

Lukács

Die Zerstörung der Vernunft

Luchterhand

GEORG LUKÁCS WERKE

GEORG LUKÁCS WERKE

BAND 9

GEORG LUKÁCS

Die Zerstörung der Vernunft

LUCHTERHAND

Zur neuen Auflage

Es wäre eine lockende und lohnende Aufgabe, die im Nachwort publizistisch skizzierten Linien der ideologischen Entwicklung bis zum heutigen Tag weiterzuverfolgen. Leider ist der Verfasser mit der Fertigstellung seiner Hauptwerke »Ästhetik« und »Ethik« so stark überlastet, daß er sich selbst eine derart anziehende Ablenkung versagen muß.

Sachlich muß allerdings erklärt werden: die Jahre seit der Niederschrift des Nachworts haben die dort formulierten Prognosen vollständig bestätigt. Mit Hitlers Sturz ist die soziale Demagogie und damit philosophisch und gesellschaftlich-geschichtlich die indirekte Apologetik aus der führenden Geistigkeit der Bourgeoisie verschwunden. Daß die direkte Apologetik des kapitalistischen Systems – oft mit betonter Absicht – immer geistverlassendere Gestalten annimmt, daß ihre positivistischen Begründungen immer leerer und formalistischer werden, daß das Fehlen eines Weltbildes geradezu als großer Vorzug des Denkens in der »freien Welt« gepriesen wird etc., zeigt die Richtigkeit der im Nachwort gezogenen Entwicklungslinien. Woraus, wie dort aufgezeigt, notwendig folgt, daß aus allen Poren eines derartigen »Rationalismus« überall irrationalistische Bächlein sickern müssen.

Wenn möglich noch entschiedener haben die jüngst vergangenen Jahre die positive Perspektive des Nachworts bestätigt. Damals konnte nur erst die Weltbewegung für den Frieden als die bis dahin gewaltigste Massenbewegung zur Verteidigung der Vernunft dargestellt werden. Heute ist der Kampf um Frieden oder Krieg zur Achse der gesamten gegenwärtigen menschlichen Praxis geworden. Seine weltanschaulichen Folgen zeigen sich – langsam und widerspruchsvoll – auf allen Gebieten des Denkens, Fühlens und Gestaltens. Für die Literatur der Gegenwart habe ich in meinem Buch »Wider den mißverstandenen Realismus« einige Probleme dieser streiterfüllten Wandlung deutlich zu machen versucht. Ich bedauere, es hier für andere Gebiete nicht tun zu können – doch fällt diese Resignation leichter angesichts der richtig auf die Zukunft ausgerichteten Abschlußbetrachtungen meines Buches.

Budapest, Dezember 1960

Georg Lukács

Inhalt

Zur neuen Auflage	5

Vorwort

<i>Über den Irrationalismus als internationale Erscheinung in der imperialistischen Periode</i>	9

Erstes Kapitel

<i>Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands</i>	37

Zweites Kapitel

<i>Die Begründung des Irrationalismus in der Periode zwischen zwei Revolutionen (1789–1848)</i>	89

I	Prinzipielle Vorbemerkungen zur Geschichte des modernen Irrationalismus	84
II	Schellings intellektuelle Anschauung als erste Erscheinungsform des Irrationalismus	114
III	Schellings spätere Philosophie	138
IV	Schopenhauer	172
V	Kierkegaard	219

Drittes Kapitel

<i>Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode</i>	270

Viertes Kapitel

<i>Die Lebensphilosophie im imperialistischen Deutschland</i>	351

I	Wesen und Funktion der Lebensphilosophie	351
II	Dilthey als Begründer der imperialistischen Lebensphilosophie	363
III	Die Lebensphilosophie in der Vorkriegszeit (Simmel)	386
IV	Kriegs- und Nachkriegszeit (Spengler)	401
V	Die Lebensphilosophie der »relativen Stabilisierung« (Scheler)	415
VI	Der Aschermittwoch des parasitären Subjektivismus (Heidegger, Jaspers)	428
VII	Präfaschistische und faschistische Lebensphilosophie (Klages, Jünger, Baeumler, Boehm, Krieck, Rosenberg)	458

Fünftes Kapitel

Der Neuhegelianismus

474

Sechstes Kapitel

Die deutsche Soziologie der imperialistischen Periode 506

- I Die Entstehung der Soziologie 506
- II Die Anfänge der deutschen Soziologie (Schmoller, Wagner u. a.) 508
- III Ferdinand Toennies und die Begründung der neuen Schule der deutschen Soziologie 512
- IV Die deutsche Soziologie der wilhelminischen Zeit (Max Weber) 521
- V Die Wehrlosigkeit der liberalen Soziologie (Alfred Weber, Mannheim) 537
- VI Präfaschistische und faschistische Soziologie (Spann, Freyer, C. Schmitt) 557

Siebentes Kapitel

Sozialer Darwinismus, Rassentheorie und Faschismus 577

- I Anfänge der Rassentheorie im 18. Jahrhundert 577
- II Gobineaus Begründung der Rassentheorie 579
- III Der soziale Darwinismus (Gumplowicz, Ratzenhofer, Woltmann) 591
- IV H. St. Chamberlain als Begründer der modernen Rassentheorie 605
- V Die »nationalsozialistische Weltanschauung« als demagogische Synthese der Philosophie des deutschen Imperialismus 622

Nachwort

Über den Irrationalismus der Nachkriegszeit 663

Namen- und Sachverzeichnis

739

Vorwort

Über den Irrationalismus als internationale Erscheinung in der imperialistischen Periode

Dieses Buch erhebt keinen Augenblick den Anspruch, eine Geschichte der reaktionären Philosophie oder gar ein Lehrbuch ihrer Entwicklung zu sein. Der Verfasser weiß vor allem, daß der Irrationalismus, dessen Emporwachsen, dessen Ausbreitung zur herrschenden Richtung der bürgerlichen Philosophie hier dargestellt wird, nur eine der wichtigen Tendenzen in der reaktionär-bürgerlichen Philosophie ist; obwohl es kaum eine reaktionäre Philosophie ohne einen bestimmten irrationalistischen Einschlag gibt, ist der Umkreis der reaktionären bürgerlichen Philosophie doch viel breiter als der der irrationalistischen Philosophie im eigentlichen, strengeren Sinn.

Aber selbst diese Einschränkung reicht nicht aus, um unsere Aufgabe genau zu umschreiben. Auch in diesem enger gestellten Themenkreis handelt es sich nicht um eine ausführliche, umfassende und Komplettheit anstrebende Geschichte des Irrationalismus, sondern bloß um das Herausarbeiten der Hauptlinie seiner Entwicklung, um die Analyse seiner wichtigsten und typischsten Etappen und Repräsentanten. Diese Hauptlinie soll ins Licht gerückt werden als die bezeichnendste und wirkungsvollste Art der reaktionären Antwort auf die großen Zeitprobleme der vergangenen letzten anderthalb Jahrhunderte.

Die Geschichte der Philosophie ist, ebenso wie die der Kunst und der Literatur, nie – wie ihre bürgerlichen Historiker meinen – einfach eine Geschichte philosophischer Ideen oder gar Persönlichkeiten. Die Probleme und Lösungsrichtungen für die Philosophie werden von der Entwicklung der Produktivkräfte, von der gesellschaftlichen Entwicklung, von der Entfaltung der Klassenkämpfe gestellt. Die entscheidenden Grundlinien einer jeweiligen Philosophie können unmöglich anders als auf Grund der Erkenntnis dieser primären bewegenden Kräfte aufgedeckt werden. Wird der Versuch gemacht, die philosophischen Problemzusammenhänge von einer sogenannten immanenten Entwicklung der Philosophie aus zu stellen und zu lösen, so entsteht notwendig eine idealistische Verzerrung der wichtigsten Zusammenhänge, selbst dann, wenn bei den Historikern das notwendige Wissen, der subjektive

gute Wille zur Objektivität vorhanden ist. Selbstverständlich ist die sogenannte geisteswissenschaftliche Einstellung diesem Standpunkt gegenüber kein Fortschritt, sondern ein Schritt nach rückwärts: der verzerrende ideologische Ausgangspunkt bleibt, nur ist er noch verschwommener, idealistisch verzerrender; man vergleiche nur Dilthey und seine Schule mit der philosophischen Historiographie der Hegelianer, etwa mit Erdmann.

Daraus folgt keineswegs, wie die Vulgarisatoren meinen, eine Vernachlässigung der rein philosophischen Probleme. Im Gegenteil. Erst in einem solchen Zusammenhang kann der Unterschied zwischen wichtigen Fragen von dauernder Bedeutung und unwesentlichen, professoralen Nuancendifferenzen klar hervortreten. Gerade der Weg vom sozialen Leben ins soziale Leben gibt den philosophischen Gedanken ihre eigentliche Spannweite, bestimmt ihre Tiefe, auch im eng philosophischen Sinne. Dabei ist es eine durchaus sekundäre Frage, wie weit sich die einzelnen Denker dieser ihrer Position, dieser ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Funktion bewußt sind. Auch in der Philosophie wird nicht über Gesinnungen, sondern über Taten – über objektivierten Gedankenausdruck, über dessen historisch notwendige Wirksamkeit – abgestimmt. Jeder Denker ist in diesem Sinn für den objektiven Gehalt seines Philosophierens vor der Geschichte verantwortlich.

So ergibt sich für uns als Stoff: der Weg Deutschlands zu Hitler auf dem Gebiet der Philosophie. Das heißt, es soll gezeigt werden, wie dieser reale Gang sich in der Philosophie widerspiegelt, wie philosophische Formulierungen als gedanklicher Widerschein der realen Entwicklung Deutschlands zu Hitler diesen Gang beschleunigen halfen. Daß wir uns also auf die Darstellung dieses abstraktesten Teils der Entwicklung beschränken, beinhaltet keineswegs ein Überschätzen der Bedeutung der Philosophie in der bewegten Totalität der realen Entwicklung. Es ist aber, so glauben wir, nicht überflüssig hinzuzufügen, daß ein Unterschätzen der weltanschaulichen Momente zumindest ebenso gefährlich, ebensowenig der Wirklichkeit entsprechend wäre.

Diese Gesichtspunkte bestimmen unsere Behandlungsweise des Stoffs. Primär sind, vor allem für die Auswahl: soziale Genesis und Funktion. Unsere Aufgabe ist es, alle gedanklichen Vorarbeiten zur »nationalsozialistischen Weltanschauung« zu entlarven, mögen sie – scheinbar – noch so weit vom Hitlerismus abliegen, mögen sie – subjektiv – noch so wenig derartige Intentionen haben. Eine der Grundthesen dieses Buches ist: es gibt keine »unschuldige« Weltanschauung. In keiner Beziehung gibt es eine solche, aber insbesondere nicht in bezug auf unser Problem, und zwar gerade im philosophischen Sinn: die Stellungnahme pro oder contra Vernunft entscheidet

zugleich über das Wesen einer Philosophie als Philosophie, über ihre Rolle in der gesellschaftlichen Entwicklung. Schon deshalb, weil die Vernunft selbst nicht etwas über der gesellschaftlichen Entwicklung Schwebendes, parteilos Neutrales sein kann, sondern stets die konkrete Vernünftigkeit (oder Unvernünftigkeit) einer gesellschaftlichen Lage, einer Entwicklungsrichtung widerspiegelt, auf den Begriff bringt und diese damit fördert oder hemmt. Diese gesellschaftliche Bestimmtheit der Inhalte und Formen der Vernunft beinhaltet jedoch keinen historischen Relativismus. Bei aller gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingtheit dieser Inhalte und Formen ist die Fortschrittlichkeit einer jeden Lage oder Entwicklungstendenz etwas Objektives, unabhängig vom menschlichen Bewußtsein Wirksames. Ob nun dieses sich nach vorwärts Bewegende als Vernunft oder Unvernunft aufgefaßt, als dieses oder jenes bejaht oder verworfen wird, ist gerade ein entscheidend wesentliches Moment der Parteilung, des Klassenkampfes in der Philosophie.

Diese Genesis und Funktion aufzudecken, ist von größter Wichtigkeit; aber in sich selbst noch keineswegs ausreichend. Die Objektivität des Fortschritts reicht freilich dazu aus, eine einzelne Erscheinung, eine Richtung als reaktionäre richtig zu stigmatisieren. Eine wirkliche marxistisch-leninistische Kritik der reaktionären Philosophie darf aber hier nicht stehenbleiben. Sie muß vielmehr die philosophische Falschheit, die Verzerrung der Grundfragen der Philosophie, das Zunichtemachen ihrer Errungenschaften usw. als notwendige, sachlich-philosophische Folgen solcher Stellungnahmen konkret, im philosophischen Material selbst, aufzeigen. Insofern ist die immanente Kritik ein berechtigtes, ja unentbehrliches Moment für die Darstellung und Entlarvung reaktionärer Tendenzen in der Philosophie. Die Klassiker des Marxismus haben sie auch stets verwendet, so Engels im »Anti-Dühring«, so Lenin im »Empirioskritizismus«. Die Ablehnung der immanenten Kritik als Moment einer Gesamtdarstellung, die zugleich soziale Genesis und Funktion, Klassencharakteristik, gesellschaftliche Entlarvung usw. umfaßt, muß notwendig zu einem Sektierertum in der Philosophie führen: zu einer Auffassung, als ob alles, was für einen bewußten Marxisten-Leninisten sich von selbst versteht, auch für seine Leser ohne Beweis einleuchtend wäre. Was Lenin über das politische Verhalten der Kommunisten gesagt hat: »Aber es kommt gerade darauf an, daß man das, was *für uns* überlebt ist, *nicht* als überlebt *für die Klasse*, als überlebt *für die Massen* ansieht«, gilt vollinhaltlich auch für die marxistische Darstellung der Philosophie. Der Gegensatz der verschiedenen bürgerlichen Ideologien zu den Errungenschaften des dialektischen und historischen Materialismus ist die selbstverständliche Grund-

lage unserer Behandlung und Kritik. Aber auch der sachliche, philosophische Nachweis der inneren Inkohärenz, Widersprüchlichkeit usw. der einzelnen Philosophien ist unumgänglich, wenn man ihren reaktionären Charakter wirklich konkret zur Evidenz bringen will.

Diese allgemeine Wahrheit gilt besonders für die Geschichte des modernen Irrationalismus. Ist dieser doch, wie unser Buch es zu zeigen unternimmt, in ständigem Kampf mit dem Materialismus und der dialektischen Methode entstanden und wirksam geworden. Auch darin ist dieser philosophische Streit eine Widerspiegelung der Klassenkämpfe. Denn es ist sicher kein Zufall, daß die letzte und entwickeltste Form der idealistischen Dialektik im Zusammenhang mit der Französischen Revolution und insbesondere mit ihren sozialen Konsequenzen zur Entfaltung kam. Der historische Charakter dieser Dialektik, deren große Vorläufer Vico und Herder waren, erhält erst nach der Französischen Revolution einen methodologisch bewußten und logisch durchgearbeiteten Ausdruck, vor allem in der Hegelschen Dialektik. Es handelt sich dabei um die Notwendigkeit einer historischen Verteidigung und Ausbildung des Fortschrittgedankens, die über die Konzeption der Aufklärung weit hinausgeht. (Damit sind natürlich die Motive, die diese idealistische Dialektik gefördert haben, bei weitem nicht erschöpft: ich verweise nur auf die neuen Tendenzen in den Naturwissenschaften, die Engels im »Feuerbach« aufdeckt.) Die erste wichtige Periode des modernen Irrationalismus entsteht dementsprechend im Kampf gegen den idealistischen dialektisch-historischen Begriff des Fortschritts; es ist der Weg von Schelling bis Kierkegaard, zugleich der Weg von einer feudalen Reaktion auf die Französische Revolution zur bürgerlichen Fortschrittsfeindlichkeit.

Mit der Junischlacht des Pariser Proletariats und insbesondere mit der Pariser Kommune ändert sich die Lage ganz radikal: von nun an ist die Weltanschauung des Proletariats, der dialektische und historische Materialismus, jener Gegner, dessen Wesensart die Weiterentwicklung des Irrationalismus bestimmt. Die neue Periode hat in Nietzsche ihren ersten und wichtigsten Repräsentanten. Beide Etappen des Irrationalismus bekämpfen den höchsten philosophischen Fortschrittsbegriff ihrer Zeit. Es ergibt aber – auch rein philosophisch – einen qualitativen Unterschied, ob der Gegner eine bürgerlich-idealistische Dialektik ist oder die materialistische Dialektik, die proletarische Weltanschauung, der Sozialismus. In der ersten Etappe ist eine relativ berechnete, wirkliche Mängel und Schranken der idealistischen Dialektik aufzeigende, auf Sachkenntnis beruhende Kritik noch möglich. In der zweiten sehen wir dagegen, daß die bürgerlichen Philosophen bereits

unfähig wurden und gar nicht gewillt sind, den Gegner wirklich zu studieren, den Versuch zu machen, ihn ernsthaft zu widerlegen. Dies ist bereits bei Nietzsche so, und je entschiedener der neue Gegner hervortritt – insbesondere seit dem Großen Oktober 1917 –, ein desto niedrigeres Niveau erhalten der Wille und die Fähigkeit, gegen den wirklichen und richtig erkannten Widersacher mit anständigen gedanklichen Waffen zu kämpfen, desto stärker treten Verdrehung, Verleumdung und Demagogie an die Stelle der ehrlichen wissenschaftlichen Polemik. Auch darin werden die Widerspiegelungen der Verschärfung des Klassenkampfes klar sichtbar. Die Feststellung von Marx nach der Revolution von 1848: »Les capacités de la bourgeoisie s'en vont« bestätigt sich von Etappe zu Etappe immer deutlicher. Und zwar nicht bloß in der eben erwähnten zentralen Polemik, sondern auch im ganzen Aufbau, in der gesamten Durcharbeitung der einzelnen irrationalistischen Philosophien. Das apologetische Gift dringt aus der Zentralfrage in die Peripherie ein: Willkürlichkeit, Widersprüchlichkeit, Unfundiertheit der Grundlagen, sophistische Argumentationen usw. charakterisieren immer schärfer die später auftretenden irrationalistischen Philosophien. Das Sinken des philosophischen Niveaus ist also ein Wesenszeichen der Entwicklung des Irrationalismus. In der »nationalsozialistischen Weltanschauung« offenbart sich diese Tendenz am plastischsten und evidentesten.

Bei alldem ist jedoch die Einheit der Entwicklung des Irrationalismus hervorzuheben. Denn das Sinken des philosophischen Niveaus als bloße Feststellung reicht keineswegs zur Charakteristik der Geschichte des Irrationalismus aus. Solche Feststellungen wurden wiederholt im bürgerlichen – angeblichen – Kampf gegen Hitler gemacht. Ihr Zweck war jedoch sehr oft ein konterrevolutionärer, ja sogar der einer Apologie des Faschismus selbst: die Preisgabe Hitlers und Rosenbergs, um »das Wesen«, die reaktionärste Form des deutschen Monopolkapitalismus, die Zukunft eines neuen, aggressiven deutschen Imperialismus ideologisch zu retten. Der Rückzug vom »niveaulosen« Hitler auf die »hochwertigen« Spengler, Heidegger oder Nietzsche ist also, sowohl philosophisch als auch politisch, ein strategischer Rückzug, eine Loslösung vom verfolgenden Feinde, um die Reihen der Reaktion zu ordnen, um – unter günstigeren Bedingungen – eine erneute, methodologisch »verbesserte« Offensive der äußersten Reaktion zu entfachen.

Diesen Tendenzen gegenüber, deren Anfänge weit zurückgreifen, ist zweierlei zu betonen. Erstens, daß das Sinken des philosophischen Niveaus eine gesellschaftlich bedingte notwendige Erscheinung ist. Nicht die Minderwertigkeit

der philosophischen Persönlichkeit Rosenbergs, im Vergleich etwa zu Nietzsche, ist das Ausschlaggebende. Im Gegenteil: gerade wegen seiner moralischen und intellektuellen Minderwertigkeit ist Rosenberg zum geeigneten Ideologen des Nationalsozialismus geworden. Und falls der oben ange deutete strategische Rückzug auf Nietzsche oder Spengler wieder zur philosophischen Offensive erwächst, muß sein Protagonist – historisch notwendig – philosophisch ein noch niedrigeres Niveau repräsentieren als Rosenberg: ganz unabhängig von seinen persönlichen Fähigkeiten, Kenntnissen usw. Denn das philosophische Niveau eines Ideologen wird letzten Endes davon bestimmt, wie tief er in die Fragen seiner Zeit einzudringen, wie er diese auf die höchste Höhe der philosophischen Abstraktion zu erheben imstande ist, wie weit der Standpunkt jener Klasse, auf deren Boden er steht, es gestattet, in diesen Fragen in die Tiefe und bis ins Letzte zu gehen. (Man vergesse nie, daß Descartes' »cogito« oder Spinozas »deus sive natura« in ihrer Zeit höchst aktuelle und kühn parteiliche Fragestellungen und Antworten waren.) Die »geniale« Willkürlichkeit und Oberflächlichkeit Nietzsches ist in ihrer Minderwertigkeit der klassischen Philosophie gegenüber ebenso gesellschaftlich bedingt, wie seine Höherwertigkeit den noch viel leichtfertigeren und leereren Konstruktionen Spenglers oder gar der hohlen Demagogie Rosenbergs gegenüber. Wenn die Beurteilung des modernen Irrationalismus auf die Ebene der abstrakt isolierten geistigen Niveauunterschiede verschoben wird, will man vor den politisch-gesellschaftlichen Wesen und Folgen seiner letzten Konsequenzen ausweisen. Abgesehen von dem politischen Charakter eines jeden solchen Versuchs, muß man auch seine, davon unabtrennbare Vergeblichkeit – gerade im philosophischen Sinne – energisch hervorheben. (Wie sich dies in der Nachkriegszeit konkret gestaltet, darauf kommen wir im Nachwort zu sprechen.)

