hat, die Sanktionierung durch das Moralempfinden, die Jahrhunderte hindurch die Ständeordnung gestützt hatte.

Darum suchen die oberen Klassen im Kapitalismus die Wirklichkeit

Universitätsbibliothek
Bielefeld

der Klassengegensätze zu leugnen, während in der Ständeordnung die herrschenden Stände die Natürlichkeit und Unabänderlichkeit der Standesunterschiede betonten. Die heutige Klassengesellschaft widerspricht der in dieser Gesellschaft lebenden Moral, weil diese Moral gestaltet worden ist durch dieselben Ideen, aus denen die Gesellschaft selbst hervorgegangen und von denen sie abgefallen ist.

Darum sind die Ansätze zu einer neuen gesellschaftlichen Solidarität, wie sie nicht nur in der Arbeiterbewegung selbst, sondern auch in der Sozialpolitik, der Arbeiterschutzgesetzgebung, der Sozialversicherung und der politischen Demokratie überhaupt verkörpert sind, nur Abschlagszahlungen auf eine neue Forderung, die von einer Klasse im Namen des Menschheitsgewissens präsentiert werden muß, bis die klassenlose Gesellschaft verwirklicht ist. Der Sozialismus hat deswegen keine neuen Moralmaximen zu erfinden brauchen; die neue gesellschaftliche Moral der Solidarität, die er erstrebt, erwächst aus dem Zusammenstoß des durch bürgerlich-revolutionäre Ideen verfeinerten sozialen Gewissens der Menschheit mit der Entmenschlichung durch den Kapitalismus. Der Sozialismus kann die „Moralinspritze" entbehren, weil er aus neuen konkreten Aufgaben entsteht, nicht aus neuen abstrakten Moralmaximen. Vorderhand kann er sich damit begnügen, die bestehende Gesellschaft aufzufordern, mit ihrer eigenen Moral Ernst zu machen. Dieses Ernstmachen selbst ist schon ein ungeheurer moralischer Fortschritt; das weitere muß sich dann aus den Rückwirkungen neuer Institutionen auf die kommenden Geschlechter ergeben.

In Zeiten der revolutionären Auflockerung der statischen Moral vollzieht sich der moralische Fortschritt unter dem Einfluß der Ideenbildung ungefähr so: Eine Institution gerät in Mißkredit, weil ihr wirkliches Dasein immer offenbarer den ideellen Normen widerspricht, die sie rechtfertigen sollen. Man empört sich gegen sie und kündigt zugleich dem Moralgebot, das sie schützen soll, bewußt den Respekt und den Gehorsam. Daraus erwächst die Idee einer anderen institutionellen Ordnung. Diese Ordnung befriedigt aber nur insofern, wie sie den moralischen Ansprüchen genügt, an deren Maßstab die alte Institution versagt hat. Und am Ende stellt sich heraus, daß das Bewußtwerden dieser Ansprüche durch die Kritik am Bestehenden eine gewachsene moralische Empfindlichkeit bedeutet. Das bedingt schon der dabei zutage tretende gesteigerte Anspruch auf Wahrhaftigkeit; denn wo das Streben nach Wahrhaftigkeit den Ausschlag gibt, kann man ohne Gefahr des Irrtums den optimistischen Schluß ziehen, daß nur ein Fortschritt der Moral in Frage kommt.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Die Langsamkeit dieses Fortschrittes, die sich aus dem starken Anteil der konstanten oder trägen Inhalte des kollektiven Bewußtseins ergibt, kann für den Sozialismus kein Grund zum Pessimismus sein. Er kann viel mehr von der Zukunft erwarten, wenn er sich auf die im kollektiven Unterbewußtsein verankerte soziale Moral, die „Moral der Zeit", verläßt, als wenn er seine Verwirklichung von einer mit Vernunftgründen aus Interessen abgeleiteten proletarischen Klassenmoral abhängig machen müßte. Gerade die Trägheit der statischen Elemente der Gesellschaftsmoral hat es verhindert, daß wir in der kapitalistischen Gesellschaft nur noch eine kapitalistische Moral haben. Der Vulgärmarxismus, der, wie es noch vor kurzem in einer verbreiteten Schriftenreihe ein sozialdemokratischer Pädagoge vertrat, „gut und schlecht" für „Klassenbegriffe" hält, die „nur Vorteil oder Nachteil für die Herrschaftsklasse bedeuten" und „darum in sozialistischer Erziehung keinen Raum haben", dieser Vulgärmarxismus übernimmt von der bürgerlichen Kulturvergangenheit gerade jene Erbschaft, die der Sozialismus als kapitalistische Ideologie ablehnen sollte. Denn Vorteil und Nachteil verkörpern in der kapitalistischen Gesellschaft Werte der kapitalistischen Wertordnung, und das auf sie gerichtete Interessenstreben macht kapitalistische, nicht sozialistische Menschen. Aber auch wenn unter dem „Vorteil" für das Proletariat dessen Interesse am Sozialismus verstanden werden müßte, wäre es nicht weniger verhängnisvoll, die Brücken zu zerstören, die die Forderungen des Sozialismus mit den antikapitalistischen Wertgefühlen in der allgemeinen Moral der Zeit verbinden.

Der Sozialismus kann sich nur verwirklichen als Übergang von einer sozialen Vertrags- und Rechtsordnung zur anderen. Deshalb setzt gerade die Wandlungsfähigkeit der bestehenden Ordnung voraus, daß es in ihr zum mindesten jenes Maß an Vertragstreue gibt, ohne das kein gesellschaftliches Leben möglich ist; und eben das ist der Hauptinhalt der sozialen Moral, daß sie die sittliche Verpflichtung zur Innehaltung bestehender sozialer Verträge zur Grundlage ihrer auf Veränderung dieser Verträge gerichteten Forderungen macht. Deshalb stellt der Sozialismus der bestehenden sozialen Ordnung nicht den Kampf aller gegen alle entgegen, sondern eine höhere Ordnung, die sich aus der bestehenden entwickelt und sich erst auf Grund deren Bestehens entwickeln kann. Deshalb besteht der sozialistische Klassenkampf nicht darin, daß man die Reichen beraubt und die Mächtigen totschlägt, sondern darin, daß man an die Stelle des bestehenden Rechtes ein anderes Recht setzt und den kapitalistischen „Gesellschaftsvertrag" in einen sozialistischen „Gesellschaftsvertrag" verwandelt.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Mit der gleichen Entschiedenheit, mit der der Sozialismus es ablehnen muß, vom kapitalistischen Bürgertum die dem gesellschaftlichen Charakter der Moral widersprechende Begründung des Verhaltens mit Eigennutz, Vorteil und „wohlverstandenem Interesse" zu übernehmen, darf er Anspruch erheben auf die Erbschaft des vorkapitalistischen Humanismus, die in der Auffassung der Moral als einer für alle Menschen geltenden Verpflichtung besteht.

Darum kann es auch für ihn nur noch eine Laienmoral geben. Diese Laienmoral braucht weder den Anteil der Religionen an ihrem geschichtlichen Werdegang zu leugnen, noch den Anspruch der Kirchen auf eigene moralische Autorität über ihre Angehörigen zu bestreiten; aber sie stellt eine allgemeinmenschliche Bindung dar, die mehr Beziehungen umfaßt, als es heute noch irgendeine Glaubensgemeinschaft zu tun vermag, und der sich z. B. im Hinblick auf die Gewissensfreiheit alle Glaubensgemeinschaften einzuordnen haben.

Wenn man dem entgegenhalten wollte, daß eine derartige Moral mit der Autorität eines dogmatisch festgelegten Normensystems jeden Einfluß auf die Gewissen einbüßen würde, so ließe sich darauf erwidern, daß die Möglichkeit der Laienmoral durch nichts schlagender bewiesen wird als durch ihr Dasein. Seit mehr als einem Jahrhundert ist sie die einzige gesellschaftlich wirksame Moral. In der heutigen abendländischen Menschheit richtet sich der weitaus größte Teil der tatsächlich bestehenden moralischen Beziehungen und der tatsächlich vollzogenen moralischen Urteile nach Wertgefühlen, Sitten und Vorstellungen von Gut und Böse, die unabhängig von aller kirchlichen Autorität Geltung haben. Gewiß haben kirchliche Gebote am Zustandekommen dieses consensus mitgewirkt; das hindert aber nicht, daß er jetzt auf kirchliche Sanktionierung nicht mehr angewiesen ist, und daß er auf allen praktisch wesentlichen Gebieten sowohl für die Religionslosen wie für die Angehörigen der verschiedensten Kirchen gilt; und das hindert ferner nicht, daß in diesen consensus auch Ideen eingegangen sind — z. B. die der Glaubensfreiheit und der Toleranz —, die sich einstmals im Kampfe gegen kirchliche Auffassungen durchgesetzt haben.

Religiöse Glaubensunterschiede bedingen zwar gewisse Abweichungen von dieser Norm, nicht aber das Gemeinsame, dem sie erst ihre Eigenschaft als gesellschaftliche Norm verdankt. Der Jude soll kein Schweinefleisch essen, der Katholik am Freitag überhaupt kein Fleisch, der Protestant bezieht dies nur auf die Karwoche, der Freidenker ißt, was er will — aber kaum einer hält es heutzutage noch für moralisch, daß die Fleisch- und Fischesser sich gegenseitig zur Rettung ihrer Seele die Schädel spalten.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Es ist nun einmal Tatsache, daß nach der endgültigen Zerstörung der kirchlichen Einheit Europas durch die Reformation und den Laienhumanismus der Renaissancezeit die staatsbürgerliche Glaubensfreiheit und die Praxis der Glaubenstoleranz die Kirchenzugehörigkeit selber von der freien persönlichen Wahl abhängig gemacht haben. Weil man den Glauben wechseln und weil man sich der Autorität jeder Kirche entziehen kann, erstreckt sich diese Autorität von vornherein nur auf jene, die sich ihr aus freiem Entschluß fügen wollen. Die dogmatisch fundierten Gebote der religiösen Moral gelten also nur für die Menschen, die sich in ihrem eigenen Gewissen und vor ihrer eigenen Vernunft für den Gehorsam entscheiden. Es genügt, daß man sich auch anders entscheiden darf, damit die kirchlichen Moralgebote im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Wirkung sozusagen von der Wurzel her verweltlicht werden: letzten Endes bestimmt der Laienwille, wie weit sie gelten sollen, und je mehr die Kirchen von ihrem Einfluß retten wollen, um so mehr müssen sie selbst mit dem Appell an das Laiengewissen und an die Laienvernunft anfangen.

Man kann Ausdrücke wie „Moral des gesunden Menschenverstandes" oder „Moral des anständigen Menschen", mit denen die heutige Laienmoral sich in ihrer bürgerlichen Entstehungsphase selbst belegt hat, mit sehr verschiedenen Wertakzenten versehen, je nachdem man mehr durch ihren schlicht-humanistischen Ernst erfreut oder durch ihren spießerlich-banausischen Klang abgestoßen wird. An der Tatsache selbst läßt sich dennoch nicht rütteln: wir leben nun einmal in einer Zeit, in der sich nach dem Ausdruck von F. Th. Vischers „Auch Einer" in allen wesentlichen Dingen des praktischen gesellschaftlichen Lebens „das Moralische von selbst versteht".

Das stimmt wenigstens in dem Sinne, daß die Erfahrung seit der Aufhebung der theokratischen Gewalt und seit der Verwirklichung der Glaubensfreiheit die Zuversicht der großen bürgerlichen Humanisten bestätigt hat. Am Anfang der profanhumanistischen Epoche hat Rabelais diese Zuversicht in den heute naiv klingenden, damals revolutionären Worten ausgedrückt: „Freie, gut geborene, gut gebildete, in ehrbarer Gesellschaft verkehrende Menschen haben von der Natur einen Instinkt und Antrieb, der sie zu tugendhaftem Handeln veranlaßt und vom Laster abhält, und den sie Ehre nennen." Und am Ende dieser Epoche sagte Goethe fast dasselbe in einem Satz, den er Gott selbst in den Mund legte, und der wie eine Vorwegnahme der heutigen Theorie vom kollektiven Unterbewußtsein klingt: „Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt."

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Dennoch soll nicht verkannt werden, daß die reale historische Grundlage für diesen Optimismus erst durch einen Jahrhunderte dauernden Erziehungsprozeß geschaffen worden ist, an dem die Kirche einen hervorragenden Anteil gehabt hat. Die Entwicklung, die über ihren Anspruch auf ausschließliche moralische Normensetzung hinweggeschritten ist, hat im Grunde einen Antrieb verwirklicht, der vom Christentum ausgegangen ist. Wenn vor bald zwei Jahrhunderten die französische *Encyclopédie* schreiben konnte, „die zivilisierten Nationen sind über die wesentlichen Punkte der Moral so einig, wie sie über die des religiösen Glaubens uneinig sind", so liegt das daran, daß auch diese Entwicklung sich als dialektische Selbstüberwindung durch Selbstverwirklichung vollzogen hat. Die dynamische Moral der Religion hat über die statische Moral der Kirche gesiegt, wie schon an ihrem Anfang die dynamische Moral des Neuen Testamentes über die statische des Alten gesiegt hatte. Der dynamische Impuls, dem die Kirchen untreu geworden waren, indem sie nach dem Ausdruck Kants die „als göttliche Gebote auferlegten Pflichten von Menschen gegen Menschen" als besondere „Hofdienste" gegen Gott (aber in Wirklichkeit gegen die Kirche selbst) auffaßten, ging auf eine Bewegung über, die nur noch im Kampfe gegen die weltlichen Herrschaftsansprüche des Klerikalismus von der zerschlagenen Glaubenseinheit deren wertvollstes Vermächtnis, den Glauben an die Einheit der Menschheit, übernehmen konnte.

Darum kann der heutige Sozialismus nach dem Ausdruck von Jaurès den Kirchen „ohne Kniebeugung und ohne Zorn" entgegentreten — ohne Zorn, weil sie Wegbereiterinnen seines Menschheitsglaubens gewesen sind, ohne Kniebeugung, weil dieser Menschheitsglaube für ihn einen weiteren Aufgabenbezirk umfaßt als den ihrigen. In den Worten von Jean Guéhenno: „Unsere Gebete von ehemals und unsere Empörung von heute entspringen demselben Glauben"; aber „unser Empörertum ist unser Adel, und es ist mehr Seelengröße darin, zu kämpfen als zu leiden".

In diesem heroischen Zuge fühlt sich der Sozialismus der Religion Christi näher verwandt als es die heutigen Kirchen sind. Denn auch Christus hat eigentlich keine neue Moral gepredigt, sondern eine Aktionslehre für die Erfüllung von älteren moralischen Forderungen, zu denen das Bestehende in Widerspruch geraten war. Auch er hätte wie Marx sagen können, daß „es leicht ist heilig zu sein, wenn man nicht menschlich sein will"; auch er stellte keine Gebote auf, sondern er gab Beispiele und lehrte Methoden der Überzeugung durch das Vorbild des opfervollen Handelns; auch er kodifizierte keine Moral, sondern er produzierte Moral.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

XVI. VON FALSCHEN UND WAHREN WERTEN

> Die Hälfte der Arbeit der zivilisierten Welt dient der Erzeugung von Unrat, und die Hälfte ihres Einkommens wird aufgewandt, ihn zu bezahlen.
>
> *Walter Rathenau*

Die sozialistische Moral ist eine Moral, die sich selbst in der Aktion produziert. Was das bedeutet, läßt sich besser an der eingehenden Behandlung eines Beispiels zeigen, als an einer oberflächlichen Übersicht des ungeheuren Gebietes der Probleme sozialistischer Lebensgestaltung. Zu einem solchen Beispiel scheint mir eine Frage besonders geeignet zu sein, die heute schon in sozialistischen Kreisen mehr als irgendeine andere die Gemüter zu erregen pflegt: die persönliche Lebensführung im Hinblick auf das zwischen Luxus und Askese schwankende Maß der Bedürfnisse.

Von jeher wirken in der sozialistischen Gedankenwelt — auch bei jedem einzelnen sozialistischen Denker — zwei scheinbar entgegengesetzte Auffassungen vom menschlichen Glück: eine hedonistische, die höchstmögliche Befriedigung der bestehenden materiellen Bedürfnisse fordert, und eine asketische, die an bestimmten Bedürfnissen Kritik übt und ihre Einschränkung erstrebt.

Diese Spannung findet sich auch in der Praxis der sozialistischen Arbeiterbewegung. Sie entspricht hier der Spannung zwischen den Motiven, die auf bloßen Bedürfnissen, und denen, die auf bloßen Urteilen beruhen.

Die sozialistische Anklage gegen den Kapitalismus ist doppelt: ungerechte Verteilung der Werte und falsche Wertordnung. Das Bedürfnis ohne Urteil fragt nur nach der besseren Verteilung, das Urteil ohne Bedürfnis nur nach der anderen Ordnung; erst das vom Urteil gelenkte Bedürfnis löst die Spannung, indem es zugleich eine bessere Befriedigung der vom Urteil bestätigten Bedürfnisse und einen Verzicht auf die aus der falschen Wertordnung erwachsenden, vom Urteil abgelehnten Bedürfnisse erstrebt.

Der absolute Hedonismus verträgt sich nicht mit der Grundhaltung einer Bewegung, die sich gegen den Hedonismus einer reichen Oberschicht mit arbeitslosem Einkommen und gegen den Egoismus ihrer

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Genußkultur richtet. Dieser Zusammenhang von Hedonismus mit Egoismus ist nicht zufällig; er ist in der psychologischen Natur der Lustgefühle begründet. Genuß sucht der Mensch um seiner selbst willen, alle großen Verzichtforderungen dagegen gehen von Gemeinschaften aus oder werden um anderer Menschen willen gestellt. Der opferlose Genuß trennt die Menschen, das Opfer verbindet sie miteinander; nur die auf dem Wege über den Verzicht erzielten Befriedigungen wirken gemeinschaftsbildend. Der reine Hedonismus führt denn auch nicht zum Sozialismus, sondern zur Verbürgerlichung.

Ebensowenig wie der absolute Hedonismus verträgt sich die absolute Askese mit dem Sozialismus. Die Einschränkung aller diesseitigen Lebensbedürfnisse zu predigen, ist ein Widersinn in einer Gesellschaft, in der Millionen von Menschen überarbeitet und unterernährt sind, schlecht gekleidet gehen und ungesund wohnen. Es ist der Stolz des Sozialismus, daß er um der absoluten Werte der Menschenwürde willen sich nicht wie die Kirchen mit Moralpredigen und Almosengeben zufrieden gibt, sondern sich die viel schwerere Aufgabe stellt, die Armut selbst abzuschaffen und die gesellschaftlichen Verhältnisse so zu gestalten, daß sie dem elementarsten Gebot der Moral, der Gerechtigkeit, nicht widersprechen. Das Lassallesche Wort von der verdammten Bedürfnislosigkeit der Arbeiterschaft zeigt, wie wenig dem Sozialismus die materiellen Bedürfnisse Selbstzweck sind; in Wirklichkeit ist ihre Erweckung und Befriedigung nur Mittel zum Zwecke einer gerechten Gesellschaftsordnung und eines menschenwürdigen Daseins.

Freilich birgt diese Höherwertung der entbehrten diesseitigen Werte die Gefahr, sie könnte eine Gesinnung fördern, die aus keinen anderen Gründen als denen der Besitzenden mit ihnen um den Besitz kämpft. Das ist der Wesenskern der Tendenz zur kulturellen Verbürgerlichung des Proletariats: daß im Kampfe um die bestehenden Werte der Glaube an die bestehende Wertordnung verallgemeinert und gefestigt wird. Deshalb löst sich die Frage nach dem richtigen Spannungsverhältnis zwischen Askese und Hedonismus auf in die Frage nach der Unterscheidung zwischen den Werten, die dem sozialistischen Wertgefühl entsprechen, und denen, die ihm widersprechen. Das erfordert Unterscheidung zwischen den allgemeinmenschlichen Bedürfnissen des frohen, gesunden Lebens, und den bürgerlichen Bedürfnissen der Mußekultur und des gesellschaftlichen Ansehens — mit anderen Worten, Unterscheidung zwischen Komfort und Luxus.

Komfort bezeichnet dabei dem ursprünglichen Sinne des Wortes gemäß das, was der Mensch braucht, um stark, d. h. lebenstüchtig, gesund

Universitätsbibliothek
Bielefeld

und leistungsfähig zu sein. Diese Bedeutung ist freilich nur noch in England und Frankreich geläufig, von wo der Ausdruck nach Deutschland gewandert ist. Im deutschen Sprachgebrauch gehört er zu den fast ausschließlich in den Kreisen von „Bildung und Besitz" geläufigen Fremdwörtern, was seine Bedeutung eingeengt und umgebogen hat. In diesem verbürgerlichten Sinne bezeichnet Komfort jedes Behagen — das „erbärmliche Behagen"! —, das einen besonderen Aufwand erfordert. Man denkt dabei unwillkürlich an Polstermöbel, vornehme Hotels, Sichbedienenlassen und dergleichen, wobei der Unterschied zwischen Komfort und Luxus verwischt zu werden pflegt. Komfort im unverfälschten Sinne sind warme wollene Strümpfe im Winter, während nur auf Schein berechnete Seidenstrümpfe Luxus sind; komfortabel ist der Sitz, dessen einfache Linien sich am zweckmäßigsten dem Körper anpassen, luxuriös der Sitz, dessen stilisierte Schnörkel diese Zweckmäßigkeit dem standesgemäßen Aussehen der Wohnung opfern. *To comfort* sagt der Engländer für trösten, ermuntern, stärken, und diese Sinneserweiterung liegt auf der Linie der ursprünglichen Bedeutung des Spendens von Kraft und Freude.

Auch die Bedeutung des Luxus geht am klarsten aus der Beziehung auf den Ursinn des Wortes hervor. Mit *luxuria* (Üppigkeit, Geilheit, Ausschweifung) und *pollucere* (leuchten lassen, Gefallen erregen) verwandt, weist es über *lucere* (leuchten) auf die gemeinsame Wurzel *lux* hin. Es schließt darum die Assoziation mit Glänzen, Leuchten, Strahlen ein, ebenso wie die germanische Stammesverwandtschaft von Pracht, Prunk, Prahlen von den Philologen auf eine Wurzel (brunk) zurückgeführt wird, die glimmen oder glänzen bedeutet.

Luxus ist, mit anderen Worten, der Aufwand, der einem Bedürfnis an Zurschaustellung überlegener Verbrauchsfähigkeit entspricht. Luxus ist darum nur in einer durch Klassen gespaltenen Gesellschaft denkbar, in der Gegenstände unabhängig von ihrem sonstigen Gebrauchswert eine Wertsteigerung erfahren auf Grund ihrer Fähigkeit, einem gesellschaftlich überlegenen Lebensstil zu dienen. Für eine Menschheit, die nur aus voneinander isolierten Robinson Crusoes bestehen würde, gäbe es schon aus dem Grunde kein Luxusproblem, weil es dann überhaupt kein soziales Wertproblem gäbe. Wenn man aber an die Stelle der Robinson-Fiktion die soziale Wirklichkeit setzt, erkennt man bald, warum und wieso die Unterscheidung zwischen „notwendigen" und „überflüssigen" Bedürfnissen je nach den Epochen und je nach der Klassenlage anders ausfällt.

Dem Verbrauchsgegenstand selbst wohnt kein Wert inne, der diese

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Unterscheidung ermöglicht. Kaffee, Tee, Zucker und fast alle heute zu den allgemeingebräuchlichen Lebensmitteln gehörenden exotischen Gewürze sind noch vor wenigen Jahrhunderten Luxus gewesen, heute gilt das Bedürfnis danach als durchaus normal. Einst galten die aus Indien eingeführten Musseline und geblümten Baumwollstoffe als Prachtaufwand, heute möchte auch die ärmste Arbeiterin lieber etwas anderes haben. Vor 60 oder 70 Jahren, als die Öldruckbilder noch sehr teuer waren, betrachteten die Gebildeten es noch keineswegs als Zeichen schlechten Geschmacks, mit deren Hilfe dem Gebot „Schmücke dein Heim!" zu gehorchen; seitdem sie Gegenstand des Massenvertriebs geworden sind, sind sie nur noch für die Allerärmsten ein Luxus. Der Bernstein hörte für die reichen Italienerinnen auf, vornehmer Schmuck zu sein, als man die Bäuerinnen der Pogegend schwere Halsbänder davon tragen sah. In allen derartigen Fällen — und die Beispiele ließen sich endlos vermehren — ist mit dem Seltenheitswert auch der Luxuscharakter verschwunden; was überflüssig war, ist entweder notwendig geworden, oder es hat sich (wie im Falle des Bernsteinhalsbandes) als zum Luxus unbrauchbare wirkliche Überflüssigkeit entpuppt. Verändert hat sich dabei im einen wie im anderen Falle nur die Werteinschätzung bestimmter Waren auf Grund ihrer Brauchbarkeit für einen ganz besonderen Zweck, nämlich den, mit einem höheren Aufwand eine höhere soziale Rangstufe zu kennzeichnen.

Man könnte einwenden, daß die Rücksicht auf das soziale Ansehen lange nicht in allen Fällen vorliegt, wo gemeinhin von Luxus gesprochen wird. Das stimmt insofern, als jeder Mensch die für ihn erreichbaren Werte nach gewissen rein individuellen Umständen etwas anders beurteilen wird; so ist manches für mich notwendig und somit kein Luxus, was für meinen Nachbarn überflüssig ist, und umgekehrt. Aber diese individuellen Abweichungen von der Norm verändern nichts an der Tatsache, daß es eine solche Norm gibt, die all diese kleinen Schwankungen wieder in sich ausgleicht, indem sie eine durchschnittliche Wertschätzung zustande bringt, deren mengenmäßiger Ausdruck der ökonomische Wert ist. Es mag wohl vereinzelte Menschen geben, die sich im stillen Kämmerlein insgeheim an Kaviar laben; und man wird auch das Luxus nennen — freilich mit einem gewissen Gefühl des übertragenen Sinnes —, obwohl hier an soziales Ansehen gar nicht gedacht wird. Aber nicht diese Menschen sind es, die den Kaviar zum Luxusartikel machen, statt mancher anderen ebenso bekömmlichen Speise, die nur den Nachteil hat, weniger teuer zu sein.