Diese Feststellung hängt ganz eng mit unserer zweiten Bemerkung zusammen. Wir werden in diesem Buch ausführlich nachzuweisen versuchen, daß die Entwicklung des Irrationalismus auf keiner Etappe eine »immanente« Wesensart zeigt, als ob etwa aus einer Problemstellung oder -lösung die andere, von der inneren Dialektik der philosophischen Gedankenbewegung getrieben, entspringen würde. Wir wollen im Gegenteil zeigen, daß die verschiedenen Etappen des Irrationalismus als reaktionäre Antworten auf Probleme des Klassenkampfes entstanden sind. Inhalt, Form, Methode, Ton usw. seines Reagierens auf den Fortschritt in der Gesellschaft werden also nicht von einer solchen, ihm eigenen inneren Dialektik bestimmt, sondern vielmehr vom Gegner, von den Kampfbedingungen, die der reaktionären

Bourgeoisie aufgezwungen werden. Dies muß als Grundprinzip der Entwicklung des Irrationalismus festgehalten werden.

Das bedeutet jedoch nicht, daß der Irrationalismus – innerhalb des so bestimmten gesellschaftlichen Rahmens – keine ideelle Einheit zeigen würde. Im Gegenteil. Gerade aus diesem seinem Charakter folgt, daß die von ihm aufgeworfenen inhaltlichen und methodologischen Probleme stark zusammenhängen, eine auffallende (und enge) Einheit offenbaren. Herabsetzung von Verstand und Vernunft, kritiklose Verherrlichung der Intuition, aristokratische Erkenntnistheorie, Ablehnung des gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritts, Schaffen von Mythen usw. sind Motive, die wir bei so gut wie jedem Irrationalisten wiederfinden. Die philosophische Reaktion der Vertreter der feudalen Überreste und der Bourgeoisie auf den gesellschaftlichen Fortschritt mag unter bestimmten Umständen, bei einzelnen persönlich begabten Vertretern dieser Richtung, eine geistvolle, glänzende Form erhalten, der in der ganzen Entwicklung durchlaufende philosophische Gehalt ist jedoch äußerst monoton und dürftig. Und da, wie oben aufgezeigt, der geistige Spielraum der Polemik, die Möglichkeit, wenigstens gewisse Widerspiegelungen der Wirklichkeit, wenn auch noch so verzerrt, ins Gedankensystem aufzunehmen, sich mit gesellschaftlicher Notwendigkeit ununterbrochen verengt, ist das Sinken des philosophischen Niveaus bei Gleichbleiben bestimmter entscheidender gedanklicher Motive unvermeidlich. Das Festhalten an diesen durchlaufenden Gedankenbestimmungen ist die Widerspiegelung der einheitlich reaktionären gesellschaftlichen Grundlagen des Irrationalismus, soviel qualitative Veränderungen auch in der Entwicklung von Schelling bis Hitler festgestellt werden können und müssen. Das Münden der deutschen irrationalistischen Philosophie in den Hitlerismus ist also nur insofern eine Notwendigkeit, als die konkreten Klassenkämpfe – freilich nicht ohne Hilfe dieser ideologischen Entwicklung – ein solches Resultat hervorgebracht haben. Vom Standpunkt der Entfaltung des Irrationalismus sind deshalb die Ergebnisse dieser Klassenkämpfe unveränderliche Tatsachen, die eine entsprechende philosophische Widerspiegelung erhalten, auf die der Irrationalismus so oder so reagiert, sie sind aber – von hier aus gesehen – eben unveränderliche Tatsachen. Damit ist natürlich keineswegs behauptet, daß sie – objektiv-historisch angesehen – fatale Notwendigkeiten gewesen wären.

Will man also die Entwicklung der deutschen irrationalistischen Philosophie richtig verstehen, so muß man diese Momente stets in ihrer Zusammengehörigkeit festhalten: die Abhängigkeit der Entwicklung des Irrationa-

lismus von den entscheidenden Klassenkämpfen in Deutschland und in der ganzen Welt, was natürlich die Ablehnung einer »immanenten« Entwicklung in sich schließt, die Einheitlichkeit der Inhalte und Methoden bei einer ununterbrochenen Verengung des Spielraums für eine wirkliche philosophische Entfaltung, was die Steigerung der apologetischen und demagogischen Tendenzen befördern muß, und endlich als Folge: das notwendige, ständige, rapide Sinken des philosophischen Niveaus. Nur so wird es verständlich, wie bei Hitler die demagogische Popularisierung aller Gedankenmotive der entschiedenen philosophischen Reaktion zustande kam, die ideologische und politische »Krönung« der Entwicklung des Irrationalismus.

Die Zielsetzung, diese Motive und Tendenzen der Entwicklung des Irrationalismus in Deutschland klar herauszuarbeiten, bestimmt die Darstellungsweise unserer Arbeit. Es kann sich deshalb nur darum handeln: die wichtigsten Knotenpunkte durch eingehende Analyse ins richtige Licht zu rücken; nicht aber um eine ausgeführte Geschichte des Irrationalismus oder gar der reaktionären Philosophie überhaupt, die mit dem Anspruch auftreten würde, alle Gestalten und Tendenzen zu behandeln, oder auch nur aufzuzählen. Auf Vollständigkeit wird also hier bewußt verzichtet. Wenn etwa vom romantischen Irrationalismus am Anfang des 19. Jahrhunderts die Rede ist, so werden seine wichtigsten Bestimmungen am Hauptvertreter dieser Richtung, an Schelling, aufgezeigt; Friedrich Schlegel, Baader, Görres usw. werden kaum oder gar nicht erwähnt; es fehlt auch eine Behandlung Schleiermachers, dessen spezifische Tendenzen erst durch Kierkegaard eine breite reaktionäre Bedeutung erlangten; es fehlt der Irrationalismus der zweiten Periode Fichtes, der nur in der Rickertschule, besonders bei Lask eine – für die Gesamtentwicklung episodische – Wirksamkeit erhielt; es fehlen Weiße und der jüngere Fichte usw. usw. So gerät in der imperialistischen Periode Husserl auf den zweiten Plan, da die irrationalistischen Tendenzen, die seiner philosophischen Methode von Anfang an innewohnen, erst durch Scheler und insbesondere durch Heidegger wirklich explizit wurden; so treten neben Spengler Leopold Ziegler und Keyserling in den Hintergrund, so neben Klages Theodor Lessing, so auch neben Heidegger Jaspers usw. usw.

Dazu kommt noch, daß, da wir den Irrationalismus als die entscheidende Hauptströmung der reaktionären Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts auffassen, wichtige und einflußreiche, entschieden reaktionäre Denker, bei denen der Irrationalismus nicht den Mittelpunkt ihrer Gedankenwelt ausmacht, ebenfalls unbehandelt bleiben. So der Eklektiker Eduard von

Hartmann neben dem entschiedenen Irrationalisten Nietzsche; so, ebenfalls in Relation zu Nietzsche, Lagarde; so in der unmittelbaren Vorbereitungszeit des deutschen Faschismus Moeller van den Bruck usw. usw. Wir hoffen, daß durch diese stoffliche Beschränkung die Hauptlinie der Entwicklung klarer zum Ausdruck kommt. Künftige Historiker der deutschen Philosophie werden, so hoffen wir, die hier dargestellte Generallinie der reaktionären Philosophie in Deutschland vielfach ergänzen und vervollständigen.

Zielsetzung und Stoff bedingen weiter, daß jener Strom, der von Schelling zu Hitler geht, in unserer Darstellung nicht in jener Einheitlichkeit zum Ausdruck kommen kann, die er in der gesellschaftlichen Wirklichkeit hatte. Die Kapitel II–IV versuchen diese Entwicklung auf dem Gebiet der irrationalistischen Philosophie im engeren Sinne klarzulegen. Das oben angedeutete Programm: die Entwicklungslinie von Schelling bis Hitler gelangt hier zur Darstellung. Damit kann aber die Aufgabe noch nicht als gelöst betrachtet werden. Erstens sind wir noch verpflichtet, wenigstens an einem wichtigen Beispiel zu zeigen, wie der Irrationalismus als reaktionäre Haupttendenz der Epoche die gesamte bürgerliche Philosophie sich unterzuordnen vermag. Dies wird im fünften Kapitel am imperialistischen Neuhegelianismus ausführlich dargelegt, auf die wichtigsten Wegbereiter wird nur kurz hingewiesen. Zweitens stellt das sechste Kapitel dieselbe Entwicklung, die philosophisch bereits analysiert wurde, auf dem Gebiet der deutschen Soziologie dar. Wir glauben, daß die Klarheit und Übersichtlichkeit des Gesamtzusammenhanges dadurch, daß ein so wichtiges Moment gesondert und nicht in die Philosophie aufgelöst und zerstreut behandelt wird, nur gewinnen kann. Und endlich werden drittens die historischen Vorläufer der Rassentheorie ebenfalls gesondert im siebten Kapitel dargestellt. Die zentrale Bedeutung, die ein so mittelmäßiger Eklektiker wie H. St. Chamberlain im deutschen Faschismus erlangte, kann nur so ins rechte Licht gerückt werden: er ist es, der den philosophischen Irrationalismus der imperialistischen Periode, die Lebensphilosophie, mit der Rassentheorie und mit den Ergebnissen des sozialen Darwinismus »synthetisiert«. So wird er zum unmittelbaren Vorläufer von Hitler und Rosenberg, zum philosophischen »Klassiker« des Nationalsozialismus. Es ist klar, daß die zusammenfassende Behandlung der Hitlerzeit gerade in diesem Zusammenhang richtig zur Geltung gelangen kann, wobei natürlich die Ergebnisse des vierten und sechsten Kapitels stets mit in Betracht gezogen werden müssen. Selbstverständlich hat diese Darstellungsweise manchen Nachteil; Simmel ist z. B. ein einflußreicher Soziologe und wird doch wesentlich bei der imperialistischen Lebens-

philosophie analysiert; zwischen Rickert und Max Weber, zwischen Dilthey und Freyer, zwischen Heidegger und C. Schmitt usw. bestehen intime Zusammenhänge, sie müssen aber trotzdem räumlich abgetrennt voneinander behandelt werden. Dies sind unvermeidliche Darstellungsmängel, auf welche schon hier hingewiesen werden muß. Wir hoffen jedoch, daß die Übersichtlichkeit der Hauptlinie die negativen Momente überwiegen wird.

Auf historische Vorarbeiten kann sich unsere Arbeit kaum stützen. Eine marxistische Geschichte der Philosophie gibt es noch nicht, und die bürgerlichen Darstellungen sind vom Standpunkt unserer Fragestellungen aus völlig unbrauchbar. Das ist natürlich kein Zufall. Die bürgerlichen Historiker der deutschen Philosophie ignorieren oder verkümmern die Rolle von Marx und die des Marxismus. Deshalb können sie weder zur großen Krise der deutschen Philosophie in den dreißiger, vierziger Jahren, noch zu ihrer späteren Niedergangsphase auch nur annähernd, auch nur in bezug auf die Tatsachen richtig Stellung nehmen. Nach den Hegelianern ist die deutsche Philosophie mit Hegel abgeschlossen; nach den Neukantianern hat sie in Kant ihren Gipfelpunkt erreicht, und die Verwirrung, die seine Nachfolger stifteten, konnte erst mit der Rückkehr zu ihm in Ordnung gebracht werden. Eduard v. Hartmann versucht eine »Synthese« zwischen Hegel und dem Irrationalismus (des späten Schelling und Schopenhauers) zustande zu bringen usw. Jedenfalls liegt die entscheidende Krise der deutschen Philosophie, die Auflösung des Hegelianismus, für die bürgerlichen Historiker außerhalb der Geschichte der Philosophie. Die Philosophiehistoriker der imperialistischen Periode schaffen – wesentlich auf der Grundlage der Bejahung des Irrationalismus – einerseits eine Harmonie zwischen Hegel und der Romantik, andererseits eine zwischen Kant und Hegel, wodurch alle wichtigen Richtungskämpfe gedanklich aus der Welt geschafft werden und eine einheitliche und unproblematische widerspruchslöse Entwicklungslinie zum – bejahen – Irrationalismus der imperialistischen Periode gezogen wird. Der einzige, auf anderen Gebieten sehr verdienstvolle, marxistische Historiker, Franz Mehring, kennt einerseits, mit Ausnahme Kants, die klassische deutsche Philosophie zu wenig und erkennt andererseits nicht genügend die spezifischen Züge der imperialistischen Periode, um für unsere Fragen richtunggebend sein zu können.

Das einzige neuere Buch, in welchem wenigstens ein Anlauf dazu genommen wird, auf die Problematik der deutschen philosophischen Entwicklung einzugehen, ist das kenntnisreiche Werk K. Löwiths »Von Hegel zu Nietzsche«. Darin wird zum erstenmal in der deutschen bürgerlichen Philosophiegeschichte

der Versuch unternommen, die Auflösung des Hegelianismus, die Philosophie des jungen Marx in die Entwicklung organisch einzufügen. Aber schon daraus, daß Löwith diese Entwicklung – und zwar nicht im entlarvenden Sinn – in Nietzsche gipfeln läßt, wird klar, daß er die wirklichen Probleme der behandelten Periode nicht sieht und, wo er auf sie stößt, sie resolut auf den Kopf stellt. Da er die Hauptrichtung bloß in einem Weg von Hegel weg erblickt, geraten bei ihm die rechten und linken Kritiker Hegels, insbesondere Kierkegaard und Marx, auf die gleiche Ebene, ihre Entgegengesetztheit in allen Fragen erscheint als bloße Verschiedenheit der Thematik, bei einer wesentlich verwandten Grundrichtung. Daß Löwith bei einer solchen Einstellung zwischen den Hegelianern der Auflösungszeit (Ruge, Bauer), Feuerbach und Marx auch nur Nuancen innerhalb einer ähnlichen Tendenz und keine qualitativen Gegensätze erblickt, versteht sich von selbst. Da sein Buch in der neueren bürgerlichen Geschichtsschreibung der Philosophie eine fast alleinstehende Position an Stoffkenntnis einnimmt, führen wir einen längeren entscheidenden Passus an, damit der Leser selbst beurteilen kann, wie diese Methode zur Gleichsetzung von Marx und Kierkegaard und damit zu ähnlichen Folgerungen führt, wie sie einige »linke« Präfaschisten gezogen haben (z. B. H. Fischer: »Marx und Nietzsche als Entdecker und Kritiker der Dekadenz«). Löwith sagt: »Kurz vor der Revolution von 1848 haben Marx und Kierkegaard dem Willen zu einer Entscheidung eine Sprache verliehen, deren Worte auch jetzt noch ihren Anspruch erheben: Marx im ›Kommunistischen Manifest‹ (1847) und Kierkegaard in einer ›Literarischen Anmeldung‹ (1846). Das eine Manifest schließt ›Proletarier aller Länder vereinigt Euch!‹ und das andere damit, daß jeder für sich an seiner eigenen Rettung arbeiten solle, dagegen sei die Prophetie über den Fortgang der Welt höchstens als Scherz erträglich. Dieser Gegensatz bedeutet aber geschichtlich betrachtet nur zwei Seiten einer gemeinsamen Destruktion der bürgerlich-christlichen Welt. Zur Revolution der bürgerlich-kapitalistischen Welt hat sich Marx auf die Masse des Proletariats gestützt, während Kierkegaard in seinem Kampf gegen die bürgerlich-christliche Welt alles auf den Einzelnen setzt. Dem entspricht, daß für Marx die bürgerliche Gesellschaft eine Gesellschaft von ›vereinzelten Einzelnen‹ ist, in welcher der Mensch seinem ›Gattungswesen‹ entfremdet ist, und für Kierkegaard die Christenheit ein massenhaft verbreitetes Christentum, in dem niemand ein Nachfolger Christi ist. Weil aber Hegel diese existierenden Widersprüche im Wesen vermittelt hat, die bürgerliche Gesellschaft mit dem Staat und den Staat mit dem Christentum, zielt die Entscheidung von

Marx wie von Kierkegaard auf die Hervorhebung des Unterschieds und des Widerspruchs in eben jenen Vermittlungen. Marx richtet sich auf die Selbstentfremdung, die für den Menschen der Kapitalismus ist, und Kierkegaard auf diejenige, die für den Christen die Christenheit ist.«

Also auch hier: eine Nacht, in der alle Kühe schwarz sind. Die marxistische Geschichtsschreibung kann mit solchen Vorarbeiten in Bewältigung dieses Stoffes nichts anfangen.

Endlich muß hier noch die Frage aufgeworfen werden, warum unsere Darstellung – mit wenigen Einschaltungen, wie Kierkegaard und Gobineau – sich auf den *deutschen* Irrationalismus beschränkt. Die besonderen Bedingungen, die Deutschland zu einem vorzugsweise geeigneten Boden für den Irrationalismus gemacht haben, versuchen wir im ersten Kapitel zu skizzieren. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, daß der Irrationalismus eine internationale Erscheinung ist, und zwar sowohl in seinem Kampf gegen den bürgerlichen Fortschrittsbegriff als auch im Kampf gegen den des Sozialismus. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß in beiden Perioden wichtige Vertreter der gesellschaftlichen und politischen Reaktion in den verschiedensten Ländern aufgetreten sind. So schon während der Französischen Revolution, in England Burke, so später in Frankreich Bonald, De Maistre und andere. Allerdings bekämpfen diese die Ideologie der Französischen Revolution, ohne eine derart spezifische und neue philosophische Methode für diese Zwecke auszubilden, wie dies in Deutschland geschehen ist. Es fehlen zwar auch solche Versuche nicht; man denke etwa an Maine de Biran. Es ist aber unzweifelhaft, daß auch dieser weit davon entfernt war, derartige internationale Dauerwirkungen hervorzubringen wie Schelling oder Schopenhauer, und er hat auch bei weitem nicht so entschieden und prinzipiell die Grundlagen des neuen Irrationalismus herausgearbeitet wie diese. Dies hängt wieder damit zusammen, daß Maine de Biran im Gegensatz zum dezidierten Reaktionärtum der deutschen Romantiker ein Ideologe des juste milieu war. Der imperialistische Aufschwung des Irrationalismus zeigt besonders kraß die führende Rolle Deutschlands auf diesem Gebiet. Natürlich ist hier in erster Linie Nietzsche gemeint, der zum inhaltlichen und methodologischen Vorbild der irrationalistischen philosophischen Reaktion von den USA bis zum zaristischen Rußland wurde, und mit dessen Einfluß sich kein einziger Ideologe der Reaktion auch nur annähernd messen konnte und kann. Aber auch später bleibt Spengler international vorbildlich für die irrationalistischen geschichtsphilosophischen Konzeptionen bis zu Toynbee; Heidegger ist das Modell für den französischen Existentialismus,

wirkt schon lange vorher entscheidend auf Ortega y Gasset ein, besitzt in tiefer und gefährlicher Weise einen Einfluß auf das bürgerliche Denken in Amerika usw. usw.

Die bestimmenden Ursachen dieses Unterschiedes könnten natürlich nur auf der Grundlage der konkreten Geschichte aller einzelnen Länder herausgearbeitet werden. Erst eine solche historische Betrachtung würde die spezifischen Tendenzen klarlegen, die in Deutschland ihre »klassische«, konsequent bis ans Ende gehende Form erhielten, während sie in den anderen Ländern zumeist auf halbem Wege stehengeblieben sind. Natürlich gibt es den Fall Mussolini, mit seinen philosophischen Quellen aus James, Pareto, Sorel und Bergson; aber selbst hier geht die internationale Wirkung lange nicht so stark in die Breite und Tiefe wie schon in der Vorbereitungszeit des faschistischen Deutschland und erst recht unter Hitler. So können wir überall das Auftreten sämtlicher Motive des Irrationalismus beobachten; insofern ist dieser tatsächlich eine internationale Erscheinung, besonders in der imperialistischen Periode. Jedoch nur äußerst selten, vereinzelt, episodisch werden daraus alle Konsequenzen gezogen, wird der Irrationalismus zu einer derart allgemein herrschenden Richtung wie in Deutschland; insofern bleibt die Hegemonie der deutschen Entwicklung bestehen. (Über die gegenwärtige Lage werden wir im Nachwort sprechen.)

Man kann diese Tendenz schon vor dem ersten Weltkrieg wahrnehmen. Ebenso wie in Deutschland erlangt der Irrationalismus hochentwickelte Formen in fast allen führenden Ländern der imperialistischen Periode. So im Pragmatismus der angelsächsischen Länder, so mit Boutroux, Bergson usw. in Frankreich, so mit Croce in Italien. Diese Formen zeigen – bei tiefer Verwandtschaft in den letzten gedanklichen Grundlagen – eine äußerst bunte Verschiedenheit; diese wird primär bestimmt durch die Art, Höhe und Schärfe des Klassenkampfes im betreffenden Land, daneben durch das überkommene philosophische Erbe, durch die unmittelbare gedankliche Gegnerschaft. In unseren ausführlichen Analysen der einzelnen Etappen der deutschen Entwicklung leiten wir diese, wie hier bereits angedeutet, aus den konkreten historischen Umständen ab. Ohne ein solches Aufdecken der realen gesellschaftlich-geschichtlichen Grundlagen ist keine wissenschaftliche Analyse möglich. Dies gilt natürlich auch für die folgenden Betrachtungen. Sie erheben deshalb keinen Augenblick den Anspruch, auch nur die Skizze einer wissenschaftlichen Bestimmung von Philosophien oder Richtungen zu sein. Sie deuten bloß bestimmte allgemeinste Züge als aus der – allgemeinen – Gleichheit der imperialistischen Ökonomie entsprungen an; freilich

bei verschiedener Entwicklungsstufe der einzelnen Länder, bei der ungleichmäßigen Entwicklung im Imperialismus, welche trotz dieser Gleichheit der Grundlagen zugleich konkrete Verschiedenheiten hervorbringt.

Wir können hier natürlich diese unsere Auffassung nur an einigen flüchtig skizzierten Beispielen illustrieren. Die ähnlichen, von der imperialistischen Ökonomie als ähnlich determinierten, ideologischen Bedürfnisse bringen unter verschiedenen konkreten gesellschaftlichen Umständen sehr verschiedene, ja, oberflächlich betrachtet, entgegengesetzt scheinende Abarten des Irrationalismus hervor. Man denke etwa an Croce und an W. James und den Pragmatismus. Beide stehen, was die unmittelbaren philosophischen Vorgänger betrifft, im Kampf gegen bestimmte Hegelsche Traditionen. Daß dies in der imperialistischen Zeit möglich ist, darin spiegelt sich ein Unterschied zwischen der deutschen und der sonstigen westlichen philosophischen Entwicklung. Die Revolution von 1848 beendet für Deutschland die Auflösung des Hegelianismus; der Irrationalist Schopenhauer wird zum führenden Philosophen des nachrevolutionären Deutschland, der Vorbereitungszeit der Bismarckschen Reichsgründung. In den angelsächsischen Ländern und in Italien spielt dagegen die Hegelsche Philosophie auch in dieser Zeit eine führende Rolle, ja sie erhält sogar einen gesteigerten Einfluß. Das beruht darauf, daß der bürgerliche Fortschrittsgedanke hier noch nicht, wie in Deutschland, in eine offene Krise gerät; die Krise bleibt hier latent und versteckt, der Fortschrittsbegriff wird bloß, den Ergebnissen von 1848 entsprechend, liberal verflacht und verwässert. Philosophisch hat dies zur Folge, daß die Hegelsche Dialektik ihren Charakter als »Algebra der Revolution« (Herzen) vollständig verliert, daß Hegel immer stärker an Kant und den Kantianismus angenähert wird. Darum kann ein solcher Hegelianismus, besonders in den angelsächsischen Ländern, eine Parallelerscheinung zur vordringenden Soziologie sein, die ebenfalls einen liberalen Evolutionismus predigt wie vor allem die Herbert Spencers. Es sei hier nur beiläufig darauf hingewiesen, daß in den Überresten des deutschen Hegelianismus ein ähnlicher Prozeß der Rückentwicklung zu Kant vor sich geht, nur spielt er bei dem allgemeinen Zurückdrängen der ganzen Richtung keine so wichtige Rolle wie im Westen. Es genügt, wenn wir auf die Entwicklung von Rosenkranz und Vischer hinweisen; der letztere spielt insofern eine Pionierrolle für die Philosophie des Imperialismus, als seine Wendung zu Kant bereits dessen irrationalistische Interpretation mit einbegreift.

Croce steht keineswegs unmittelbar unter dem Einfluß Vischers, seine Beziehung zu Hegel (und zu dem von ihm »entdeckten« und propagierten

Vico) bewegt sich aber auf einer ähnlichen Linie der Irrationalisierung. Er berührt sich also sehr eng mit dem später auftretenden deutschen Hegelianismus der imperialistischen Periode, nur mit dem sehr wichtigen Unterschied, daß dieser die angeblich erneuerte Hegelsche Philosophie als Sammelideologie für eine zu vereinigende Reaktion (den Nationalsozialismus mitinbegriffen) auffaßt, während Croce bei einem – freilich reichlich reaktionären – Liberalismus der imperialistischen Periode stehenbleibt und den Faschismus philosophisch ablehnt. (Der andere führende italienische Hegelianer, Gentile, wird allerdings zeitweilig zum Ideologen der »Konsolidierungsperiode« des Faschismus.) Wenn Croce das »Lebendige« vom »Toten« in Hegel trennt, so ist das erstere eben ein liberal gemäßigter Irrationalismus, das letztere: Dialektik und Objektivität. Beide Tendenzen haben zum Hauptinhalt: die Abwehr gegen den Marxismus. Darin ist philosophisch entscheidend: die radikale Subjektivierung der Geschichte, die radikale Entfernung jeder Gesetzmäßigkeit aus ihr. »Ein historisches Gesetz, ein historischer Begriff sind«, sagt Croce, »eine wahrhafte *contradictio in adjecto*.« Geschichte, führte Croce anderswo aus, ist stets eine Geschichte der Gegenwart. Hier ist nicht nur die enge Berührung mit der Windelband-Rickert-Richtung in Deutschland, mit der beginnenden Irrationalisierung der Geschichte bemerkenswert, sondern zugleich die Art, wie Croce eine reale dialektische Fragestellung, nämlich daß die Erkenntnis der Gegenwart (der bisher höchsten Stufe einer Entwicklungsreihe) den Schlüssel zu der Erkenntnis der weniger entfalteten Stufen der Vergangenheit bietet, in einen irrationalistischen Subjektivismus auflöst. Geschichte wird zur Kunst, und zwar natürlich zu einer Kunst im Sinne Croces, in welcher sich eine rein formalistisch aufgefaßte Vollendung mit der Intuition als angeblich alleinigem Organ der Produktivität und der adäquaten Rezeptivität paart. Die Vernunft ist aus allen Gebieten der gesellschaftlichen Tätigkeit des Menschen verbannt, mit Ausnahme eines – im System untergeordneten – Gebiets der ökonomischen Praxis und eines – im Sinne des Systems ebenfalls untergeordneten, von der eigentlichen Wirklichkeit unabhängig gedachten – Reservats der Logik und der Naturwissenschaften. (Hier ist ebenfalls die Parallele zu Windelband-Rickert sichtbar.) Mit einem Wort: Croce schafft ein »System« des Irrationalismus für den bürgerlich dekadenten Gebrauch des Parasitismus der imperialistischen Periode. Für die äußerste Reaktion reicht dieser Irrationalismus schon vor dem ersten Weltkrieg nicht aus; man denke an die Rechtsopposition gegen Croce seitens Papini usw. Es ist aber – als Gegensatz zu Deutschland – bemerkenswert,

daß dieser liberal-reaktionäre Irrationalismus Croces sich bis heute als eine der führenden Ideologien Italiens konservieren konnte.

Dem philosophischen Wesen nach ist der Pragmatismus, von dessen Vertretern wir hier nur den hervorragendsten, W. James, kurz behandeln werden, weitaus radikaler irrationalistisch, ohne deshalb in seinen Folgerungen entschieden weiter zu gehen als Croce. Nur ist das Publikum, dem James einen irrationalistischen Weltanschauungsersatz zu bieten hat, völlig anderer Art. Freilich, wenn man den unmittelbaren, philosophiegeschichtlichen Hintergrund nimmt, die unmittelbaren Vorgänger, an die James polemisch anknüpft, so scheint die Lage gewisse Ähnlichkeiten aufzuweisen. Denn in beiden Fällen handelt es sich um sogenannte Hegelianer, die in Wahrheit offene oder verkappte subjektive Idealisten, Kantianer sind. Das Verhalten zu diesen Vorgängern ist jedoch bei beiden bereits völlig entgegengesetzt. Während Croce die Hegelschen (und Vicoschen) Traditionen Italiens angeblich fortsetzt, sie in Wirklichkeit in einen Irrationalismus überleitet, steht James in offenem Kampf gegen diese Traditionen der angelsächsischen Länder.

Diese offene Polemik zeigt eine sehr weitgehende Verwandtschaft mit der europäischen Entwicklung. Wie Mach und Avenarius scheinbar ihre Hauptangriffe gegen den veralteten Idealismus richten, tatsächlich jedoch mit wirklicher Entschiedenheit bloß den philosophischen Materialismus bekämpfen, so auch James. Und er steht ihnen auch darin recht nahe, daß diese Vereinigung des wirklichen Kampfes gegen den Materialismus mit den Scheinattacken gegen den Idealismus sich ein Verhalten anmaßt, als ob diese »neue« Philosophie sich endlich über den falschen Gegensatz von Materialismus und Idealismus erheben würde, als ob mit ihr ein »dritter Weg« in der Philosophie entdeckt worden wäre. Diese Verwandtschaft betrifft so gut wie alle wesentlichen Fragen der Philosophie, muß also die Grundlage der Einschätzung des Pragmatismus bilden. Die Unterschiede sind jedoch, gerade von unserem Standpunkt, mindestens ebenso wichtig. Vor allem deshalb, weil der Irrationalismus, der im Machismus implizite enthalten ist und erst allmählich entschieden hervortritt, bei James bereits in voller Entfaltung explizite erscheint. Dies kommt schon darin zum Ausdruck, daß Mach und Avenarius vor allem eine erkenntnistheoretische Begründung der exakten Naturwissenschaften erstreben und dabei vorgeben, in Weltanschauungsfragen völlig neutral zu sein, während James gerade mit dem Anspruch auftritt, die Weltanschauungsfragen mit Hilfe seiner neuen Philosophie unmittelbar beantworten zu können. Er wendet sich

deshalb sofort nicht an verhältnismäßig enge Gelehrtenkreise, sondern erstrebt, die Weltanschauungsbedürfnisse des Alltags, des Durchschnittsmenschen zu befriedigen. Es ist scheinbar nur ein terminologischer Unterschied, wenn die Machisten die »Denkökonomie« als erkenntnistheoretisches Kriterium der Wahrheit aufstellen, während James Wahrheit und Nützlichkeit (für das jeweilige Individuum) einander einfach gleichsetzt. Einerseits dehnt damit James die Geltung der machistischen Erkenntnistheorie auf das ganze Leben aus, gibt ihr einen entschiedenen lebensphilosophischen Akzent, andererseits gibt er ihr eine allgemeinere, über die Technik der »Denkökonomie« hinausgehende Geltung.

Auch hier ist das grundlegende Verhalten des Irrationalismus der Dialektik gegenüber deutlich sichtbar. Es ist eine fundamentale These des dialektischen Materialismus, daß die Praxis das Kriterium der theoretischen Wahrheit bildet. Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der gedanklichen Widerspiegelung der von unserem Bewußtsein unabhängig existierenden objektiven Wirklichkeit, oder besser: der Grad unserer Annäherung an sie, bewahrheitet sich erst in der Praxis, durch die Praxis. James, der die Schranken, die Hilflosigkeit des metaphysischen Idealismus klar sieht, der wiederholt auf diese Schranken hinweist (daß etwa der Idealismus die Welt »als vollendet und fertig von der Ewigkeit her« auffaßt, während der Pragmatismus sie im Werden zu ergreifen versucht), entfernt sowohl aus der Theorie wie aus der Praxis jede Beziehung zur objektiven Wirklichkeit und verwandelt dadurch die Dialektik in einen subjektivistischen Irrationalismus. James gibt dies auch offen zu, indem er damit die Weltanschauungsbedürfnisse des amerikanischen »man in the street« zu befriedigen unternimmt. Im alltäglichen Geschäftsleben muß – bei Strafe des Bankrotts – die Wirklichkeit genau beobachtet werden (unbekümmert darum, daß ihre objektive Wahrheit, ihre Unabhängigkeit vom Bewußtsein erkenntnistheoretisch geleugnet wird), auf allen anderen Gebieten herrscht jedoch die irrationalistische Willkür ganz unbeschränkt. James sagt: »Die praktische Welt der Geschäfte ist ihrerseits in hohem Maße rational für den Politiker, den Militär, für den vom Geschäftsgeist beherrschten Mann ... Aber sie ist irrational für das sittliche und künstlerische Temperament.«

Hier tritt eine sehr wichtige Bestimmung des Irrationalismus klar hervor: eine seiner wichtigsten sozialen Aufgaben für die reaktionäre Bourgeoisie besteht nämlich darin, den Menschen einen »Komfort« auf dem Gebiet der Weltanschauung zu bieten, die Illusion einer vollen Freiheit, die Illusion der persönlichen Selbständigkeit, der moralischen und intellek-

tuellen Höherwertigkeit – bei einem Verhalten, das sie in ihren wirklichen Handlungen ununterbrochen mit der reaktionären Bourgeoisie verknüpft, sie ihr bedingungslos dienstbar macht. Wir werden in späteren ausführlichen Analysen sehen können, wie ein solcher »Komfort« auch dem »erhabensten« Asketismus der irrationalistischen Philosophie, etwa bei Schopenhauer oder Kierkegaard zugrunde liegt. James spricht diesen Gedanken mit dem naiven Zynismus des erfolgreichen, selbstbewußten amerikanischen Geschäftsmanns aus, er erfüllt die Weltanschauungsbedürfnisse des Typus Babbitt. Auch dieser will, wie Sinclair Lewis ausgezeichnet zeigt, sein Recht auf eine höchst persönliche Intuition gesichert sehen, auch er erfährt in der Praxis, daß Wahrheit und Nützlichkeit in der Lebensführung eines echten Amerikaners gleichbedeutende Begriffe sind. Die Bewußtheit und der Zynismus von James stehen natürlich gedanklich etwas höher als die des Sinclair Lewisschen Babbitt. James lehnt z. B. den Idealismus ab, vergißt aber nicht, ihm insofern eine pragmatische Reverenz zu erweisen, als er für die alltägliche Lebensführung nützlich ist, da er den philosophischen Komfort erhöht; James sagt vom Absoluten des Idealismus: »Es gewährleistet moralische Ferien. Dies tut auch jede religiöse Anschauung.« Dieser Komfort wäre aber intellektuell wenig wirksam, wenn er nicht eine scharfe Ablehnung des Materialismus, eine angebliche Widerlegung der wissenschaftlich fundierten Weltanschauung enthalten würde. James macht sich auch diese Aufgabe zynisch bequem. Er führt – konsequent, pragmatistisch – kein einziges sachliches Argument gegen den Materialismus an; er weist nur darauf hin, daß dieser als Prinzip der Welterklärung keineswegs »nützlicher« ist als der Glaube an Gott. »Nennen wir«, führt er aus, »die Ursache der Welt Materie, so nehmen wir ihr keinen einzigen ihrer Bestandteile und wir vermehren ihren Reichtum nicht, wenn wir ihre Ursache Gott nennen . . . Der Gott hat, wenn er da ist, ebensoviel geleistet, wie die Atome leisten können, und hat ebensoviel Dank verdient wie die Atome und nicht mehr.« So kann Babbitt ruhig an Gott, an den Gott welcher Religion oder Sekte auch immer, glauben, er verstößt nicht gegen die Anforderungen, die die Wissenschaft an einen up to date gentleman stellt.

Bei James tritt der Gedanke des Mythenschaffens nirgends mit jener klaren Inhaltlichkeit hervor wie etwa bei Nietzsche, der in seiner Erkenntnistheorie und Ethik viele pragmatische Züge zeigt, er schafft aber eine erkenntnistheoretische Grundlegung und sogar ein moralisches Gebot dafür, daß jeder Babbitt auf allen Gebieten des Lebens für seinen persönlichen Gebrauch jene Mythen schaffe oder annehme, die ihm gerade nützlich

scheinen; der Pragmatismus gibt ihm dazu das nötige intellektuelle gute Gewissen. Eben in seiner Inhaltslosigkeit und Flachheit ist deshalb der Pragmatismus jenes Warenhaus der Weltanschauungen, das für das Vorkriegsamerika mit seiner Perspektive der unbeschränkten Prosperität und Sekurität notwendig war.

Es versteht sich freilich von selbst, daß, soweit der Pragmatismus in anderen Ländern unter den Bedingungen einer verschärfteren und ausgebildeteren Form des Klassenkampfes wirksam wurde, seine bloß impliziten Momente rasch zu expliziten werden mußten. Das wird am deutlichsten bei Bergson. Damit soll natürlich keineswegs eine direkte Wirkung des Pragmatismus auf Bergson behauptet werden; es handelt sich hier, im Gegenteil, ebenfalls um parallele Tendenzen, wobei die gegenseitige Hochschätzung von Bergson und James diese Parallelität auch noch von der subjektiven Seite unterstreicht. Das Gemeinsame bei beiden ist die Ablehnung der objektiven Wirklichkeit und ihrer rationellen Erkennbarkeit, die Reduktion der Erkenntnis auf bloß technische Nützlichkeit, der Appell an ein intuitives Erfassen der dem Wesen nach als irrationalistisch dekretierten wahren Wirklichkeit. Bei dieser gemeinsamen Grundtendenz zeigen sich jedoch nicht unwesentliche Unterschiede der Akzente und Proportionen, deren Ursachen in der Verschiedenheit der Gesellschaften zu suchen sind, in denen beide gewirkt haben, und dementsprechend in der Verschiedenheit der gedanklichen Traditionen, an die sie, bejahend oder verneinend anknüpften. Bergson entwickelt einerseits den modernen Agnostizismus weitaus kühner und entschiedener als James zu einem offenen Verkünden von Mythen weiter, andererseits ist, wenigstens während seiner international ausschlaggebenden Wirksamkeit, seine Philosophie viel ausschließlicher auf die Kritik der naturwissenschaftlichen Anschauungen, auf die Destruktion ihrer Berechtigung, objektive Wahrheiten auszusprechen, auf das weltanschauliche Ersetzen der Naturwissenschaften durch biologische Mythen gerichtet als auf Probleme des gesellschaftlichen Lebens. Erst sehr spät erscheint sein Buch über Ethik und Religion und erreicht bei weitem nicht mehr die allgemeine Wirkung seiner früheren biologischen Mythen. Die Bergsonsche Intuition richtet sich nach außen als Tendenz, die Objektivität und Wahrheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu zerstören; sie richtet sich nach innen als Introspektion des vereinsamten, vom gesellschaftlichen Leben abgetrennten parasitischen Individuums der imperialistischen Periode. (Es ist kein Zufall, daß die größte literarische Nachwirkung Bergsons bei Proust erscheint.)

Hier ist der Gegensatz nicht nur zu James, sondern insbesondere zu Bergsons deutschen Zeitgenossen und Verehrern handgreiflich faßbar. Diltheys ebenfalls intuitive »geniale Anschauung«, Simmels und Gundolfs Intuition, die »Wesensschau« Schellers usw. sind von vornherein gesellschaftlich gerichtet, von Nietzsche und Spengler gar nicht zu reden; die Abkehr von der Objektivität und Rationalität erscheint hier sofort und unmittelbar als entschiedene Stellungnahme gegen den gesellschaftlichen Fortschritt. Dies ist bei Bergson nur vermittelt der Fall, und so stark sein ethisch-religiöses Spätwerk reaktionär und mystisch eingestellt ist, es bleibt in dieser Richtung weit hinter dem deutschen Irrationalismus der Zeit seines Erscheinens zurück. Das bedeutet natürlich nicht, daß Bergsons Wirkung nicht auch in Frankreich in diese Richtung gehen würde; über Sorel werden wir gleich etwas ausführlicher sprechen. Aber auch anderswo ist, von Peguys Wendung zur katholischen Reaktion bis zu den Anfängen des heutigen ideologischen Agenten De Gaulles, R. Aron, diese Wirkung überall spürbar.