Es wird übrigens manches irrtümlich als Luxus bezeichnet, was in

Universitätsbibliothek
Bielefeld

bloß privatwirtschaftlichem Sinne Verschwendung oder Üppigkeit ist, oder aber einem über den unmittelbaren Nutzen hinausreichenden sogenannten Kulturbedürfnis entspringt. Manche reiche Dame nennt es Luxus, wenn ein Arbeitsloser es für notwendig hält, auch einmal ins Theater zu gehen oder seinem Kind ein Groschenspielzeug zu kaufen; und diesem Arbeitslosen erscheint es vielleicht als Luxus, wenn ich für ein Sträußchen der ersten Frühlingsblumen zwanzig Pfennig ausgebe, um es auf meinen Schreibtisch zu stellen. Es handelt sich hier aber jedesmal um Dinge, die im allgemeinen Verstande wohl überflüssig genannt werden können, im besonderen Falle aber, losgelöst von allen gesellschaftlichen Rücksichten, auf durchaus wirklichen und dringlichen, unter Umständen sogar Nahrungssorgen überdeckenden Bedürfnissen beruhen, so daß man hier nur in Anführungszeichen und mit wehmütiger Ironie von Luxus sprechen kann. Wenn ich aber mehr Brot bestelle, als in meinem Haushalt gegessen werden kann, so daß ein Teil davon weggeworfen werden muß, so ist das zwar Verschwendung, aber deswegen noch kein Luxus; auf keinen Fall wird dadurch das Brot, dessen Verschwendung sich besonders wenig dazu eignet, eine großzügige Lebensart vorzutäuschen, zu einem Luxusartikel gemacht.

Da also die soziale Funktion des Luxus auf dem Motiv beruht, das dem Aufwand zugrunde liegt, ist die Unterscheidung zwischen Luxus und Komfort nur als Unterscheidung zwischen Bedürfnisarten möglich. Sie ist in erster Linie eine Entscheidung über Werte, nicht über Mengen — obwohl es, wie noch zu erörtern sein wird, auch Fälle gibt, wo beim mengenmäßigen Aufwand die Quantität in die Qualität umschlägt.

Bloß als Frage nach der Menge des gerechten Einkommens und Konsumanteils ist das Luxusproblem jedenfalls nicht zu lösen. Die sozialistische Theorie hat längst erkannt, daß es dem Sozialismus nicht darum zu tun ist, die Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse der Menschen nach einem starren Gleichheitsschema zu regulieren. Freilich liegt aller sozialistischen Gesinnung ein Rechtsgefühl zugrunde, wonach keiner mehr Werte konsumieren sollte, als er produziert. Auf diesem Rechtsgefühl beruht ja die Anklage der Ausbeutung gegen die Besitzer der großen Produktionsmittel, die die Lohnarbeit unter ihrem Ertragswert bezahlen. Die Schlußfolgerung aber, die daraus gezogen werden muß, ist nicht Nivellierung der Einkommen und erst recht nicht Herabdrücken aller Einkommen auf die Stufe der proletarischen Löhne, sondern eine andere Produktionsordnung, die durch Vergesellschaftung der großen Produktionsmittel die Grundlage für die Ausbeutung einer Klasse durch die andere aufhebt. In einer vergesellschafteten Wirt-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

schaft kann es Lohn- und Einkommensunterschiede geben, ohne daß sie eine Klassenschichtung begründen, wie sie aus dem Privatbesitz der großen Produktionsmittel entsteht.

Solange jedoch eine solche Ordnung nicht verwirklicht ist, bedeutet die Forderung des Rechtes auf den vollen Arbeitsertrag in der Praxis nichts anderes als Kampf für die Vermehrung des Anteils der Lohnarbeit bis zu der Grenze, wo dieser Kampf nur noch durch die Vergesellschaftung der großen Produktionsmittel zu Ende geführt werden kann. Ein genauer Maßstab für die Bestimmung des gerechten Anteils des Einzelnen läßt sich daraus nicht ableiten. Schon aus dem Grunde nicht, weil in einer arbeitsteiligen, kooperativen Massenproduktion, wie sie der industrialisierten Wirtschaft entspricht, der Wertanteil des Einzelnen am Produkt unberechenbar ist. Es kommt hinzu, daß das sozialistische Rechtsgefühl auch für außerhalb des eigentlichen Produktionsprozesses Stehende, z. B. für die Hausfrauen, ja für Nicht-Arbeitende wie Arbeitslose, Greise, Kinder, Krüppel, Kranke usw. eine gesicherte Existenz fordert. Auch die von einzelnen Sozialisten, z. B. in neuerer Zeit noch von G. B. Shaw gestellte Forderung der Einkommensgleichheit wäre nur durchführbar, wenn die Gesamtmenge der Einkommen recht erheblich niedriger gehalten würde als die Gesamtmenge der produzierten Werte, deren in neuen Produktionsmitteln zu investierender Überschuß dann höchstens nachträglich festgestellt werden könnte. Der Wert dessen, was einer produziert, bleibt demnach aus Mangel an einem Maßstab schlechthin unbestimmbar.

Sogar die Formulierung von allgemeinen rechtlichen Grundsätzen stößt hier auf große Schwierigkeiten, die alle darin begründet sind, daß das Rechnen mit nicht vorhandenen Posten ein Widersinn ist. Man hat z. B. die Grenze des gerechten Konsumanteils des Einzelnen — unter der Voraussetzung gleicher Ansprüche für alle Menschen — so formuliert: Was jeder von den vorhandenen Konsumgütern haben könnte, wenn sie gleich verteilt wären. Oder auch so: Keiner sollte mehr konsumieren, als was jeder haben könnte, wenn die vorhandene Produktionsfähigkeit der Wirtschaft vernunftgemäß ausgenützt würde. Oder mit noch größerem Anspruch auf Genauigkeit: Niemand sollte mehr verbrauchen, als beim vorhandenen Güterbestand der Erde und seiner jeweiligen Ausnützung allen arbeitenden Mitmenschen zugeteilt werden kann. Ein wenig Nachdenken genügt, um zu zeigen, daß keine derartige Formulierung eine im Einzelfall irgendwie brauchbare Errechnungsbasis bietet. Klar ist bei alledem nur, daß die Lohnarbeiterschaft einen viel größeren und die reiche Oberschicht einen viel geringeren Anteil am Konsum haben soll-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ten, als heute der Fall ist; wo aber die obere Grenze des gerechten Konsums liegt, läßt sich nicht genau bestimmen.

Im übrigen gehen alle derartigen Versuche, durch quantitative Begrenzung des Einkommens das Luxusproblem zu lösen, in einem wesentlichen Punkt am Kern dieses Problems vorbei. Denn es ist nicht bloß ein Problem des als gerecht zulässigen Höchsteinkommens, es ist vielmehr bei jedem Einkommen, das das Mindestmaß an Befriedigung der physiologischen Lebensbedürfnisse überschreitet, ein Problem der Verteilung der Ausgaben im Hinblick auf einen bestimmten Lebensstil. Man kann bei mäßigem Einkommen verhältnismäßig viel für Luxus und wenig für Komfort ausgeben, wie bei einem höheren Einkommen wenig für Luxus und viel für Komfort. Einkommensregulierung an sich ist darum eine ebenso unzulängliche Lösung, wie die zahllosen Gesetze gegen den Luxusaufwand, die seit dem klassischen Altertum immer wieder ihren Zweck verfehlt haben. Mit Recht versucht der Sozialismus darum, auf andere Weise dem Luxus zuleibe zu gehen, nämlich durch die Abschaffung der Klassengegensätze, die die Stufe des sozialen Ansehens vom Besitz abhängig machen.

Damit ist freilich noch keine Ordnung erstrebt, in der es weder Überfluß im Sinne der nicht-materiellen Bedürfnisse noch Ungleichheit im Sinne der Rangstufen sozialer Geltung geben soll. Im Gegenteil; gerade die sozialistischen Denker, die (wie John Ruskin) den kapitalistischen Luxusbetrieb am schärfsten kritisieren, betonen am stärksten ihren Glauben, daß es in einer klassenlosen Gesellschaft viel mehr als in der heutigen für alle Menschen Gelegenheit geben wird, gewisse Bedürfnisse zu befriedigen, die heutzutage als überflüssig gelten, weil entweder den meisten die Muße dazu fehlt, oder weil sie für den Konkurrenzkampf keinen Nützlichkeitswert haben. Erst in einer solchen Gesellschaftsordnung kann der wahre Wert solcher „Überflüssigkeiten", wie Muße zur Erholung von der Arbeit und Freiheit zur Entfaltung der in allen Menschen schlummernden Triebe zur künstlerischen Schöpfung, verwirklicht werden. Erst dann kann nach dem Ausdruck Nietzsches die Menschheit ihr „Tanz- und Spottlied auf den Geist der Schwere" singen, der heute in Gestalt der Wirtschaftsangst und der sozialen Über- und Unterlegenheitsgefühle auf der Menschheit lastet. Um so mehr Spielraum gibt es dann für die Entfaltung jener Unterscheidungs- und Überlegenheitsmerkmale, die in der persönlichen Eigenart liegen, ja für die Verwirklichung einer sozialen Rangordnung, die statt auf Besitzunterschieden auf dem Natur- und Wertunterschied der Arbeitsleistung beruht — einer Rangordnung, in der am meisten gilt, wer am uneigennützigsten dient.

Universitätsbibliothek Bielefeld

Ein Ansatz dazu zeigt sich im russischen Kommunismus, sofern dessen führende Elite ihre Überlegenheit an Macht und Ansehen durch ein geringeres Einkommen und verächtlichen Verzicht auf den Luxus des privatkapitalistischen Lebensstils ausgleicht.

Das Luxusproblem ist also in erster Linie als Frage des Lebensstils zu stellen — als Frage der Einkommenshöhe nur mittelbar und in zweiter Linie, insoweit die Ungleichheit der Einkommen der Klassenschichtung zugrunde liegt, von der der Lebensstil abhängt. Darum ist hier die erste Aufgabe der sozialistischen Kritik, den Luxus auf Grund der Qualität der Motive als Unwert zu erkennen, noch bevor man ihn auf Grund der Quantität des Aufwands als Unrecht erkennt.

Die Entscheidung über falsche und wahre Werte, über Komfort und Luxus, über Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit bestimmter Formen des Aufwands mit dem sozialen Gewissen ist heute — und sie wird es bis zu einem gewissen Grade auch in einer sozialistischen Wirtschaftsordnung bleiben — eine Entscheidung der privaten Gesinnung, des persönlichen Gewissens, des Taktes und Geschmacks jedes Einzelnen. Es geht dabei weder um gesetzlichen Zwang, noch um irgendein System von moralisierenden Verboten, sondern um die Entwicklung eines positiven Wertgefühls, das der freiwilligen Lebensgestaltung Sinn und Richtung gibt.

Das erfordert, daß die vernunftmäßige Erkenntnis durch fortgesetzte Anwendung auf die täglichen Fragen des eigenen Lebens, auch die winzigsten, zum gewohnheitsmäßigen Antrieb der Gefühlsurteile wird. Nur durch eine solche Übung kann jene dauernde Einheit von verstandesmäßigem Urteil und gefühlsmäßigem Antrieb entstehen, die dem Verhalten Instinktsicherheit verleiht. Ohne jene Instinktsicherheit fehlt den Motiven die Verwurzelung im persönlichen Gefühlsleben bis ins Unterbewußte hinein, die nun einmal Voraussetzung des ethischen und ästhetischen Urteils ist. Das eigentliche massenpädagogische Problem ist daher, die aus Einsicht in die allgemeinen sozialen Zusammenhänge gewonnenen Urteile durch stete Wiederholung der Denkprozesse und dauernde Übung zu Geschmacksurteilen zu machen. Auf diese läßt sich der alte lateinische Spruch, daß man über Geschmack und Farbe nicht streiten soll, zwar insofern anwenden, als die verstandesmäßige Auseinandersetzung mit sich selbst im Moment der Entscheidung dann überflüssig wird; sie kann es aber nur werden, wenn sie vorher in ausreichendem Maße geübt worden ist und so die Gefühlsassoziationen gebildet hat, aus denen dann alle Entscheidungen sozusagen von selbst hervorgehen.

Die wichtigste Grundlage dafür ist, daß man das Gefühl der sozialen Verantwortung nie verliert, d. h. daß alle Einzelentscheidungen einer

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ständigen Unruhe des Gewissens entspringen, die, ohne daß man es bewußt zu wollen braucht, hinter jedem Problem und Problemchen der persönlichen Lebensführung die Beziehung zum sozialen Ganzen erscheinen läßt. Erst durch diese Beziehung auf die Gemeinschaft wird Persönlichkeitskultur möglich. Denn der Gegensatz zu persönlich ist dinglich, nicht gemeinschaftlich. Die Person ist nicht das, was übrig bleibt, wenn man vom Individuum all seine Beziehungen zur Gesellschaft abzieht, sondern das, was zustande kommt, wenn man all diese Beziehungen addiert.

Die richtige Grenze zwischen Genuß und Verzicht zu finden, bedeutet also keineswegs, daß man das Gebiet des Genusses und das Gebiet des Verzichts sozusagen halbiert. Eine solche Lösung nach dem philiströsen Grundsatz des goldenen Mittelwegs wäre ein fauler Kompromiß. Das Problem steht zum Glück so, daß man gerade um des Genusses bestimmter Werte willen den Verzicht auf andere Werte braucht, während umgekehrt dieser Verzicht nur fruchtbar sein kann, wenn er sich nicht auf jene Werte ausdehnt, die als wahre Lebenswerte angesprochen werden müssen. Es entspricht auch der psychologischen Natur des Verhältnisses von Lust- und Unlustgefühlen im Allgemeinen, daß Verzicht und Genuß, weit entfernt davon, sich gegenseitig auszuschließen, sich gegenseitig bedingen. Wahrer Genuß setzt immer einen Verzicht voraus, schon aus dem Grunde, weil er ein Maßhalten erfordert, das ohne Verzicht undenkbar ist; und das höchste Glück entsteht immer nur als Nebenprodukt aus dem Vollbringen einer als Pflicht erkannten Leistung. Umgekehrt entsprechen nur jene Verzichtleistungen der menschlichen Natur, die sich rechtfertigen als Mittel zum Genuß von höheren Werten anstatt von niedrigeren.

Deswegen besteht die Frage nach Maß und Grenze nicht darin, daß man die menschliche Veranlagung gewissermaßen in zwei Teile zerlegt, aus denen entgegengesetzte Forderungen entstehen, die immer nur eine auf Kosten der anderen erfüllt werden können. Beide Haltungen, Verzicht und Genuß, stehen vielmehr unter einem einzigen Gesetz; das ist das Gesetz des Strebens nach Glück auf Grund einer Rangordnung der Werte. Askese üben heißt nicht, diesem Gesetz zuwider handeln, sondern ihm gehorchen, indem man um eines höheren Wertes willen auf einen niedrigeren verzichtet. Und die Wahl zwischen höheren und niedrigeren Werten erscheint nur dann als absolute Entscheidung zwischen wahren und falschen Werten, wenn es sich um Werte handelt, die in einer gegebenen Lage sich gegenseitig ausschließen.

Ein scheinbar banales, aber besonders auf dem europäischen Festland

Universitätsbibliothek
Bielefeld

naheliegendes Beispiel falscher Wertewahl ist, daß man das Bedürfnis nach guter Luft gerade bei solchen Anlässen zu opfern pflegt, wo man sich zu den vielfach mit Luxusaufwand verbundenen Zwecken des geselligen Vergnügens zusammenfindet. Millionen von Menschen aller Klassen geben allabendlich teures Geld aus in Wirtschaften, Kinos, Theatern und Vergnügungslokalen jeder Art, und opfern dabei das einzige, was sie umsonst haben könnten: Luft zum Atmen. Es sollte wahrhaftig zu den allerdringlichsten Aufgaben der Arbeiterkulturbewegung gehören, dafür zu sorgen, daß man in Sitzungen, Versammlungen und bei sonstigen Veranstaltungen besser atmen kann, als in einem Eskimo-Iglu gegen Morgen. Der Ibsensche Satz „Keine Moral ohne Sauerstoff" läßt sich getrost zu der Behauptung erweitern: keine Kultur ohne Sauerstoff. Hier ist ein Gebiet, wo die Arbeiterschaft wirklich kulturelle Pionierarbeit leisten könnte, weil dazu kein Geld, nur ein bißchen erzieherischer Mut gehört. Indessen — daß frische Luft unentgeltlich zu haben ist, macht sie untauglich zum Luxusartikel, denn deshalb beneidet man niemand um sie.

Der soziale Neid erschwert leider sowohl bei den Neidischen wie bei den Beneideten die Einsicht, daß Luxuswerte falsche Werte sind.

Das Problem muß gewissermaßen durch die Überwindung der sozialen Ressentiments, die objektive Werterkenntnis verhindern, entgiftet werden, bevor man es in seiner wahren, positiven Gestalt stellen kann. Dann aber wird der Blick frei für die Erkenntnis, aus der sich alles andere erst ergeben kann: der letztlich entscheidende Grund gegen den Luxus ist, daß er höherem Glück, wahrer und reinerer Freude im Wege steht. „Kostbares Spielzeug ist für Kinder langweilig, weil es ihre Phantasie lähmt, nicht anregt. Und Ähnliches geschieht dem Erwachsenen, der sich mit Luxus, mit fertigen Dingen umgibt, anschafft statt schafft, verschlingt statt aufnimmt, keinem Eindruck Zeit verstattet, sich in eigenen Ausdruck umzusetzen, die innere Welt zu deuten. Goethes einfaches, fast dürftiges Arbeitszimmer ist als Argument überzeugender als jede vielleicht noch so berechtigte Kritik an Luxusgegenständen" (Julie Braun-Vogelstein). Das hat Goethe wohl selbst empfunden, als er schrieb: „Ich hasse den Luxus, denn er zerstört die Phantasie." Diese Haltung aber entsteht nicht aus Lebensfeindschaft, sondern aus Lebensfreudigkeit, und was sie an asketischem Verzicht in sich schließt, ist nur Mittel zum Zwecke der Freude.

Der scheinbare Widerspruch zwischen Entsagungs- und Genußprinzip löst sich also in eine wirkliche Einheit auf, denn die richtige Askese setzt den richtigen Willen zu Glück und Freude voraus. Wer aus der Kraft

Universitätsbibliothek
Bielefeld

eines solchen Willens heraus erkannt hat, was höchstes Glück und höchste Freude sind, dem löst sich freilich das Unrecht des Luxus in Nichts auf, weil kein fremder Luxus ihm etwas wegnimmt. Nur weil die Luxusproduktion in der heutigen Gesellschaft auch ihre ökonomische Seite hat, nur weil sie Ausbeutung, Fehllenkung von Arbeitskraft und Entwürdigung der Arbeit bedeutet, kann auch der, dem kein Luxus selber Unrecht antut, die Augen nicht vor der Tatsache verschließen, daß dieses Unrecht an Anderen verübt wird. Das schlimmste Unrecht aber besteht vielleicht darin, daß die Verwendung des Luxus zum Mittel der kulturellen Klassenüberlegenheit sowohl die über- wie die unterlegenen Schichten, nur auf andere Art, an der Erkenntnis seines Unwerts verhindert. Daraus folgt freilich auch, daß die Überwindung dieses Zustandes nur wirksam betrieben werden kann, wenn sie statt aus dem negativen Antrieb des Neids aus dem eines anderen, positiven Wertgefühls entspringt. Dies ist der entscheidende Grund dafür, daß dem Problem des Luxus letzten Endes mit keinem äußeren Mittel beizukommen ist, ja nicht einmal mit dem inneren Zwang asketischer Verzichtgebote.

Gesunde Askese bedeutet Trieberziehung durch Lenkung, Hemmung und Sublimierung, nicht Triebtötung. Darum wirkt von außen erzwungener Verzicht immer verkehrt, denn er versucht Vergewaltigung statt Erziehung. Die Kraft, die der Mensch auch für seine höchsten Ziele in den Dienst seiner Leistung stellen kann, muß immer der Quelle seiner natürlichen, triebhaften Veranlagung entnommen werden, und es kann sich immer nur darum handeln, daß man durch Vergeistigung an die Stelle der niedrigeren Befriedigungsarten höhere setzt. In diesem Sinne gibt es weder gute noch böse Triebe, sondern nur gute und böse Zwecke, auf die ihre Befriedigung sich richten kann. Richtige Askese kann darum nur darin bestehen, daß man an die Stelle der einen Befriedigung eine andere setzt, nicht aber, daß man die Abtötung eines Teils der natürlichen triebhaften Veranlagung versucht.

Die düstere Askese, die statt Triebveredlung Triebbekämpfung fordert, ist leider keineswegs immer bloß auf äußeren Zwang angewiesen. Derselbe Zweck läßt sich durch Tyrannei des Gewissens erreichen, wenn man das Gewissen mit Hilfe einer puritanischen Zwangsjacke zum unerbittlichen Feind der eigenen Natur macht. Das Widernatürliche dieser lebensverneinenden Einstellung offenbart sich dann gewöhnlich in den Ergebnissen, die allzuoft den besten Absichten entgegenwirken. Schon lange vor der heutigen Tiefenpsychologie hat es Diderot gesagt: „Warum macht die Frömmigkeit die Menschen so oft hart, langweilig und un-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

gesellig? Doch nur, weil sie sich eine Aufgabe aufgezwungen haben, die ihrer Natur widerspricht; sie leiden, und wenn man leidet, macht man andere leiden."

Gewiß, es gibt Formen des sozialistischen Puritanismus — ich denke z. B. an die von Leonhard Ragaz vertretene — denen durch ihre Überspitzung etwas Heroisches anhaftet, und die dadurch in den Stand gesetzt werden, auch dort aufrüttelnd zu wirken, wo eine ausgeglichenere, totalere Lebensauffassung von der Trägheit des Philistertums als Bestätigung ihrer selbst aufgefaßt werden würde. Das gilt meiner Ansicht nach auch für Bewegungen wie die der Abstinenten und der Vegetarier. Ich glaube nicht, daß die Lösungen, die sie propagieren, ideal sind; sie sind zu sehr Reaktionen auf Übel, als daß sich nicht etwas von dem extremen und darum naturwidrigen Charakter des Übels auf sie übertragen hätte. Immerhin haben sich z. B. beide Bewegungen, und am meisten die der Abstinenten, um die Arbeiterbewegung ungeheure Verdienste erworben, indem sie die Aufmerksamkeit der Menschen auf Probleme gelenkt haben, die bis dahin für sie keine Probleme waren. Diese Aufgabe ist übrigens noch lange nicht gelöst. Aber die Bewegungen, die ihr dienen wollen, würden, glaube ich, viel mehr Erfolg haben, wenn sie ihren Moralismus in etwas lebensfreudigeren, weniger düsteren Farben scheinen lassen wollten. Sie setzen sich sonst der Gefahr aus, die jedem Puritanismus innewohnt, nämlich der Gefahr der pharisäischen Selbstgerechtigkeit. Alle Tugenden, die sie predigen, hören auf, Tugenden zu sein in dem Augenblick, wo sie aufhören, aus innerer Freiheit zu erwachsen und aus dem Gefühl dieser eigenen Freiheit heraus auch die Freiheit der anderen zu achten, ja zu erstreben.

Es gibt eben keine Tugenden ohne das, was der Engländer mit einem Körnchen attischen Salzes „erlösende Laster" nennt; und es gibt erst recht keine Tugenden ohne die einzige Übertugend, die allein den tugendhaften Menschen erträglich machen kann, die Duldsamkeit. Es ist ein durchaus richtiges Gefühl für die wahre Hierarchie der sittlichen Werte, das schon Kinder und primitive Menschen veranlaßt, der zur Schau getragenen Askese aller Tugendhelden zu mißtrauen. Sie wittern dahinter meist mit Recht das schlimmste aller Laster, die Selbstgerechtigkeit. Ich für mein Teil empfinde das so stark mit, daß ich lieber auf jede Erörterung der Probleme der Lebensgestaltung im Sozialismus verzichten würde, als diese Erörterung zum Ausgangspunkt werden zu sehen für ein sozialistisches Pharisäertum.

Diese Gefahr wird stets um so geringer sein, je mehr die sozialistische Erziehungsarbeit sich nach dem Grundsatz „Vormachen, nicht vor-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

schreiben!" richtet. Diese Aufgabe lastet ganz besonders auf den Angehörigen von zwei sozialen Gruppen, deren Lebensverhältnisse und berufliche Funktionen sie am ehesten in die Lage versetzen, im Guten wie im Bösen eine vorbildhafte Wirkung auszuüben: die sozialistischen Intellektuellen und die besoldeten Funktionäre der Arbeiterbewegung.

Dabei handelt es sich in erster Linie darum, den größeren Spielraum für eine selbstgewählte persönliche Lebensgestaltung, den die im Vergleich mit der Arbeitermasse bessere materielle Stellung und die gesteigerten Bildungsmöglichkeiten mit sich bringen, so auszuwerten, daß das soziale Prestige dieser Gruppen der vorbildhaften Wirkung ihres Lebensstils zugute kommt. Den Intellektuellen ist dadurch in besonderem Maße die Aufgabe gestellt, den Proletariern zu zeigen, wie man — auch mit bescheidenen Mitteln — durch Verzicht auf die falschen Werte des bürgerlichen Lebensstils sich zum Genuß der wahren, höheren Werte Zugang verschaffen kann.

Darüber hinaus aber stellt sich für diese relativ bevorrechteten Gruppen die — bis hierher nur flüchtig gestreifte — Frage nach der quantitativen Grenze der Ausgaben, jenseits welcher jeder Aufwand zum Luxus wird.