Die Hauptattacke Bergsons ist jedoch gegen die Objektivität und Wissenschaftlichkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gerichtet. Die abstrakte und schroffe Gegenüberstellung von Rationalität und irrationalistischer Intuition erreicht bei ihm auf erkenntnistheoretischem Gebiet ihren Gipfelpunkt im Vorkriegsimperialismus. Was bei Mach noch rein erkenntnistheoretisch war, was bei James zu einer allgemeinen Grundlegung subjektiver individueller Mythen erwuchs, erscheint bei Bergson als zusammenhängendes mythisch-irrationales Weltbild, das dem der Naturwissenschaften, deren Anspruch auf objektive Erkenntnis der Wirklichkeit Bergson ebenso schroff ablehnt wie Mach oder James, denen er, wie diese, nur eine technizistische Nützlichkeit zubilligt, ein bewegtes und farbiges metaphysisches Tableau gegenüberstellt: der leblosen, toten, raumartig-erstarrten Welt eine Welt der Bewegung, des Lebens, der Zeit, der Dauer. Der bei Mach bloß agnostizistische Appell an die subjektive Unmittelbarkeit der Wahrnehmung erwächst bei Bergson zu einer Weltanschauung auf der Grundlage der radikal irrationalistischen Intuition.

Auch hier ist der Grundcharakter des modernen Irrationalismus leicht ablesbar. Dem Scheitern der metaphysisch-mechanischen Behandlungsweise an der Dialektik der Wirklichkeit, der Ursache der allgemeinen Krise der Naturwissenschaften in der imperialistischen Periode, stellt Bergson nicht die Erkenntnis der wirklichen dialektischen Bewegung und Gesetzmäßigkeit gegenüber; dies kann nur der dialektische Materialismus

tun. Im Gegenteil, Bergsons Leistung liegt im Erfinden eines Weltbildes, das hinter dem verlockenden Schein einer lebendigen Bewegtheit gerade die konservative, die reaktionäre Statik wiederherstellt. Um diese Lage nur an einem Schlüsselproblem zu illustrieren: Bergson bekämpft das Mechanische, das Tote an den Evolutionslehren vom Typus Spencers, zugleich jedoch lehnt er in der Biologie die Vererbbarkeit der erworbenen Eigenschaften ab. Also gerade in der Frage, in der eine dialektische Weiterbildung Darwins notwendig und möglich geworden ist (Mitschurin und Lyssenko haben dieses Problem auf der Grundlage des dialektischen Materialismus weitergeführt), nimmt Bergson Stellung gegen die wirkliche Entwicklungslehre. Damit fügt sich seine Philosophie vor allem in jene internationale Bewegung zur Destruktion der Objektivität der Naturwissenschaften ein, die von Mach und Avenarius begonnen, in der imperialistischen Periode sehr wichtige Vertreter auch in Frankreich gefunden hat; es genügt auf Poincaré und Duhem hinzuweisen.

Die weltanschauliche Bedeutung dieser Tendenzen ist in Frankreich, wo die Tradition der Aufklärung (und mit ihr die von Materialismus und Atheismus) viel tiefer wurzeln als in Deutschland, eine besonders große. Wie bereits gezeigt, geht aber Bergson im Schaffen dezidiert irrationalistischer Mythen weit über diese Richtung hinaus, richtet er seine Angriffe weltanschaulich gegen Objektivität und Rationalität, gegen die Herrschaft der Vernunft (ebenfalls eine altfranzösische Tradition), kämpft er für ein irrationalistisches Weltbild. Damit gibt er jenen Kritikern des kapitalistischen Lebens von rechts, von der Seite der Reaktion, die schon jahrzehntelang wirksam waren, ein philosophisches Fundament, den Schein einer Übereinstimmung mit den neuesten Ergebnissen der Naturwissenschaften. Während die meisten bisherigen reaktionären Ideologen in Frankreich diese Attacke zumeist im Namen von Royalismus und Ultramontanismus führten und damit in ihrer Wirksamkeit auf von vornherein entschieden reaktionäre Kreise beschränkt waren, wendet sich die Bergsonsche Philosophie auch an jene Intelligenz, die mit der kapitalistisch korrupten Entwicklung der dritten Republik unzufrieden war, die ihren Weg auch nach links in der Richtung zum Sozialismus zu suchen begann. Wie jeder wichtige irrationalistische Lebensphilosoph »vertieft« Bergson dieses Problem dahingehend, daß es sich um den allgemein weltanschaulichen Gegensatz des Toten und des Lebendigen handle, wobei diese Kreise ohne ausdrückliche Hinweise Bergsons leicht verstanden haben, daß unter dem Begriff des Toten die kapitalistische Demokratie zu verstehen

sei, daß ihre Opposition gegen diese in Bergson eine philosophische Stütze erhielt. (Wie sich dies konkret auswirkt, werden wir an Sorel zu illustrieren versuchen.)

In dieser Hinsicht übt Bergson in Frankreich zur Krisenzeit am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts (Dreyfus-Affäre usw.) eine ähnliche Wirkung aus wie Nietzsche in Deutschland zur Zeit der Aufhebung des Sozialistengesetzes. Der Unterschied liegt wieder darin, daß die irrationalistische Lebensphilosophie Nietzsches ein offener Aufruf zur reaktionären antidemokratischen, antisozialistischen imperialistischen Aktivität war, während diese Ziele bei Bergson nicht offen ausgesprochen, nur allgemein weltanschaulich verkündet, sogar neutralistisch verhüllt wurden. Diese scheinbare politische Neutralität Bergsons wirkt aber nicht nur verwirrend und irreführend auf die sich in einer ideologischen Krise befindliche Intelligenz, sondern verwirrt und führt irre gerade in reaktionärer Richtung. (Diese Wirkung Bergsons kann man am besten an Peguys Entwicklung studieren.) Der von den Hitler-Faschisten ermordete kommunistische Widerstandskämpfer G. Politzer charakterisiert die reaktionäre Wesensart der Bergsonschen Abstraktheit sehr richtig: »Sich mit dem ganzen Leben zu verschmelzen, mit dem ganzen Leben zu vibrieren, bedeutet, kalt und gleichgültig zu bleiben angesichts des Lebens: die echten Emotionen gehen im Milieu der universellen Sensibilität unter. Ein Pogrom spielt sich ebenso in der Dauer (*durée*) ab wie eine Revolution: indem man die Momente der Dauer in ihrem individuellen Kolorit zu erfassen sucht, indem man die Dynamik der Verwirrung ihrer Momente bewundert, vergißt man genau das, daß man es auf der einen Seite mit einem Pogrom, auf der anderen Seite mit einer Revolution zu tun hat.« Hier ist ganz deutlich sichtbar, was diesen bedeutendsten Vertreter der westeuropäischen Vernunftfeindlichkeit mit der modernen deutschen Zentralgestalt dieser Richtung, mit Nietzsche, verbindet, und zugleich, wie weit jener hinter diesem – infolge der verschiedenen Entwicklung der beiden Länder – notwendig an Konkretheit und Entschiedenheit im Ausbau des reaktionär-irrationalistischen Weltbildes zurückbleibt.

Dieser Unterschied zeigt sich auch im Verhältnis zu den philosophischen Traditionen. Während in Deutschland bereits der späte Schelling die Attacke gegen den von Descartes geschaffenen Rationalismus einleitet, welcher Angriff dann, wie wir an seiner Stelle sehen werden, in der Hitlerzeit seine höchste Form, die der Ablehnung der gesamten progressiven bürgerlichen Philosophien, der Kanonisierung aller ausgesprochenen Reaktionäre erhält,

bewegen sich Bergson und der Bergsonismus auf der Linie einer zumeist unpolemischen Uminterpretation der Philosophen des Fortschritts. Freilich kritisiert Bergson die Positivisten, auch Kant, freilich geht er auf französische Mystiker wie Madame Guyon zurück; von einer entschiedenen Absage an die großen französischen Traditionen ist aber bei ihm und seinen Anhängern keine Rede. Auch im Laufe der späteren Entwicklung nicht; der dem Existentialismus sehr nahestehende J. Wahl versucht, den inneren Zusammenhang Bergsons mit Descartes noch so zu retten, daß er mit dessen cogito ein Bergsonsches in Parallele stellt: »Je dure dont je suis.« Wir haben es hier mit der genauen Parallele zu jenen Deutschen zu tun, die wie Simmel Kant, wie Dilthey Hegel zu Irrationalisten uminterpretieren wollen. Diese Stufe wird in Frankreich auch von der existentialistischen Schule nicht überschritten; auch diese betont ihre kartesianische »Orthodoxie«.

Die Konkretisierung dessen, wie weit Bergson im Ausbau des Irrationalismus geht, soll nun keineswegs besagen, daß es in Frankreich keine militante ideologische Reaktion gegeben hätte. Im Gegenteil. Die ganze imperialistische Periode ist von ihr erfüllt (man denke an Bourget, Barrès, Maurras usw.). Nur ist in ihr der *philosophische* Irrationalismus bei weitem nicht in jenem Grade herrschend wie in Deutschland. In der *Soziologie* ist dagegen der offen reaktionäre Angriff noch schärfer als auf deutschem Gebiet. Die verspätete Entwicklung des deutschen Kapitalismus, die Herstellung der nationalen Einheit in der reaktionär-junkerlichen Bismarckschen Form haben sogar zur Folge, daß die Soziologie als typische Wissenschaft der apologetischen Periode der Bourgeoisie sich in Deutschland nur schwer, nach Überwindung starker Hemmungen seitens der Ideologie der feudalen Überreste, durchsetzen konnte. Und es wird an seiner Stelle darauf hingewiesen werden, daß die deutsche Soziologie in ihrer Kritik der Demokratie vielfach die Ergebnisse des Westens aufarbeitet und den spezifisch deutschen Zielsetzungen entsprechend weiterbildet.

Wir können hier natürlich die westliche Soziologie nicht einmal andeutend behandeln. Sie bildet weiter aus, was die Begründer dieser neuen bürgerlichen Wissenschaft erfunden haben: die sorgfältige Loslösung der gesellschaftlichen Phänomene von ihrer ökonomischen Basis, das Verweisen der ökonomischen Probleme in eine andere, von der Soziologie völlig abgetrennte Wissenschaft. Schon damit wird ein apologetischer Zweck erreicht. Die Entökonomisierung der Soziologie ist zugleich ein Enthisto-

risieren: die – apologetisch verzerrt dargestellten – Bestimmungen der kapitalistischen Gesellschaft können nunmehr als »ewige« Kategorien einer jeden Gesellschaftlichkeit überhaupt behandelt werden. Und daß eine solche Methodologie den Zweck verfolgt, die Unmöglichkeit des Sozialismus, einer jeden Revolution direkt oder indirekt zu beweisen, bedarf ebenfalls keines Kommentars. Aus der fast unübersichtlichen thematischen Fülle der westlichen Soziologie seien hier nur zwei für die philosophische Entwicklung besonders wichtige Motive hervorgehoben. So entsteht eine eigene Wissenschaft, die »Psychologie der Massen«. Ihr hervorragender Vertreter Le Bon stellt, kurz zusammengefaßt, die Psychologie der Masse als die des bloß Instinktiven, Barbarischen der Vernünftigkeit, der Zivilisiertheit des Denkens der Einzelnen gegenüber. Je mehr Einfluß also die Massen auf das öffentliche Leben gewinnen, als desto gefährdeter müssen die Ergebnisse der Kulturentwicklung der Menschheit erscheinen. Wird hier zur Abwehr gegen Demokratie und Sozialismus im Namen der Wissenschaft aufgerufen, so stimmt ein anderer führender Soziologe der imperialistischen Periode, Pareto, in einen Trostgesang im Namen derselben Soziologie ein. Wenn, wieder in kürzester Zusammenfassung, die Geschichte aller gesellschaftlichen Wandlungen nur das Ablösen der einen, alten »Elite« durch eine neue ist, so sind wieder die »ewigen« Fundamente der kapitalistischen Gesellschaft soziologisch gerettet, so kann von einem grundlegend neuen Typus der Gesellschaft, von der sozialistischen, keine Rede sein. Der Deutsche R. Michels, ein späterer Anhänger Mussolinis, hat diese Prinzipien auch auf die Arbeiterbewegung angewandt und die Tatsache der Entstehung einer Arbeiterbürokratie unter den Bedingungen des Imperialismus, von denen als Bedingungen er natürlich schweigt, dazu benutzt, die Verbürgerlichung einer jeden Arbeiterbewegung als soziologisch gesetzmäßig nachzuweisen.

Eine besondere Stellung in der westlichen Philosophie und Soziologie nimmt G. Sorel ein. Lenin hat ihn gelegentlich »den bekannten Konfusionsrat« genannt. Mit vollem Recht. Denn es mischen sich bei ihm die einander schroffst widersprechenden Voraussetzungen und Folgerungen. In seinen gedanklichen Überzeugungen ist Sorel ein rein bürgerlicher Denker, ein typischer kleinbürgerlicher Intellektueller. Er akzeptiert sowohl ökonomisch wie philosophisch die Marxrevision Bernsteins. Er lehnt mit Bernstein die innere Dialektik der ökonomischen Entwicklung, insbesondere die des Kapitalismus, als notwendig zur proletarischen Revolution führend ab; dementsprechend verwirft er auch, wieder Bernstein folgend, die

Dialektik als philosophische Methode. Diese wird bei ihm durch den Pragmatismus von James und vor allem durch die Bergsonsche Intuition ersetzt. Er übernimmt aus der bürgerlichen Soziologie seiner Zeit den Gedanken von der Vernunftwidrigkeit der Bewegung der Massen und ebenfalls die Elitekonzeption Paretos. Er betrachtet den Fortschritt als eine typisch bürgerliche Illusion, wobei er sich meistens die Argumentation der Ideologen der Reaktion zu eigen macht.

Aus allen diesen bürgerlich-idealistisch reaktionären Voraussetzungen wird nun bei Sorel mit einem echt irrationalistischen gedanklichen salto mortale eine Theorie der »reinen« proletarischen Revolution entwickelt, der Mythos vom Generalstreik, der Mythos von der proletarischen Anwendung der Gewalt. Das ist das typische Bild des kleinbürgerlichen Rebellentums: Sorel haßt und verachtet die Kultur der Bourgeoisie, kann sich jedoch an keinem einzigen konkreten Punkt von ihrem, sein ganzes Denken bestimmenden Einfluß gedanklich loslösen. Wenn also sein Haß und seine Verachtung nach Ausdruck ringen, so kann das Resultat nur ein irrationalistischer Sprung ins total Unbekannte, ins reine Nichts sein. Das, was Sorel proletarisch nennt, ist nichts weiter als eine abstrakte Verneinung aller Bürgerlichkeit ohne irgendeinen konkreten Inhalt. Denn sobald er zu denken anfängt, denkt er in bürgerlichen Inhalten, in bürgerlichen Formen. Die Bergsonsche Intuition, der Irrationalismus der *durée* reelle erhält hier also den Akzent einer Utopie der vollendeten Verzweiflung. Gerade in der Konzeption des Sorelschen Mythos kommt diese abstrakte Inhaltlosigkeit klar zum Ausdruck; Sorel lehnt ja jede Politik von vornherein ab, ist den realen konkreten Zielen und Mitteln der einzelnen Streiks gegenüber völlig gleichgültig: die irrationalistische Intuition, der von ihr geschaffene inhaltslose Mythos steht ganz abseits von der realen gesellschaftlichen Wirklichkeit, ist nichts weiter als ein ekstatischer Sprung ins Nichts.

Gerade darin steckt aber der Grund seiner faszinierenden Wirkung auf eine bestimmte Schicht der Intelligenz im Imperialismus; gerade deshalb kann dieser Irrationalismus die Unzufriedenheit mit der kapitalistischen Gesellschaft von jedem wirklichen Kampf gegen sie pathetisch wegsteigern. War auch der Royalismus bei Sorel selbst nur eine Episode, so ist es schon mehr als etwas Episodisches, wenn er sich in der großen revolutionären Krise am Ende des ersten Weltkrieges simultan für Lenin, Mussolini und Ebert begeistern konnte. Die gleichgültige Richtungslosigkeit, die Politzer Bergson vorwirft, erscheint bei Sorel formell als pathetische

Aktivität, jedoch ohne ihren Charakter als Richtungslosigkeit überwinden zu können. Und es ist sicher weit mehr als ein Zufall, daß Sorels so völlig inhaltsentleerte Theorie des Mythos für Mussolini, wenigstens zeitweilig, wichtig wurde. Natürlich hat sich damit die spontan-irrationalistische Konfusion Sorels in eine bewußte Demagogie verwandelt. Die Verwandlung konnte aber – und dies ist das Wichtigste – ohne irgendeinen wesentlichen Umbau von Inhalt und Methode vollzogen werden. Der Mythos von Sorel ist so ausschließlich gefühlsbetont, so gehaltlos, daß er ohne Mühe in den demagogisch verwendeten Mythos des Faschismus übergehen konnte. Wenn Mussolini sagt: »Wir haben unseren Mythos geschaffen. Der Mythos ist ein Glaube, eine Passion. Es ist nicht notwendig, daß er eine Wirklichkeit sei. Er ist durch die Tatsache real, daß er ein Ansporn ist, ein Glaube, daß er Mut bedeutet«, so ist dies der reine Sorel, und die Erkenntnistheorie des Pragmatismus und der Bergsonschen Intuition ist darin zum Vehikel der Ideologie des Faschismus geworden.

Freilich eines Faschismus, der bei allen seinen Greueln nie die Weltbedeutung jenes Schreckens erreichte, die der Hitlerismus für die ganze Welt hatte. (Es ist z. B. charakteristisch, daß der Horthy-Faschismus in Ungarn, der in sehr nahen politischen Beziehungen zum italienischen stand, seine Ideologie doch aus dem damals noch vorfaschistischen Deutschland holte.) Freilich ist auch hier der ideologische Zusammenhang Mussolinis mit Bergson, James und Sorel viel magerer und formeller als der zwischen Hitler und dem deutschen Irrationalismus. Mag man aber alle diese Vorbehalte machen, so beleuchtet doch schon diese einzige Tatsache das, was wir hier und später immer wieder beweisen wollen: es gibt keine »unschuldige« philosophische Stellungnahme. Ob die Ethik und Geschichtsphilosophie bei Bergson selbst nicht bis zu faschistischen Konsequenzen führt, ist neben der Tatsache, daß Mussolini aus seiner Philosophie ohne Fälschungen eine Ideologie des Faschismus herausentwickeln konnte, in bezug auf die Verantwortung vor der Menschheit völlig irrelevant; es kommt ebensowenig in Betracht, wie es keine Entlastung für Spengler oder Stefan George als ideologischer Vorläufer Hitlers bedeutet, daß der verwirklichte »Nationalsozialismus« ihrem persönlichen Geschmack nicht ganz entsprach. Die bloße Tatsache der hier angedeuteten Zusammenhänge muß ein gewichtiges *discite moniti* (lernt, die ihr gewarnt seid) für jeden ehrlichen Intellektuellen des Westens sein. Sie zeigt, daß die Möglichkeit einer faschistischen, einer aggressiv reaktionären Ideologie in jeder philosophischen Regung des Irrationalismus sachlich enthalten ist. Wann, wo und

wie aus einer solchen – unschuldig scheinenden – Möglichkeit eine fürchterliche faschistische Wirklichkeit wird: das entscheidet sich nicht philosophisch, nicht auf dem Gebiet der Philosophie. Aber die Einsicht in diesen Zusammenhang sollte die Verantwortlichkeit der Denkenden nicht abstumpfen, sondern steigern. Es wäre ein gefährlicher Selbstbetrug, eine pure Heuchelei, sich in Unschuld die Hände zu waschen und – im Namen von Croce oder James – auf die Entwicklung des deutschen Irrationalismus verachtungsvoll herabzublicken.

Und endlich: unsere Betrachtungen haben, so hoffen wir, gezeigt, daß trotz der geistigen Verbindung Bergson-Sorel-Mussolini die führende Rolle des deutschen Irrationalismus unvermindert bestehenbleibt. Das Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts bleibt das »klassische« Land des Irrationalismus, der Boden, wo dieser sich am vielseitigsten und umfassendsten entfaltet hat und darum in der lehrreichsten Weise studiert werden kann, so wie Marx den Kapitalismus in England untersucht hat.

Wir glauben: diese Tatsache gehört zu den schmachvollsten Seiten der deutschen Geschichte. Sie muß eben deshalb eingehend studiert werden, damit die Deutschen sie radikal überwinden und ihr Fortleben oder ihre Wiederkehr energisch verhindern können. Das Volk von Dürer und Thomas Münzer, von Goethe und Karl Marx hat so viel Großes in seiner Vergangenheit, hat so große Perspektiven für seine Zukunft, daß es keinen Grund hat, vor einer schonungslosen Abrechnung mit einer gefährlichen Vergangenheit und ihrem schädlichen, gefahrdrohenden Erbe zurückzuschrecken. In diesem doppelten – deutschen wie internationalen – Sinn will dieses Buch eine Warnung, eine Lehre für jeden ehrlichen Intellektuellen aussprechen.

Budapest, November 1952

Erstes Kapitel

Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands

Allgemein gesprochen besteht das Schicksal, die Tragödie des deutschen Volkes darin, daß es in der modern-bürgerlichen Entwicklung zu spät gekommen ist. Dies ist aber noch allzu allgemein ausgedrückt und bedarf der historischen Konkretisierung. Denn die historischen Prozesse sind außerordentlich kompliziert und widerspruchsvoll, und man kann weder vom Zufrüh- noch vom Zuspätkommen an und für sich sagen, daß es vorteilhafter als das andere sei. Man werfe nur einen Blick auf die bürgerlich-demokratischen Revolutionen: einerseits haben das englische und das französische Volk einen großen Vorsprung vor dem deutschen dadurch gewonnen, daß sie ihre bürgerlich-demokratischen Revolutionen schon im 17. beziehungsweise am Ende des 18. Jahrhunderts ausgefochten haben, andererseits aber hat das russische Volk gerade infolge seiner verspäteten kapitalistischen Entwicklung seine bürgerlich-demokratische Revolution in die proletarische überleiten können und hat sich dadurch Leiden und Konflikte erspart, die noch heute für das deutsche Volk bestehen. Man muß also überall das konkrete Wechselspiel der gesellschaftlich-geschichtlichen Tendenzen in Betracht ziehen; mit diesen Vorbehalten wird man aber finden, daß für die bisherige – neuzeitliche – Geschichte Deutschlands hier, in der verspäteten Entwicklung des Kapitalismus mit allen ihren sozialen, politischen und ideologischen Folgen, das entscheidende Motiv vorliegt.

Die großen europäischen Völker haben sich am Anfang der Neuzeit zu Nationen konstituiert. Sie haben ein einheitliches nationales Territorium herausgebildet an Stelle der feudalen Zerstückertheit; es entstand bei ihnen eine das ganze Volk durchdringende und vereinigende nationale Wirtschaft, eine – bei aller Klassentrennung – einheitliche nationale Kultur. In der Entwicklung der bürgerlichen Klasse, in ihrem Kampf mit dem Feudalismus ist überall vorübergehend die absolute Monarchie als durchführendes Organ dieser Einigung entstanden.

Deutschland hat gerade in dieser Übergangszeit einen anderen, einen entgegengesetzten Weg eingeschlagen. Das bedeutet keineswegs, daß es sich allen

Entwicklungsnotwendigkeiten des allgemeinen europäisch-kapitalistischen Weges hätte entziehen können, daß es ein völlig einzigartiges Wachstum zur Nation erlebt hätte, wie dies die reaktionären Historiker und in ihrem Gefolge die faschistischen behaupteten. Deutschland hat, wie der junge Marx prägnant sagt, »die *Leiden* dieser Entwicklung geteilt, ohne ihre Genüsse, ohne ihre partielle Befriedigung zu teilen«. Und er fügt dieser Feststellung die prophetische Perspektive hinzu: »Deutschland wird sich daher eines Morgens auf dem Niveau des europäischen Verfalls befinden, bevor es jemals auf dem Niveau der europäischen Emanzipation gestanden hat.«

Allerdings sind am Ende des Mittelalters, am Anfang der Neuzeit Bergbau, Industrie und Verkehr in Deutschland stark herangewachsen, aber doch langsamer als in England, Frankreich oder Holland. Engels weist darauf hin, daß ein wesentliches ungünstiges Moment der damaligen deutschen Entwicklung darin bestand, daß die verschiedenen Territorien weniger stark durch einheitliche ökonomische Interessen verbunden waren als die Teile der großen westlichen Kulturländer. Die Handelsinteressen z. B. der Hansa in Nord- und Ostsee standen in so gut wie gar keinen Beziehungen zu den Interessen der süd- und mitteldeutschen Handelsstädte. Unter solchen Umständen mußte sich die Verlagerung der Handelswege, die infolge der Entdeckung Amerikas und des Seeweges nach Indien einsetzte und den Transit durch Deutschland vernichtete, besonders katastrophal auswirken. Gerade um die Zeit, als Westeuropa, obwohl auch die dortigen Klassenkämpfe unter religiösen Losungen ausgefochten wurden, resolut den Weg zum Kapitalismus, zur ökonomischen Fundamentierung und zur ideologischen Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft einschlägt, bleibt in Deutschland alles Miserable an den Formen des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit aufbewahrt. Ja, diese Miserabilität, das Sumpfartige der hier entstehenden Reaktion steigert sich noch durch die Elemente, die in Deutschland aus dem sozialen Inhalt dieses Übergangs rezipiert werden: durch die Verwandlung der größeren Feudalherrschaften in einen Absolutismus (im Duodezformat, ohne dessen progressive Seite: die Geburtshilfe bei der Erstarkung des Bürgertums), durch die gesteigerten Formen der Bauernausbeutung, die zwar auch in Deutschland ein Vagabundentum, eine breite Schicht von sozial entwurzelten Existenzen schaffen wie in der ursprünglichen Akkumulation des Westens, aus der sich jedoch – da keine Manufaktur vorhanden ist – unmöglich vorproletarische Plebejer herausbilden können; die Entwurzelten bleiben Lumpenproletarier, Menschenmaterial für Söldner- und Banditentum.

Alle diese Motive haben zur Folge, daß die großen Klassenkämpfe vom Anfang des 16. Jahrhunderts in Deutschland einen ganz anderen Charakter und vor allem ganz andere Folgen haben als im Westen. Ideologisch bedeutet dies so viel, daß die humanistische Bewegung in Deutschland viel weniger zur Entstehung eines nationalen Bewußtseins beiträgt als dort; auch für die Entwicklung der einheitlichen nationalen Schriftsprache ist ihr Einfluß viel geringer. Überhaupt ist es für Deutschlands damalige Lage bezeichnend, daß die religiös-ideologische Strömung des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit gerade hier das stärkste Übergewicht über den weltlichen Humanismus gewinnt, und zwar – und dies ist außerordentlich wichtig – in ihrer sozial rückständigsten Form. Denn es ist nicht nur für Marxisten, sondern seit Max Weber und Troeltsch auch für die bürgerliche Soziologie fast ein Gemeinplatz, daß die Entstehung der Reformationsbewegung mit der des Kapitalismus aufs engste verknüpft ist. Ihre westliche, calvinistische Form wurde jedoch zum Banner der ersten großen bürgerlichen Revolutionen in Holland und England, zur herrschenden Ideologie der ersten Periode des kapitalistischen Aufschwungs, während das in Deutschland ausschlaggebend gewordene Luthertum die Unterwerfung unter den Kleinstaatsabsolutismus religiös verklärte und einen geistigen Hintergrund, eine moralische Unterlage für die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rückständigkeit Deutschlands abgab.

Diese ideologische Entwicklung ist natürlich nur der geistige Widerschein jener Klassenkämpfe, die Existenz und Wachstumsrichtung Deutschlands für Jahrhunderte entschieden haben. Wir meinen jene, die ihren Kulminationspunkt im Bauernkrieg von 1525 erreichten. Die Bedeutung, die diese Revolution und insbesondere deren Niederlage für das Schicksal Deutschlands erhielten, beleuchtet von einer anderen Seite jenen allgemein ökonomischen Tatbestand, von dem eben die Rede gewesen ist. Alle großen Bauernaufstände des ausgehenden Mittelalters sind doppelseitige Bewegungen, einerseits Abwehrkämpfe, Rückzugsgefechte der noch feudalhörigen Bauernschaft, die ihre durch die Entfesselung der kapitalistischen Produktionskräfte ökonomisch unwiederbringlich verlorenen Positionen der »goldenen Zeit« des Überganges wiedererlangen wollten, andererseits mehr oder weniger unreife Vorhutgefechte der kommenden bürgerlich-demokratischen Revolution. Die bereits geschilderte besondere Lage Deutschlands bringt es sowohl mit sich, daß beide Seiten der Bauernrevolten im deutschen Bauernkrieg prägnanter hervorstechen als sonst (man denke, um die progressive Komponente hervorzuheben, an das Programm Wendel Hipplers zur Reichsreform, an die plebe-

jische Bewegung unter der Führung Thomas Münzers), wie daß die Niederlage nicht gutzumachende katastrophale Folgen hat. Wozu das Kaisertum unfähig war, das wollte die Bauernrevolution fertigbringen: die Vereinigung Deutschlands, die Liquidation der sich stets verstärkenden feudal-absolutistischen zentrifugalen Tendenzen. Die Niederlage der Bauern mußte gerade diese Kräfte verstärken. An die Stelle der rein feudalen Zerstückerheit trat ein modernisierter Feudalismus: die kleinen Fürsten, als Sieger und Nutznießer der Klassenkämpfe, stabilisierten die Zerrissenheit Deutschlands. So wird Deutschland infolge der Niederlage der ersten großen Revolutionswelle (Reformation und Bauernkrieg) wie, aus anderen Gründen, Italien zu einem machtlosen Komplex kleiner, formell selbständiger Staaten und als solcher zum Objekt der Politik der damals entstehenden kapitalistischen Welt, der großen absoluten Monarchien. Die mächtigen nationalen Staaten (Spanien, Frankreich, England), die Habsburgische Hausmacht in Österreich, vorübergehend auftauchende Großmächte wie Schweden, seit dem 18. Jahrhundert auch das zaristische Rußland entscheiden über das Schicksal des deutschen Volkes. Und da Deutschland als Objekt der Politik dieser Länder für sie zugleich ein nützliches Ausbeutungsobjekt ist, sorgen sie dafür, daß die nationale Zerstückerheit weiter aufrechterhalten bleibt.

Indem Deutschland zum Schlachtfeld und zum Opfer der widerstreitenden Großmachtinteressen Europas wird, geht es nicht nur politisch, sondern auch ökonomisch und kulturell zugrunde. Dieser allgemeine Verfall zeigt sich nicht nur in der allgemeinen Verarmung und Verwüstung des Landes, in der rückläufigen Entwicklung sowohl der landwirtschaftlichen wie der industriellen Produktion, in der Rückentwicklung der einst blühenden Städte usw., sondern auch in der kulturellen Physiognomie des ganzen deutschen Volkes. Es hat an dem großen wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung des 16. und 17. Jahrhunderts nicht teilgenommen; seine Massen, die der entstehenden bürgerlichen Intelligenz einbegriffen, bleiben weit hinter der Entwicklung der großen Kulturländer zurück. Das hat vor allem materielle Gründe. Diese bestimmen aber auch gewisse ideologische Eigentümlichkeiten dieser deutschen Entwicklung. Erstens die unerhörte Kleinlichkeit, Enge, Horizontlosigkeit des Lebens in den kleinen deutschen Fürstentümern im Gegensatz zu dem in England oder Frankreich. Zweitens - damit nahe verbunden - die viel größere, handgreiflichere Abhängigkeit der Untertanen vom Monarchen und von seinem bürokratischen Apparat, den viel eingengerteren objektiven Spielraum zu einem ideologisch oppositionellen oder nur kritischen Verhalten als in den westlichen Ländern. Dazu

kommt noch, daß das Luthertum (und später der Pietismus usw.) diesen Spielraum auch subjektiv einengt, die äußere Unterworfenheit in innere Unterwürfigkeit verwandelt und so jene Untertanenpsychologie züchtet, die Friedrich Engels als »bedientenhaft« bezeichnet hat. Natürlich ist hier eine Wechselwirkung vorhanden, aber eine solche, die objektiv wie subjektiv diesen Spielraum stets kleiner macht. Dementsprechend können sich die Deutschen auch an bürgerlich-revolutionären Bewegungen nicht beteiligen, die die für ein einheitliches Deutschland noch nicht erreichte Regierungsform der absoluten Monarchie im Interesse einer höheren, der fortgeschritteneren Entwicklung des Kapitalismus besser entsprechenden Staatsform ersetzen wollten. Die kleinen Staaten, deren Existenz die rivalisierenden Großmächte künstlich konservierten, können nur als Söldner dieser Großmächte existieren, können sich, um äußerlich ihren großen Vorbildern zu ähneln, nur von der rücksichtslosesten und rückschrittlichsten Aussaugung des arbeitenden Volkes erhalten.

Naturgemäß entsteht in einem solchen Lande keine reiche, unabhängige und mächtige Bourgeoisie, keine ihrer Entwicklung entsprechende fortschrittliche revolutionäre Intelligenz. Bürgertum und Kleinbürgertum sind von den Höfen ökonomisch viel abhängiger als sonst in Westeuropa, und es bildet sich darum bei ihnen ein Servilismus, eine Kleinlichkeit, Niedrigkeit und Miserabilität aus, wie man es sonst im damaligen Europa kaum finden kann. Und bei der Stagnation der ökonomischen Entwicklung bilden sich in Deutschland nicht oder kaum jene plebejischen Schichten, die außerhalb der feudalen Ständehierarchie stehen und in den Revolutionen der beginnenden Neuzeit die wichtigste vorwärtstreibende Kraft bilden. Noch im Bauernkrieg spielten sie unter Münzer eine ausschlaggebende Rolle, in dieser Zeit bildeten sie, soweit vorhanden, eine servile, käufliche, ins Lumpenproletarische herabsinkende Gesellschaftsschicht. Die bürgerliche Revolution Deutschlands am Anfang des 16. Jahrhunderts hat allerdings die ideologische Grundlage für die nationale Kultur in der einheitlichen modernen Schriftsprache geschaffen. Aber auch diese bildet sich zurück, versteift und barbarisiert sich in der Periode dieser tiefsten nationalen Erniedrigung.

Erst im 18. Jahrhundert, besonders in dessen zweiter Hälfte, beginnt eine wirtschaftliche Erholung Deutschlands. Und parallel mit ihr eine ökonomische und kulturelle Stärkung der bürgerlichen Klasse. Das Bürgertum ist jedoch noch längst nicht stark genug, um die Hindernisse der nationalen Einheit aus dem Wege zu räumen, ja diese Frage auch nur ernsthaft politisch zu stellen. Aber die Zurückgebliebenheit beginnt allgemein gefühlt zu

werden, das nationale Gefühl ist im Erwachen, die Sehnsucht nach der nationalen Einheit wächst ständig, freilich ohne daß auf dieser Grundlage politische Gliederungen mit bestimmten Programmen, wenn auch nur in lokalem Maßstab, hätten entstehen können. Doch in den feudal-absolutistischen Kleinstaaten tritt immer stärker die ökonomische Notwendigkeit der Verbürgerlichung ein. Jener Klassenkompromiß zwischen Adel und Kleinbürgertum, mit der führenden Rolle des Adels, worin Engels noch in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts die soziale Signatur des status quo in Deutschland erblickte, beginnt sich herauszubilden. Seine Form ist die Bürokratisierung, die auch hier, wie in allen Ländern Europas, eine Übergangsform der Liquidierung des Feudalismus, des Kampfes der Bourgeoisie um die Staatsmacht wird. Freilich spielt sich auch dieser Prozeß der Zerstückertheit Deutschlands in zumeist ohnmächtige Kleinstaaten, in sehr miserablen Formen ab, und der Kompromiß zwischen Adel und Kleinbürgertum besteht im wesentlichen darin, daß jener die höheren, dieses die niedrigeren bürokratischen Posten besetzt. Aber trotz dieser kleinlichen und zurückgebliebenen Formen des sozialen und politischen Lebens beginnt sich das deutsche Bürgertum wenigstens ideologisch zum Kampf um die Macht zu rüsten. Nach einer Isolierung von den fortschrittlichen Strömungen des Westens gewinnt es jetzt den Anschluß an die englische und französische Aufklärung, rezipiert sie und bildet sie teilweise sogar selbständig weiter.

In diesem Zustand durchlebt Deutschland die Periode der Französischen Revolution und die Napoleons. Die großen Ereignisse dieser Periode, in der, politisch gesehen, das deutsche Volk noch immer das Objekt der kämpfenden Mächtegruppierungen, der entstehenden modern-bürgerlichen Welt in Frankreich und der gegen sie verbündeten, von England unterstützten feudal-absolutistischen Mächte Mittel- und Osteuropas war, beschleunigen außerordentlich die Entwicklung und Bewußtheit der bürgerlichen Klasse, lassen die Sehnsucht nach der nationalen Einheit stärker denn je aufflammen. Zugleich jedoch treten die politisch verhängnisvollen Folgen der Zerrissenheit schärfer hervor als je zuvor. Es gibt – objektiv – in Deutschland noch keine einheitliche nationale Politik. Große Teile der Avantgarde der bürgerlichen Intelligenz Deutschlands begrüßen begeistert die Französische Revolution (Kant, Herder, Bürger, Hegel, Hölderlin usw.). Und zeitgenössische Zeugnisse, z. B. Goethes Reiseberichte, zeigen, daß diese Begeisterung keineswegs auf die allgemein bekannten Spitzen des Bürgertums beschränkt war, sondern Wurzeln in breiteren Schichten der Klasse selbst hatte. Trotzdem war eine Ausbreitung der demokratischen Revolutionsbewegung auch im

entwickelteren Westen Deutschlands unmöglich. Mainz schloß sich zwar der französischen Republik an, blieb jedoch völlig isoliert, und sein Fall durch die österreichisch-preußische Armee rief kein Echo im übrigen Deutschland hervor. Der Führer der Mainzer Erhebung, der bedeutende Forscher und Humanist Georg Forster, starb vergessen und verkannt als Emigrant in Paris.

Diese Zerrissenheit wiederholt sich im größeren Ausmaß in der Napoleonischen Periode. Napoleon gelang es, im Westen und Süden Deutschlands, teilweise auch in Mitteldeutschland (Sachsen) Anhänger und Verbündete zu finden. Und er verstand, daß dieses Bündnis – der Rheinbund – nur dann einigermaßen lebensfähig gemacht werden könne, wenn in den ihm angeschlossenen Staaten die Liquidierung des Feudalismus wenigstens angebahnt würde. Dies geschah im weiten Ausmaße in den Rheinlanden, viel bescheidener in den übrigen Rheinbundstaaten. Selbst ein so reaktionär-chauvinistischer Geschichtsschreiber wie Treitschke sieht sich gezwungen, über das Rheinland festzustellen: »Die alte Ordnung war spurlos vernichtet, die Möglichkeit einer Wiederherstellung verloren; bald schwand selbst die Erinnerung an die Zeiten der Kleinstaaterei. Die Geschichte, die in den Herzen des aufwachsenden rheinischen Geschlechts wirklich lebt, begann erst mit dem Einzuge der Franzosen.«

Da aber die Macht Napoleons nicht ausreichte, ganz Deutschland in eine solche Abhängigkeit vom französischen Kaiserreich zu bringen, wurde dadurch die nationale Zerrissenheit nur noch verstärkt und vertieft. Die Napoleonische Herrschaft wurde von breiten Schichten des Volkes als drückende Fremdherrschaft empfunden, gegen die, besonders in Preußen, eine nationale Volksbewegung einsetzte, die ihren Gipfelpunkt in den sogenannten Befreiungskriegen erlangte.

Dieser politischen Zerrissenheit Deutschlands entspricht die ideologische. Die führenden progressiven Ideologen der Zeit, vor allem Goethe und Hegel, sympathisierten mit einer Napoleonischen Vereinheitlichung Deutschlands, mit einer von Frankreich aus durchgeführten Liquidation der feudalen Überreste. Der inneren Problematik dieser Auffassung entspricht es, daß bei diesen Denkern der Begriff der Nation zu einem bloßen Kulturbegriff verblaßte, wie dies am deutlichsten in der »Phänomenologie des Geistes« sichtbar ist.

Ebenso widerspruchsvoll war aber die Ideologie der politischen und militärischen Führer der Befreiungskriege, die auf dem Wege der Erhebung Preußens im Bündnis mit Österreich und Rußland die Befreiung vom

französischen Joch, die Entstehung der deutschen Nation erstrebten. Die Stein, Scharnhorst, Gneisenau wollten die sozialen und militärischen Ergebnisse der Französischen Revolution einführen, da sie deutlich sahen, daß nur eine auf solchen Grundlagen organisierte Armee den Kampf mit Napoleon aufnehmen könne. Sie wollten aber diese Ergebnisse nicht nur ohne Revolution erreichen, sondern wollten auch das – allerdings von ihnen reformierte – Preußen in einem ständigen Kompromiß den feudalen Überresten und den Klassen, die wirtschaftlich und ideologisch diese Überreste repräsentierten, anpassen. Diese notgedrungene und zugleich von den Beteiligten ideologisch verklärte Anpassung an die Rückständigkeit des bestehenden Deutschlands hat einerseits zur Folge, daß die Sehnsucht nach nationaler Befreiung und nationaler Einheit bei ihnen oft in einen engen Chauvinismus, in einen blinden und bornierten Franzosenhaß umschlägt, daß sie auch in den in Bewegung gebrachten Massen keine wirklich freiheitliche Ideologie hervorbringt. Insbesondere, weil es für sie unvermeidlich ist, auch mit jenen Kreisen der reaktionären Romantik in ein Bündnisverhältnis zu treten, die den Kampf gegen Napoleon als Kampf um die vollständige Restauration des Zustandes vor der Französischen Revolution auffaßten. Diese Widersprüche zeigen sich naturgemäß auch bei dem philosophischen Vertreter dieser Richtung, beim späteren Fichte, obwohl er politisch und sozial viel radikaler war als viele politischen und militärischen Führer der nationalen Bewegung.