Daß auch diese Frage ernsthaft gestellt werden muß, bedeutet natürlich nicht, daß man es um der Solidarität willen nicht besser haben dürfte als der letzte Proletarier. Gerade wenn man auf dem sozialistischen Standpunkt steht, daß die Proletarier es zu schlecht haben, um die elementarsten Bedürfnisse befriedigen zu können, die zu einem menschenwürdigen Dasein gehören, kann man mehr verdienen und ausgeben als der Proletarier, ohne deshalb ein schlechter Sozialist zu sein; das Wie und Wozu ist in diesem Falle entscheidender als das Wieviel. Keine sozialistische Gesellschaft würde einem Goethe seine immerhin recht kostspieligen italienischen Reisen verübeln, während man kein Sozialist zu sein braucht, um den Aufwand von Italien bereisenden Babbitts, denen es auf das Sammeln von Hoteletiketten auf ihren Koffern ankommt, als sozial empörenden Luxus zu betrachten. Die französische Riviera ist gewiß besonders geeignet, einem nicht allen sozialen Empfindens baren Menschen die Abscheulichkeit des Luxus vor Augen zu führen; dennoch stimmte auch der ärmste Proletarier auf dem Kongreß der belgischen Arbeiterpartei 1890 dafür, daß die Partei ihrem alten kranken Vorkämpfer De Paepe den Aufenthalt dort bezahlte, der sein Leben um einige Monate verlängern sollte.

So sehr aber die Festsetzung einer quantitativen Grenze von persönlichen Umständen abhängig ist, so klar muß der Grundsatz erkannt wer-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

den, daß es für jeden Menschen eine solche Grenze gibt. Sie auf Grund eines allgemeinen Urteils theoretisch zu bestimmen, ist ebenso schwer, ja unmöglich, wie die genaue Festsetzung der Grenze zwischen Armut und Reichtum. Das hindert aber nicht, daß man sowohl Armut wie Reichtum als Übel empfinden kann, weil die Armut jedenfalls zu weit unterhalb und der Reichtum jedenfalls zu weit oberhalb dieser Grenze liegt.

In diesem Sinne kann man sagen, daß Reichsein sich ebensowenig verträgt mit der sozialistischen Forderung an die Einzelnen wie Armut mit der sozialistischen Forderung an die Gesellschaft. Gewiß kann kein Sozialist dafür verantwortlich gemacht werden, daß er etwa als Kind reicher Eltern auf die Welt gekommen ist, oder daß ihm ein Erbteil oder eine Schenkung — wie seinerzeit August Bebel — zu einem großen Vermögen verhilft. Die Entscheidung wird in dem Falle nicht davon abhängen, was er erhält, sondern davon, wie er das Erhaltene verwendet. Die Grundmaxime in dieser Beziehung scheint mir schon vor mehr als 40 Jahren von dem französischen protestantischen Sozialisten Paul Passy aufgestellt worden zu sein, als er sagte: „Ihr meint, daß man gegen die Reichen nicht zu streng sein soll, und daß wir an ihrer Stelle vielleicht ebenso handeln würden? Nun wohl, es ist möglich, daß ich eines Tages ein gewisses Vermögen besitzen werde. Wenn ich dann diesen Reichtum für mich behalte, ermächtige ich euch, mir ins Angesicht zu sagen, daß mein Christentum Lüge und Heuchelei ist.“ Paul Passy würde heute nicht die allgemeine Verehrung genießen, die ihm zuteil wird, wenn er nicht nach diesem Grundsatz gelebt hätte.

Warum er richtig ist, das hat schon 1862 John Ruskin gesagt: „Würde irgendeiner von uns Luxus wünschen, wenn wir das Leiden, das diesen Luxus in der heutigen Welt begleitet, deutlich in unserer Nähe sähen? Der grausamste Mensch auf der Welt könnte es bei seinem Festmahl nicht aushalten, wenn er nicht mit verbundenen Augen dasäße.“

Wenn das erkannt worden ist, wird die praktische Entscheidung in bezug auf die rein quantitative Grenze, jenseits welcher Besitz überhaupt zum Luxus wird, verhältnismäßig einfach. Sie ergibt sich für jeden einzelnen, dem sich dieses Problem stellt, sozusagen von selbst aus der Erkenntnis einiger allgemeiner Grundsätze. Zuerst die goldene Regel des Kantschen Imperativs; und dazu die sozialistische Einsicht: Vergiß nie, daß in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung aller Reichtum auf Armut beruht, d. h. daß jeder ökonomische Wert durch Not erzwungene Arbeit verkörpert. Wem das nicht genügt, die Entscheidung über gerechten und ungerechten Aufwand in der privaten Auseinandersetzung

Universitätsbibliothek
Bielefeld

mit dem eigenen Gewissen zu fällen, der möge die Einbildungskraft zu Hilfe rufen, die zu der Vorstellung gehört, daß man in einem Glashause lebt. Dann heißt es etwa: Lebe so, daß du jede einzelne deiner lebensgestaltenden Entscheidungen mit gutem Gewissen — was freilich noch nicht dasselbe bedeutet wie mit Erfolg — vor dem ärmsten sozialistischen Proletarier vertreten könntest.

Dabei wird freilich mancher Aufwand über die Frage nach dem Motiv und nach dem Geldwert hinaus noch auf seine sozusagen sinnbildliche Wirkung zu prüfen sein. Viele Befriedigungen, von denen man zu Recht oder Unrecht meint, sie sollten und könnten in einer gerechten und vernunftgemäßen Gesellschaftsordnung Allen zugänglich gemacht werden, wirken unter den heutigen Verhältnissen mit Recht aufreizend, weil sie ganz abgesehen von dem in ihnen verkörperten Geldaufwand als Symbole der Klassenüberlegenheit gelten. Wir leben eben nicht bloß in einer Klassengesellschaft, sondern auch in einer erschütterten Klassengesellschaft. Wir stehen mitten in der gewaltigsten sozialen Revolution, die die Weltgeschichte jemals gekannt hat. Eine alte Welt geht unter, eine neue Welt ist im Entstehen. Das verpflichtet alle, die sich für die neue Welt einsetzen, zum Verzicht auf gewisse Haltungen, die sie mit den Mächten und Zuständen der alten Welt identifizieren könnten. Daraus ergeben sich gewisse Regeln des sozialen Geschmacks, die nicht weniger streng genommen werden sollten als die Regeln des ästhetischen Geschmacks; wie streng man sie nimmt, hängt davon ab, wie ernst man als Sozialist genommen werden will.

Ich verstehe durchaus das Mißtrauen, ja die Empörung des sozialistischen Arbeiters, wenn er die Frau eines Parteigenossen in gehobener Lebensstellung einen Pelzmantel zur Schau tragen sieht, dessen Preis das Jahreseinkommen einer Arbeiterfamilie übersteigt, oder Juwelen, mit deren Erlös man einer ganzen Volksschulklasse einen Sommeraufenthalt im Gebirge bezahlen könnte. Aber es kommt in diesen Dingen nicht bloß auf den ökonomischen Wert an. Es gibt auch Handlungen, die ganz unabhängig von der Frage der Geldvergeudung symbolhafte Bedeutung haben. Wenn man z. B. die Bedeutung des mondänen Tanzbetriebs als soziale Flucht- und Betäubungserscheinung erkannt hat (wozu doch ein bißchen Einsicht in den sinnbildlichen Charakter der Verfallsphänomene einer Mußekultur genügt), so sollte die Teilnahme an einem solchen Betrieb als sozial geschmackswidrig erscheinen. Man kann sich nicht gut vorstellen, daß etwa die Christen der ersten Jahrhunderte an den Festlichkeiten und Vergnügungen der Oberschichten des verfallenden römischen Reiches teilgenommen hätten. Dieses Urteil er-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

scheint uns heute selbstverständlich, weil wir im historischen Rückblick den revolutionären Charakter jener Zeit des Kampfes zwischen einer absterbenden Muße- und Genußkultur und einer auf radikal anders geartete Lebensgestaltung gerichteten Unterschicht ohne weiteres erkennen. Daß wir aber in der Mitte einer nicht minder entscheidenden und radikalen Auseinandersetzung der Klassen und der Kulturauffassungen stehen, das kommt auch vielen Sozialisten heutzutage nicht stark und deutlich genug zum Bewußtsein. Der eigenen Zeit gegenüber findet man schwer den Abstand, der es erlaubt, trotz der vielen Bäume auch den Wald zu sehen und das eigene Verhalten auf eine Totalauffassung des zeitgenössischen Geschehens zu beziehen.

Das besondere Vertrauensverhältnis, das die organisierte Arbeiterschaft mit ihren Führern verbindet, steigert die Bedeutung der vorbildhaften Wirkung, die vom persönlichen Lebensstil dieser Führer ausgeht. Das Luxusproblem ist dann noch von einer besonderen Seite gestellt; und dieser Aspekt wird immer wichtiger, je mehr der Aufstieg zur Führerschaft den Übergang in eine höhere soziale Gruppe mit sich bringt. Denn diese Gruppe verfügt nicht nur ökonomisch über eine gehobene Lebensstellung, sie ist außerdem ein Teil der Intellektuellenschicht und vertritt als solche (ganz gleich, ob man als „geborener" oder „aufgestiegener" Intellektueller in sie eintritt) eine höhere Stufe der Kulturbedürfnisse. Das bringt schon, ganz abgesehen von der persönlichen Anlage und Bildungsstufe, die Arbeitsfunktion mit sich, denn geistige Arbeit bedingt bekanntlich anspruchsvollere Arten der Erholung und der Triebkompensation als die körperliche Leistung.

Nun ist die Führertätigkeit, insbesondere die Ausübung von politischen Mandaten, mit zahlreichen sogenannten gesellschaftlichen Verpflichtungen verbunden, die dem ganzen Leben des Berufspolitikers den Stempel eines besonderen Lebensstils aufdrücken. Dasselbe gilt, wenn auch gewöhnlich in etwas geringerem Umfang, von allen führenden Ämtern, die ständige Berührung mit Vertretern anderer Schichten und Parteien mit sich bringen, wie die Tätigkeit als Journalist, als Gewerkschaftsbeamter, als Funktionär von genossenschaftlichen Einrichtungen und dergleichen. In den Anfangsstadien der sozialistischen Bewegung sorgte meist der von bürgerlicher Seite verhängte gesellschaftliche Boykott dafür, daß es im wesentlichen bei der politischen und geschäftlichen Berührung blieb. Es dauerte aber nicht lange, bis die natürliche Entwicklung der Dinge zu wachsender Überschneidung auch der gesellschaftlichen Lebenskreise führte. Diese Entwicklung wurde mächtig gefördert durch die Teilnahme an Zeremonien und Festlichkeiten, die von den

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Betreffenden als Teil ihrer amtlichen Verpflichtungen betrachtet wurden.

In bezug auf die Wirkung ist es dabei gleichgültig, ob dem Einzelnen diese Teilnahme Spaß machte oder ob er sie als ein Opfer betrachtete, womit er der Sache dienen könnte, da man auf diese Art allerlei persönliche Beziehungen anknüpfen und pflegen kann, die zu den Hebeln der politischen Kleinarbeit gehören. Auf diesem Wege hat man sich an Sitte und Traditionen einer bürgerlichen und bürokratischen Welt angepaßt, die von jeher behördliche Repräsentation als Prestigepolitik treibt. Jeder sozialistische Minister, Abgeordnete oder Bürgermeister weiß ein Klagelied davon zu singen, daß ein sehr großer Teil seiner Zeit von derartigen Repräsentationspflichten in Anspruch genommen wird: Besuche und Gegenbesuche, Festessen zu Mittag und zu Abend, dazu politische Frühstücke, diplomatische Tees und parlamentarische Bierabende, Empfänge, Beerdigungen, Geburtstage und Jubiläen, Feiern von allen möglichen Ereignissen, Eröffnungen von Ausstellungen, Einweihungen, Denkmalsenthüllungen, Preisüberreichungen, Grundsteinlegungen und was dem Ähnliches ist. Es handelt sich dabei meist um Veranstaltungen, auf die auch vom Standpunkt des öffentlichen Haushalts jedes Merkmal des Luxusaufwands zu Prestigezwecken zutrifft. Schon aus dem Grunde erweisen sie sich als außerordentlich mächtiges Hilfsmittel der kulturellen Verbürgerlichung. Es liegt auf der Hand, daß auf diese Art der größte Teil der Führerschicht der Arbeiterbewegung in einen Lebensstil hineingezwungen wird, dessen vorbildhafte Wirkung die Verbreitung bürgerlicher Gewohnheiten, Bedürfnisse und Repräsentationssitten fördert. Sidney Webb (der jetzige Lord Passfield) hat nicht nur ein englisches Problem berührt, als er sagte: „Die englische Aristokratie besticht die Arbeiterführer nicht, sie umarmt sie bloß."

Leider pflegt man die Bedeutung dieser Dinge für die Gesamtentwicklung der Bewegung zu unterschätzen, aus der falschen Anschauung heraus, daß es sich hier um private Angelegenheiten handelt, die mit der politischen Gesamthaltung nichts zu tun haben. Das stimmt aber schon aus dem Grunde nicht, weil der Zeit- und Kraftaufwand, der namentlich von den Parteiführern durch diese „Verpflichtungen" gefordert wird, häufig einen Grad erreicht, der die wesentliche politische Arbeit ohne heroische Überanstrengung buchstäblich unmöglich macht. Wer Gelegenheit hat, etwa den Tagesplan eines Ministers, Parlamentsvorsitzenden oder Fraktionsführers kennen zu lernen, wird es nicht länger unverständlich finden, warum in den Diskussionen über die Krise des Parlamentarismus die Klage über den Mangel an Initiative und Energie bei

Universitätsbibliothek
Bielefeld

den Führern eine so große Rolle spielt. Er wird sich dann höchstens noch wundern, daß einzelne dieser Führer überhaupt noch Zeit finden, irgendwelche Meinungen zu bilden und Entschlüsse zu fassen, statt sich ganz und gar mit „Fortwursteln" von Stunde zu Stunde zu begnügen.

Vom Gesichtspunkt der sozialistischen Bewegung ist zu sagen, daß wenige Dinge so sehr dazu beitragen, die sozialpsychologische Kluft zwischen Berufsfunktionären und Massen zu vertiefen, wie dieser rein luxuriöse Charakter eines großen Teils des „verbonzten" Lebensstils. Es kommt hinzu, daß diese Lebensweise nicht allen davon Betroffenen gleich unangenehm ist. Jede ausschließlich geistige Tätigkeit, besonders wenn sie so aufregend und nervenzerrüttend ist wie die politische, treibt zur Suche nach Kompensationen. Wenn man diese nicht wie die Engländer der alten Generation in sportlicher Tätigkeit und in der absoluten Ruhe und Abgeschiedenheit des heiligen Wochenendes sucht, so findet man sie am ehesten nach der Linie des geringsten Widerstands in der betäubenden Atmosphäre des gesellschaftlichen Jahrmarkts der Eitelkeiten. Zudem bedeutet es für Manchen den Ausgleich eines sozialen Minderwertigkeitskomplexes, wenn er das erhebende Gefühl hat, daß soziale Herkunft und erschwerter Bildungsgang ihn nicht daran hindern konnten, den Zugang zur Welt der Gesellschaftsfähigen zu erzwingen. In Deutschland zeigte die Barmataffäre vor einigen Jahren, daß bei einzelnen auch grob-materielle Genußsucht und die alberne Freude des Emporkömmlings am Luxus zu Versuchungen führen können, denen besonders schwache Charaktere nicht gewachsen sind.

Indessen, das Problem wäre viel weniger dringlich und schwierig, als es tatsächlich ist, wenn es sich dabei nur um die Gefahr individueller Korruption handelte. Diese Gefahr ist zu allen Zeiten in allen Bewegungen vorhanden, in denen Menschen zur Macht gelangen, und sie ist viel weniger weit verbreitet in der sozialistischen Bewegung als anderswo. Denn erstens macht eine ehrliche sozialistische Überzeugung gegen sie weitgehend immun; zweitens pflegt der demokratische Aufbau der Arbeiterbewegung die Führerauslese zu einer besonders strengen Charakterprobe zu gestalten; und drittens wird es hier einem Führer besonders schwer gemacht, sich zu behaupten, wenn er das Vertrauen der Massen nicht auch durch Treue zu ihrer Sache rechtfertigt. Die große Gefahr sowohl im politischen wie im kulturellen Sinne liegt weniger in individuellen Fehltritten als in der sozialpsychologischen Massenwirkung eines durch allgemeine Umstände bedingten Lebensstils, der ganz unabhängig ist vom bewußten Wollen der Einzelnen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Dieses Problem ist eines der ersten, das eine auf wahre Radikalisierung gerichtete Strömung in der sozialistischen Bewegung zu stellen hat. Es führt viel tiefer hinein in die Ursachen des Energieschwundes in der politischen Aktion des Sozialismus als die an der Oberfläche der Dinge haftenden Kämpfe um die Koalitionspolitik und ähnliche parteitaktische Streitfragen. Das geht schon daraus hervor, daß es sich grundsätzlich für die Politiker der sozialistischen Linken kaum anders stellt als für die der Rechten. Im Hinblick auf die Erweckung eines wahren Radikalismus wäre es bedeutsamer, daß auch nur *ein* großer Führer an besonders exponierter und daher beispielhaft wirkender Stelle den Mut zu einem absoluten Bruch mit allen Repräsentationspflichten aufbrächte, als wenn eine noch so große Parteitagsmehrheit noch so radikale Resolutionen zur parlamentarischen Taktik faßte.

Ein kleines bißchen von dem erheblichen Schuß psychologischer Erkenntnis, der zu jeder guten Politik gehört, würde ausreichen, den Einwand zu entkräften, daß ein solches *Nein* Verzicht auf Prestigewirkung bedeuten müßte. Ich glaube im Gegenteil, daß es geradezu unerläßlich ist für jene Art Prestigewirkung, die der sozialistische Führer braucht, sowohl seinen eigenen Anhängern wie seinen bürgerlichen Gegnern gegenüber. Es ist eine der Voraussetzungen, die erfüllt werden müssen, wenn man die Hoffnung nicht aufgeben will, daß es noch einmal in der sozialistischen Bewegung große Führergestalten geben könne wie einst in der Vorkriegszeit — nicht nur tüchtige Parteibeamte, sondern Menschen, die Freunden und Feinden als lebendige Verkörperungen einer Bewegung und der sie tragenden Idee erscheinen.

Der letzte dieser ganz Großen war Lenin. Und es ist gewiß für die ungeheure Wirkung seiner Persönlichkeit auf die russischen Massen nicht gleichgültig gewesen, daß er es sich auch im Hinblick auf sein Privatleben leisten konnte, in einem Glashause zu wohnen, und daß er in seinem äußerlichen Gebaren absolute Gleichgültigkeit gegenüber allen Abzeichen bürgerlicher Gesellschaftsfähigkeit zeigte. Sein Bild würde wohl kaum in so vielen russischen Arbeiterwohnungen und Bauernhütten die Stelle der alten Ikonen einnehmen, wenn er darauf statt seines ärmlichen Konfektionsanzugs und der nicht einmal kleidsamen Hausierermütze die korrekte Beamtenkleidung eines deutschen Parteiführers oder das luxuriöse Gewand eines befrackten und besternten Ministers oder Diplomaten trüge. Allerdings: auch dieser Anzug und diese Mütze hätten seiner Popularität nicht geholfen, wenn sie nur Pose gewesen wären, d. h. wenn man sie nicht gleich seiner Sprache und seiner Mimik hätte empfinden müssen als selbstverständlichen, natürlichen Ausdruck eines

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Menschen, der sich als Träger und Vollzieher einer Idee fühlt, für die gesellschaftlich-korrekte Kleidung ebensowenig bedeutet wie die Floskeln der bürgerlichen Rhetorik.

Es wäre denn auch im Hinblick auf die umwälzende Wirkung einer neuen Führerhaltung mit dem Verzicht auf den Zylinder und mit der Ablehnung der Repräsentationspflichten beileibe nicht getan; auch diese Dinge können nur wirken als Symbole einer ganz anderen Gesamthaltung, die sowohl in der politischen Meinungskundgebung wie in der privaten Lebensgestaltung den im ganzen Leben verwurzelten Willen zu einer Umwertung aller bürgerlichen Werte zum Ausdruck bringt. Stil kann eben nicht gemacht werden, er muß wie von selbst aus der lebendigen Persönlichkeit, d. h. aus einer gewordenen Totalität von Gefühlen, Gewohnheiten und Urteilen erwachsen. Es hätte Napoleon nichts genutzt, sich durch schlichte Uniform von dem prunkvollen Äußeren seiner Marschälle und Generäle zu unterscheiden, wenn er statt Napoleon nur ein Murat oder ein Ney gewesen wäre. Nur wer genug ist, kann es sich leisten, sich nicht anzupassen und zu scheinen, was er will. Das *Nein* des seinerzeit von Albert Thierry geforderten *refus de parvenir* (der Weigerung emporzukommen), auf das es ankommt, darf nicht schwerer wiegen als der Mensch, der es ausspricht.

Zu der Stilreformation der sozialistischen Politik, die von einem neuen großen Neinsager auszugehen hätte, würde es auch gehören, daß man vollkommen und demonstrativ mit den Traditionen der bürgerlich-parlamentarischen Rhetorik bricht und auch in der Redeweise einen proletarischen Stil schafft. Ich verstehe darunter keineswegs die grobe und demonstrativ ungebildete Redeweise, die in den Anfangszeiten des sozialistischen Parlamentarismus vielfach beliebt war; ich meine damit vielmehr die knappe, sachliche, direkte Art zu sagen, was man denkt und was man will, die der Denkweise des werktätigen und Dinge hantierenden Menschen entspricht, im Gegensatz zu den ideologischen Floskeln und diplomatischen Klischees, die traditionelle Ausdrucksart — oder richtiger Verschleierungsmethode — der bürgerlichen Politik geworden sind. Man muß auch hier an das Vorbild Lenins denken. Schon oft ist die Frage gestellt worden und unbeantwortet geblieben, wieso dieser nach gewöhnlichen Begriffen mittelmäßige Redner in Versammlungen so gewaltige Suggestionskraft ausüben konnte. Ich glaube, es lag daran, daß jeder, der ihn hörte, das Gefühl hatte: dieser Mann redet nicht, um seine Gedanken zu verbergen, sondern er ist in jeder Sekunde von dem Willen besessen, das, was er glaubt und will, möglichst unmittelbar und klar auszudrücken; sein Ja ist ein Ja, und sein Nein ist ein Nein; er spricht

Universitätsbibliothek
Bielefeld

wie ein Ingenieur über eine gemeinsam zu leistende Arbeit, nicht wie ein Advokat, der einen Gegner überlisten will.

Die demonstrative Wirkung der öffentlichen Führerhaltung ist freilich lange nicht das, was sie sein sollte, wenn sie bloß auf Verneinung und Protest eingestellt ist. Sie muß zum Ausdruck bringen, daß hinter ihr der Glaube an eine neue Wertewelt und der Stolz auf die Zugehörigkeit zu der diese Wertewelt erstrebenden Klasse steht. Es gäbe überhaupt kein Problem der kulturellen und politischen Anpassung an das Bürgertum, wenn es ein wahreres proletarisches Klassenbewußtsein gäbe als das, worauf der Vulgärmarxismus pocht. Wahres Klassenbewußtsein ist nicht bloß negatives Bewußtsein der Gegensätzlichkeit der Interessen und des politischen Wollens zum Bestehenden, sondern Bewußtsein eines positiven Wertgefühls, das aus dem Stolz auf die Arbeitsfunktion erwächst. Dieses positive Wertgefühl ist sozialistisch, sofern es auf einem radikal andersgearteten kulturellen Wertgefühl beruht, und proletarisch, sofern dieses andere Wertgefühl in der Arbeit den höchsten aller sozialen Werte sieht.

Das bedeutet aber, daß man das Proletariat nicht bloß, fremden Wert verneinend, als Klasse der Ausgebeuteten und Unterdrückten betrachtet, sondern, eigenen Wert bejahend, als Klasse der Arbeitenden. Nur dieser Stolz des Proletariats auf seine Arbeit kann jeder Form der proletarischen Aktion das schöpferische Wertbewußtsein geben, ohne das kein einzelner Führer die selbstzuversichtliche Kraft aufbringen kann, die dazu gehört, ein gesellschaftliches Minderwertigkeitsgefühl in ein kulturelles Überlegenheitsgefühl zu verwandeln. Der zum Führer aufgestiegene Arbeiter kann es freilich nicht verhindern, daß er damit, soziologisch gesehen, ein Intellektueller wird. Er braucht aber deswegen noch nicht Bürger oder Spießer zu werden. Proletarier ist er nicht mehr, schon wegen der neuerrungenen Existenzsicherheit; er kann aber in dem Sinne „Arbeiter“ bleiben, in dem alle werktätigen Menschen, die von ihrer Arbeit leben, Arbeiter sind. Und er kann, darüber hinaus, in seiner neuen Umwelt die sozialen Wertgefühle und die Denkweise vertreten, die dem entsprechen, was der französische Sozialismus lieber als „das Proletariat“ die „Welt der Arbeit“ nennt.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

XVII. DIE VERWIRKLICHUNG DES SOZIALISMUS

Die Krise hat die Illusionen des Wohlfahrtssozialismus grausam zerstört. Wer unter den Reformern antirevolutionär war, hört heute auf, Reformist zu sein, er wird konservativ. Wer es ernst meinte mit seinem Reformwillen, wird revolutionär, weil er keine Möglichkeit zur Reform innerhalb der bestehenden Ordnung mehr sieht. *Anna Siemsen*

Die Geschichte der sozialistischen Bewegung ist die Geschichte einer sich verwirklichenden Idee. Diese Verwirklichung ist aber nicht gleichbedeutend mit der fortschreitenden Umgestaltung der kapitalistischen Umwelt im sozialistischen Sinne. Die Wirkung der sozialistischen Bewegung auf die gesellschaftlichen Einrichtungen ist viel komplizierter und widerspruchsvoller, als es sich der alte reformistische Satz vom „allmählichen Hineinwachsen in den Sozialismus" vorstellt. Sie offenbart sich vielmehr in einem wachsenden Gegensatz zwischen Kräften, die sozialistisches Wollen verkörpern, und anderen Kräften, die sich in entgegengesetzter Richtung entwickeln. Der wachsende Widerspruch zwischen sozialistischer Idee und kapitalistischer Wirklichkeit ist nur der gegenwärtige Aspekt des wachsenden Widerspruchs zwischen den fortwirkenden geistigen Antrieben, die unsere Kultur geschaffen haben, und dem ihnen widersprechenden gesellschaftlichen Ergebnis. Auch wenn der Gegensatz zwischen Armut und Reichtum nicht schärfer würde, bliebe der entscheidende Gegensatz zwischen dem Freiheitsdrang der Menschen und der Fremdbestimmung durch die Institutionen im Zeitalter des monopolistischen Hochkapitalismus im Wachsen begriffen.

Die Verwirklichung des Sozialismus, die ganz unabhängig von dem größeren oder geringeren Einfluß der Bewegung auf die bestehenden Einrichtungen unablässig vor sich geht, besteht also zunächst darin, daß die sozialistische Idee immer mehr zur wirklichen Kraft wird. Die Wirklichkeit dieser Kraft zeigt sich in ihrer Fähigkeit, als Willensantrieb zu wirken, unabhängig vom Grad ihrer Einwirkung auf die Institutionen, die je nach den jeweiligen Widerständen größer oder geringer sein kann.

Das Maß, in dem die sozialistische Bewegung die gesellschaftliche Umwelt in einem gegebenen Zeitpunkt tatsächlich umzugestalten vermag, ist mitbestimmt durch Zustände und Entwicklungsrichtungen, die zu dieser Umwelt gehören und die sich der Einwirkung der sozialistischen

Universitätsbibliothek Bielefeld

Aktion ganz oder großenteils entziehen. Wenn z. B. der Sozialismus als Erbschaft einer vorkapitalistischen Epoche einen politischen Zustand vorfindet, der ihm fast jede Möglichkeit des legalen Wirkens nimmt, so ist sein Einfluß auf die Gestaltung der politischen und wirtschaftlichen Einrichtungen so gut wie null. Ein derartiger Zustand lag bis zum Weltkrieg in Rußland vor; er hat aber nicht verhindert, daß — sogar schon vor der Revolution von 1905 — die sozialistische Idee dort eine gewaltige reale Macht war. Ihre institutionellen Wirkungen sind eben erst später sichtbar geworden. Eine schwere Wirtschaftskrise kann die gewerkschaftlichen und parteipolitischen Machtverhältnisse für die sozialistische Bewegung so ungünstig gestalten, daß sie einen großen Teil der früher errungenen Vorteile und Machtstellungen wieder verliert; aber gerade die dadurch gesteigerte Spannung zwischen verschärfter kapitalistischer Reaktion und verschlimmertem Massenleiden kann die wirkliche Kraft der sozialistischen Idee bis zu einem Grade steigern, der weit über das hinausgeht, was sie in Zeiten guter Konjunktur darstellte, als sie bloß auf Grund verringerter Widerstände der Umwelt mehr Forderungen durchsetzen konnte. In einer solchen Lage kann sich die Macht der Idee darin zeigen, daß sie erstens die Opferfreudigkeit der von ihr ergriffenen Menschen auch im materiell erfolglosen Kampfe ungeheuer steigert, zweitens daß sie auch die Gegner unter den subjektiven Zwang stellt, sich sozialistisch zu vertarnen, und drittens, daß sie die Machthaber der objektiven Notwendigkeit unterwirft, der Massennot durch quasisozialistische Reformen zu steuern, so daß sie auch noch in ihrem Bestreben, den Sozialismus zu bekämpfen, ihm Zugeständnisse machen und neue Ausgangsstellungen für die Zukunft vorbereiten müssen.

Man sollte sich allerdings hüten, in derartigen Zugeständnissen, wie sie z. B. in Deutschland früher die staatliche Sozialpolitik, später der „Kriegskommunismus“ und in jüngster Zeit der Staatskapitalismus machen mußten, „Teilverwirklichungen“ des Sozialismus zu sehen. Sie sind Beweise dafür, daß auf Grund sachlicher Notwendigkeiten der Kapitalismus sich aus dem von ihm geschaffenen Elend und Chaos nur in dem Maße retten kann, in dem er sich zu Anleihen beim sozialistischen Programm entschließt; aber sie sind keine Verwirklichungen der sozialistischen Idee, schon deshalb nicht, weil sie nicht von dieser Idee angetrieben sind.

Diese Anleihen, die bei der Gedankenwelt des Sozialismus aufgenommen werden, dienen dem Kampfe gegen die Bewegung, die allein als Selbstverwirklichung der Idee angesprochen werden kann. Man kann dabei nur in dem Sinne von neuen Ausgangsstellungen für die Zukunft

Universitätsbibliothek Bielefeld

sprechen, in dem man im Kriege die Stellungen, die der Feind zwischen zwei Rückzügen hinter seiner Front baut, als eigene Ausgangsstellung bei seinem nächsten Rückzug ins Auge fassen kann. Dann werden die von ihm errichteten Gräben und Unterstände freilich sehr nützlich sein; aber inzwischen wird man noch von ihnen aus beschossen. Und die Schüsse treffen die Menschen, die den Sozialismus wollen. Das sind aber die einzigen Menschen, die ihn verwirklichen können.

Der Sozialismus muß gewollt sein, weil die erste Bedingung für die Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft das Vorhandensein von Sozialisten ist. Der freie Entschluß, der Wille zur Selbstbestimmung, zur Erfüllung einer Rechtsforderung, zur Verwirklichung einer sittlichen Idee, zur Schöpfung aus Begeisterung, — gerade das fehlt den Zwangsgebilden der Staatsräson, die dem Wunsche entspringen, möglichst viel vom Bestehenden zu retten. Und das konkrete Zeichen dieses Mangels ist, daß die so geschaffenen Institutionen auch in ihrer objektiven Wirkung ein Müssen, nicht ein Wollen zum Ausdruck bringen, daß sie den lebendigen Menschen gegenüber eine Einschränkung, nicht eine Erweiterung ihrer Freiheit bedeuten. Jede Form der Vergesellschaftung der Macht aber — ganz gleich, ob Staatsverfassung, sozialpolitische Reform oder staatskapitalistische Betriebsbildung —, die nicht zugleich eine Erweiterung der menschlichen Selbstbestimmung darstellt, ist kein Sozialismus; und das wird immer davon abhängen, ob der Wille, der ihr zugrunde liegt, Wille zur Selbstbestimmung ist oder nicht. Auch in diesem Verstande erscheint mir, wie ich es in meiner *Psychologie des Sozialismus* schrieb, als das Wesentliche am Sozialismus der Kampf um ihn. Er lebt immer nur in den Einrichtungen, sofern er in den Menschen lebt; und er lebt in den Menschen nur, sofern er eine Idee darstellt, für die sie zu kämpfen und zu sterben, aber auch zu leben und zu arbeiten bereit sind. Er entsteht nicht aus Zugeständnissen, die Besitzangst der Not der Zeiten macht, wohl aber aus Opfermut, der alles, was man ist und hat, der Erfüllung eines überpersönlichen Zweckes unterordnet.

Man wird also, statt eines äußeren Maßstabes für die Steigerung der realen Kraft, die zur Selbstverwirklichung der sozialistischen Idee treibt, einen inneren Maßstab suchen müssen.

Einen derartigen Maßstab liefert uns die Geschichte der sozialistischen Bewegung und ihrer Gedankenwelt, indem sie uns neben den quantitativen Anhaltspunkten für die Verbreitung sozialistischer Anschauungen auch qualitative Anhaltspunkte für die in ihnen lebende wirkliche Kraft liefert. Dafür gibt es ein Zeichen, das der Bewegung selbst innewohnt: das ist die größere oder geringere Entfernung zwischen der

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ideellen Zielvorstellung und dem realen Handeln. Damit stimmt in der Praxis der Massenbewegung die Entfernung zwischen Idee und Interesse, in ihrem theoretischen Ausdruck die Entfernung zwischen Idee und Ideologie überein.

Von diesem Gesichtspunkt aus hat der Sozialismus bekanntlich eine Entwicklung durchgemacht, die keineswegs eindeutig und gradlinig verläuft. Auch diese Entwicklung steht im Zeichen des wachsenden und zur Selbstüberwindung treibenden Widerspruches.

Das gilt wenigstens für das Jahrhundert, das seit der Entstehung einer sozialistischen Klassenbewegung der Arbeiterschaft (vom englischen Chartismus und von der ersten Internationale ausgehend) und seit der von Marx theoretisch begründeten Einheit von proletarischem Interesse und sozialistischem Ziel verflossen ist.

Daß die Leistung, die Marx damit vollbrachte, wie alle geschichtlichen Leistungen ihre Grenzen hat, hindert nicht, daß sie auf Grund ihrer zentralen Bedeutung für die bisherige Geschichte der sozialistischen Bewegung ihrem Schöpfer in dieser Geschichte einen Platz sichert, wie ihn kein anderer Sozialist einnimmt. Fast alles Licht und fast aller Schatten, in dem der Sozialismus in seiner heutigen Krise steht, wird schon deshalb von der geistigen Riesengestalt Marxens geworfen.

Das Licht liegt dort, wo die Mittel des proletarischen Interessenkampfes sich als tauglich erwiesen haben, der Bewegung zum Sozialismus die reale Kraft von Masseninteressen zuzuführen; der Schatten liegt dort, wo gerade die Erfolge der Bewegung im späteren Verlauf wieder zu einer wachsenden Entfernung zwischen Mitteln und Ziel geführt haben. Die Geschichte dieser wachsenden Divergenz ist die Geschichte des Reformismus und des Revisionismus. Ihr heutiger organisatorischer Niederschlag zeigt sich in der Spaltung zwischen sozialdemokratischen und kommunistischen Arbeiterparteien.

Dabei handelt es sich nicht etwa um ein Problem, das von der kommunistischen Internationale gelöst worden wäre, nachdem die sozialdemokratische Internationale daran gescheitert wäre. Es stellt sich vielmehr — nur in anderer Form und im Rahmen verschiedener historischer Entwicklungsphasen — sowohl dem kommunistischen wie dem nicht-kommunistischen Sozialismus. Der Kommunismus kann es schon deshalb nicht umgehen, weil er der Tatsache gegenübersteht, daß in der ganzen Welt außerhalb Rußlands die Mehrheit des organisierten Proletariats ihre Interessen anders auffaßt, als es der kommunistischen Anschauung entspräche. In Rußland freilich hat der Leninismus auf orthodox-marxistischer Grundlage eine wenn auch nicht vollkommene, so doch weit größere

Universitätsbibliothek Bielefeld

Einheit zwischen proletarischem Interessenbewußtsein und sozialistischem Revolutionswillen zustande gebracht; aber das liegt offenbar daran, daß die Verhältnisse im Rußland von 1917 den Verhältnissen im Europa von 1848 ähnlicher waren als denen der Epoche des industriellen Hochkapitalismus und der Demokratie des gleichen Wahlrechts. Auch wenn der Kommunismus in Rußland das Zweck-Mittel-Problem in dauerhafterer Weise praktisch gelöst hätte, als es Marx für Europa getan hat — und das ist auf Grund der im Leninismus verarbeiteten Erfahrungen des europäischen Reformismus immerhin denkbar —, so stünde der Kommunismus in der übrigen Welt immer noch vor demselben Gesamtproblem wie die Sozialdemokratie: seine Existenz als Minderheit neben den sozialdemokratischen Parteien beweist selber, daß der Sozialismus nicht auf dem Wege der wirtschaftlich determinierten Vereinheitlichung der proletarischen Interessen aus der Arbeiterbewegung herauswächst.

Der bisher weitverbreitete Glaube, daß der Kampf um Interessen den sozialen Aufstieg der Arbeiterschaft notwendig bis zur Eroberung der Klassenmacht weiterführen müsse, beruhte auf zwei wesentlichen Voraussetzungen: Die fortgesetzte Vermehrung des Proletariats und die fortgesetzte Vereinheitlichung seiner Interessen, beides als Folge einer zwangsläufigen Entwicklung des Kapitalismus.

Das hat sich aber nur in einem Stadium dieser Entwicklung bewahrheitet, das in den vorgeschrittensten Ländern bereits zur Vergangenheit gehört. Auf die Phase der Industrialisierung, wo die Maschine die Handwerker durch Arbeiter ersetzte, folgte in den höchstentwickelten Industrien die Phase der Automatisierung, wo die Maschine die Arbeiter selbst ersetzt. In der ersten Phase schafft der technische Fortschritt ein immer zahlreicher werdendes Industrieproletariat, in der zweiten vermindert sich dessen Zahl zugunsten der Zahl der Angestellten und Arbeitslosen. Die Einführung der Werkzeugmaschine erfordert neue Arbeiter, aber die Verdrängung der Werkzeugmaschine durch die automatische Maschine entvölkert die Betriebe und bevölkert dafür die Stempelstellen und (im Verhältnis zur Arbeiterzahl) die Büros. Die sogenannte technologische Arbeitslosigkeit hatte infolge der Automatisierung und Rationalisierung schon während der letzten Prosperitätsperiode, also vor 1929, nach vorsichtigen Schätzungen in den Vereinigten Staaten von Amerika 2 Millionen, in Deutschland $1^1/_2$ Million, in England 1 Million Arbeiter auf die Straße geworfen — was beiläufig infolge der entsprechend verringerten Kaufkraft der Massen mit dazu beigetragen hat, die Krise zu entfesseln. Die Sozialstatistik aller hochkapitalistischen Länder widerlegt die Hypothese, daß die Industriearbeiter-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

schaft durch die Weiterentfaltung des Kapitalismus dazu bestimmt sei, eine Mehrheit zu bilden. Wer heute noch darauf baut, um den Sozialismus zu verwirklichen, baut auf dem Sand. Es stehen nur noch zwei Wege offen: entweder der undemokratische Weg der Minderheitsdiktatur oder der demokratische Weg einer Mehrheitsbildung, die auf die Teilnahme von anderen Schichten angewiesen ist.

Auch die Voraussetzung der zwangsläufig wachsenden Vereinheitlichung der proletarischen Interessen hat sich als Trugschluß erwiesen. Auch hier führt die Epoche der Automatisierung zu ganz anderen Folgen, als man sie in der Epoche der Industrialisierung durch bloße Verlängerung der Bewegungskurven ihrer Entstehungsphase voraussehen konnte. Man glaubte damals, die Technik würde alle Arbeiter in „bloße Anhängsel der Maschine" verwandeln und damit alle Unterschiede der Arbeitsqualifiziertheit allmählich aufheben, der Weltverkehr und der Weltmarkt würden in ähnlicher Weise die nationalen Unterschiede verringern, die fortschreitende Konzentration würde den Mittelstand zerreiben und seine Angehörigen ins Proletariat hinabstoßen; zuletzt würde also eine immer größer werdende und immer einheitlicheren Arbeits- und Lebensbedingungen unterworfene Proletariermasse einer immer kleiner werdenden Schicht von kapitalistischen Großunternehmern gegenüberstehen. In all diesen Punkten ist es zuletzt anders gekommen.

Der technische Fortschritt hat zwar eine neue Arbeiterschicht von dequalifizierten Maschinendienern geschaffen, aber auch eine neue Arbeiterschicht von requalifizierten Maschinenmeistern, Maschinenaufsehern und Maschinenbauern. Der Unterschied der Qualifiziertheit zwischen dem Elektromonteur und der Packerin am laufenden Band ist heute nicht geringer als vor hundert Jahren der Unterschied zwischen dem Handwerker und dem Weber am mechanischen Webstuhl; im Gegenteil. Und da die Automatisierung und Rationalisierung in erster Linie den Arbeitern die ungelernten Handlangerdienste an der Maschine abnimmt, wächst die Zahl der durch die Maschine requalifizierten, „über der Maschine" stehenden Arbeiter, deren technische Aufgabe sie zu Quasi-Ingenieuren und deren Unentbehrlichkeit sie zu Quasi-Betriebsbeamten macht, relativ schneller als die Zahl der „unter der Maschine" stehenden ungelernten Handlanger, aus denen übrigens die Krise vorzugsweise ihr neues Arbeitslosenheer rekrutiert. Das gilt wenigstens für jene Stufe der Entwicklung, die in den hochkapitalistischen Ländern die wichtigsten Industrien bereits erreicht haben. In diesen Ländern wird deshalb nicht nur die Gesamtzahl der arbeitenden Proletarier kleiner, sondern innerhalb dieser Gesamtschicht wachsen die Unterschiede der tech-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

nischen Qualifiziertheit und im Zusammenhang damit der relativen Existenzsicherheit. Darüber hinaus ergeben sich immer mehr sozialpsychologische Berührungspunkte zwischen jenem Teil des neuentstehenden „fünften Standes", der aus total dequalifizierten, chronisch durch Arbeitslosigkeit bedrohten Arbeitern, und jenem andern Teil, der aus bereits dauernd arbeitslos Gewordenen besteht.

Der neue Horizontalstrich zwischen zwei Schichten des Industrieproletariats, der sich daraus ergibt, spielt eine von Tag zu Tag größer werdende Rolle in der Spaltung zwischen sozialdemokratischer und kommunistischer Bewegung. Diese Spaltung ist zwar aus anderen, politischen Ursachen hervorgegangen, tendiert aber mit der Zeit immer mehr dahin, sich zur Spaltung zwischen jenen zwei Schichten der Arbeiterschaft zu stabilisieren, die man die sozial aufgestiegene und die sozial absteigende nennen könnte. In Deutschland soll nach unverdächtigen Schätzungen die Mitgliedschaft der Kommunistischen Partei schon Ende 1932 zu mindestens 80 Prozent aus Arbeitslosen bestanden haben, und kommunistische Führer stellen mit wachsender Sorge fest, daß sogar in ihren Funktionärversammlungen die Arbeitslosen den „Betriebsarbeitern" (ein charakteristischer neuer Ausdruck!) einen Minderwertigkeitsstempel aufdrücken, als ob sie, weil sie noch Arbeit haben, keine „richtigen" Arbeiter, keine Voll-Proletarier mehr wären.

Tatsächlich handelt es sich dabei um zwei Arbeiterschichten, deren unmittelbare wirtschaftliche Interessen auseinanderstreben. Das Interesse des „Betriebsarbeiters" an der Lohnhöhe und an der Aufrechterhaltung des gewerkschaftlichen Mitbestimmungsrechts existiert für den zu dauernder Arbeitslosigkeit verurteilten Proletarier bereits nicht mehr. Wer an der Möglichkeit, wieder Arbeit zu erhalten, verzweifelt, interessiert sich nicht einmal mehr für die reformistischen Vorschläge zur Wiederbelebung der Wirtschaftskonjunktur; die Verzweiflung treibt ihn dazu, auf die Baisse zu setzen und nur noch von einem Zusammenbruch der herrschenden Wirtschaftsmächte das Heil zu erwarten, während der andere trotz aller Not an der Hoffnung festhält, man könne noch „um die Ecke kommen", weshalb er auf die Hausse setzt, d. h. auf die Rückkehr zur Prosperität spekuliert.

Ein anderer neuer Horizontalstrich trennt diese beiden Proletarierschichten von den proletarisierten Mittelschichten. Der Mittelstand als Ganzes ist keineswegs von der kapitalistischen Konzentration in das Proletariat hinabgestoßen worden. Die Bauernschaft ist trotz aller technischen Fortschritte in ihrer sozialen Struktur im wesentlichen geblieben, was sie war. Der Verfall des alten, vorkapitalistischen Mittelstandes der

Universitätsbibliothek Bielefeld

selbständigen Handwerker und Geschäftsleute ist zahlenmäßig mehr als wettgemacht worden durch das Aufkommen des neuen Mittelstandes, d. h. der Schichten, die ihre Stellung zwischen Kapitalbesitzern und Lohnarbeitern der Ausübung einer vermittelnden oder mittleren Arbeitsfunktion verdanken. Die Angestellten, Beamten und Angehörigen der freien Berufe, die den Kern dieses neuen Mittelstandes bilden, waren zwar vielfach schon in Prosperitätszeiten darin proletarisiert, daß sie als Gehaltsempfänger in ein abhängiges Arbeitsverhältnis hineingezwungen wurden, und in Krisenzeiten sind sie außerdem wachsender Verarmung und Existenzunsicherheit preisgegeben; dennoch kann man sie nicht als ins Proletariat gesunkene Kleinbürger betrachten. Der soziale Abstieg dieser Schichten vollzieht sich kollektiv, nicht individuell. Der Verlust an wirtschaftlichem Wohlstand und sozialer Selbständigkeit trifft die ganze Klasse — die Bauernschaft vor allem durch die Verschuldung, den neuen städtischen Mittelstand überwiegend durch die wachsende Existenzunsicherheit infolge der verringerten Arbeitsgelegenheit, den alten städtischen Mittelstand am unmittelbarsten durch den Vermögens- und Einkommensschwund.

Weit davon entfernt, daß der neue städtische Mittelstand sich durch Abwanderung ins Proletariat auflöste, führt ihm die Flucht der Arbeiterkinder aus dem Proletariat immer neue Menschenmassen zu. Für einen selbständigen Handwerker oder Kaufmann, der im Laufe der letzten hundert Jahre Fabrikarbeiter geworden ist, sind mindestens fünfzig Arbeitersöhne Büroangestellte oder Arbeitertöchter Ladenmamsells geworden, weil sie damit — oft genug auf Kosten des materiellen Lebensstandards — eine höhere Stufe des sozialen Ansehens, bessere Aufstiegsmöglichkeiten oder relativ mehr Existenzsicherheit zu erreichen hofften. Diese — begründete oder vermeintliche — soziale Überlegenheit der Mittelschichten erzeugt bis tief in die Reihen des Stehkragenproletariats hinein die Neigung, auf die wachsende Proletarisierung einerseits mit antikapitalistischen, andererseits mit antiproletarischen Gefühlen zu reagieren. Das ist der psychologische Schlüssel des Rätsels, das der zwiespältige Charakter des zwischen Haß des Kapitals und Haß des proletarischen Sozialismus schwankenden Nationalfaschismus der Mittelschichten stellt — ein Zwiespalt, der sich durch die Verwandlung eines sozialen Ressentiments in ein nationales Ressentiment vor sich selbst zu verstecken sucht.

Die Gefahr der nationalistischen Ablenkung macht sich aber auch bis in die Arbeiterschaft hinein bemerkbar, weil in der heutigen Phase der kapitalistischen Entwicklung zu den eben erwähnten zwei neuen Hori-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

zontalstrichen ein neuer Vertikalstrich hinzukommt. Dieser Strich trennt die unmittelbaren wirtschaftlichen Interessen aller Lohn- oder Gehaltempfänger nach Nationen in dem Maße, wie die Rückverwandlung von der Weltwirtschaft zur Nationalwirtschaft die Erwerbsinteressen der Werktätigen mit denen der nationalen Konkurrenzfähigkeit, der nationalen Ausfuhrmöglichkeiten, der nationalen Rohstoffversorgung und der nationalen Währungsstabilität verknüpft. In demselben Maße werden die Arbeiter der verschiedenen Länder wieder zu Konkurrenten — auf eben jener Ebene der unmittelbaren wirtschaftlichen Interessen, deren wachsende Vereinheitlichung man im vorigen Jahrhundert von der fortgesetzten Erweiterung der kapitalistischen Weltwirtschaft erwartete.

Da also die Entwicklung des Kapitalismus in ihrer heutigen Phase weder zum weiteren Anwachsen des Proletariats noch zur weiteren Vereinheitlichung seiner unmittelbaren Interessen führt, bleibt nichts anderes übrig, als das Problem so zu stellen: Ist es möglich, von der Idee des sozialistischen Zieles her der Gesamtbewegung einen Antrieb zu geben, der stark genug ist, die auseinanderstrebenden Interessen zu überwinden durch ein Gesamtinteresse an der Verwirklichung bestimmter Forderungen?

Zu den geistigen Voraussetzungen für eine glückliche Lösung dieses Problems gehört offenbar ein neuer dialektischer Umschlag im Verhältnis von Zielen und Mitteln (oder von Ideen und Interessen), der nicht weniger tiefgreifend ist als der seinerzeit von Marx hervorgerufene. Dem von Marx ausgegangenen geistigen Impuls muß darum ein neuer Impuls folgen, der dessen Idee weiter verwirklicht, indem er überwindet, was davon zur Ideologie geworden ist. Es gilt jetzt, die Richtung der seit einem halben Jahrhundert auseinanderstrebenden Kurven der reformistischen Interessenmotive und der revolutionären Ideenmotive förmlich wieder umzuwerfen und zu erkennen, daß sie erst dann wieder aufeinander zustreben können, wenn man der Idee den Vorrang vor dem Interesse zuerkennt und das Interesse selber, als Interesse an der Verwirklichung eines sozialistischen Zieles, von der Idee her gestaltet.

Ansätze zur Lösung dieser theoretischen Aufgabe scheinen mir sowohl in der Gedankenwelt des demokratischen Sozialismus wie in der des Kommunismus gegeben zu sein, sofern in beiden die Tendenz zum Voluntarismus wirkt. Diese Tendenz findet sich bei Lenin und Trotzki, aber auch bei André Philip und G. D. H. Cole, bei Henriette Roland Holst und Leonhard Ragaz. Sie beruht auf dem Streben, dem zielgerichteten Wollen des sozialistischen Bewußtseins den Vorrang vor den nur um-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

weltbedingten Interessenreaktionen zu sichern, zum mindesten dergestalt, daß von der Vorstellung des Zieles her die diesem gemäßen Interessen gelenkt und die ihm widerstrebenden als „Abweichungen" (Lenin), als „Versuchungen" (Philip) oder als „Abfall" (Ragaz) bekämpft werden sollen.