Trotz dieser tiefen Zerspaltenheit der geistigen und politischen Führung des deutschen Volkes, trotz der sehr weitgehenden ideologischen Verworrenheit in bezug auf die Ziele und Methoden des Kampfes um die nationale Einheit ist in dieser Periode – zum erstenmal seit dem Bauernkrieg – die nationale Einheit zum Gegenstand der Forderungen einer großen, wichtigen Schichten der deutschen Nation erfassenden Massenbewegung geworden. Damit wurde – wie es Lenin als erster klar formulierte – die Frage der nationalen Einheit zur zentralen Frage der bürgerlichen Revolution in Deutschland.

Betrachtet man die deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts, so kann man sich auf jeder Etappe von der Wahrheit und Richtigkeit der Leninschen Feststellung überzeugen. Der Kampf um die nationale Einheit beherrscht in der Tat die ganze politische und ideologische Entwicklung Deutschlands im 19. Jahrhundert. Und die besondere Form, in der diese Frage schließlich ihre Lösung fand, gibt der ganzen deutschen Geistigkeit von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an bis heute ihr besonderes Gepräge.

Hierin liegt die prinzipielle Eigentümlichkeit der deutschen Entwicklung, und es ist leicht ersichtlich, wie diese Achse, um die sich alles dreht, nichts weiter ist als eine Folge der verspäteten kapitalistischen Entwicklung Deutschlands. Die anderen großen Völker des Westens, besonders England und Frankreich, haben ihre nationale Einheit schon unter der absoluten Monarchie erreicht, d. h. die nationale Einheit war bei ihnen eines der ersten Resultate der Klassenkämpfe zwischen Bürgertum und Feudalismus. Dagegen muß in Deutschland die bürgerliche Revolution diese nationale Einheit erst erkämpfen, erst ihre Grundsteine legen. (Nur Italien hat eine ähnliche Entwicklung durchgemacht; die geistigen Folgen zeigen auch, bei aller sonstigen Verschiedenheit der Geschichte beider Völker, eine gewisse Verwandtschaft, die sich gerade in jüngster Vergangenheit offenkundig ausgewirkt hat.) Besondere historische Umstände, auf die näher einzugehen hier nicht möglich ist, haben bestimmt, daß auch in Rußland die nationale Einheit schon unter der absoluten Monarchie verwirklicht wurde; die Entwicklung der revolutionären Bewegung in Rußland, der russischen Revolution, zeigt auch alle wichtigen, von Deutschland grundverschiedenen Folgen, die sich aus diesem Tatbestand ergeben.

Dementsprechend besteht in Ländern, in denen die nationale Einheit bereits das Produkt früherer Klassenkämpfe unter der absoluten Monarchie ist, die Aufgabe der bürgerlich-demokratischen Revolution *nur* darin, dieses Werk zu vollenden, den nationalen Staat von den vorhandenen feudalen und absolutistisch-bürokratischen Überresten mehr oder weniger zu säubern, ihn für die Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft geeignet zu machen. Dies geschieht in England durch einen allmählichen Umbau der älteren nationalen Institutionen, in Frankreich durch eine revolutionäre Umgestaltung des bürokratisch-feudalen Charakters der Staatsmaschine, wobei zwar in Perioden der Reaktion selbstredend starke Rückfälle erfolgen, ohne daß jedoch die nationale Einheitlichkeit gestört oder gefährdet würde. Den bürgerlich-demokratischen Revolutionen kommt auf dieser Basis, die durch jahrhundertelange Klassenkämpfe vorbereitet wurde, der Vorteil zugute, daß die Vollendung der nationalen Einheit, ihre Anpassung an die Bedürfnisse der modernen bürgerlichen Gesellschaft sich mit dem revolutionären Kampf gegen die ökonomischen und sozialen Institutionen des Feudalismus organisch und fruchtbar verknüpfen kann (Bauernfrage als Mittelpunkt der bürgerlichen Revolution in Frankreich und Rußland).

Es ist leicht ersichtlich, daß die anders geartete Zentralfrage der bürgerlich-demokratischen Revolution für Deutschland eine ganze Reihe ungünstiger

Umstände schafft. Die Revolution müßte Institutionen auf einen Schlag zerschlagen, für deren allmähliche Unterwühlung und Zermürbung etwa in Frankreich die Klassenkämpfe von Jahrhunderten notwendig waren; sie müßte mit einem Schlag jene zentralen nationalen Institutionen und Organe hervorbringen, die in England oder Rußland Produkte einer jahrhundertelangen Entwicklung waren.

Aber nicht nur die objektive Aufgabe ist dadurch schwerer lösbar geworden; die zentrale revolutionäre Fragestellung wirkt sich auch ungünstig auf die Stellung der verschiedenen Klassen zu diesem Problem aus und schafft Konstellationen, die der radikalen Durchführung der bürgerlich-demokratischen Revolution hindernd im Wege stehen. Wir heben nur einige wenige der wichtigsten dieser Momente hervor. Vor allem verwischt sich vielfach der scharfe Gegensatz zwischen den feudalen Überresten (der Monarchie und ihrem Apparat sowie dem Adel) und dem Bürgertum, da ja, je stärker die kapitalistische Entwicklung, desto mehr, auch für die an der Erhaltung der feudalen Überreste interessierten Klassen, das Bedürfnis entsteht, die nationale Einheit – freilich in ihrem Sinne – zu verwirklichen. Man denke in erster Linie an die Rolle Preußens bei der Schaffung der nationalen Einheit. Objektiv ist das besondere Bestehen Preußens stets das größte Hindernis der wirklichen nationalen Einheit gewesen, und doch wird diese Einheit durch preußische Bajonette erfochten. Und von den Freiheitskriegen bis zur Schaffung des deutschen Kaiserreiches war stets eine die bürgerlichen Revolutionäre verwirrende und irreführende Frage, ob die nationale Einigung mit Hilfe der preußischen Militärmacht oder durch deren Zerschlagung zu erreichen wäre. Vom Standpunkt der demokratischen Entwicklung Deutschlands wäre zweifellos der zweite Weg der allein günstige gewesen. Aber für ausschlaggebende Teile der deutschen Bourgeoisie, beonders für die Bourgeoisie in Preußen, bot sich hier ein bequemer Weg des Klassenkompromisses, des Ausweichens vor den äußersten plebejischen Konsequenzen der bürgerlich-demokratischen Revolution, mithin die Möglichkeit, ihre ökonomischen Ziele ohne Revolution zu erreichen, wenn auch auf der Grundlage des Verzichts auf die politische Hegemonie im neuen Staate.

Dieselbe Ungunst zeigt sich aber auch innerhalb des Lagers des Bürgertums. Die nationale Einheit als Zentralfrage der Revolution macht die Hegemonie der überall zu Klassenkompromissen neigenden Großbourgeoisie leichter, weniger gefährdet als im Frankreich des 18., im Rußland des 19. Jahrhunderts. Die Mobilisierung der kleinbürgerlichen und plebejischen Massen gegen die Kompromißabsichten der Großbourgeoisie ist in Deutschland viel

schwerer. Schon deswegen, weil die nationale Einigung als Zentralfrage der bürgerlichen Revolution bei den plebejischen Massen eine viel höher entwickelte Bewußtheit und Wachsamkeit voraussetzt als z. B. die Bauernfrage, bei der die ökonomischen Gegensätze der verschiedenen Klassen unvergleichlich krasser in Erscheinung treten, also auch unmittelbarer verständlich vor den Augen der plebejischen Massen stehen. Die nationale Einheit als Zentralfrage verdeckt durch ihr scheinbar rein politisches Wesen oft die unmittelbaren und unmittelbar verständlichen ökonomischen Probleme, die hinter ihren verschiedenen Lösungsmöglichkeiten verborgen liegen. Das Umschlagen des revolutionären Patriotismus in einen gegenrevolutionären Chauvinismus ist hier näherliegend als in anderen bürgerlich-demokratischen Umwälzungen, um so mehr, als die Tendenzen zum Klassenkompromiß der Großbourgeoisie und der nach 1848 entstehende Bismarcksche Bonapartismus bewußt in diese Richtung lenken. Für die Massen ist aber hier *vor* dem Erringen der nationalen Einheit ein klares Durchschauen solcher Manöver schwerer als in Staaten, in denen diese seit Jahrhunderten eine Selbstverständlichkeit geworden ist. Diese Tendenz des Verdeckens gewinnt eine objektive Gestalt darin, daß der Kampf um die nationale Einheit – solange die Deutschland bildenden Einzelstaaten nicht in die Einheit aufgehoben sind, und dies ist naturgemäß der Abschluß und nicht der Anfang des Prozesses – die Form eines Problems der Außenpolitik erhält: Außenpolitik der Einzelstaaten in ihrer Beziehung zueinander und Außenpolitik in der Beziehung zu den äußeren Großmächten, die infolge der bisherigen deutschen Entwicklung als berechtigt betrachtet werden, sich in die inneren Angelegenheiten Deutschlands einzumischen. Es ist klar, daß hierin plausibel scheinende Vorwände gegeben sind, die Massen, zuweilen auch die demokratisch-revolutionär gestimmten Massen, von diesen »außenpolitischen« Entscheidungen fernzuhalten und sie in einen blinden Chauvinismus hineinzutreiben (Antifranzosenium von 1870).

Diese Lage setzt außerdem eine viel größere Einsicht in komplizierte außenpolitische Verhältnisse voraus, als die anderen zentralen Fragen der bürgerlichen Revolutionen. Natürlich besteht ein Zusammenhang zwischen Außen- und Innenpolitik für jede demokratische Revolution. Aber den plebejischen Massen in der Französischen Revolution war z. B. die Einsicht, daß die Intrigen des Hofes mit den feudal-absolutistischen ausländischen Mächten die Revolution gefährden, unvergleichlich leichter zugänglich als den Massen in Deutschland zur Zeit der Revolution von 1848 die wirkliche

Beziehung von nationaler Einheit und Außenpolitik, vor allem, daß zur Erlangung der nationalen Einheit ein revolutionärer Krieg gegen das zaristische Rußland notwendig gewesen wäre, wie ihn Marx in der »Neuen Rheinischen Zeitung« ununterbrochen mit großer Klarheit propagierte. Diese Schwierigkeit und mit ihr die Hegemonie der Großbourgeoisie, auch auf dem Weg von Klassenkompromissen, auf dem Wege des Verrats an der demokratischen Revolution, wird noch dadurch verstärkt, daß die für jede bürgerliche Revolution bestehende Gefahr, nämlich das Umschlagen der nationalen Befreiungskriege in Eroberungskriege, noch näherliegend und mit noch größeren innenpolitischen Konsequenzen verbunden ist als in bürgerlichen Revolutionen anderen Typus.

Aus allen diesen Gründen erfolgt in Deutschland eine viel raschere und intensivere Beeinflussung der Massen durch chauvinistische Propaganda als in anderen Ländern, und dieses rasche Umschlagen der berechtigten und revolutionären nationalen Begeisterung in einen reaktionären Chauvinismus erleichtert einerseits dem mit der Monarchie verbündeten Junkertum und der Großbourgeoisie den innenpolitischen Betrug der Massen, andererseits wird die demokratische Revolution ihrer wichtigsten Verbündeten beraubt. So konnte die deutsche Bourgeoisie im Jahre 1848 die Polenfrage in reaktionär-chauvinistischem Sinne ausnützen, ohne daß es den plebejischen Massen gelungen wäre – wieder: trotz der rechtzeitigen und richtigen Warnungen der »Neuen Rheinischen Zeitung« – hier Einhalt zu gebieten und die Polen aus natürlichen Verbündeten des revolutionären Deutschland zu wirklichen Verbündeten im Krieg gegen die reaktionären Mächte im deutschen und internationalen Maßstabe zu machen.

Diese Ungunst der Umstände, geschaffen durch die national zersplitterte Lage, in der sich Deutschland zur Zeit der Aktualität der bürgerlich-demokratischen Revolution befand, äußert sich für den subjektiven Faktor der Revolution darin, daß Bürgertum, Kleinbürgertum, plebejische Massen und Proletariat politisch unvorbereitet in die Revolution eintreten. Die Zersplitterung in Kleinstaaten war für die revolutionär-demokratische Erziehung der unteren Volksschichten, für die Entwicklung revolutionär-demokratischer Traditionen der plebejischen Massen äußerst ungünstig. Ihre einzige politische Erfahrung bestand bloß in kleinen und kleinlichen lokalen Kämpfen im Rahmen der Kleinstaaten. Die gesamt nationalen Interessen schwebten abstrakt oberhalb dieser Kämpfe und konnten darum sehr leicht ins Phrasenhafte umschlagen. Diese Phrasenhaftigkeit der führenden bürgerlichen Ideologen, die sich in krassester Form in der Frankfurter National-

versammlung äußerte, konnte – bewußt oder unbewußt, gewollt oder ungewollt – sehr leicht ins Reaktionäre hinübergeleitet werden.

Diese Lage wurde noch dadurch verschärft, daß das Zentrum der politisch-demokratischen Bewegung Deutschlands im Anfang des 19. Jahrhunderts die südlichen Kleinstaaten gewesen sind, so daß gerade die demokratischen Richtungen am stärksten mit dieser Kleinlichkeit, Spießerei und Phrasenhaftigkeit behaftet waren. Das ökonomisch und sozial fortgeschrittenste Gebiet Deutschlands, die Rheinlande, gehörten allerdings zu Preußen, bildeten aber eine Art von Fremdkörper in ihm, lagen weit vom Zentrum der politischen Entscheidungen, vom höfisch-kleinbürgerlichen Berlin, ab und hatten, da das Napoleonische Regime hier die Überreste des Feudalismus abgeschafft hatte, ganz andere unmittelbare Interessen als die zurückgebliebenen, noch stark feudal gebliebenen Teile des eigentlichen Preußen.

Alle diese ungünstigen Umstände wurden noch durch den taktischen Umstand gesteigert, daß die bürgerlich-demokratische Revolution, infolge der nationalen Zersplitterung, kein allzu entscheidendes Zentrum haben konnte, wie es z. B. Paris im 18. Jahrhundert gewesen ist. Die großen reaktionären Mächte, Preußen und Österreich, hatten ihre konzentrierte bürokratische und militärische Macht. Dagegen waren die revolutionären Kräfte mehr als zersplittert. Die Nationalversammlung tagte in Frankfurt; Köln war das Zentrum der revolutionären Demokratie. Die Entscheidungskämpfe in Berlin und Wien spielten sich spontan, ohne klare ideologische Führung ab, und nach den Niederlagen in den Hauptstädten konnten die aufflammenden Bewegungen in Dresden, in der Pfalz, in Basel usw. einzeln niedergeschlagen werden.

Durch diese Momente wurde das Schicksal der demokratischen Revolution in Deutschland, nicht nur in der Frage der nationalen Einheit, sondern auf allen Gebieten, auf denen die Abschaffung der feudalen Überreste nötig wurde, bestimmt. Nicht umsonst bezeichnet Lenin diesen Weg als einen international typischen, als einen für die Entstehung der modernen bürgerlichen Gesellschaft ungünstigen, als den »preußischen« Weg. Diese Feststellung Lenins darf nicht nur auf die Agrarfrage im engeren Sinne beschränkt, sondern muß auf die ganze Entwicklung des Kapitalismus und auf den politischen Überbau, den er in der modernen bürgerlichen Gesellschaft Deutschlands erhält, angewandt werden.

Das spontane Wachsen der kapitalistischen Produktion konnten die feudalen Überreste auch in Deutschland nur verlangsamen, nicht verhindern.

(Schon die Kontinentalsperre unter Napoleon rief einen gewissen kapitalistischen Aufschwung in Deutschland hervor.) Aber diese spontane Entwicklung des Kapitalismus entsteht in Deutschland nicht in der Manufakturperiode, wie in England oder Frankreich, sondern im Zeitalter des wirklichen, modernen Kapitalismus. Und die feudal-absolutistische Bürokratie der deutschen Kleinstaaten, vor allem Preußens, ist gezwungen, in die Unterstützung der kapitalistischen Entwicklung aktiv und führend einzugreifen.

Freilich geschieht das gerade in den entscheidenden Fragen oft sehr gegen ihren Willen und fast immer ohne die geringste Einsicht in die wirkliche Tragweite dessen, was mit ihrer Hilfe, unter ihrer Initiative geschah. Dies ist sehr deutlich in jener Schilderung zu sehen, die Treitschke von der Entstehung des deutschen Zollvereins gibt, wobei seine Version, da er stets die Tendenz hat, die politische Voraussicht und die nationalen Absichten des Hohenzollernregimes zu idealisieren, besonders lehrreich ist: »Und diese Entwicklung vollzog sich zum guten Teil gegen den Willen der preußischen Krone selbst; hier sieht man die innere Naturgewalt arbeiten. Nichts hat Friedrich Wilhelm III. ferner gelegen, als durch den Zollverein eine Trennung von Österreich vorzubereiten, er sah in dem Dualismus einen Segen für das Vaterland; es war die Natur der Dinge, welche schließlich dahin führte. So bildet sich ein wirkliches Deutschland, verbunden durch die Gemeinsamkeit der wirtschaftlichen Interessen, während in Frankfurt, wie früher in Regensburg, allein die Theorie herrschte. Auch Friedrich Wilhelm IV. war österreichisch gesinnt, er schwärmte für Österreich mehr als für den eigenen Staat; und trotzdem ging die Interessenverschmelzung zwischen dem nicht-österreichischen Deutschland und Preußen unaufhaltsam weiter. Obwohl nach 1851 die Mittelstaaten mit Herzensfreude Preußen zerstört hätten, wagte doch keiner, den Zollverein zu sprengen; von diesem Bande konnten sie nicht mehr los.« Das Interessanteste an dieser Darstellung ist ihr die Mystik streifender Irrationalismus: die Entwicklung des deutschen Kapitalismus, das Zur-Geltung-Gelangen seiner elementaren Interessen, das Unverständnis und die Unfähigkeit der deutschen kleinstaatlichen und preußischen Monarchien diesem Prozeß gegenüber – das alles erscheint als eine Art von Schicksalstragödie. Wenn diese Einstellung nur den Historiker Treitschke charakterisieren würde, wäre sie nicht allzu wichtig. Treitschke ist aber hier ein reichlich genauer geistiger Ausdruck allgemeiner deutscher Stimmungen; während Nationen, die ihre gegenwärtige politische Form erkämpft haben, diese als ihr eigenes Produkt betrachten, erscheint die nationale Existenz den Deutschen als eine rätselhafte Gabe höherer irrationaler Mächte.

Dieser »preußische Weg« der Entwicklung Deutschlands hat aber auch unmittelbarere Folgen. Denn diese Art der Entstehung der wirtschaftlichen Einheit bringt es mit sich, daß in weiten kapitalistischen Kreisen von vornherein eine Abhängigkeit vom preußischen Staat gegeben ist, ein ununterbrochenes Paktieren mit der halbfeudalen Bürokratie, die Perspektive der Möglichkeit, die ökonomischen Interessen der Bourgeoisie in friedlicher Vereinbarung mit der preußischen Monarchie durchzusetzen. Darum konnte Engels später sagen, daß 1848 für die preußische Bourgeoisie keine zwingende Nötigung vorlag, die Machtfrage im Staat in revolutionärer Weise zu lösen.

Die Tatsache, daß dieser Prozeß sich in Deutschland verspätete, d. h. daß er sich nicht in der Periode der Manufaktur, sondern in der des modernen Kapitalismus abspielte, hat aber noch eine andere, wesentliche Konsequenz: so unentwickelt der deutsche Kapitalismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts gewesen sein mag, es standen ihm nicht mehr, wie der französischen Bourgeoisie vor der großen Revolution, sozial formlose Massen gegenüber, die – wenigstens zeitweilig – mit dem Bürgertum als »dritter Stand« zusammengefaßt werden konnten, sondern ein, wenn auch ebenfalls noch unentwickeltes, modernes Proletariat. Man kann den Unterschied am leichtesten einsehen, wenn man bedenkt, daß in Frankreich Gracchus Babeuf erst einige Jahre *nach* der Hinrichtung Robespierres einen Aufstand mit bewußt sozialistischem Ziel einleitete, während in Deutschland der schlesische Weberaufstand bereits vier Jahre *vor* der Revolution von 1848 ausbrach und am Vorabend der Revolution selbst die erste vollendete Formulierung der Ideologie des revolutionären Proletariats erschien: »Das Kommunistische Manifest«.

Diese Lage, entstanden aus der verspäteten kapitalistischen Entwicklung Deutschlands, die ein bereits selbständig auftretendes Proletariat hervorbrachte, das jedoch noch nicht imstande war, die Ereignisse entscheidend zu beeinflussen (wie das russische von 1917), verschärft sich noch durch die Einwirkung der internationalen Ereignisse des Klassenkampfes. Die Februarrevolution in Paris hat zwar einerseits die Revolution in Berlin und Wien auslösen geholfen, aber andererseits wirkte der dort scharf hervortretende Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat erschreckend auf die deutsche Bourgeoisie ein und beschleunigte die aus den oben bezeichneten Gründen vorhandene Neigung zum Kompromiß mit den »alten Mächten« aufs entschiedenste. Besonders die Junischlacht und ihre Niederlage wurden ein entscheidendes Ereignis für die Entwicklung der Klassen-

kämpfe in Deutschland. Es fehlte in Deutschland von vornherein jene unwiderstehliche Einheit des antifeudalen Volkes, die der Französischen Revolution ihren Schwung gegeben hat, während gleichzeitig das deutsche Proletariat noch zu schwach war, als daß es sich, wie ein halbes Jahrhundert später das russische Proletariat, zum Führer des ganzen Volkes hätte aufschwingen können. Die Auflösung der ursprünglichen antifeudalen Einheit erfolgte dementsprechend rascher und in entgegengesetzter Weise als seinerzeit in Frankreich. 1848 ist zwar das deutsche 1789; doch das Verhältnis zwischen der Bourgeoisie und den unteren Klassen ist den französischen Verhältnissen von 1830 und 1840 näher verwandt, als denen von 1789.

Darum äußerte sich bereits 1848 ein Zug der deutschen Entwicklung, der für Deutschlands demokratische Umgestaltung auch später verhängnisvoll geworden ist. Erstens beginnen hier die demokratischen Umwälzungen damit, womit sie in den klassischen Revolutionen Englands und Frankreichs zu enden pflegen: mit dem Kampf gegen den radikalen plebejisch-proletarischen Flügel. Das ist natürlich keine bloße Differenz der zeitlichen Reihenfolge. Insbesondere in der Französischen Revolution sehen wir eine Entwicklung bis zu den äußersten Grenzen der rein bürgerlichen Demokratie (1793/94); der Kampf gegen den plebejischen Linksradikalismus bedeutet also nur die Abwehr des Versuchs, die Revolution über diese Grenzen hinauszutreiben. (In Cromwells Kämpfen gegen die Leveller zeigen sich ähnliche Tendenzen, freilich den damaligen Klassenverhältnissen entsprechend auf niedrigerem Niveau.) Dagegen weist in Deutschland, nicht nur 1848, sondern auch 1918, der sofort einsetzende Kampf gegen den proletarisch-demokratischen Linksradikalismus die Tendenz auf, unter den Formen der revolutionär entstandenen Demokratie möglichst viel von der alten Ordnung unverändert oder mit unwesentlichen äußerlichen Reformen aufzubewahren. So hat z. B. keine Revolution in Deutschland eine wirkliche Agrarreform gebracht; keine hat die Zerstückelung in Kleinstaaten ernsthaft angetastet; keine hat die Junkerherrschaft in Preußen wirklich erschüttert usw.

Es ist hier selbstverständlich unmöglich, die deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts, wenn auch noch so abgekürzt, zu erzählen. Wir können nur die allerwesentlichsten Momente in der Entwicklung der sozialen Tendenzen kurz skizzieren. Die plebejischen Schichten Deutschlands hatten in dieser Periode nicht die Kraft, ihre Interessen auf revolutionärem Wege zu erkämpfen. Die notgedrungenen ökonomischen und sozialen Fortschritte entstanden so entweder unter dem Druck der außenpolitischen Verhältnisse

oder als Kompromiß der herrschenden Klassen. Schon die süd- und mitteldeutschen Konstitutionen in den Kleinstaaten, die Ausgangspunkte der demokratischen Bewegungen und Parteien in Deutschland nach Napoleons Sturz, wurden nicht in einem inneren Klassenkampf erfodert, sondern ergaben sich aus der Notwendigkeit, die in den Napoleonischen Zeiten zusammengerafften und vom Wiener Kongreß bestätigten feudal-heterogenen Territorien irgendwie einheitlich zu verwalten. So ist die Bevölkerung z. B. Württembergs während der Napoleonischen Zeiten von 600 000 auf anderthalb Millionen angewachsen; es sind nicht weniger als 78 Landesherrschaften dazugeschlagen worden. Die administrativen Vereinigungen solcher in jeder Hinsicht heterogenen Territorien – das Beispiel Württembergs ist typisch für diese Periode – erfordert naturgemäß ein Mindestmaß von zentralisierten Institutionen, die unter den Bedingungen der Napoleonischen Periode und der Nachwirkungen der Befreiungskämpfe Elemente der Liquidierung der feudal-absolutistischen, der mittelalterlichen Überreste enthalten mußten. Die deutschen Kleinfürsten kämpften schon unter Napoleon darum, diese Konzessionen auf ein Minimum zu beschränken; nach der Niederlage Napoleons wurde auch dieses Minimum noch vermindert. Dieser ihr Charakter hat zur Folge, daß sie keine tiefen Wurzeln im Volk hatten, daß das Volk sie nie als eigene, selbstgeschaffene Institutionen ansehen konnte, weshalb sie sowohl vor wie nach 1848 sehr leicht aufhebbar gewesen sind. Und als 48 eine ernste Revolution ausbrach, konnten die von uns kurz geschilderten Konsequenzen der ökonomischen Zurückgebliebenheit und nationalen Zersplittertheit zu der Schwäche der plebejischen Massen, zum Verrat der Bourgeoisie an ihrer eigenen Revolution führen und damit den Sieg der feudal-absolutistischen Reaktion besiegeln.

Diese Niederlage ist entscheidend für die ganze spätere staatliche und ideologische Entwicklung Deutschlands. In der Terminologie der damaligen Zeit hieß die Fragestellung in bezug auf das Zentralproblem der demokratischen Revolution: »Einheit durch Freiheit« oder »Einheit vor Freiheit«. Oder in bezug auf das konkret wichtigste Problem der Revolution, in bezug auf die künftige Stellung Preußens in Deutschland: »Aufgehen Preußens in Deutschland« oder »Verpreußung Deutschlands«. Die Niederlage der Achtundvierziger Revolution führt zur Lösung beider Fragen im letzteren Sinn.

Die siegreiche Reaktion hätte zwar große Lust gehabt, einfach zum status quo vor 48 zurückzukehren. Dies war jedoch objektiv ökonomisch und sozial nicht möglich. Die preußische Monarchie mußte sich umgestalten, und zwar – wie Engels wiederholt hervorgehoben hat – in der Richtung auf

die Schaffung einer »bonapartistischen Monarchie«. Scheinbar entsteht damit eine Parallelität zwischen der Entwicklung Frankreichs und Deutschlands. Scheinbar holt damit die deutsche Entwicklung politisch die französische ein. Aber nur scheinbar. Denn der Bonapartismus ist in Frankreich ein reaktionärer Rückschlag, an dessen Anfang die Juniniederlage des französischen Proletariats steht und dessen schmählicher Zusammenbruch dann zur glorreichen Kommune von 1871 führt. Und mit der dritten Republik lenkt Frankreich wieder in den normalen Weg der bürgerlich-demokratischen Entwicklung ein. Das Deutschland Bismarcks ist, wie Engels richtig zeigt, vielfach eine Kopie des bonapartistischen Frankreich. Engels weist aber zugleich sehr entschieden darauf hin, daß die »bonapartistische Monarchie« in Preußen und Deutschland ein Fortschritt im Vergleich zu den Verhältnissen vor 48 gewesen ist – objektiv ein Fortschritt, indem im Rahmen dieses Regimes die ökonomischen Forderungen der Bourgeoisie erfüllt wurden, indem ein freierer Weg zur Entfaltung der Produktivkräfte eröffnet wurde. Aber diese ökonomischen Fortschritte wurden ohne siegreiche bürgerliche Revolution verwirklicht, die entstandene nationale Einheit bestand in einer »Verpreußung« Deutschlands, wobei sowohl die adelige Bürokratie wie alle Vorrichtungen zur Sicherung ihrer unversehrten politischen Hegemonie (Dreiklassenwahlrecht in Preußen usw.) sorgsam aufbewahrt wurden. Das allgemeine Wahlrecht für das Reich blieb bei der vollständigen Machtlosigkeit des Parlaments nur eine scheinkonstitutionelle, scheidemokratische Kulisse. Darum konnte Marx in der Kritik des Gothaer Programms das national vereinigte Deutschland mit Recht als »einen mit parlamentarischen Formen verbrämten, mit feudalem Beisatz vermischten, schon von der Bourgeoisie beeinflussten, bürokratisch gezimmerten, politisch gehüteten Militär-despotismus« bezeichnen.

Wir haben eine der wichtigsten Schwächen der Revolution von 1848 im Mangel an demokratischer Erfahrung und Tradition erblickt, im Fehlen einer demokratischen Erziehung der Massen und ihrer ideologischen Wortführer durch große innere Klassenkämpfe. Es ist verständlich, daß die Ereignisse nach 1848, die Bedingungen der »bonapartistischen Monarchie«, die Schaffung der deutschen Einheit »von oben« durch preußische Bajonette, ebenfalls keine günstige Bedingung für die Entstehung revolutionär-demokratischer Traditionen, für eine revolutionär-demokratische Erziehung der Massen geboten haben. Das deutsche Parlament war infolge seiner Machtlosigkeit von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Und da es keine einzige bürgerliche Partei gab, die nicht auf dem Boden des Kompromisses mit der

»bonapartistischen Monarchie« gestanden hätte, waren die außerparlamentaristischen Massenkämpfe, soweit sie überhaupt entstehen konnten, ebenfalls zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Die wenigen wirklichen Demokraten, die aus der Zeit vor 48 übriggeblieben waren, blieben isoliert, einflußlos, konnten keinen demokratischen Nachwuchs erziehen. Das Schicksal Johann Jacobis, der als überzeugter kleinbürgerlicher Demokrat, ohne eine Spur von sozialistischen Anschauungen zu besitzen, aus Verzweiflung und Protest ein sozialdemokratisches Mandat annahm, mit dem er dann nichts anfangen konnte, ist für die Lage der wenigen konsequenten bürgerlichen Demokraten in Deutschland bezeichnend.

Ein nicht unwichtiges ideologisches Hindernis für die Entstehung demokratischer Traditionen in Deutschland war die immer stärker einsetzende großangelegte Fälschung der deutschen Geschichte. Auch hier können wir die Details nicht einmal andeuten. Es handelt sich – ganz kurz gefaßt – um eine Idealisierung und eine »Verdeutschung« der zurückgebliebenen Seiten der deutschen Entwicklung, d. h. um eine Geschichtsschreibung, die gerade den zurückgebliebenen Charakter der deutschen Entwicklung als besonders glorreich, als besonders dem »deutschen Wesen« entsprechend verherrlicht, die alle Prinzipien und Ergebnisse der bürgerlich-demokratischen und revolutionären Entwicklung im Westen als undeutsch, als dem Charakter des deutschen »Nationalgeistes« widersprechend kritisiert und ablehnt. Und die Ansätze zu fortschrittlichen Wendungen in der deutschen Geschichte: der Bauernkrieg, der Mainzer Jakobinismus, bestimmte demokratische Tendenzen im Zeitalter der Befreiungskriege, plebejische Reaktionen auf die Julirevolution in der Revolution von 1848 werden entweder vollständig totgeschwiegen oder so verfälscht, daß sie vor den Lesern als abschreckende Ereignisse stehen sollen. 1848 heißt nunmehr in der deutschen bürgerlichen Terminologie das »tolle Jahr«. Dagegen erstrahlen die reaktionären Perioden der deutschen Geschichte in Glanz und Glorie.

Diese Umstellung beschränkt sich jedoch nicht auf die Tatsachen der Geschichte, auf ihre Auswahl und Behandlung, sondern beeinflußt in verhängnisvoller Weise die Methodologie der Gesellschafts- und Geschichtswissenschaft, ja weit darüber hinaus das ganze gesellschaftliche und geschichtliche Denken in Deutschland. Kurz zusammengefaßt kann man sagen: nach den Versuchen der Zeit vor 48, Gesellschaft und Geschichte in ihrer vernunftgemäßen Gesetzmäßigkeit zu begreifen (es genügt, wenn wir dabei auf Hegel hinweisen), entsteht eine neue Welle des historisch-sozialen Irrationalismus. Dieser war schon in der Romantik und ihren Nebenzweigen stark entwickelt, wurde zur

herrschenden Strömung aber erst nach der Niederlage der Achtundvierziger Revolution. Hier kommt es weniger auf die methodologische und wissenschaftliche Charakteristik dieser Strömung an – wir werden sehen, daß der Irrationalismus der imperialistischen Periode, wenn er auch hier zahlreiche Anknüpfungspunkte findet, doch etwas wesentlich Neues repräsentiert – als auf ihre Wurzeln im gesellschaftlichen und politischen Leben Deutschlands.

Das allerwesentlichste Motiv ist die auch durch die Revolution von 1848 keineswegs erschütterte Untertanenpsychologie des durchschnittlichen Deutschen, auch des sonst noch so hochstehenden Intellektuellen. Wir haben gesehen, daß die großen Umwälzungen zu Beginn der Neuzeit, die die Grundlagen für die demokratische Entwicklung im Westen gelegt haben, in Deutschland mit der jahrhundertelangen Fixierung kleinlicher Tyranneien endeten, daß die deutsche Reformation eine Ideologie der Unterwürfigkeit ihnen gegenüber begründet hat. Weder die Kämpfe um die Befreiung von der Napoleonischen Herrschaft noch 1848 konnten hieran etwas Wesentliches ändern. Und da die Einheit der deutschen Nation nicht auf revolutionärem Wege, sondern von »oben« geschaffen wurde, nach den Geschichtslegenden durch »Blut und Eisen«, durch die »Mission« der Hohenzollern durch das »Genie« Bismarck, blieb diese Seite der deutschen Psychologie und Moral so gut wie unverändert bestehen. Es entstanden Großstädte an Stelle der oft halbmittelalterlichen Städtchen; an die Stelle des Krämers, des Handwerkers, des kleinen Unternehmers trat der Großkapitalist mit seinen Agenten; die Kirchturmspolitik wurde von einer Weltpolitik abgelöst – die Untertänigkeit des deutschen Volkes seiner »Obrigkeit« gegenüber erlitt in diesem Prozeß sehr geringfügige Änderungen. Der Heßling in Heinrich Manns »Untertan« unterscheidet sich nur durch Aggressivität nach unten, nicht im Servilismus nach oben von den bürgerlichen »Helden« Gustav Freytags. So ist die 1919 veröffentlichte Charakteristik von Hugo Preuß – mit den selbstverständlichen zeitgeschichtlichen Variationen – für das deutsche Volk im ganzen 19. und 20. Jahrhundert gültig: »Das regierbarste Volk der Welt, das sind die Deutschen ... im Sinne eines regen und rührigen Volkes von durchschnittlich hoher Tüchtigkeit und Intelligenz mit entwickelter kritischer Neigung zum Raisonieren; eines Volks jedoch, das in öffentlichen Dingen nicht gewohnt noch gewillt ist, spontan ohne oder gegen den Willen der Obrigkeit zu handeln; das sich daher vortrefflich eingliedert und unter obrigkeitlicher Leitung fast so handelt, als ob es nur seinen eigenen Gemeinwillen ausführte. Diese Organisierbarkeit in Verbindung mit jenen tüchtigen Eigenschaften bietet denn in der Tat ein unver-

gleichlich gutes Material für eine Organisation, deren reinster Typus doch die militärische ist.«

Hier ist die unmittelbare, subjektive Quelle des vorimperialistischen deutschen Irrationalismus. Während die demokratischen Völker des Westens – im großen und ganzen – Staat, Staatspolitik usw. weitgehend als ihr eigenes Werk betrachten, von ihnen Rationalität fordern, in ihnen ihre eigene Rationalität wiederfinden, ist dieses Verhalten in Deutschland – wieder: im großen und ganzen – völlig entgegengesetzt. Das Axiom der deutschen Geschichtsschreibung: »Männer machen die Geschichte« ist nur die historisch-methodologische Kehrseite der preußisch-bürokratischen Auffassung vom »beschränkten Untertanenverstand«, von der Proklamation nach der Schlacht von Jena: »Ruhe ist die erste Bürgerpflicht.« In beiden Fällen ist es die »Obrigkeit« allein, die handelt, und zwar auf der Grundlage einer intuitiven Auffassung an sich irrationaler Tatbestände; der gewöhnliche Sterbliche, der »Massenmensch«, der Untertan ist entweder der willenlose Handlanger oder das Objekt oder der staunende Betrachter dieser Handlungen der dafür einzig Berufenen. Die prinzipienlose »Realpolitik« Bismarcks hat durch ihre Anfangserfolge (bis zur Reichsgründung) sehr weitgehend zur Entwicklung dieses Irrationalismus beigetragen; die Sterilität und die Mißerfolge seit der Reichsgründung erscheinen als irrationale »Tragödie«, falls sie nicht in Erfolge, erreicht durch »genial-realpolitische« Ausnutzung irrationaler »Konstellationen«, umgedichtet wurden. Die Periode des offenen und aggressiven deutschen Imperialismus unter Wilhelm II. wird von ihren Verehrern mit der »genialen Persönlichkeit« des Kaisers, von seinen Kritikern damit erklärt, daß Bismarck keinen ebenbürtigen Nachfolger hinterlassen habe. Diese weitverbreiteten Tendenzen der durchschnittlichen deutschen Geschichtsbetrachtung werden verstärkt durch die Publizistik jener Kreise, die ihre Interessen durch eine Parlamentarisierung Deutschlands gefährdet sehen und deshalb das »persönliche Regime« der Hohenzollern (in Wirklichkeit: die unkontrollierte Herrschaft der Zivil- und Militärbükratie) als den allein heilsamen Weg des deutschen Volkes propagieren. Es ist klar, daß die Möglichkeit der weiten Verbreitung solcher Anschauungen durch die Art der deutschen Reichsgründung wesentlich verstärkt wurde.

Mit dieser Entwicklung eng verbunden ist der Kampf der deutschen Geschichtstheorie und Geschichtsschreibung gegen die Konzeption eines rationell erfaßbaren Fortschritts. Wir wissen: dieser Kampf ist ein allgemeiner, der, wie wir später detailliert sehen werden, auf dem Boden des niedergehenden, ja bereits auf dem des innerlich problematisch gewordenen Kapitalismus

notwendig entsteht; also eine internationale Erscheinung. Das Spezifische an der deutschen Entwicklung ist »nur«, daß diese Tendenz viel früher, viel entschiedener hervortritt als in irgendeinem anderen Land. Diese Besonderheit der deutschen geistigen Entwicklung, daß sie – vor allem in Schopenhauer und Nietzsche, aber auch in Spengler, Heidegger usw. – die führenden Denker der radikal reaktionären Einstellung zur Wirklichkeit liefert, werden wir später auf ihre philosophischen Prinzipien und Folgen hin ausführlich untersuchen; jetzt haben wir es mit der primären, elementaren, gesellschaftlich-geschichtlichen Grundlage zu tun. Diese ist: die merkwürdige, gleichzeitige, in der Wirklichkeit untrennbare Einheit der zeitgemäßen und unzeitgemäßen Entwicklungsrichtung Deutschlands. Solange Deutschland einfach ein ökonomisch wie sozial zurückgebliebenes Land war, das jedoch geistig zum ebenbürtigen Partner, ja auf gewissen Gebieten zum geistigen Führer der bürgerlichen Welt emporwuchs, entstand aus dieser Lage die Vorbereitungs-ideologie der demokratischen Revolution in Deutschland (deutsche Dichter und Denker von Lessing bis Heine, von Kant bis Hegel und Feuerbach). Freilich entstand schon damals – in der Romantik und ihren Nebengewächsen – eine Idealisierung der deutschen Zurückgebliebenheit, welche, um diese Position zu verteidigen, gezwungen war, den Weltlauf radikal irrationalistisch aufzufassen und den Begriff des Fortschritts als eine angeblich oberflächliche, platte und irreführende Konzeption zu bekämpfen. Hierin ist Schopenhauer am weitesten gegangen; dies erklärt sowohl seine völlige Wirkungslosigkeit vor 1848 wie seine Weltwirkung nach der Niederlage dieser Revolution.