Der Erfolg dieses Strebens setzt freilich voraus, daß die Zielvorstellung selber einen ganz anderen Charakter gewinnt, als sie ihn während der zwei oder drei letzten Generationen in der sozialistischen Bewegung hatte.

Man kann diese Phase mit gutem Recht die des Reformismus nennen, weil die Bewegung währenddessen in Wirklichkeit nur auf Reformen gerichtet gewesen ist. Auch die antireformistischen Strömungen, wie sie seit dem Weltkrieg besonders der Kommunismus vertritt, sind infolgedessen ganz und gar von der Problemstellung des Reformismus beherrscht. Sie stehen nicht nur derselben Situation gegenüber, sie treten dieser Situation auch mit einem gemeinsamen Fonds an überlieferten theoretischen Voraussetzungen entgegen. Das verrät sich in der großen Rolle der exegetischen Interpretationszwiste in der theoretischen Diskussion — immer ein schlechtes Zeichen für die schöpferische Kraft, die von den aus der Vergangenheit übernommenen geistigen Impulsen ausgeht. Das verrät sich auch praktisch in der Zuspitzung der kommunistischen Parteitätigkeit außerhalb Rußlands auf die Kritik am Reformismus der sozialdemokratischen Arbeiterparteien, was einen großen Teil des europäischen Kommunismus im Grunde zur kritischen Komplementärerscheinung des Reformismus, zu einem Reformismus mit umgekehrtem Vorzeichen macht. Sozialdemokratischer Reformismus und kommunistischer Antireformismus leben voneinander — nur der Sozialismus stirbt daran. Da aber der Reformismus die ältere Erscheinung ist, deren Wachstum mehr als ein halbes Jahrhundert lang die Geschichte der Arbeiterbewegung erfüllt hat, bevor die kommunistische Reaktion einsetzte, muß das Problem eines neuen Ziel-Mittel-Verhältnisses in erster Linie als Problem des reformistischen Sozialismus erkannt werden.

Als solches scheint es mir nur lösbar auf Grund der Einsicht, daß die reformistische Phase der Arbeiterbewegung, so notwendig und fruchtbar sie auch gewesen sein mag, ihre Existenzberechtigung verloren hat und als liquidiert betrachtet werden sollte.

Unter Reformismus ist übrigens nicht allein die Aktionsmethode zu verstehen, die darin besteht, daß man Reformen zu verwirklichen sucht. Der Reformismus bezeichnet eine Fühl- und Denkweise, eine Motivlage, deren theoretischer Ausdruck der Glaube ist, daß die Verwirklichung des Sozialismus sich aus der Erfüllung einer Reihe von Reformforderungen ergibt.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Diese Auffassung der sozialistischen Bewegung erhält ihren historischen Sinn erst durch ihren Gegensatz zu der revolutionären Auffassung, der die Verwirklichung des Sozialismus als Vollzug einer sozialen Revolution gilt. Revolution ist die Umwälzung der bestehenden Ordnung, Reform die Veränderung innerhalb der bestehenden Ordnung. Das entscheidende Merkmal der Umwälzung ist nicht die Gewaltanwendung an sich, die sowohl in der wirtschaftlichen Form des Massenstreiks wie in der politischen Form des Aufstands (wie in vielen großen Lohnkämpfen und in den Wahlrechtsbewegungen des letzten Jahrhunderts) ebensogut Reformforderungen dienen kann; es ist der Sturz einer Klassenherrschaft, die Umkehrung der gesellschaftlichen und politischen Machtverhältnisse, der Sieg einer neuen Rechtsidee, die mit einer anderen Besitzordnung eine andere Produktionsordnung begründet. Demgegenüber erscheint die Reform als die Veränderung, die keine Revolution ist, d. h. die innerhalb der bestehenden Klassen-, Staats- und Rechtsordnung Bedürfnisse befriedigt, Vorteile, Machtpositionen, erweiterte Rechte und Freiheiten bringt. In bezug auf das Verhältnis von Macht und Recht liegt der Unterschied darin, daß bei der Reform die Verschiebungen im Machtverhältnis der Klassen sich auf Grund des bestehenden Rechts vollziehen, während bei der Revolution die Umkehrung der Machtverhältnisse sich als Schaffung einer neuen Rechtsgrundlage durchsetzt. Im Hinblick auf die Motive ist der Unterschied, daß die Reformforderung aus dem „unmittelbaren Interesse" an einem bestehenden Gegenstand hervorgeht, die Revolutionsforderung aus dem „entfernteren Interesse" an der Herstellung eines noch nicht bestehenden Zustandes.

Dieser grundsätzliche Unterschied zwischen Reform und Revolution bedeutet natürlich nicht, daß beide Aktionsmethoden nicht nebeneinander in einer Gesamtauffassung der sozialistischen Bewegung Platz finden könnten. Es gibt kaum eine sozialistische Theorie, die nicht auf irgendeine Art versucht, diese Verquickung zu begründen. Auch der zahmste sozialistische Reformismus will die Vorstellung der totalgesellschaftlichen Umwälzung als „Endziel" nicht preisgeben; und auch der verbissenste kommunistische Antireformismus verschmäht es nicht, Reformen zu fordern, gleichviel ob es sich dabei um Lohnerhöhungen, Arbeitszeitverkürzungen und erhöhte Unterstützungssätze oder um politische Rechte, Freiheiten oder Amnestiemaßregeln handelt. Der Unterschied ist nur, daß die Kommunisten im Voraus mit einem Mißerfolg rechnen, wenn sie etwa erhöhte Unterstützung für die Arbeitslosen beantragen, die Sozialdemokraten dagegen, wenn sie einen Gesetzesantrag für die Verstaatlichung des Bergbaus einbringen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Der Reformismus besteht also weder darin, daß man Reformen fordert, noch darin, daß man auf das Endziel der Umwälzung der Gesellschaftsordnung verzichtet; er besteht vielmehr darin, daß man die Einheit zwischen der heutigen Reformforderung und der künftigen Umwälzung in der Praxis preisgibt, indem die ganze wirkliche Aktion auf Reformen gerichtet ist, die Umwälzung aber in immer weitere Fernen gerückt wird. Mit anderen Worten, das Wesen des Reformismus besteht in einer Verschiebung der Motive, die der Aktion zugrunde liegen, zugunsten der Interessen, die innerhalb der bestehenden Ordnung befriedigt werden können; und da diese Interessen auf Gegenstände gerichtet sind — wie die in der Organisation verkörperten oder im Staate eroberten materiellen Machtstellungen —, deren Erreichung und Erhaltung die Erhaltung der bestehenden Ordnung zur Voraussetzung hat, wird er um so mehr zum Konservativismus, je stärker er diese Stellungen als bedroht empfindet. Daher die eigentümliche Erscheinung, daß auf der Entwicklungsstufe, die der Reformismus vor allem vermöge der Erstarrung des Organisationsapparates in den meisten Ländern Europas heute erreicht hat, die verschlimmerte Wirtschaftskrise und die verschärfte soziale Reaktion diese konservativen Neigungen des Reformismus eher stärken als schwächen. Die Folge ist, daß er besonders als Geistesverfassung der bürokratisierten Funktionärschicht immer ausgesprochener in Gegensatz gerät zu der aus dem Massenschicksal erwachsenden Sehnsucht nach einer radikalen Umwälzung.

Das wesentliche Merkmal des Reformismus ist demnach die seit der Verwandlung der sozialistischen Bewegung in eine organisierte Massenaktion allmählich wieder fortschreitende Entfernung zwischen Mittel und Ziel. Sowohl innerhalb wie außerhalb des marxistisch begründeten reformistischen Sozialismus ist die das Endziel verkörpernde Idee mehr und mehr zur Ideologie geworden. Die auf die Umwälzung der bestehenden Ordnung gerichteten Motive werden dementsprechend auf Situationen bezogen, die man in weiter Ferne sieht und die man oft genug im Grunde seines Herzens nicht herbeiwünscht, weil man die Gefährdung des Errungenen befürchtet.

Diese Verflüchtigung der Endzielvorstellung kann theoretisch die verschiedensten Formen annehmen. Gewisse Lehren neigen dazu, das Endziel in die reformistische Aktion selbst aufzulösen, indem sie es als das qualitative Endresultat einer Reihe von nur quantitativen Veränderungen in der Lebenshaltung des Proletariats und in den von ihm eroberten Freiheiten und Mitbestimmungsrechten auffassen. Andere, weniger im metaphysischen und dialektischen Denken geschulte, neigen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

zu der einfacheren Lösung, die Entfernung zwischen reformistischer Bewegung und revolutionärem Endziel in die zeitliche Reihenfolge zu verlegen. Dann wird der Verwirklichung einer sozialistischen Ordnung in der Phantasie derselbe Platz eingeräumt, wie in den üblichen Schlußsätzen der Agitationsreden und Festaufsätze den nebelhaften Hinweisen auf das schöne „Ideal", das es „letzten Endes" zu verwirklichen gilt, das aber traumhafte Allegorie bleibt, ohne reale Beziehung zu den Dingen, auf die der tatsächlich vorhandene Wille im Augenblick gerichtet ist. Die meisten theoretischen Rechtfertigungen des Reformismus bestehen in irgendeiner Verquickung beider Anschauungen; aber immer haftet der Vorstellung des nur noch in einem rein begrifflichen Sinne revolutionären Endziels die Irrealität eines bloßen Ideals an. Real ist bei alledem nur das, was auf dem Boden der bestehenden Klassen-, Gesellschafts-, Staats- und Rechtsordnung erreicht oder erhalten werden kann.

Da diese Entzweiung von Ziel und Mittel keine bloß theoretische Angelegenheit ist, sondern nur die ideologische Widerspiegelung einer Motivverschiebung und Motivspaltung in der Praxis der Massenbewegung selber, steht auch der Antireformismus vor demselben Problem. Und auch er hat es noch nicht zu lösen vermocht, weil er die Antithese Reform-Revolution von seinem Widersacher übernommen und nur mit einem entgegengesetzten Gefühlsakzent belegt hat. Um der — besonders in Krisenzeiten gesteigerten — Massensehnsucht nach einer totalen Umwälzung der kapitalistischen Klassenherrschaft entgegenzukommen, fand er keinen anderen Ausweg als die Entwertung der Reformtätigkeit an sich; das verstrickte ihn aber immer wieder in unlösbare Konflikte mit dem gerade bei den geschultesten Teilen der organisierten Massen auch vorhandenen, sehr begründeten Wunsch, die Ergebnisse dieser Tätigkeit weder herabzusetzen noch preiszugeben. Die antireformistische Auffassung der Revolution löste sie von dieser Erfahrungsgrundlage los, indem sie die Revolution als Zweck an sich betrachtete, ohne inhaltliche Beziehung zum konkreten Reformwillen, der bis dahin aus vorhandenen Bedürfnissen und Interessen erwachsen war. Die Revolution erschien dabei in der Praxis als bloße Befriedigung eines gehemmten Macht- und Rachebedürfnisses, mehr als Zerstörung denn als Neuordnung, mehr als Umkehrung der Klassenordnung denn als ihre Aufhebung, in ethischer Färbung höchstens als strafendes Weltgericht. Es ist das Verhängnis des kommunistischen Antireformismus Europas, daß seine Vorstellung der sozialen Revolution, was die Motive der Massenaktion betrifft, sich in der Vorstellung eines siegreichen Bürgerkrieges erschöpft.

Den psychologischen Grund dafür hat Marx schon 1844 angegeben,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

als er mit seiner Kritik am „rohen Kommunismus" jener Zeit ein Fundament lieferte für die Kritik an den entsprechenden Erscheinungen von heute: was als Negation der im Kapitalismus enthaltenen Negation der Menschlichkeit nur den Bedürfnissen entspringt, die der Kapitalismus selbst in seinen Objekten hervorruft, reicht nicht aus zu seiner positiven Überwindung. Die dadurch hervorgerufene Bewegung muß, um den Sozialismus zu verwirklichen, durch das Bewußtwerden ihrer „positiv humanistischen" Ziele aus dem „rohen Bedürfnis" nach Eigentum die höheren Bedürfnisse nach einer neuen Ordnung entwickeln, in der „der Mensch wieder an den Menschen glauben" kann, sie muß, mit anderen Worten, aus dem Interesse (und im Kampf für seine Befriedigung) die Idee entfalten. Die Revolution um ihrer selbst willen ist ebensowenig sozialistisch wie die Reform um ihrer selbst willen; in beiden Fällen entscheidet das konkrete Wozu, das die Bedürfnisse und Interessen, aus denen die Forderungen entspringen, erst auf die Verwirklichung einer Idee richtet.

Auch der Nachkriegskommunismus hat es in Europa nicht vermocht, den psychologischen Anschluß seiner Revolutionsidee an die Interessen der gesamten und insbesondere der organisierten und durch die Organisation bereits aufgestiegenen Arbeiterschaft zu finden. Er hat den Anschluß an die wirklichen Arbeitermassen nur in Rußland gefunden, wo das Problem sich freilich ganz anders stellte, weil hier die historischen Bedingungen fehlten, aus denen in Europa der Reformismus erwachsen war; und sein Fehler ist gewesen, diesen Unterschied zwischen Rußland und Europa zu übersehen oder doch gewaltig zu unterschätzen.

In Europa freilich ist kein Übergang vom Reformismus zur sozialistischen Revolution möglich, der nicht vom real gegebenen historischen Ausgangspunkt der reformistischen Arbeiterbewegung ausgeht, der nicht an die innere Verwandlung der in dieser Bewegung vorhandenen Motive anknüpft. Jedenfalls: nur unter dieser Bedingung kann dieser Übergang die *gesamte* Arbeiterschaft umfassen. Sonst würde die Idee der Revolution gerade jene trennen, die sie einigen müßte, und ohne deren Einigung sie zu keinem Erfolg führen könnte. Denn sonst würde sie die Revolution zur Angelegenheit des durch Arbeitslosigkeit zur Verzweiflung geführten Teils des Proletariats machen, den Teil des Proletariats aber, der wohl etwas zu verlieren hat (und das sind keineswegs bloß die Führer), in das gegenrevolutionäre Lager drängen.

Gerade marxistisch Geschulten sollte es einleuchten, daß einerseits die sozialistische Revolution die reale Interesseneinheit aller Proletarier zur Voraussetzung hat, daß aber andererseits eine so tiefgehende Spaltung,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

wie sie heute noch zwischen kommunistischen und sozialdemokratischen Arbeitern besteht, ihre soziologischen Grundlagen und Begleiterscheinungen hat, die auch zu einem Auseinanderstreben der unmittelbaren Interessen führen. Das höhere und stärkere Interesse, das allein diese unmittelbaren Interessenunterschiede zu überbrücken vermag, ist kein anderes als das von Marx erkannte Klasseninteresse des Proletariats an der Verwirklichung einer sozialistischen Wirtschaftsordnung.

Für dieses Interesse sind die wirtschaftlichen und historischen Voraussetzungen zum Glück in mindestens ebenso realer Weise da, wie für die innerproletarischen sozialpsychologischen Interessenkonflikte, die es heute durchkreuzen. Damit es die Übermacht gewinne braucht es nur richtig vom Bewußtsein erkannt, richtig vom politischen Wollen zum Ziel konstituiert zu werden. Aber nicht als verschwommenes „Endziel" im allegorischen Sinne des reformistischen Idealismus, wohl aber als klares, konkretes, unmittelbares Aktionsziel einer heutigen Gesamtbewegung.

Ich habe lange geglaubt, daß diese Einheit von Ziel und Mittel sich ohne Preisgabe der reformistischen Aktionsmethode verwirklichen lassen würde auf dem Wege einer Erneuerung und Verstärkung der Reformmotive von tieferen und stärkeren geistigen Antrieben her. Reformistische Aktion aus revolutionärer Gesinnung sollte die Losung sein. Ein Grund — vielleicht der Hauptgrund —, weshalb ich mich so hartnäckig an diesen Glauben klammerte, war meine Hochschätzung der Erfolge der reformistischen Epoche der Arbeiterbewegung, die ich aus unmittelbarem Miterleben (besonders in Belgien als Folge des Überganges vom Elf- zum Achtstundentag) als gewaltiges positives Ergebnis zu empfinden gelernt habe. Ein anderer Grund war die Überzeugung, daß der reformistische Weg trotz seiner Langsamkeit, ja gerade wegen dieser Langsamkeit der beste Weg war, in der Arbeiterklasse die Fähigkeiten zu entwickeln, die zur Verwirklichung einer sozialistischen Ordnung gehören; denn die gleichzeitige Erweiterung der Gebiete der Macht, der Verantwortung und der Fähigkeit ist ein Wachstums- und Reifungsprozeß, in dem einzelne Phasen wohl etwas beschleunigt werden können, keine aber übersprungen oder forciert werden kann.

An all diesen Gefühlen und Erwägungen hat sich bei mir nichts verändert. Ich fahre fort, die Verbesserung des Schicksals und die Erweiterung der Rechte der Arbeiterschaft, die sie auf dem Wege der reformistischen Aktion erreicht hat, gleich hoch einzuschätzen, und ich würde es auch für die Zukunft vorziehen, wenn man diesen Weg weiter begehen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

könnte. Aber ich habe trotz allen Widerstrebens die Überzeugung gewonnen, daß diese Möglichkeit nicht mehr besteht. Darum kann mir der Glaube nicht mehr genügen, daß man die Erneuerung der Antriebe des Sozialismus von einer bloßen Veränderung der Gesinnung ohne Veränderung der Aktionsmethode erwarten darf.

Die Gefahr, die der sozialistischen Bewegung droht, wenn sie an Methoden festhält, die nicht mehr zum Ziel führen können, sehe ich nicht nur viel größer als die meisten Sozialdemokraten der Linken, die das Heil vom Verzicht auf Koalitionsregierungen und dergleichen taktischen Dingen erwarten; ich sehe sie auch viel größer als die meisten Kommunisten, die glauben, es handle sich nur um Folgen der falschen Weltkriegspolitik der Zweiten Internationale und um den „Verrat" des Sozialismus durch deren Führer. Die Wende des Sozialismus, die erforderlich ist, damit die heutige sozialistische Bewegung nicht in die Verfallskrise des kapitalistischen Bürgertums hineingezogen wird, muß ein neues Kapitel bedeuten gegenüber der ganzen vorigen Phase der Geschichte der Arbeiterbewegung, die mit der Gründung der heutigen Arbeiterparteien und Gewerkschaften angefangen hat. Unter diesen Umständen kann man sich nicht damit begnügen zu sagen: es soll dasselbe weiter gemacht werden, nur sollte man es besser machen; es muß vielmehr etwas anderes gemacht werden, damit dieses andere auch besser gemacht werden könne. Die Erneuerung der Gesinnung setzt die Erneuerung der Aktionsziele und Aktionsmethoden voraus.

Gewiß, ich bin nach wie vor überzeugt, daß das heutige Problem der Arbeiterbewegung in seinem tiefsten Grunde ein Problem der Motiverneuerung ist, und daß es gestellt werden muß — über das von Marx erkannte Problem der wirtschaftlichen Bedingungen des Sozialismus hinaus — als Problem der psychologischen Bedingungen des Sozialismus. Andererseits bin ich, vielen meiner Kritiker zum Trotz, niemals in den Psychologismus verfallen, der darin bestünde, die Verwirklichung des Sozialismus als reine Gesinnungsangelegenheit von den institutionellen, wirtschaftlichen und politischen Veränderungen loszulösen. Wohl aber habe ich geglaubt, daß die Schwächung der institutionellen Aktion durch die reformistische Selbstsättigung behoben werden könnte durch eine andere, revolutionäre Motivierung der reformistischen Aktion selber; und *diesen* Glauben habe ich seither unter dem Zwang der Erfahrungstatsachen verloren.

Allerdings, als ich ihn aussprach, waren Kräfte da, die — teils von religiösen Motiven ausgehend, teils unmittelbar von der Erfahrung der Bewegung angeregt — im Sinne dieser inneren, persönlichen Gesinnungs-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

erneuerung wirksam waren. Sie sind heute noch da, sie sind langsam aber ständig im Wachsen begriffen, und es geht von ihnen eine Gärung aus, die eine fruchtbare, geradezu unentbehrliche Rolle spielt in der geistigen Vorbereitung des Sozialismus auf die neuen Aufgaben, die ihm die Situation der Nachkriegszeit und die Krise des Hochkapitalismus stellen. Aber sie können vorderhand nicht viel mehr als erstarrtes Gedankengut auflockern, die an diesem Gedankengut Gebildeten zur Selbstbesinnung aufrufen, Bausteine herbeischaffen für ein neues theoretisches Gebäude, das ebensowenig in einem Tag und ebensowenig ohne Wechselwirkung mit der Erfahrung einer neuen Phase der Massenbewegung errichtet werden kann, wie das von Marx errichtete Gebäude es konnte. Sie sind eine Auslese, eine kleine Gemeinde. Und wenn auch — wie ich es vor sieben Jahren schrieb — die Bildung einer solchen Elite zu den Vorbedingungen jeder geistigen Bewegungserneuerung gehört, so tritt doch immer ein Stadium ein, wo diese Bedingung nicht mehr genügt, ja wo die Tätigkeit dieser Elite Gefahr läuft, sich als reines Einkehrpredigen von den realen Tendenzen der Massenbewegung abzusondern, statt treibende, führende Kraft solcher Tendenzen zu sein. Sobald dieses Stadium erreicht ist, kommt es nicht mehr auf Predigen und Gesundbeten, sondern nur noch auf Führen an.

Wenn also das Problem, psychologisch betrachtet, nach wie vor ein Problem der Erneuerung des geistigen Antriebes ist und als solches erkannt werden muß, bevor es gelöst werden kann, so setzt seine praktische Lösung voraus, daß dieser Antrieb mit einer Bewegung verknüpft wird, die aus einer gesellschaftlichen Notwendigkeit entsteht und von dieser Notwendigkeit her den Charakter einer Massen- und Interessenbewegung erhält. „Aus gesellschaftlicher Notwendigkeit" bedeutet freilich nicht „von selbst"; es weist nur auf materielle Ursachen und konkrete Aufgaben hin, die aus jenen Verhältnissen erwachsen, die nach der Marxschen Formel insofern gesellschaftlich notwendige Entwicklungen verkörpern, als sie vom Willen der einzelnen Menschen unabhängig sind.

Wenn ich 1926 noch schwankte zwischen der Betonung der Zwangsläufigkeit der Entwicklung zum Reformismus und der Einsicht in die Gefahren dieser Entwicklung, so lag das daran, daß die Bekämpfung der Vogel-Strauß-Politik der marxistischen Linksopposition mir als die dringlichste Aufgabe erschien. Ich hatte mich von dieser Linksopposition getrennt, weil sie nicht sehen wollte, daß der Reformismus und alle anderen Formen der Verbürgerlichung sich mit derselben soziologischen und sozialpsychologischen Notwendigkeit aus dem Wachstum der Arbeiterbewegung als einer Interessenbewegung ergaben, wie diese Be-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

wegung selbst aus der Lage der Arbeiterschaft im fortschreitenden Kapitalismus. Nur fand ich, als es darauf ankam, die Überwindung dieser Tendenzen mit einer anderen „gesellschaftlichen Notwendigkeit" zu verknüpfen, diesen Anschluß nicht, so daß ich mich damit abfinden mußte, die Umkehr von dem allzu „idealistisch" aufgefaßten Einbruch einer besseren Einsicht und einer aus Enttäuschung geborenen neuen Glaubenskraft zu erwarten.

Die damals vergeblich gesuchte „gesellschaftliche Notwendigkeit" muß aber heute nicht mehr herbeigesehnt oder gedanklich konstruiert werden; sie ist da. Sie ergibt sich aus dem Entwicklungsstadium, in das die bestehende kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung eingetreten ist. Nicht etwa bloß auf Grund der 1929 eingetretenen Weltwirtschaftskrise, von der kein Mensch im voraus sagen kann, bis zu welchem Grade sie zu den zyklischen Krisen gehört, die aus denselben Preisbewegungen, die sie hervorgerufen haben, wieder einer ansteigenden Konjunktur weichen. Wohl aber weil der Kapitalismus — wie man freilich erst seit dieser Wirtschaftskrise mit besonderer Schärfe sieht — auf Grund von sozialen Strukturwandlungen, die schon vor der Krise im Gange waren, Verhältnisse hervorruft, die mehr und mehr in Widerspruch treten zu den auf den Sozialismus hinzielenden Kräften. Die Ursachen, die diese Verhältnisse hervorrufen, waren zu einem wesentlichen Teil schon vor 1929 da. Sie wirken in der damals angebrochenen Krise, nach der Ausdrucksweise von Professor Harms, als jene „strukturellen Wandlungen", deren dauernde Folgen sich zu den vielleicht nur vorübergehenden Folgen der „konjunkturellen Veränderungen" gesellen, die das zyklische Element der Krise darstellen.

Ihr Generalnenner ist der Übergang von der kapitalistischen Konkurrenzwirtschaft zur kapitalistischen Monopolwirtschaft. Ihr wichtigster betriebs- und finanztechnischer Grund ist, daß die dem Kapitalismus innewohnende Tendenz zur Vergrößerung und Konzentration der Unternehmungen vorwiegend die Form einer Herrschaft des Finanzkapitals angenommen hat. Ihre wichtigste marktwirtschaftliche Ursache ist die Einengung des nichtkapitalistischen Weltmarktes — die Erscheinung, durch die der Imperialismus sich selbst in eine Sackgasse getrieben hat, indem er seine ehemaligen überseeischen Kunden zu seinen Konkurrenten machte und die den Weltverkehr immer mehr durchkreuzenden antiimperialistischen Bewegungen der Kolonialvölker hervorrief. Ihre wichtigste sozialstatistische Begleiterscheinung ist, daß der Fortschritt der Mechanisierung und Rationalisierung eine Stufe erreicht

Universitätsbibliothek Bielefeld

hat, wo sogar bei gesteigerter Produktion die Zahl der neueingestellten Arbeiter zurückbleibt gegenüber der Zahl der Gehaltsempfänger einerseits und der Unterstützungs- oder Almosenempfänger andererseits. Ihre wichtigste außenpolitische Wirkung ist, daß die trotz der kapitalistischen Weltwirtschaft aufrechterhaltenen Nationalstaaten sich mit Hilfe des Protektionismus und all der anderen Äußerungen des zum Krieg treibenden Nationalismus in geschlossene Wirtschaftsgebiete zurückzuentwickeln streben. Ihre wichtigste innenpolitische Folge ist, daß die mit Proletarisierung bedrohten, aber gegen den Abstieg ins Proletariat um so mehr rebellierenden städtischen und bäuerlichen Mittelschichten, denen der Reformismus nichts Wesentliches zu bieten hat und denen der Kommunismus Schrecken einflößt, dem Faschismus zuströmen — womit sie wiederum den rückschrittlichen Tendenzen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung zum Nationalismus und zum Neufeudalismus Vorschub leisten und ihm helfen, der sozialistischen Arbeiterbewegung die Freiheit zu nehmen, die sie braucht, um sich auf reformistischem Wege ihrem Ziele zu nähern. Ihre schlimmste sozialpolitische Folge ist, daß die Verdrängung der Konkurrenz zwischen Unternehmern durch die Konkurrenz zwischen Nationalwirtschaften die ganze Macht des Staates in den Dienst der Bestrebungen stellt, durch Herabdrücken der Löhne und Sozialleistungen den Kampf um die Ausfuhrmöglichkeiten als internationales Wettrennen um die Herabsetzung der Lebensstufe und die Verringerung der Kaufkraft der Massen zu führen. Ihre wichtigste geistig-kulturelle Äußerung ist, daß trotz verschärfter sozialer Reaktion, ja bis tief in die Kreise der Reaktion hinein, der Glaube an die vom Kapitalismus begründete Ordnung der gesellschaftlichen Werte immer allgemeiner erschüttert und gebrochen wird, so daß auch die Kulturkrise immer deutlicher zur unversöhnlichen Auseinandersetzung wird zwischen rückschrittlichen, auf vorbürgerliche Zustände hinzielenden Fluchttendenzen und fortschrittlichem, dem Sozialismus zustrebendem Drang zur Freiheit des ewig schöpferischen und ewig revolutionären Geistes. Und es ist vielleicht nicht das am wenigsten bedeutsame Zeichen dieses revolutionären Zusammenstoßes zwischen Geist und Gesellschaft, daß die Wirtschaftsordnung — auch dann, wenn es ihr gelingen sollte, ihrer seit 1929 vorherrschenden Tendenz zur Massenverelendung Einhalt zu gebieten — auf Grund ihres Aufbaus und der in ihr verkörperten sozialen Machtverhältnisse immer deutlicher als vernunft- und naturwidrig erscheint, sogar in dem elementaren Sinne, daß sie sich immer unfähiger zeigt, die von ihr selbst hervorgerufenen Bedürfnisse zu befriedigen und die von ihr selbst erstrebten Zwecke zu erreichen.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Auch wenn die zyklischen oder rein außenpolitischen Ursachen der Krise überwunden wären, könnte es sich günstigstenfalls nur um eine zeitweilige Verlangsamung der absteigenden Bewegung handeln, die weniger die augenblicklichen Folgen als die dauernden Ursachen der Wirtschaftskrise zum Ausdruck bringt. Ich glaube, daß die tauglichste theoretische Erklärung der Zwangsläufigkeit, womit diese Ursachen wirken, in der Marxschen Theorie der Kapitalakkumulation und — wenn nicht in allen Formulierungen, so doch im Kerngedanken — in Rosa Luxemburgs Theorie des Imperialismus gefunden werden kann. Aber auch wenn diese Theorien nur vorläufige und verbesserungsbedürftige Arbeitshypothesen wären, die Tatsachen der strukturellen Gesamtentwicklung des Hochkapitalismus, losgelöst von allen konjunkturellen Schwankungen, sind nicht wegzuleugnen: der fortschreitende Rückgang des Gesamtlohneinkommens im Verhältnis zur Kapitalbildung, das Sinken der Profitrate und die Hortung des Goldes, die wachsende chronische Unterkonsumtion auf den Binnenmärkten als Folge des wachsenden Mißverhältnisses zwischen dem Konsumanteil und dem Kapitalakkumulationsanteil am industriellen Mehrwert, wodurch der Kapitalanteil selber immer mehr von der produktiven Reinvestition abgelenkt wird.

Die aller ökonomischen Vernunft hohnsprechende Tatsache, daß (auch abgesehen von den Konjunkturkrisen) der gesteigerten Produktivität der Industriearbeit eine gesteigerte Arbeitslosigkeit und eine entsprechende Schwächung der Massenkonsumkraft entspricht, genügt allein zum Beweise des rückschrittlichen Charakters der Entwicklungsphase, in die der Kapitalismus eingetreten ist. Man sollte allerdings daraus nicht auf zwangsläufigen Zusammenbruch des Systems im Sinne einer rein wirtschaftlich bestimmten Katastrophe schließen. Auch unter diesen Umständen haben die wirtschaftlichen Machthaber keinen Anlaß, sozialen Selbstmord zu begehen, indem sie freiwillig von ihren Machtstellungen zurücktreten; sie könnten sich sehr wohl mit dem Elend der Massen abfinden, ja auf diesem Elend mit Hilfe des völkerspaltenden Imperialismus und Nationalismus, des Bauern und Städter trennenden Protektionismus und der die Arbeiterschaft spaltenden Rationalisierung und Feudalisierung der Industrie verstärkte soziale Machtpositionen aufbauen. Das Todesurteil über das System kann sich nicht von selbst vollstrecken, es muß — freilich im Namen der wirtschaftlichen Vernunft, des Interesses der Allgemeinheit und der sozialen Gerechtigkeit schlechthin — von denen gesprochen und vollstreckt werden, die unter diesem System zu viel leiden, um es nicht als unerträglich zu empfinden.

Universitätsbibliothek Bielefeld

Zwar wirken in diesem rückschrittlichen Stadium des Kapitalismus noch immer von bürgerlichen Interessen und Traditionen getragene Kräfte weiter — z. B. die des bürgerlichen Liberalismus, Pazifismus und Wirtschaftskosmopolitismus — die den fortschrittlichen Antrieben seiner Entstehungs- und Entfaltungsepoche entstammen; aber diese Kräfte erweisen sich mit täglich wachsender Deutlichkeit als zu schwach, um die rückschrittlichen Tendenzen zu besiegen. Die realen Verhältnisse entscheiden gegen sie. Die einzige Möglichkeit, die ihnen übrig bleibt, ihre Zwecke zu erreichen, ist die Einordnung dieser Zwecke in das Gesamtziel der sozialistischen Gesellschaft. Dieses Ziel aber ist nicht mehr als Bewegung im Kapitalismus sondern nur noch als Bewegung gegen den Kapitalismus zu erreichen. Die bestehende Gesellschaftsordnung wird mit jedem Tag unerträglicher, sie ist nicht mehr verbesserungsfähig, sie ist nur noch umwälzungsfähig.

Der Wille zur Reform mag unter diesen Umständen noch so sehr dem durch Not gesteigerten Bedürfnis entspringen, er ist dazu verurteilt, entweder unwirksam zu bleiben oder eine konservative Funktion zu erfüllen.

Der institutionelle Zweck dieser konservativen Funktion ist freilich an sich ein ebenso notwendiger Teil der dem Sozialismus heute gestellten Aufgaben wie das Graben und Errichten von Stellungen für eine kämpfende Armee. Aber diese Funktion wird statt zum Vorteil zum Verhängnis von dem Augenblick ab, wo das strategische Ziel sich auf das Halten dieser Stellungen beschränkt. Sie haben nur noch einen Wert als Ausgangsstellungen für einen Vorstoß in neues Gebiet. Die Zwecke der Defensivaktion selber können nur noch durch eine Offensivaktion erreicht werden.

Der Offensivcharakter dieser Aktion kann aber nur hervorgehen aus dem Charakter der Forderungen, die sie zu verwirklichen sucht. Diese Forderungen können, weil die Reform unwirksam geworden ist, nicht länger reformistisch sein. Es geht fortan darum, in demselben Geiste der Unmittelbarkeit und praktischen Verantwortung, in dem man früher Verbesserungen erstrebte, die Umwälzung einer verbesserungsunfähig gewordenen Ordnung zu fordern.

Mit alledem ist also nicht die Entwertung des Kampfes für die Aufrechterhaltung und Verbesserung der bereits erkämpften Reformen ge-meint, sondern nur die Notwendigkeit, die Ziele und Mittel dieses Kampfes denen der Generaloffensive gegen die Produktionsordnung ein- und unterzuordnen. Es ist sehr wohl denkbar, daß trotz der allgemein rückschrittlichen Tendenz der Entwicklungskurve des Kapitalis-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

mus diese Kurve weiterhin zyklische Konjunkturschwankungen aufweist, die in bestimmten Phasen den Spielraum für unmittelbare materielle Verbesserungen zum mindesten relativ etwas günstiger gestalten. Das gilt in erster Linie für die weitere Verkürzung der Arbeitszeit. Für diese gibt es, sogar in Zeiten der Konjunkturkrise, ausgedehntere Möglichkeiten als für die meisten anderen sozialpolitischen Forderungen der Arbeiterschaft, teils weil die Interessenwiderstände bei den nicht-proletarischen Schichten hier viel weniger einheitlich sind, teils weil auf diesem Gebiet die unmittelbaren Interessen aller Teile der Arbeiterschaft, sowohl der Arbeitslosen wie der Arbeitenden, sich weitgehend decken. Nur ist dabei zu beachten, daß auch hier um so mehr erreicht werden kann, je weiter die Ziele gesteckt werden, je mehr die gestellten Forderungen dadurch einen revolutionären Charakter gewinnen, daß sie mit der bestehenden Ordnung unvereinbare Rechtsideen verkörpern. Wenn z. B. die Weltwirtschaftskrise die Arbeiterschaft dazu veranlassen könnte, die Dreißigstundenwoche zu fordern — was an sich nicht einmal so radikal wäre wie es jahrzehntelang die Forderung des Achtstundentags war —, so wäre das nicht als Mittel zur Überwindung der Konjunkturkrise im Sinne der Rückkehr zur Prosperität zu motivieren; denn wenn auch zu niedriger Lohn und zu lange Arbeitszeit mit zu den allgemeinen und dauernden Bedingungen gehören, aus denen die kapitalistischen Krisen hervorwachsen, so können, wenn die Krise einmal da ist, weder Lohnerhöhung noch Arbeitszeitverkürzung das Mittel sein, die Rückkehr zur Prosperität zu beschleunigen. In dieser Hinsicht behalten die bürgerlichen Nationalökonomen mit ihrer Kritik der gewerkschaftlichen Kaufkrafttheorien in einem wesentlichen Punkte recht, nämlich darin, daß gegenüber den ökonomischen Zwangsläufigkeiten, die aus strukturellen und zyklischen Gründen den Verlauf einer Weltwirtschaftskrise bestimmen, die sozialpolitischen Verbesserungen als Mittel der Rückkehr zur Prosperität so gut wie unwirksam sind; Unrecht haben viele von ihnen nur darin, daß sie umgekehrt die Verschlechterung der Arbeitsverhältnisse wohl für ein Heilmittel halten, obwohl das noch weniger zutrifft.

Die Ohnmacht der reformistischen Sozialpolitik, den Verlauf der Krisen wesentlich zu beeinflussen, braucht also nicht zum Verzicht auf die Forderungen einer weiteren Verbesserung der Arbeitsbedingungen und besonders einer weiteren Verkürzung der Arbeitszeit zu führen; im Gegenteil, man kann die Kraft dieser Forderungen nur vermehren, indem man sich beruft auf Gründe, deren Gültigkeit von den Schwankungen der Konjunkturkurve unabhängig ist. Diese Forderungen gewinnen dann

Universitätsbibliothek
Bielefeld

dadurch einen revolutionären Charakter, daß sie schlechthin menschliche Ansprüche verkörpern, die der Produktionsweise überhaupt zu stellen sind: Recht auf Leben als Grundforderung, der jede Wirtschaftsordnung zu genügen hat — gleiches Recht für alle, sich durch Arbeit zu ernähren — Verkürzung der Arbeitszeit im Verhältnis zur erhöhten Produktivität der Industriearbeit — Befreiung der Arbeit von dem Warencharakter, der ihren Preis den Konjunkturschwankungen unterwirft. Nur die Forderungen, die auf diese radikale Art nicht bloß den Krisensymptomen, sondern der kapitalistischen Produktionsweise und Klassenordnung überhaupt gegenübertreten, können bei der heutigen Lage der Dinge noch die Massenkräfte entfesseln, die ihre Erfüllung oder auch nur ein Teil ihrer Erfüllung voraussetzt. In einer Lage, wo auch außerhalb der Arbeiterschaft Zweifel und Verzweiflung am Kapitalismus immer weiter um sich greifen, nur Arzt am Krankenbett dieses Kapitalismus sein zu wollen, hieße, um einer Illusion willen auf diese Kräfte verzichten.

Man sollte sich im Gegenteil darüber im Klaren sein, und auch der Arbeiterschaft darüber Klarheit verschaffen, daß all die Palliativmittel, die versuchen, ohne Umwälzung der Besitz- und Produktionsordnung die Wirtschaft zu „heilen" wie Programme zur Arbeitsbeschaffung ohne Absatzbeschaffung für die Erzeugnisse dieser Arbeit, dazu einfach nicht im Stande sind. Das gilt auch für die Versuche, auf der Linie der alten reformistischen Tradition das Heil von einer stärkeren Besteuerung der Besitzenden zu erwarten. Es ist selbstverständlich richtig und unerläßlich, den Versuchen des Staates, die Kosten seiner Defizitwirtschaft den Armen aufzubürden, mit aller Kraft entgegenzutreten. Aber es ist gefährlich, diese Notwehrpolitik so zu begründen, als ob es möglich wäre, durch gleichzeitige Erhöhung der sozialpolitischen Ausgaben des Staates und der Steuerleistung der Besitzenden die heutige Krise zu überwinden oder die finanzpolitische Gerechtigkeit herzustellen. In einer Zeit, wo die gesunkene Profitrate die Kapitalhortung (von Kapitalflucht gar nicht erst zu reden) zu einer der schlimmsten Krisenursachen macht, läßt sich das Problem des Verhältnisses von Staatsausgaben und -einnahmen nicht mehr als bloßes Mengenproblem lösen, bei dem es nur darauf ankäme, die Lasten von der einen Seite zur anderen zu verschieben. Man kann heute von dieser innerpolitischen Frage dasselbe sagen, wie von der außenpolitischen Frage, die durch den verschärften Kampf der nationalen Wirtschaftseinheiten um einen größeren Anteil am Außenmarkt aufgeworfen wird: Ein jeder versucht, für sich ein größeres Stück herauszuschneiden aus einem Kuchen, der immer kleiner wird. Das ging früher, solange der Kuchen mit dem Wachstum der Produk-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

tion und mit der Erweiterung des Weltmarktes größer wurde. Jetzt aber geht es nicht mehr; wenn man den Hunger stillen will, muß man sich dazu entschließen, einen neuen Kuchen zu backen.

Auch wenn es theoretisch denkbar wäre, daß man mit Maßregeln, wie sie früher der Reformismus durchführte, die als Krisenursache wirkende Unterkonsumtion beheben könnte (was in kürzester Zeit unvergleichlich viel weitergehende Lohnerhöhungen und Arbeitszeitverkürzungen erfordern würde, als man sie früher in Jahrzehnten erreichen konnte), so erübrigt sich der Streit über die praktische Wirkung dieser Maßregeln schon aus dem Grunde, weil derselbe Krisenzustand, dem sie zu steuern hätten, der Arbeiterschaft vor allem auf Grund der Arbeitslosigkeit die machtpolitische Möglichkeit nimmt, sie durchzusetzen. Die Krise vermindert zugleich die Fähigkeit der Arbeiterbewegung zur Erringung von Reformen und erhöht ihre Chancen zur Durchführung radikaler Veränderungen der Gesellschaftordnung selbst.

Der erste Schritt beim Übergang von der reformistischen zur radikalen Aktionsmethode besteht in der Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem praktischen Minimalprogramm und dem grundsätzlichen Maximalprogramm, der bis jetzt das formale Zeichen der Trennung von Endziel und Mitteln war. Die heutigen Programme der europäischen Arbeiterparteien hat R. H. Tawney treffend verglichen mit „einem glitzernden Wald von Weihnachtsbäumen mit Geschenken für jedermann, anstatt eines Feldzugsplans für einen Kampf, der, wenn nicht alle Zeichen trügen, ein verzweifeltes Ringen sein wird." In allem, was über den immer enger werdenden Rahmen der täglichen Reformaktionen hinausgeht, offenbart sich die Unverbindlichkeit der sogenannten Maximalforderungen darin, daß sie nur mit allgemeinen Wortsymbolen angedeutet, niemals aber mit der Konkretheit und Genauigkeit ausgearbeitet werden, die ihre wirkliche Durchführung erheischen würde. Die Folge ist, daß man, wenn man (wie nach der Revolution von 1918 im Hinblick auf die Sozialisierung) ohne eigenes Zutun in die Lage kommt, die abstrakten Formen mit einem konkreten Inhalt füllen zu müssen, vor dem Leeren steht. Die Aufmerksamkeit richtet sich dann plötzlich von dem, was man theoretisch wollte, auf das, was man praktisch *nicht* kann. Das neue Element der praktischen Verantwortung, das dann unerwartet auftritt, zwingt zum Rückzug, weil man keinen Plan hat, bei dem die technischen Schwierigkeiten, Hemmungen und Widerstände von vornherein in Rechnung gesetzt worden sind. Man hat freilich dafür, daß man auf die Durchführung der Sozialisierung verzichtete, als man noch die Macht dazu hatte, auch andere Gründe anzugeben gewußt, von denen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

ein Teil nicht ohne Gewicht waren; das hindert nicht, daß der entscheidende Grund, der allein schon genügt hätte, den Rückzug zu verursachen, innerer Natur war und in der Unsicherheit des eigenen Willens lag. Die Punkte des sogenannten Maximalprogramms waren in Wirklichkeit keine politischen Forderungen, sondern agitatorische „Ideale". Sie glichen den Lichtern und dem glitzernden Tand auf dem Weihnachtsbaum, nicht den zum Gebrauch bestimmten Geschenken.

Dabei sind jene Arbeiterparteien noch glücklich, die nur zwei Programme haben, ein „grundsätzliches", das nur propagandistischen Zwecken dient, und ein „unmittelbares", das sogenannte praktische Reformen verlangt; denn auch letzteres pflegt sich schon lange nicht mehr zu decken mit den „Plattformen", die von Wahl zu Wahl auf die „geringsten Übel" gerichtet zu sein pflegen, mit denen man sich abzufinden bereit ist. Diesem nachgerade unerträglich gewordenen Zustand kann nur abgeholfen werden, indem an die Stelle der Programme mit ihren verschiedenen Graden von Verbindlichkeit der Plan tritt.

Der Plan als Ausdruck und Sinnbild der neuen Phase der sozialistischen Aktion bedeutet, daß die Umwälzung der Produktionsordnung selber fortan zur unmittelbaren Forderung zu machen ist. Im Vordergrund steht dabei die Überführung des Bank- und Kreditwesens in vergesellschafteten Gemeinbesitz, unmittelbar dahinter die Vergesellschaftung der großen kapitalistischen Schlüsselindustrien, die bereits in das Stadium der monopolistischen Konzentration eingetreten sind, und in den Ländern, in denen es noch eine Klasse von Großagrariern gibt, die Enteignung des Großgrundbesitzes.

Das sind also jene Veränderungen, die bisher unter dem Gesamtbegriff der Sozialisierung den noch nicht als wirkliche Gegenwartsaufgabe betrachteten Teil des sozialistischen Programms umfaßten. Es würde beiläufig nichts schaden, wenn sich dafür ein anderes Wort einstellte, denn einerseits ist der Ausdruck Sozialisierung von der Vergangenheit der Bewegung her zu sehr mit der Erinnerung an fehlende Entschiedenheit des Wollens belastet, andererseits ist er auf Grund seines eigenen theoretischen Werdegangs zu sehr mit bloßer Verstaatlichung identifiziert. Es wäre gut, wenn auch der Name dieser Bestrebung zum Ausdruck brächte, daß es sich dabei nicht um eine Gebietserweiterung des bürokratischen Staatskapitalismus handeln soll, wohl aber um eine die Klassengesellschaft selber umwälzende wahre Vergesellschaftung, die zugleich vom sozialistischen Gewerkschaftswesen her das Mitbestimmungsrecht der Produzenten und vom sozialistischen Genossenschaftswesen her das Mitbestimmungsrecht der Konsumenten organisiert. Das Mitbestim-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

mungsrecht der Gewerkschaften und Betriebsräte sollte freilich nicht im Sinne der alten syndikalistischen Forderung „die Grube den Grubenarbeitern" aufgefaßt werden; es wird auf lange Zeit in Europa mindestens so schwer sein, bei der Verwaltung sozialisierter Produktionszweige ohne das dazu vorgebildete und darin geübte Personal auszukommen, wie es in Rußland vor der Wiederzulassung der „Spez" war; aber um so notwendiger ist es, das gewerkschaftliche und betriebsrätliche Recht zur Mitbestimmung über die sozialen Arbeitsbedingungen so zu erweitern, daß damit das notwendige Gegengewicht einer ständigen Kontrolle der Betriebsbürokratie und einer verfassungsmäßig organisierten Opposition gegen deren Machtstreben auf die Waagschale gelegt wird.

Der Plan müßte sich vom „Ideal" auch dadurch unterscheiden, daß er ein in allen Einzelheiten ausgearbeitetes Programm darstellt, das als Regierungsprogramm *sofort* ausgeführt werden könnte. Das setzt natürlich voraus, daß die geplanten Veränderungen nicht bloß in der Form von Gesetzesanträgen sondern auch in der Form von wirtschaftstechnischen Organisationsmaßregeln gründlich vorbereitet werden. Es kommt dabei weniger auf die Ausführlichkeit der theoretischen Begründung an als auf die Genauigkeit, mit der die in jedem Lande vorliegenden besonderen Situationen erfaßt und berücksichtigt werden. Wenn man sich nicht wiederum damit begnügen will, Rahmen zu zeichnen, deren Inhalt nachträglich von akademischen oder bürokratischen Kommissionen ausgearbeitet werden soll, müssen derartige Pläne ein ebenso genaues Bild des wirtschaftspolitischen Vorgehens entwerfen wie die militärischen Mobilisations- und Operationspläne eines Generalstabs; wofür denn freilich den mit ihrer Ausführung Beauftragten von dem Augenblick an, wo die Ausführung beginnt, dieselbe Freiheit gewährt werden soll, sich unvorhergesehenen Schwierigkeiten und Möglichkeiten anzupassen. Daß die Rolle der legislativen Gewalten dabei auf die Ermächtigung von *Kommissaren* mit weitgehenden persönlichen Machtbefugnissen beschränkt werden muß, liegt in der Natur der Sache; *Kommissionen* können keine Aktionen *führen*. In dieser Elastizität bei der Durchführung läge nur dann eine Gefahr, wenn die Vorbereitung nicht gründlich genug alle die voraussehbaren praktischen Schwierigkeiten und Widerstände in Rechnung gesetzt hätte; und gerade darin sollte die Planarbeit sich zu ihren Gunsten von den früheren Sozialisierungsbestrebungen unterscheiden, die diese Gegenüberstellung mit der realen Umwelt bis zu dem Augenblick verschoben, der der Augenblick der Aktion hätte sein sollen, durch diese Verschiebung aber zum Augenblick des Zweifelns und Zögerns, des Rückzugs und des Verzichts wurde.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Die Aktionspläne sollten sich von den heutigen Minimalprogrammen auch dadurch unterscheiden, daß sie eine Prioritätsordnung der zu verwirklichenden Maßregeln vorsehen. Die heutigen Programme reihen nur Rubrik an Rubrik und Punkt an Punkt, Demokratisierung des Völkerbundes und einheitliche Reichskriminalpolizei, Trennung von Staat und Kirche und Offenlegung der Steuerlisten, Staatskontrolle der Kartelle und Lehrerbildung auf Hochschulen, Erleichterung der Ehescheidung und Volksabstimmung in Gemeindeangelegenheiten, alles im buntesten Durcheinander zur freien Auswahl. Sie enthalten nicht den geringsten Hinweis darauf, in welcher Reihenfolge diese Dinge in Angriff genommen werden sollen. Indem man tut, als ob das alles gleich wichtig und dringlich wäre, macht man es in Wirklichkeit gleich unwichtig und gleich undringlich. Man könnte ebensowenig ein Haus bauen, wenn man sich statt eines Planes mit einer Aufzählung der Räumlichkeiten und Bequemlichkeiten, die man haben möchte, begnügen wollte. Wie der Architekt einen Bauplan oder der Armeebefehlshaber einen Operationsplan braucht, so braucht auch die Sozialisierungsaktion einen Aktionsplan, der angibt, was zuerst und was nachher kommen soll.

Damit ist natürlich eine ganz andere Art der Priorität gemeint, als bei der üblichen Unterscheidung zwischen Minimal- und Maximalprogrammen; denn hier handelt es sich um eine Verkettung von Maßregeln, die man alle wirklich will, und die alle mit gleichem Ernst vorbereitet werden sollen, von denen aber einzelne, um wirksam zu sein, vor den anderen durchgeführt werden müssen. So wird zu untersuchen und bekanntzugeben sein, bis zu welchem Punkte über die Vergesellschaftung der Kredit- und Kraftquellen hinaus der erste Vorstoß einer Sozialisierungsaktion zu gehen haben wird, und welche Maßregeln im Hinblick auf die Sozialisierung weiterer, auch nicht monopolistischer Produktionszweige vorzubereiten sind, etwa um einer gegenrevolutionären Sabotage entgegenzutreten, oder um einem Rückfließen der Kapitalanlagen oder Spareinlagen gewachsen zu sein.

Im übrigen dürfte die von derartigen real-strategischen Gesichtspunkten geleitete Planung sehr bald zu der Erkenntnis führen, daß bei der heutigen Lage der Dinge nichts unpraktischer ist, als die von angeblichen Praktikern vertretene Auffassung von der Notwendigkeit des langsam tastenden Vorgehens. In der revolutionären Situation, die heute allein noch in Frage kommt, ist nichts inopportuner als was bis jetzt Opportunismus war, nichts unmöglicher als was die alte, französische Schule des Reformismus den „möglichen" Sozialismus oder Possibilismus nannte; möglich und praktisch ist hier nur noch das, was

Universitätsbibliothek
Bielefeld

gestern unmöglich und unpraktisch erschien: das zwar wohl ausgedachte, aber kühn durchgeführte radikale Aufs-Ganze-Gehen. Wer glaubt, eher zum Ziel der Vergesellschaftung zu gelangen, wenn er „planwirtschaftliche" Kontrollkommissionen und ähnliche „wirtschaftsdemokratische" Behörden einsetzt, als wenn er gleich enteignet, wird eine sehr gefährliche Bewegung gegen die Sozialisierung hervorrufen, ohne dafür irgend etwas Positives zustande zu bringen. Und die Gegenbewegung wird recht behalten mit dem Argument, daß man nicht wirtschaften kann, wenn Risiko und Verantwortung geteilt sind. Selber machen ist leichter als kontrollieren, und die Menschen, die man dazu aus den Kreisen der jetzigen Produktions- und Finanztechnik heranzuziehen haben wird (was heute viel mehr als der organisationstechnische Grad der Sozialisierungsreife das wesentliche Problem darstellt!), werden sich mit gutem Recht eher einem neuen Herrn zur Verfügung stellen als zwei Herren dienen wollen; sie dienen ja meist jetzt schon dem Unternehmen lieber als den Aktionären oder der zwischen Werkverbundenheit und Kapitalgebundenheit schwankenden Politik der den Banken ergebenen Aufsichtsräte und Generaldirektoren.

In der heutigen Lage des Kapitalismus die Finanzmacht mit Hilfe von Kommissionen bloß „kontrollieren" oder ohne wirkliche Verfügungsmacht über das Bankkapital eine Industrie „sozialisieren" zu wollen, liefe nach einem Ausdruck von Adolf Löwe günstigstenfalls nur darauf hinaus, in den kapitalistischen Hechtteich einige sozialistische Karpfen zu setzen. Es ist sogar sehr die Frage, ob diese Form der Verstaatlichung im Hinblick auf die dadurch geförderte weitere Verflechtung von Staatsmacht und Finanzkapital einer wirklichen Sozialisierung nicht neue politische Hindernisse in den Weg stellen würde. Wenn aber umgekehrt erst einige tüchtige sozialistische Hechte in den kapitalistischen Karpfenteich eingesetzt würden, spräche wenig dagegen und etliches dafür, daß die auf diese Art gesund gemachte Karpfenwirtschaft noch manchen Vorteil für die Gesamtheit abwerfen könnte. Die planwirtschaftliche Regulierung der freien Initiative selbständiger Unternehmer und Kaufleute ist eine Chimäre in einer Gesellschaft, in der die zentrale wirtschaftliche Verfügungsgewalt (der Kredit, die Krafterzeugung und die Rohstoffversorgung) nicht aus dem Monopolbesitz privater Besitzer in den Monopolbesitz eines sozialistischen Staates übergeführt worden ist; wenn aber diese Bedingungen erst einmal erfüllt sind, dann kann die Sozialisierung der wirtschaftlichen Kommandostellen (besonders wenn sie ergänzt wird durch ein staatliches Außen-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

handelsmonopol) sehr wohl dazu führen, daß der nicht sozialisierte, „freigebliebene" Sektor der Wirtschaft mit Hilfe planwirtschaftlicher Maßregeln auf eine höhere Stufe der Rentabilität und des gesellschaftlichen Nutzens gebracht wird.

Zum Unterschied vom russischen Kommunismus und mit Hilfe der Lehren, die dessen fehlgeschlagene Experimente enthalten, wird der europäische Sozialismus bei der ersten Etappe seiner Sozialisierungsaktion das Ziel zu verfolgen haben, diesen freien Sektor der Wirtschaft möglichst zu erhalten oder gar auszubauen. Das gilt meiner Ansicht nach nicht nur von dem Teil dieses Sektors, in dem jene nichtkapitalistischen Unternehmungsformen vorherrschen, bei denen es keine Trennung von Arbeit und Besitz und keine Proletarisierung gibt, wie bei den selbständigen Bauern, Handwerkern und Geschäftsleuten; es gilt auch von dem anderen Teil, in dem es kapitalistische Unternehmungen mit Proletarisierung aber ohne Monopolbildung gibt, wie z. B. bei den meisten verarbeitenden Industrien nach Art der Textil- oder Lebensmittelindustrie. Was der Sozialismus hier erstrebt, kann er vermutlich besser durch planwirtschaftliche (vor allem kredit- und handelspolitische) Lenkung der freien Initiative und durch den Einbau von konkurrierenden Genossenschaftsbetrieben erreichen als durch die Zwangsmaßregeln der Enteignung. Hier gilt es, aus der Marktwirtschaft an Antrieben zur gesteigerten Produktivität und Rentabilität, zum Wettbewerb um die bestmöglichen Organisations- und Verwaltungsmethoden usw. alles herauszuholen, was in ihrem noch nicht vom Privatmonopol beherrschten Sektor noch herauszuholen ist, ja erst nach ihrer Befreiung von diesem Monopol richtig herausgeholt werden kann. In diesem Sektor möge dann das marktwirtschaftliche Prinzip seine Fähigkeit erweisen, seine fortschrittliche Aufgabe aus der vormonopolistischen Phase des Kapitalismus weiter zu erfüllen, auf dem experimentellen Wege der freien, vom sozialisierten Sektor her nur auf die Verbesserung der Arbeitsbedingungen und auf die bestmögliche Befriedigung der Konsumentenbedürfnisse gelenkten Konkurrenz. Aus denselben Gründen hätte die Sozialisierung haltzumachen vor der Enteignung des kleinen Sparkapitals, das überwiegend aus Arbeitseinkommen gewonnen wurde und dem Zwecke sozialer Versicherung dient, und das nach Möglichkeit weiter zur Investition in staatlichen oder genossenschaftlichen Banken veranlaßt werden sollte.

Für diese positive Stellung zum freien Sektor der Wirtschaft spricht keineswegs bloß die politisch-strategische Rücksicht auf die unentbehrliche Unterstützung der Bauernschaft und eines großen Teils der übrigen

Universitätsbibliothek
Bielefeld

Mittelschichten; sie ergibt sich schon mit zwingender Kraft aus dem demokratischen Grundcharakter des europäischen Sozialismus, dem nach einem Satze von Eduard Heimann „die Demokratie nicht Uniformität" bedeutet, sondern „Fortsetzung der christlich-abendländischen Tradition in ihrer Richtung auf Freiheit, Recht, Person", also geradezu „Freude an der Vielgestaltigkeit in der soziologischen Einheit, d. h. auf dem streng zu sichernden Boden gleicher Rechte". Heimann scheint mir überdies recht zu haben, wenn er diese Auffassung mit einem Marxschen Kerngedanken begründet: „Die tatsächliche Struktur ist nach marxistischer Denkweise entscheidend. — Die Mehrheit zur Herrschaft über den Staatsapparat und zu ungestörtem Weiterbetrieb der Wirtschaft in veränderter Verfassung kommt nur zustande, wenn man für eine Zielsetzung wirbt, die jedem der heute Bedrückten das Seine gibt: dem Proletarier Sozialisierung seiner Lebenssphäre und Krisensicherheit, dem proletarisierten Mittelständler Selbständigkeit und Krisensicherheit[1]." Das entspricht vielleicht nicht der Auffassung aller Marxisten, aber es entspricht gewiß der von Karl Marx, der niemals einen Kasernensozialismus gewollt hat, sondern in den Worten des *Kommunistischen Manifests* die „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist". Und wer die vorigen Kapitel dieses Buches gelesen hat — erst recht, wenn er auch meine *Psychologie des Sozialismus* und (sehr in diesen Zusammenhang hineingehörend!) meinen *Kampf um die Arbeitsfreude* kennt —, der braucht von mir wohl keine Beteuerung mehr, daß die hier vertretene personalistisch-pluralistische Auffassung der Sozialisierung nicht tagespolitischem Opportunismus entspringt, sondern meiner grundsätzlichen Anschauung vom Wesen des Sozialismus.

Aber so wenig es dieser Anschauung entsprechen würde, die Zwangsenteignung über das zur Brechung der kapitalistischen Monopolgewalt notwendige Maß auszudehnen, so wenig könnte der Sozialismus sein Ziel erreichen, wenn er sich nicht dazu entschlösse, diese Enteignung als auf einmal durchzuführenden Schritt aufzufassen und vorzubereiten. Sonst würde er sich, um auf das militärische Bild zurückzugreifen, in dem Zustand einer Armee befinden, die beim Übergang vom Stellungskrieg zum Bewegungskrieg glaubt, ihre Offensive besser so führen zu können, daß dabei zunächst nur ein Stückchen Graben hier und ein Stückchen Graben dort genommen und ausgebaut wird, um erst später einmal ein Maschinengewehrnest hier und ein andermal eine Batterie dort zu erobern. Man könnte ebensogut versuchen, mit der Begründung,

[1] Neue Blätter für den Sozialismus, Dezemberheft 1932.

Universitätsbibliothek Bielefeld

langsam gehe es am sichersten, zwanzig Jahre lang in Niemandsland unterwegs zu bleiben.

Die strategische Generaloffensive des Bewegungskrieges unterscheidet sich von den taktischen Teiloffensiven des Stellungskrieges darin, daß man nicht nach erfolgtem Teilangriff in seinen Ausgangsstellungen wieder Deckung suchen kann. Man kann dann nicht anders vorgehen, als mit dem Ziel, die feindlichen Maschinengewehrnester und die Batterien bis zu den schwersten Geschützen hinüber in ein und demselben Vorstoß zu erobern und unschädlich zu machen. Mit andern Worten, es geht dann auf einmal und auf der ganzen Angriffsfront um die zentralen Stellungen, von denen aus der Angriff sonst in einen panischen Rückzug verwandelt werden könnte; in wirtschaftlicher Hinsicht also um die Kommandostellen, von denen aus die untergeordneten Machtpositionen beherrscht werden können. Denselben Gedanken hat R. H. Tawney an einem ganz anderen Bilde illustriert, als er sagte: „Zwiebeln kann man schälen, indem man eine Schale nach der andern herunternimmt, aber man kann keinen lebendigen Tiger sezieren, indem man ihm eine Klaue nach der andern abnimmt; die Vivisektion ist sein Beruf, und er würde zuerst dazu übergehen."

Der nächste Schritt in der Richtung auf planmäßige Sozialisierung ist jedenfalls, ein Aktionsprogramm auszuarbeiten, das zugleich für die noch in der Opposition stehende sozialistische Bewegung das wesentliche Agitationsprogramm und für die zur Macht gelangte Bewegung das wesentliche und unmittelbar verpflichtende Regierungsprogramm wäre. Man würde damit den Massen gleichsam sagen: dies ist es, was wir tun wollen und zwar sofort, sobald ihr uns *dazu* die Macht gebt.

Es versteht sich, daß zur Durchführung dieser Arbeit ein erheblicher Teil der geistigen und organisatorischen Tätigkeit der Parteien und sonstigen Arbeiterorganisationen, ähnlich der Stabstätigkeit einer Armee, von vornherein darauf konzentriert werden sollte. Es versteht sich außerdem, daß diese Aufgabe, weil sie sich zum Teil auch auf Fragen bezieht, die nur in internationalem Rahmen befriedigend geregelt werden können, ebenso den internationalen Verbänden der Arbeiterbewegung gestellt werden muß.

Diese internationale Stellung des Problems ist besonders wichtig, weil totale Vergesellschaftung nur im internationalen Rahmen möglich ist, während alle auf ein Land begrenzte Sozialisierung günstigstenfalls nur — nach dem in England gebräuchlichen Ausdruck für Verstaatlichung — Nationalisierung sein kann. Der Unterschied zwischen der

Universitätsbibliothek
Bielefeld

übernationalen Wirklichkeit der Gesellschaft und der nationalen Wirklichkeit des Staats, der zu Marx' Zeiten noch als rein akademische Angelegenheit übersehen werden konnte, zwingt im Zeitalter des nationalwirtschaftlich gewordenen Kapitalismus die sozialistische Bewegung dazu, ihre Programme nationaler Forderungen durch ein — heute noch so gut wie vollkommen fehlendes — Programm der internationalen Wirtschafts- und Rechtsordnung zu ergänzen.

Das bedeutet aber keineswegs, daß man mit der Durchführung der oben skizzierten Teilsozialisierung zu warten braucht, bis man sie in der ganzen kapitalistischen Welt durchführen kann. Sonst müßte man bis zum Sanktnimmerleinstag warten. Es fehlt eben heute noch die internationale Legislativ- und Exekutivgewalt, die allein neues Besitzrecht schaffen könnte; sie kann offenbar erst aus einer Föderation sozialistischer Staaten entstehen. Die Sozialisten, die früher die Unmöglichkeit der „Sozialisierung in einem Land" behaupteten, pflegten diesen Umstand zu übersehen, obwohl er wahrhaftig nicht unwichtig ist; heute aber, wo man die Sozialisierungsprobleme nicht länger so wenig ernsthaft nehmen kann, wird das Dilemma immer zwingender: Entweder man fängt mit der „Sozialisierung in einem Lande" an, sobald man die Macht dazu hat, und macht sich erst dann an die internationalen Probleme praktisch heran, oder man gibt die Sozialisierung überhaupt auf; denn die kapitalistische Welt wird sicher nicht von sich aus den überstaatlichen Apparat schaffen, der Vorbedingung einer internationalen Sozialisierungsaktion wäre.

Umgekehrt ist es ein dialektischer Witz der Weltgeschichte, daß die Tendenz des Hochkapitalismus zur Nationalwirtschaft in all ihren Gestalten, von der Währungspolitik über die Produktionspolitik bis zur Außenhandelspolitik, ein gut Teil der Hindernisse wegräumt, die von jeher der auf eine Nation beschränkten Sozialisierung entgegenstehen. Es soll denn auch nicht geleugnet werden, daß man sich dabei auf allerlei Schwierigkeiten, Gefahren und Opfer gefaßt zu machen hat. Aber es gibt nun einmal kein Leben, keine Leistung und keinen Kampf ohne Risiko, und wenn man sich nur an den Grundsatz „erst wägen, dann wagen" hält, reicht auch der schwächste Wille und die kühnste Einbildungskraft wohl kaum dazu aus, Gefahren und Opfer zu prophezeien, die schwerer zu ertragen wären als die Entbehrungen und Leiden, die der Menschheit heute aus der kapitalistischen Wirtschaft erwachsen.

Schon heute zeigt die internationale Lage Sowjetrußlands — die durch die politischen Umstände der Weltkriegsliquidation und durch die quasi-asiatische Politik des Bolschewismus besonders schwierig gestaltet

Universitätsbibliothek
Bielefeld

wurde —, wo die beiden Hauptschwächen der kapitalistischen Welt einem sozialistischen Staat gegenüber liegen. Erstens ist die Notwendigkeit, für Ausfuhrproduktion, ja sogar für Kapitalausfuhr Abnehmer zu finden, auf die Dauer stärker als alle politischen Ressentiments; auch zwischen kapitalistischen Staaten wird der Außenhandel am Ende nicht geführt, um dem Nachbarn um seiner schönen Augen willen einen Gefallen zu erweisen, sondern weil man ausführen und darum auch dem andern die Bezahlung mit eigener Ausfuhr ermöglichen muß, und überhaupt weil man ohne gewisse Produkte des Auslands nicht auskommt. Zweitens ist der Krieg ein besonders gefährliches Wagnis, wenn der Feind in den sozialistischen Massen aller Länder, also auch des eigenen Landes, Verbündete hat, die nur auf die Gelegenheit warten, aus einem kapitalistischen Weltkrieg eine sozialistische Weltrevolution zu machen. Der Hinweis auf die Notwendigkeit, die Sozialisierungsprobleme auch in ihrem internationalen Aspekt planmäßig in Angriff zu nehmen, soll also nicht die Verschiebung der Aktion auf nationalem Boden rechtfertigen, wohl aber die Vorbereitung dieser Aktion unter Berücksichtigung der internationalen Schritte, die sich aus ihr nach vollzogener nationaler Umwälzung zu ergeben haben werden.

Natürlich wäre auch mit der Ausarbeitung der schönsten Aktionspläne nichts wesentlich Neues erreicht, wenn es nicht gelänge, sie zum Ausdruck der tatsächlichen Bewegungsrichtung und des tatsächlichen sozialistischen Massenwollens zu machen. Darüber entscheidet letzten Endes die Frage, ob man auf diesem Wege eine Macht mobil machen kann, die größer ist als die Macht, die sich jetzt noch in der Defensivpolitik der reformistischen Parteien betätigt, und die übrigens zu einem großen Teil von der Gegenmacht der kommunistischen Verzweiflungspolitik lahmgelegt wird.

Die erste Bedingung dazu — und zugleich der beste praktische Prüfstein für die wirkliche Erneuerung der Aktionsmotive — ist, daß man bei den sozialdemokratischen Arbeiterparteien in den Vordergrund aller politischen Entscheidungen die Frage stellt, was über alle Parteiinteressen hinaus dem Gesamtinteresse der Arbeiterschaft und der Wiederherstellung ihrer politischen Einheit dienen kann. Das erfordert unter vielem anderen, wie von kommunistischer Seite die Anerkennung, daß der Sozialismus in Europa nicht ohne den durch den Reformismus aufgestiegenen und organisierten Teil der Arbeiterschaft verwirklicht werden kann, von sozialdemokratischer Seite ein anderes Verhältnis der Arbeiterparteien zu Rußland. Die Zweite Internationale darf keine Emigriertenpolitik treiben. Ihre Parole von den „Ländern ohne Demokratie“,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

die Rußland und Italien über einen Kamm schert, ist falsch. Während der italienische Faschismus eine parlamentarische Demokratie zerschlagen hat, hat die russische Revolution den Zarismus durch ein Sowjetsystem ersetzt, das fast in allen Punkten demokratischer wäre als irgendeine Republik Westeuropas, wenn es nicht die Parteidiktatur gäbe, die sehr wohl davon zu trennen ist und die nach der kommunistischen Lehre nur einen vorübergehenden Charakter haben sollte. Wir brauchen bei aller Anerkennung des besonderen Charakters der russischen Verhältnisse auf die Kritik an dieser Lehre, sofern man sie dem europäischen Sozialismus als alleinseligmachendes Dogma aufzwingen will, nicht zu verzichten; aber wir sollen auch anerkennen, daß die russische Revolution ein Ganzes darstellt, daß ihre Weiterentwicklung im Sinne des freiheitlichen Sozialismus niemals das Werk einer Konterrevolution sein kann, daß sie ein Bollwerk des Weltkampfes für den Sozialismus ist, und daß der europäische Sozialismus heute keine dringlichere Pflicht hat, als mit diesem Bollwerk das Recht der russischen Arbeiter und Bauern, ihr eigenes nationales Schicksal zu gestalten, gegen eine kapitalistische Welt von Feinden zu verteidigen. Da sollte auch die Kritik niemals von der Schadenfreude am Mißerfolg, sondern immer nur von dem Wunsch der gedeihlichen Weiterentwicklung und vom Willen zur Hilfsbereitschaft und zur Verteidigung gegen den gemeinsamen Gegner getragen sein.

Die Wiederherstellung der politischen Einheit der Arbeiterschaft, weit davon entfernt, ein Hindernis für das Bündnis mit den antikapitalistischen Teilen der Bauernschaft, der Intellektuellen und der proletarisierten Mittelschichten zu sein, ist die Voraussetzung für sein Zustandekommen und seinen Erfolg. In früheren Zeiten hat man mit einem gewissen Recht glauben können, daß die Unterstützung dieser Schichten mit einem Verzicht auf radikale Ziele und einer Übersteigerung des reformistischen Opportunismus erkauft werden mußte. Heute liegen die Dinge schon ganz anders, zum mindesten in Ländern wie Deutschland, wo die Stimmung dieser Mittelschichten bereits viel weniger reformistisch ist als die der Sozialdemokratie. Die Überwindung des sozialdemokratischen Reformismus und die dadurch wieder ermöglichte Einheit der Arbeiterschaft ist die erste Vorbedingung, die erfüllt werden muß, damit der proletarische Sozialismus im Kampfe gegen den Kapitalismus wieder die historische Rolle des „Vortrupps" spielen kann. Das Gesamtinteresse aller antikapitalistischen Klassen, das auf der Ebene des reformistischen Kampfes um die unmittelbaren Erwerbsinteressen durch den rückschrittlich gewordenen Kapitalismus immer mehr ge-

Universitätsbibliothek Bielefeld

spalten wird, läßt sich nur herstellen auf der Ebene des gemeinsamen „entfernteren" Interesses an der Überführung der wirtschaftlichen Macht in Gemeinbesitz. Die antikapitalistischen Schichten außerhalb des Proletariats sind darum leichter für eine radikale Sozialisierungspolitik zu gewinnen als für einen auf eine Sonderschicht des Proletariats begrenzten Interessenopportunismus, der noch dazu weder die Werbekraft des energischen Selbstvertrauens noch die des entschiedenen Machtwillens hat.

Es wäre wohl naiv, sich diese Selbstüberwindung des Reformismus als idyllischen Vorgang vorzustellen. Bei Massenbewegungen vollziehen sich die Veränderungen der Willensrichtung ganz anders als bei Einzelnen. Der einzelne Mensch, der sich entschließt, einen neuen Weg einzuschlagen — nicht etwa weil er ihm an sich besser gefällt, sondern weil alle anderen Wege ihm verschlossen sind — braucht sich nur mit sich selbst auseinanderzusetzen und kann diese Auseinandersetzung als bloßes vernunftmäßiges Abwägen von Gründen und Gegengründen vollziehen. In einer Massenbewegung, die schon infolge der Existenz einer beamteten Führerschicht sozialpsychologisch so differenziert ist wie die heutige Arbeiterbewegung, stehen hinter solchen Gründen und Gegengründen auseinanderstrebende Interessen. Große Richtungsveränderungen können schwerlich ohne ernste innere Kämpfe und Erschütterungen vor sich gehen. Eine psychologische Voraussetzung der Richtungsänderung ist stets die wachsende, zum Bewußtsein ihrer selbst und ihrer Forderungen gelangende Unzufriedenheit mit der bis dahin verfolgten Richtung, und diese Unzufriedenheit kann nicht umhin, in Massenbewegungen die Form der Kritik und der Opposition anzunehmen. Diese bewußte Unzufriedenheit der sozialistischen Arbeiterschaft mit dem Reformismus ist eine wesentliche Vorbedingung dafür, daß der Wille zur politischen Einheit der Arbeiterschaft praktische Bedeutung erlangt. Nichts wäre verkehrter und fruchtloser, als diese Einheit auf dem Wege organisatorischer Verhandlungen herstellen zu wollen, solange die psychologischen Vorbedingungen für ein Mindestmaß an Einheitlichkeit in der Aktion nicht geschaffen worden sind. Das setzt seinerseits auf allen Seiten tiefgehende Veränderungen der Aktionsrichtung voraus.

Gewiß hat der Führer der österreichischen Sozialdemokratie, Dr. Otto Bauer, recht gehabt, als er auf deren Parteitag im November 1932 erklärte, es gäbe „nur einen Weg zur Einheitsfront des Proletariats im internationalen Maßstab", und das sei der Weg „direkter Verhandlungen zwischen der Sozialistischen Arbeiter-Internationale und der Komin-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

tern". Er hatte aber ebensosehr recht, als er gleich darauf hinzufügte, der Augenblick dafür werde zwar kommen, sei aber noch nicht da. Er hatte ferner recht, als er meinte, dieser Augenblick werde ganz gewiß da sein, „wenn die Sowjetregierung die Bundesgenossenschaft des gesamten Weltproletariats nicht wird entbehren können" im Angesicht eines „Angriffs der ganzen kapitalistischen Welt auf die Sowjetunion". Aber wäre es dann nicht zu spät, falls nicht inzwischen andere, heute schon durchaus erfüllbare psychologische Vorbedingungen geschaffen werden? Und haben dazu nicht auch die sozialdemokratischen Parteien das Ihrige zu tun, indem auch sie den Richtungswechsel vornehmen, den die Erreichung ihrer sozialistischen Ziele sowieso erfordert? Ist die Überwindung des Reformismus nicht Vorbedingung für die Überwindung des Antireformismus, der erst in späterer Zeit aus Reaktion gegen ihn entstanden ist? Die Einheitsfront der Arbeiterschaft kann nur von einer *anderen* Sozialdemokratie und einem *anderen* Kommunismus hergestellt werden; die Schaffung einer anderen Sozialdemokratie aber ist Aufgabe der Sozialdemokraten.

Die Geschichte aller bisherigen sozialen Bewegungen, sowohl des Bürgertums wie des Proletariats, zeigt, wie eng derartige Richtungsveränderungen mit dem Aufkommen einer neuen Führergeneration verknüpft sind. Alle Revolutionen sind aus ursprünglich reformistischen Bewegungen hervorgegangen, denen der reformistische Weg durch die Erstarrung der Institutionen und durch die krisenhafte Verschärfung des reaktionären Widerstandes versperrt worden war. Von den Führern der vorrevolutionären reformistischen Bewegungen spielten aber sehr wenige noch eine führende Rolle, nachdem diese Bewegungen in ihr revolutionäres Stadium eingetreten waren. Die meisten Revolutionsführer waren von jeher entweder junge Leute, die noch nicht in der vorrevolutionären Zeit zu Amt und Würden gelangt waren, oder aus dem Gefängnis und der Verbannung zurückgekehrte Agitatoren.

Dieser jähe Personalwechsel hat, nebenbei bemerkt, lange nicht immer der aufbauenden Kraft der Revolutionen zum Vorteil gereicht. Sehr oft zeigten sich die allzu schnell von einer revolutionären Welle hinaufgetragenen neuen Führer weniger fähig und uneigennützig als ihre Vorgänger. Es ist von jeher so gewesen, daß revolutionäre Bewegungen sowohl die besten wie die schlechtesten Charaktere heranzogen — die übersozialen wie die untersozialen, die Menschen, die für die bestehende Gesellschaft zu gut, und die Menschen, die für sie zu schlecht waren. Es ist ein großes Verdienst der reformistischen Phase der Arbeiterbewegung gewesen, durch die Erziehung zur verantwortlichen Kleinarbeit den An-

Universitätsbibliothek Bielefeld

teil der untersozialen Elemente, der Ressentimentbesessenen, der Ehrgeizneurotiker usw. in der sozialistischen Bewegung sehr stark herabgesetzt zu haben. Dagegen ist es das Schicksal aller revolutionären Epochen, diesen Anteil zu erhöhen, und zwar um so stärker, je mehr die Revolution als gewalttätige Zerstörung und je weniger sie als positiver Neuaufbau wirkt. Man mag das bedauern oder nicht: Tatsache ist, daß auch die positive Leistung revolutionärer Epochen bis auf wenige Ausnahmen die Leistung von neuen Männern ist. Sogar deren Mangel an politischer Erfahrung kommt ihnen zugute; denn es ist gerade die erfahrungsmäßige Bindung an vorrevolutionäre Zustände und Methoden, die die alten reformistischen Führer belastet. Sie denken noch konstitutionell, nachdem die Konstitution zum Fetzen Papier geworden ist, und sie handeln noch parlamentarisch, nachdem das Parlament aller Macht entkleidet worden ist. In allererster Linie aber entscheidet hier die Frage der rein physiologischen Leistungsfähigkeit. Eine Revolution erfordert junge Menschen, weil sie unverbrauchte Menschen erfordert.

Für die gegenwärtige Krise des reformistischen Sozialismus in Europa ist dieses rein menschliche Problem viel entscheidender, als gewöhnlich angenommen wird. Das Durchschnittsalter der Menschen, die in ihm führende Funktionen ausüben, rückt seit Jahrzehnten immer näher an das Greisenalter heran, und die Bürokratisierung des Organisationsapparates stellt dem Aufstieg der Jüngeren — zum mindesten der nicht selber bürokratisch veranlagten Jüngeren — immer größere Schwierigkeiten entgegen. Dabei gibt es sehr wenige unter den älteren Führern der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung Europas, denen man Mangel an geistiger Fähigkeit, an ehrlicher Hingabe oder an uneigennützigem Arbeitseifer vorwerfen könnte; und es sind etliche darunter, die sich trotz vorgerückten Alters eine seltene Aufnahmefähigkeit und Elastizität des Geistes bewahrt haben. Dennoch kann man — mit sehr wenigen Ausnahmen, die sich an den Fingern abzählen ließen — von ihnen nicht die Betätigung der Eigenschaften erwarten, die dazu gehören, daß die Bewegung in die erforderlich gewordenen neuen Bahnen geführt werde. Der Hauptgrund dafür ist einfach, daß gerade die Hervorragendsten unter ihnen nicht mehr über jenen Überschuß an Tatkraft verfügen, der zur Ausübung größerer schöpferischer Initiativen, zum Stecken weitreichender Aktionsziele, zum Wagen entscheidender Generaloffensiven gehört. Danton hat mit Recht „Wagemut, noch Wagemut, immer Wagemut!“ als Grundmaxime alles revolutionären Handelns formuliert; aber dazu gehört noch mehr als ein klarer Kopf, ehrliche Gesinnung und erfahrene Klugheit, nämlich unverbrauchte Nerven. Das Höchste aber,

Universitätsbibliothek
Bielefeld

was ein gerechtes Urteil auf diesem Gebiet von der Führergeneration erwarten kann, die nach den Strapazen der heroischen Aufstiegsepoche vor der Jahrhundertwende noch die Erschütterungen der Kriegs- und Revolutionszeit mitgemacht hat, ist eben das, was deren heutige Führung charakterisiert: starkes Verantwortungsgefühl für das ihnen anvertraute Erbe an organisatorischer Macht, taktische Klugheit und diplomatische Geschicklichkeit zur Lösung der parlamentarischen und organisatorischen Tagesaufgaben, nicht aber die kühne Energie, die sich über diese Aufgaben hinaus noch viel größere und schwierigere stellt.

Wenn die tägliche Kleinarbeit so sehr die letzten Kräfte in Anspruch nimmt, daß einfach keine Zeit übrig bleibt, noch an etwas anderes zu denken, dann wirkt der elementarste Lebensdrang als Drang zum sparsamen Wirtschaften mit den eigenen Kräften. Dann tritt auf die Dauer der bekannte Zustand ein, wo die Kräfte gerade noch reichen, die Routinepflichten des Amtes weiter zu erledigen, und sich im übrigen gegen den Strom eines Geschehens, das man nicht mehr lenkt, vor dem Ertrinken zu retten, auch wenn man sich dabei jeden Tag an ein neues Treibholz festklammern muß. Philosophische Spekulation mag darin die Wirkung der weltgeschichtlich-weltgerichtlichen Schuld erblicken, mit der sich die Bewegung als Ganzes seit dem Versagen der Internationalität im August 1914 und dem dadurch bedingten Versagen des Revolutionswillens 1918 belastet hat; die empirische Geschichtsbetrachtung ist darin vorsichtiger, weil sie genug Beispiele dafür kennt, daß Bewegungen sich auch von ihren schwersten Fehlern erholten, indem sie aus ihnen lernten. Sicher aber ist, daß bei der jetzigen Lage des europäischen Sozialismus diese Umkehr nicht möglich ist ohne die Begleiterscheinung eines Führerwechsels, der zugleich einen Generationswechsel bedeutet. Niemals war das Wort Napoleons, der einer der besten Kenner der Revolutionspsychologie war, zeitgemäßer als heute: „Die jungen Leute vollziehen die Revolutionen, die die alten Leute vorbereitet haben." Falsch wäre es nur, die Wende im Sozialismus allein von den organisationstechnischen Maßregeln zu erwarten, die, so notwendig sie an sich sein mögen, ohne gleichzeitige Veränderung des politischen Kurses keine andere Rolle spielen würden, als die Ablösung alt gewordener Führer durch jüngere Leute zu erleichtern. Der „Aufstieg der Jüngeren" wäre nur eine Form des kollektiven Strebertums, wenn es nicht vor allen Dingen darum ginge, die Bewegung anderen Aktionszielen entgegenzuführen. Das Entscheidende, von dem alles abhängt, ist und bleibt darum die Richtung auf die Sozialisierung als Sofort-Programm.

Wenn es auf diese Art gelingt, aus der Sackgasse des Reformismus her-

Universitätsbibliothek
Bielefeld

auszukommen, dann ist auch die wichtigste Vorbedingung dafür verwirklicht, daß der Antireformismus aus der Sackgasse der Bürgerkriegsromantik herauskommt. Auch dessen Auffassung der Revolution als einer sozusagen militärischen Eroberung der Staatsgewalt unterschätzt die Macht des Gegners nicht weniger als der Reformismus, nur auf andere Weise. Der Erfolg der russischen Revolution hat den europäischen Kommunismus zu einer gefährlichen Selbsttäuschung verführt. Er lebt in dem Wahn, daß der europäische Kapitalismus auf dieselbe Art überwunden werden könnte, wie die russische Revolution ihren Gegner überwunden hat. In Rußland aber war nicht der Kapitalismus sondern der zaristische Staat der wirkliche Gegner und Besiegte; und die eigentliche Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus fing erst nach vollzogener politischer Revolution an. Die Auffassung, daß der europäische Kapitalismus durch einen militärischen Sieg über die Staatsexekutive überwunden werden kann, ist ebenso naiv wie die reformistische Auffassung, daß dazu ein parlamentarischer Sieg in der Legislative genügt.

Der Reformismus mußte schon mehrmals seine Ohnmacht erkennen, als er trotz einer günstigen parlamentarischen Situation auf die entscheidenden außerparlamentarischen Gewalten des Kapitalismus stieß — die Banken, die Macht des Geldes als Mittel zur Erzeugung der öffentlichen Meinung, die Armee oder die faschistische Miliz usw. Aber ein großer Teil der Mächte, die sich bei der heutigen Zuspitzung der Klassengegensätze dem Zugriff der parlamentarischen Gewalt entziehen, liegen auch außerhalb des Bereichs der Gewalt, die es nur auf die Eroberung der physischen und militärischen Machtmittel des Staates abgesehen hat. Diese Gewalt — ganz gleich ob sie sich auf das legale Mittel des Generalstreiks beschränkt oder sich auch des bewaffneten Aufstands bedient — ist in ihrem Wesen nur negativ und zerstörend, weshalb sie in der Praxis der europäischen Arbeiterbewegung immer deutlicher als Defensivwaffe im Kampfe für die Aufrechterhaltung der unter der Demokratie errungenen Aktionsfreiheit erkannt wird. In den bürgerlichen Revolutionen der Vergangenheit konnte sie nur deshalb die entscheidende Rolle spielen, weil diese Revolutionen sich gegen ein politisches Regime richteten, dessen Macht nur noch auf der Gewalt des Staates beruhte. Sie gingen von einer Klasse aus, die schon im Besitze eines wesentlichen Teils der wirtschaftlichen und kulturellen Macht war, und richteten sich gegen eine Klasse, die wirtschaftlich bereits die Führung verloren hatte. Die Produktionsweise, die sie vertraten, beherrschte schon einen großen Bezirk der wirtschaftlichen Tätigkeit, und es kam nur noch darauf an, die politischen Hindernisse wegzuräumen, die ihrer weiteren Entfaltung

Universitätsbibliothek
Bielefeld

im Wege standen. Heute liegen die Dinge ganz anders. Um die kapitalistische Wirtschaftsordnung in eine sozialistische zu verwandeln, genügt es weder, dem Staat die Macht zu nehmen, die er heute hat (was der Sozialismus schon lange als anarchistische Illusion erkannt hat), noch die Macht zu erobern, die der Staat heute über die kapitalistische Wirtschaft hat; denn diese Macht ist begrenzt. Wenn die Exekutivgewalt des Staates aus einem Hindernis der Verwirklichung der sozialistischen Wirtschaftsordnung in ein Mittel zu ihrer Verwirklichung verwandelt werden soll, so kann man sich nicht mit ihrer Eroberung begnügen; diese Eroberung kann nur dann fruchtbar sein, wenn sie erfolgt zum unmittelbaren Zweck einer ganz bestimmten Anwendung, einer deutlich umrissenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Neuordnung, und wenn der Wille dazu statt vom bloßen Machtbedürfnis von der positiven Vorstellung dieser Neuordnung beseelt ist. Die wesentliche heute noch fehlende psychologische Vorbedingung des Erfolgs ist hier demnach dieselbe wie für die Selbstüberwindung des Reformismus: die Lenkung der Aktion durch einen Plan, der ihr ein Ziel setzt, das ebenso über die extremistischen Ressentiments des Tages hinausragt wie über die reformistischen Interessen des Tages.

Wenn ich bei alledem an meinem Glauben festhalte, daß die dauerhaften Erfolge jeder gesellschaftsumwälzenden Aktion im umgekehrten Verhältnis zum Maß der dabei angewandten Gewalt stehen, so hat das mit Gefühlsromantik nichts zu tun. Wenn ich überzeugt wäre, daß eine gewalttätige Erhebung genügte, der Menschheit die soziale Gerechtigkeit zu schenken, so würde meine Abneigung gegen jede Form des Krieges, also auch gegen den Bürgerkrieg, nicht ausreichen, mich zu ihrer Ablehnung zu bewegen. Aber meine tiefsten Gründe gegen die Revolution an sich sind derselben Art wie meine Gründe gegen die Reform an sich. Sie sind nicht romantisch sondern realistisch, nicht sentimental sondern technisch. Sie entspringen der Auffassung, daß das Wesen der Revolution nicht Zerstörung sondern Neuordnung ist, daß ihre Kraft von der schöpferischen Kraft der Idee abhängt, die sich in ihr verwirklicht. Diese Kraft gilt es zu entfalten, auf ein konstruktives Ziel zu lenken, in geistige, politische, organisatorische Macht umzusetzen. Alles andere liegt nicht in unserer Hand. Und über alles weitere schreibt man keine Bücher — es sei denn vielleicht nachträglich.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

VON HENDRIK DE MAN ERSCHIENEN AUSSERDEM

DIE INTELLEKTUELLEN UND DER SOZIALISMUS. Verlag Eugen Diederichs, Jena 1926 (vergriffen)

ANTWORT AN KAUTSKY. Verlag Eugen Diederichs, Jena 1927 —.70

DER KAMPF UM DIE ARBEITSFREUDE. Verlag Eugen Diederichs, Jena 1927 9.50

DIE BEGRÜNDUNG DES SOZIALISMUS in: SOZIALISMUS AUS DEM GLAUBEN. Rotapfel-Verlag, Zürich-Leipzig 1929 6.—

DER SOZIALISMUS ALS KULTURBEWEGUNG. (2. Auflage) Arbeiterjugend-Verlag, Berlin 1929 1.—

SOZIALISMUS UND NATIONALFASCISMUS. Alfred Protte Verlag, Potsdam 1931 1.—

THEATERKRISE ALS KULTURKRISE. Volksbühnen-Verlags- und Vertriebs-G. m. b. H., Berlin 1931 —.30

MASSEN UND FÜHRER. Alfred Protte Verlag, Potsdam 1932 1.80

WIR! Ein sozialistisches Festspiel. Arbeiterjugend-Verlag, Berlin 1932 —.50

Universitätsbibliothek
Bielefeld

„Ich glaube nach wie vor, daß der inzwischen noch dringlicher gewordenen Erneuerung der geistigen Antriebe der sozialistischen Bewegung kein schlimmeres Hindernis entgegensteht als die marxistische Parteikirche, mit ihrer Dogmatisierung der Marxschen Geschichtsphilosophie zum vulgärsten Erwerbsrationalismus, mit ihrer Vergröberung der Marxschen Gesellschaftsdialektik zur plattesten Milieutheorie, mit ihrer Verwässerung der Marxschen Klassenstrategie zum schwächlichsten Interessenopportunismus." *Hendrik de Man*

HENDRIK DE MAN

ZUR PSYCHOLOGIE DES SOZIALISMUS

5. Tsd. geh. 10.80, Leinen 13.50

Dieses Werk hebt die sozialistische Bewegung aus der Parteiverflachung heraus und stellt sie auf den Boden der Tatsachen. Es ist die bedeutendste Kritik am Sozialismus, der aus dogmatischer Treue zum Marxismus im entscheidenden geschichtlichen Augenblick versagte. Hendrik de Man, der aus eigener Erfahrung und jahrelanger Mitarbeit die Arbeiterbewegungen fast aller Länder kennt, weist hier nach, daß das marxistische Dogma dem inzwischen veränderten Weltbild nicht mehr gerecht werden kann, daß marxistische Lehre und Praxis sich nicht decken, daß die soziale Bewegung unserer Zeit über die Theorie von den alleinigen materiellen Triebkräften des Geschehens hinausgewachsen ist und daß die Arbeiterbewegung einer neuen Grundlage bedarf, um sich in das Weltbild der Gegenwart einzuordnen.

Graf Hermann Keyserling: Das bedeutsamste, den Sozialismus betreffende Werk der Weltliteratur seit Marx' Kapital.

Hamburger Lehrer-Zeitung: Ich wüßte kein Buch zu nennen, durch das man schneller und interessanter Verbindung bekommen könnte mit dem politischen, sozialpsychologischen, religiösen und kulturpädagogischen Denken und Fühlen unserer und der kommenden Zeit.

Vorwärts: Dies Buch ist ein Zeugnis von lebendigem Sozialismus und eine Mahnung an den Marxismus. Es ist mit einem offenen Blick für die Tatsachen und Erscheinungen der sozialistischen Bewegung in der ganzen Welt wie kein anderes geeignet, die seltsame Anschauung zu zerstören, als ob der Sozialismus am Boden liege, der Marxismus aber lebendig sei.

Freie sozialistische Jugend: de Mans Werk ist ein entscheidender, wichtiger Beitrag: der Grundstein eines neuen Gebäudes. Es wird von Parteien der Rechten wie der Linken umkämpft, ausgeschlachtet, gelobt und verdammt werden. Eines allein kann dem Buch nicht geschehen: es kann nicht ignoriert werden.

Germania: de Mans Werk ist eine große Leistung, auch nach dem Umfang der Darstellung hin. de Man hat den Fehdehandschuh hingeworfen, nicht in Zorn und Haß, sondern in Liebe und Sorge. Nimmt man ihn auf, dann gut, dann kann Klärung und Fortschritt kommen. Liegenlassen kann man ihn nicht, denn die Ideen marschieren.

Universitätsbibliothek
Bielefeld

EUGEN ROSENSTOCK

DIE EUROPÄISCHEN REVOLUTIONEN

Volkscharaktere und Staatenbildung. geh. 15.—, Leinen 18.50

Seit den Tagen Rankes und Hegels der erste Versuch einer umfassenden Überschau der abendländischen Geschichte! Noch nie wurden die großen europäischen Revolutionen, angefangen von der ersten Papstrevolution des Mittelalters bis zur russischen Revolution, so klar in ihrer formenden Bedeutung für die Entwicklung der Nationalcharaktere und so eindringlich als Stufen einer großen geschichtlichen Entwicklung gedeutet. Rosenstocks Buch, entstanden aus einem Wissen um die großen Aufgaben unserer eigenen Zeit, ist berufen, unsere Geschichtsansicht von Grund auf zu wandeln.

Münchner Neueste Nachrichten: Dieses Buch ist das erste Glaubensbekenntnis der inzwischen selbst revolutionierten deutschen Weltanschauung und Wissenschaft. Eugen Rosenstock hat nichts Geringeres getan, als die Europäischen Revolutionen zum erstenmal einheitlich und konsequent vom Religiösen her verstanden und dargestellt. Wir erleben die unzweifelhafte Gesetzmäßigkeit und unerbittliche Logik der Revolutionsgeschichte, die sich durch 1000 Jahre zieht. Rosenstock hat nicht nur den positiven Sinn in den Katastrophen der europäischen Geschichte erkannt; er hat vor allem gezeigt, daß die großen Revolutionen gleichsam nur Akte der Selbstverwirklichung jeder einzelnen Nation sind. *W. von Schramm*

Frankfurter Zeitung: Es handelt sich bei Rosenstock nicht nur um ein neues Geschichtsbild von überraschender Einheitlichkeit, dabei um eine oft geniale Deutung bisher brachliegenden Geschichtsstoffes, sondern um mehr: um einen wirklichen Durchstoß in die Realität des heutigen Europa bis hin zu den differenziertesten Vorgängen und unscheinbarsten Keimanlagen. *Prof. Ernst Michel*

Der Tag: Das Buch ist eines der geistvollsten Bücher, die in diesen Jahren geschrieben worden sind. Es sprüht von überraschenden Gedanken. Große Zeiträume werden überschaut. Parallele Entwicklungen werden aufgewiesen. Auf jeder Seite stehen scharf geschliffene Bemerkungen, die ganze Bücher aufwiegen. *D. Dr. Otto Dibelius*

Neue Züricher Zeitung: Rosenstock verfügt wie Spengler über eine visionäre Kraft, Zusammenhänge zu erfassen und neu zu interpretieren. Er begreift die Schicksale der Völker und deren individuelle Formung. Ein Jahrtausend europäischer Geschichte wird in den Rahmen analytischen Denkens eingespannt.

Kölnische Volkszeitung: Diese Geschichte der Revolutionen ist selbst eine Revolution der Geschichte, ein Geschichte revolutionierendes Werk. Es ist zwar mehr Geschichtsphilosophie als Geschichtsforschung, indem es einen neuen Zusammenhang in dem Ablauf der Ereignisse sucht und findet. Es geht auch nicht immer ohne Konstruktionen ab, für die Hauptlinien der Entwicklung spricht stets ein reiches Quellenmaterial. *Dr. Heinrich Getzeny*

Universitätsbibliothek
Bielefeld

WERKE VON HENRI BERGSON

Die beiden Quellen der Moral und der Religion

geh. 9.—, Leinen 12.50

Dieses seit zehn Jahren vorbereitete Werk zeigt Bergson zum erstenmal in der Auseinandersetzung mit den Problemen unserer Zeit und ihrem metaphysischen Hintergrund. Seine Lebensphilosophie nimmt hier eine radikale Wendung von der rein intuitiven Erkenntnis zur aktivistischen Haltung dem Leben gegenüber, die ein entschiedenes Eingreifen in das organisch Gewordene und seine Umgestaltung nach ethischen Grundsätzen fordert. Bergson unterscheidet neben der statischen, auf Selbsterhaltung gerichteten, konservativen Ethik eine zweite, die in der schöpferisch begnadeten Persönlichkeit ihren Ursprung hat, Ausdruck einer planenden Führung innerhalb der mechanisierten Welt wird und die Menschheit im Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit wieder sammelt. Diesen doppelten Ursprung weist er auch im Religiösen nach, das seine höchste Stufe in der überpersönlichen Vereinigung mit Gott findet. Damit erhält die Lebensphilosophie Bergsons die ihr zukommende Gestaltungskraft sowie ihre ethische und religiöse Grundlage.

„Der Bergsonismus kann nun nicht mehr mißverstanden werden. Wer in ihm eine Rechtfertigung der Dämonie des Lebens, oder eine Warnung vor der Helle des Intellekts und seiner die Wirklichkeit organisierenden Fähigkeiten zu sehen glaubte, wird enttäuscht sein; Bergsons Ethik ist nicht konservativ und romantisch-reaktionär, sondern im edelsten Sinne heroisch-revolutionär". *Bernard Guillemin*

Die seelische Energie

geh. 5.60, Leinen 8.50

In seiner leicht zugänglichen Form dürfte dieses Buch überhaupt als die beste durch den Denker selbst gegebene Einführung in seine größeren und schwereren Werke bezeichnet werden. Die Vorzüge seiner im sprachlichen Ausdruck so lebensvollen Art zu philosophieren treten hier besonders stark hervor, das Gedankliche ist durchwoben mit schönen Bildern und mit Gleichnissen voll anschaulicher Kraft. Kernprobleme und besonders anziehende Fragen der Psychologie bilden den Ausgangspunkt und alle münden ein in Fragen der Lebensmetaphysik. *Kölnische Zeitung*

Einführung in die Metaphysik

9. Tsd. kart. 2.—

Bergson gibt hier die Grundlagen des metaphysischen Erkennens, das in der Intuition als der Synthese von Intelligenz und Instinkt ihre Wurzel hat und so das Absolute erfasst, während die Wissenschaft die Beziehungen der Dinge zueinander ordnet.

Schöpferische Entwicklung

7. Tsd. geh. 9.50, Leinen 13.—

„Die schöpferische Entwicklung", das Werk, das Bergson am meisten bekanntmachte, ist der Ausdruck der Zeit, die von der Theorie und Konstruktion weg unmittelbar zur Erfahrung und zu den Tatsachen gelangen will und in der „Intuition" das einzige Erkenntnismittel sieht, das über Denken und Logik hinausgeht. Bergson will die Welt vom Leben aus verstehen, das sich in ewigem, ununterbrochenem Kraftstrom schöpferisch und wachsend gestaltet. Indem Bergson von dem alle Kreatur erfüllenden Lebensschwung ausgeht, weiß er das lebendige Werden einzufangen.

Materie und Gedächtnis

Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist. 4. Tsd. geh. 5.40, geb. 6.75

Das Lachen

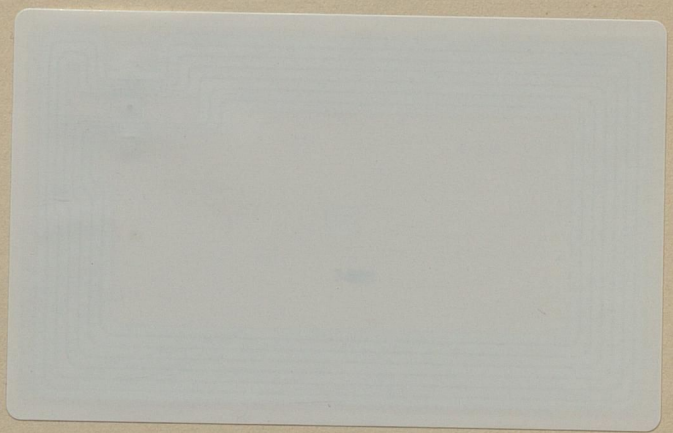
6. Tsd. geh. 1.40, geb. 2.60

Zeit und Freiheit

5. Tsd. geh. 2.20, geb. 3.50

EUGEN DIEDERICHS VERLAG IN JENA

Universitätsbibliothek
Bielefeld



Universitätsbibliothek
Bielefeld

14

H. DE MAN

Die sozialistische Idee

HENDRIK DE MAN

Die sozialistische Idee

CM 440
MA 266
M 266

Universitätsbibliothek
Bielefeld