Mit der Reichsgründung, ja bereits auch mit der Zeit ihrer Vorbereitung komplizieren sich die objektiven Grundlagen dieser Probleme. Deutschland hört von Jahr zu Jahr mehr auf, ein ökonomisch zurückgebliebenes Land zu sein. Im Gegenteil: in der imperialistischen Periode überflügelt der deutsche Kapitalismus den bisher in Europa führenden englischen; Deutschland wird – neben den Vereinigten Staaten – das höchstentwickelte, typischste kapitalistische Gebiet der Welt. Gleichzeitig jedoch, wie wir gesehen haben, verfestigt sich seine demokratisch zurückgebliebene soziale und politische Struktur (Agrarverhältnisse, Scheinparlamentarismus, »persönliches Regiment« des Kaisers, Überreste des territorialen Kleinstaatwesens usw.).

Damit reproduziert sich der Widerspruch der früheren Stadien auf einer zugleich höheren und qualitativ neuen Stufe. Abstrakt sind für die Aufhebung dieses Widerspruchs zwei Wege vorhanden. Der eine ist die Forderung, daß die soziale und politische Struktur Deutschlands sich seiner

ökonomischen Entwicklung angleiche. Dabei kann diese Forderung in revolutionärer Weise erhoben werden, es kann die Aufgabe gestellt werden, daß endlich die Vollendung der demokratischen Revolution in Deutschland zu vollziehen sei (so hat Friedrich Engels in seiner Kritik des Erfurter Programms der deutschen Sozialdemokratie die Frage gestellt). Es kann aber auch, vom Standpunkt eines wirklich und innerlich zeitgemäßen deutschen Imperialismus, die Angleichung des politischen Überbaus (ohne Antasten der sozialen Struktur) an die bewährten und sich stets – Deutschland gegenüber – bewährenden Formen der westlichen parlamentarischen Demokratie erstrebt werden. (Wir werden sehen, daß dies die – ziemlich isolierte – Position Max Webers war; sie hat – mutatis mutandis – eine gewisse Ähnlichkeit mit den Bestrebungen von Scharnhorst und Gneisenau, die die militärischen Errungenschaften der Französischen Revolution in ein »reformiertes« Altpreußen einzuführen bestrebt waren.)

Da aber das so gegebene widerspruchsvolle Verhältnis zwischen Ökonomie und Politik in Deutschland die Entfaltung des deutschen Kapitalismus nicht verhinderte – hier ist eben der »preußische Weg« der Entwicklung des Kapitalismus in Deutschland handgreiflich erfaßbar –, entstand notwendigerweise eine Ideologie der gedanklichen Verteidigung dieses Widerspruchs zwischen ökonomischer und politischer Struktur Deutschlands als einer höheren Entwicklungsstufe, als einer besseren Entwicklungsmöglichkeit im Vergleich zum demokratischen Westen.

Es ist klar, daß diese Verteidigung wieder im Irrationalismus ihre philosophische Stütze suchen mußte. Dabei können natürlich die verschiedenartigsten Konzeptionen entstehen, deren Vielheit historisch und philosophisch zu analysieren, ja auch nur aufzuzählen den Rahmen dieser Betrachtungen sprengen würde. Wir verweisen daher nur auf einige der hier entstandenen typischen Theorien. Man kann – mit positivem oder negativem Vorzeichen, begeistert, ablehnend oder resigniert – den Kapitalismus als »Schicksal« auffassen; es sei nur auf Treitschkes Darstellung der Entstehung des Zollvereins hingewiesen. Der hochentwickelte deutsche Kapitalismus erhält dadurch die Bewertung eines irrationalen »Schicksals«, und der Träger des anderen – ebenfalls, aber im anders bewerteten Sinne irrationalen – Prinzips, der deutsche Staat, erhält die Aufgabe, auf der Grundlage rein persönlicher (also wieder: irrationaler) Beschaffenheit des Herrschers, dem blinden »Schicksal« der Wirtschaft einen Sinn zu verleihen. Oder es wird dem Staat (in der deutschen Form der Staatlichkeit) das heilsame – irrationale – Gegengewicht gegen jene ungesunde, lebenertötende Rationalität,

die die kapitalistische Wirtschaft präsentiert, zugeschrieben usw. usw. In allen solchen Konzeptionen ist eine Polemik gegen den allgemeinbürgerlichen Fortschrittsbegriff der westlichen Demokratien enthalten; die Ablehnung des Gedankens, daß die Herauentwicklung von Staat und Gesellschaft aus den feudalen Formen, ihre zunehmende Anpassung an die Forderungen des Kapitalismus (man denke an die Soziologie Herbert Spencers) einen Fortschritt bedeute. Im Gegenteil: die deutsche Entwicklung wird gerade deshalb als die höhere bewertet, weil sie, infolge der Konservierung älterer (nicht rationaler) Herrschaftsformen, Probleme verschiedener Art (ethische, kulturelle usw.) lösen kann, die für Gesellschaft und gesellschaftliches Denken des rational orientierten Westen unlösbar bleiben müssen. Es versteht sich von selbst, daß dabei das wirksame Bekämpfen des Sozialismus die ausschlaggebende Rolle spielt.

Irrationalismus und Fortschrittsfeindlichkeit gehören also zusammen: sie sind gerade in diesem Zusammen die wirksame ideologische Verteidigung der sozialen und politischen Zurückgebliebenheit des sich rapide kapitalistisch entwickelnden Deutschland. Und es ist ohne weiteres klar, daß die hier skizzierten »weltanschaulichen« Voraussetzungen der deutschen Geschichtsauffassung einen entscheidenden Einfluß auf jene Fabrikation von Geschichtslegenden hatten, über die wir früher sprachen.

Die Schwäche der demokratischen Bewegung in Deutschland zeigt sich auch darin, daß sie dieser ideologischen Verfälschkungskampagne größten Stils nichts Eigenes, keine wirkliche Geschichte Deutschlands, keine Geschichte der Kämpfe um demokratische Revolutionen, entgegenstellen konnte. Sie war auch nicht imstande, die »weltanschaulichen« Grundlagen dieser Geschichtslegenden wirksam zu bekämpfen. Der erkenntnistheoretisch-agnostizistische, ethisch-sozial postulative Charakter des hier vorherrschenden Neukantianismus erwies sich hierzu als ebenso unfähig wie die ab und zu aus dem Westen importierte Soziologie. So wuchs die ganze deutsche Jugend ohne demokratische Tradition auf. Franz Mehring ist der einzige deutsche Historiker, der gegen diese Legendenfabrikation energisch auftrat und in diesem Kampf sich große Verdienste erwarb. Aber seine Bemühungen bleiben ebenfalls isoliert, und zwar in steigendem Maße, infolge der Herrschaft des Reformismus in der deutschen Sozialdemokratie. So werden die demokratischen Traditionen in Deutschland immer wurzelloser. Die später auftretenden isolierten demokratischen Publizisten haben zumeist schon so wenig wirklichen Kontakt mit der deutschen Geschichte, daß sie den von der Reaktion künstlich geschaffenen Gegensatz zwischen dem

angeblich urwüchsig deutschen Charakter der verfehlten Entwicklung ihres Vaterlandes und der Demokratie als »westlicher Importware« oft unbeesehen und unkritisch übernehmen und nur mit umgekehrtem Vorzeichen, d. h. sich zum »undeutschen Westen« bekennd, anwenden. Das verstärkt naturgemäß noch mehr ihre ideologische und politische Isolierung in Deutschland.

Nur die Arbeiterbewegung hätte hier ein Zentrum des politischen und ideologischen Widerstandes bieten können, so wie es die »Neue Rheinische Zeitung« 1848/49 tat, so wie Lenin und die Bolschewiki diese Arbeit für Rußland leisteten. Aber auch in der Arbeiterbewegung wirken sich die allgemeinen Entwicklungstendenzen Deutschlands aus. Vor der Bismarckschen Vollendung der nationalen Einheit war es selbstverständlich, daß die Zentralfrage der demokratischen Revolution zum wesentlichen Spaltungsgrund der entstehenden Arbeiterbewegung wurde. Einerseits vertraten Lassalle und nach ihm Schweitzer den preußisch-bonapartistischen Weg. Hier wirken sich die ungünstigen Umstände der deutschen Entwicklung verhängnisvoll aus. Lassalle, mit dem die Massenbewegung der Arbeiterklasse nach der Niederlage der Revolution von 1848 begann, stand viel stärker, als dies in den Geschichten der deutschen Arbeiterbewegung dargestellt wird, unter dem ideologischen Einfluß der herrschenden bonapartistischen Tendenz. Seine persönliche und politische Annäherung an Bismarck in seinen letzten Lebensjahren ist keineswegs eine zufällige Verirrung, wie sie oft ausgelegt wurde, sie ist vielmehr die notwendige logische Folge seiner ganzen philosophischen und politischen Position. Lassalle übernahm völlig kritiklos von Hegel den reaktionär-idealistischen Gedanken des Primats des Staates vor der Wirtschaft und wandte ihn mechanisch auf die Befreiungsbewegung des Proletariats an. Damit lehnte er jene Formen der Arbeiterbewegung ab, die durch Selbständigkeit des Proletariats zu einem Kampf um demokratische Ellenbogenfreiheit, zu einem demokratischen Zusammenstoß mit dem preußischen bonapartistischen bürokratischen Staat hätten führen können. Die Arbeiter sollten auch ökonomisch ihre Befreiung vom preußischen Staat, vom Staate Bismarcks erwarten. Die einseitige Hervorhebung des allgemeinen Wahlrechts als zentraler Forderung erhielt in diesem Zusammenhang ebenfalls eine bonapartistische Betonung, um so mehr, als die innere Organisation des »Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins« mit ihrer Kombination einer persönlichen Diktatur Lassalles und gelegentlicher Referendum-Abstimmungen des »souveränen Volkes« ebenfalls einen stark bonapartistischen Charakter aufwies. Lassalle konnte die

Statuten seines »Reiches«, wie er sich selbst ausdrückte, an Bismarck mit der Bemerkung schicken, daß dieser ihn um sie vielleicht beneiden dürfte. Daß nun auf diesem Boden Lassalle sogar bis zum »sozialen Königtum«, bis zur direkten Unterstützung der Bismarckschen Einheitspolitik weiterschritt, ist nicht weiter verwunderlich.

Wilhelm Liebknecht, der unter dem Einfluß von Marx und Engels die Fehler Lassalles und seiner Schule erkannte und kritisierte, vermochte indessen auch nicht die richtige Linie durchzuhalten. Er geriet sehr oft unter den ideologischen Einfluß der süddeutsch-demokratisch kleinbürgerlichen Tendenzen und stellte der Bismarckschen Lösung und ihrer Lassalleschen Verteidigung nicht die alte revolutionär-demokratische Linie der »Neuen Rheinischen Zeitung« gegenüber, sondern einen kleinbürgerlich-demokratischen Föderalismus »süddeutschen« antipreußischen Charakters.

Im Verlauf der späteren Entwicklung der deutschen Arbeiterbewegung wirkte sich der erstarkte Reformismus auch in dieser Frage aus. Engels kritisiert in dieser Hinsicht mit rücksichtsloser Schärfe die opportunistischen Fehler des Erfurter Programms, vor allem hebt er hervor, was diesem Programm fehlt: die Forderung des entschlossenen Kampfes um die wirkliche Demokratisierung Deutschlands, um eine revolutionär-demokratische Vollendung der nationalen Einigung, die in der Bismarckschen Lösung reaktionär war und deswegen unvollendet blieb. Nach Engel's Tod wird der Reformismus immer stärker und gerät damit immer mehr ins Schlepptau der kompromißlerischen liberalen Bourgeoisie. Der wirkliche Kampf um die radikale Demokratisierung Deutschlands – um die ideologische und politische Unterstützung revolutionär-demokratischer Bewegungen – findet immer weniger Anklang in der deutschen Sozialdemokratie; die Isoliertheit Franz Mehrings, des einzigen konsequenten Vertreters solcher Traditionen, ist nicht zuletzt auf diese Lage zurückzuführen. Und diese reformistische Verzerrung des Marxismus beschränkt sich nicht nur auf den offen opportunistischen rechten Flügel, der sogar bis zur Unterstützung des Kolonialimperialismus ging, sondern erfaßt auch das sogenannte »marxistische Zentrum«, das sich unter allgemeinen revolutionären Phrasen sehr »realpolitisch« mit dem bestehenden Zustand Deutschlands abfand. Auf diese Weise konnte die deutsche Arbeiterbewegung keine Sammelstätte, keine Anziehungskraft für die sich sporadisch zeigenden demokratischen Kräfte werden, konnte diese nicht erziehen und leiten. Und in Opposition gegen die opportunistischen Tendenzen des Reformismus verfielen große Teile der linken Opposition in eine sektiererische Haltung zu den Problemen der bürgerlichen Demokratie und

insbesondere zur nationalen Frage, ein wichtiger Grund, weshalb von ihnen – und später im Kriege vom Spartakusbund – kein solcher Einfluß ausgehen konnte wie in Rußland von den Bolschewiki.

Unter solchen Umständen erfolgt in Deutschland der Eintritt in die imperialistische Epoche. Wie bekannt, wird sie von einem großen ökonomischen Aufschwung, von einer außerordentlich starken Konzentration des Kapitals usw. begleitet; Deutschland wird zum europäisch führenden Staat des Imperialismus, zugleich zu dem aggressivsten imperialistischen Staat, der am ungestümsten auf die Neuaufteilung der Welt drängt. Dieser Charakter des deutschen Imperialismus ist wiederum eine Folge der verspäteten, aber sehr raschen kapitalistischen Entwicklung. Als Deutschland zu einer kapitalistischen Großmacht wurde, näherte sich die Aufteilung der Kolonialwelt bereits ihrem Ende, so daß das imperialistische Deutschland ein seinem ökonomischen Gewicht entsprechendes Kolonialreich nur auf der Grundlage der Aggression, nur durch Wegnahme von Kolonien zustande bringen konnte. Darum entstand in Deutschland ein besonders »hungriger«, beute-lüsterner, aggressiver, auf die Neuaufteilung der Kolonien und Interessensphären vehement und rücksichtslos drängender Imperialismus.

Diese ökonomische Lage kontrastiert sehr merkwürdig zu der großen demokratisch-politischen Unreife des deutschen Volkes in dieser Periode. Aber diese Unreife ist nicht nur ein äußerst wichtiges politisches Faktum, hat nicht nur zur Folge, daß die sprunghafte und abenteuerhafte Außenpolitik Wilhelms II. ohne große Reibungen im Inneren sich durchsetzen konnte, sondern hat auch für unser Problem wichtige ideologische Folgen. Kein Zustand ist je stabil, er muß sich nach vorwärts oder rückwärts weiterbewegen. Und da eine fortschrittlich-demokratische Weiterentwicklung des deutschen Volkes in der imperialistischen Periode aus den geschilderten Gründen nicht erfolgte, mußte eine weitere Rückentwicklung einsetzen. Diese hängt mit einer allgemeinen politisch-ideologischen Tendenz der imperialistischen Periode im internationalen Maßstab zusammen. In dieser herrscht einerseits eine weitgehend allgemeine antidemokratische Tendenz, andererseits entsteht notwendigerweise unter den Bedingungen des Imperialismus dort, wo eine bürgerliche Demokratie besteht, eine gewisse Enttäuschung der Massen und ihrer ideologischen Wortführer an der Demokratie wegen ihrer de facto geringen Macht der geheimen Exekutive der Bourgeoisie gegenüber, wegen bestimmter antidemokratischer Erscheinungen, die mit ihr im Kapitalismus notwendig verknüpft sind (Wahlapparate usw.). Darum ist es keineswegs zufällig, daß gerade in den demokratischen Ländern eine

breite Kritik an der Demokratie einsetzt, die von offen reaktionären Richtungen bis in die Arbeiterbewegung hineinreicht. (Syndikalismus in den romanischen Ländern.)

Die allgemeine Tendenz dieser Kritik ist zweifellos eine romantisch-reaktionäre. Es darf daher nicht außer acht gelassen werden, daß in ihr oft eine berechtigte Enttäuschung an der bürgerlichen Demokratie, ein enttäushtes und zuweilen relativ vorwärtsweisendes Erlebnis der sozialen Grenzen der bürgerlichen Demokratie steckt. Man denke an Anatole Frances Spott über die demokratische Gleichheit vor dem Gesetz, die den Armen und Reichen gleichermaßen majestätisch verbietet, des Nachts unter Brücken zu schlafen. Wohlgemerkt: Anatole France war, als er dies schrieb, vom Sozialismus noch weit entfernt, gerade darum ist sein Ausspruch charakteristisch für diese die Demokratie kritisierende Stimmung der fortschrittlichen intellektuellen Kreise des Westens. Eine charakteristische Mischung von richtiger Kritik und verworren reaktionären Tendenzen kann man auch bei Shaw beobachten. Die komplizierteste und zeitweilig einflußreichste Mischung dieser Tendenzen erschien in G. Sorel, dem Ideologen des Syndikalismus.

Diese Tendenzen hatten besonders in ihren reaktionären Schattierungen eine tiefgehende und wichtige Wirkung auf die deutsche Intelligenz der imperialistischen Periode. Als sie jedoch in Deutschland rezipiert wurden, haben sie eine tiefgreifende soziale Wandlung erhalten. Denn im Westen waren sie ein Ausdruck der Enttäuschung über die bereits errungene bestehende bürgerliche Demokratie, während sie in Deutschland zu einem Hindernis ihrer Erringung, zu einem Verzicht auf den entschiedenen Kampf um sie geworden sind. Diese Tendenzen vermischen sich in Deutschland mit der alten offiziellen Propaganda der Bismarckperiode, die in der Rückständigkeit Deutschlands den Ausdruck des »deutschen Wesens«, des spezifisch Deutschen in Geschichte, Soziologie usw. fand und propagierte. In der Bismarckperiode wehrte sich die demokratische, ja teilweise auch noch die liberale Intelligenz gegen eine solche Auffassung der Gesellschaft und der Geschichte (Virchow, Mommsen usw.), freilich innerlich schwach und nach außen wirkungslos.

Indem jetzt die Kritik der Demokratie als eine fortgeschrittene westliche Geistestendenz in Deutschland rezipiert wurde, entstand mit anderen historischen und ideologischen Begründungen letzten Endes eine Kapitulation vor jenen Ideologien, die den Kampf um die Demokratie abschwächten, ihr den ideologischen und politischen Schwung nahmen. Man denke, um nur ein bezeichnendes Beispiel anzuführen, an den bedeutendsten deutschen

bürgerlichen Soziologen und Historiker der wilhelminischen Periode, an Max Weber. Weber war aus patriotischen Gründen gegen das wilhelminische System, dessen Dilettantismus, dessen Unfähigkeit, mit der französischen oder englischen Demokratie diplomatisch zu konkurrieren, er klar einsah: er wurde dementsprechend ein immer entschiedenerer Anhänger der Demokratisierung Deutschlands. Da aber sein Denken von dieser westlichen enttäuschten Kritik an der Demokratie tief durchdrungen war, war diese für ihn nur ein »kleineres Übel« dem bestehenden System gegenüber. Ähnliche Widersprüche kann man bei anderen Politikern und Denkern dieser Zeit, freilich bei jedem in verschiedener Weise, etwa bei F. Naumann beobachten. Es ist klar, daß auf solcher ideologischen Grundlage keine radikale bürgerlich-demokratische Geistesrichtung oder gar Partei entstehen konnte. (Bei Naumann ist dieses Umschlagen von linker Kritik in rechte Prinzipien und rechte Praxis besonders augenfällig.)

So entsteht in der führenden deutschen Intelligenz der wilhelminischen Periode eine Reproduktion der »deutschen Misere« auf höherer Stufenleiter: bei den meisten letzten Endes ein Philistertum ohne wirkliche öffentliche Interessen. Indem die westliche Kritik der Demokratie bei den meisten dazu führt, in der undemokratischen deutschen Entwicklung etwas Besonderes zu erblicken, eine höhere Stufe gegenüber der problematischen undemokratischen Demokratie des Westens, entsteht eine spießerblich-literatenhafte Kapitulationsstimmung dem bestehenden politischen System Deutschlands gegenüber, sehr oft ein snobistisches Aristokratentum, das bei einer zuweilen scharfen, oft sogar geistreichen und treffenden Kritik des Bürgertums und der bürgerlichen Kultur sich vor den adeligen Bürokraten und Offizieren des wilhelminischen Systems tief verbeugt, das den undemokratischen Apparat dieses Systems mit seinen halbfeudalen Überresten idealisiert. (Besonders deutlich sind diese Tendenzen bei dem geistvollen Satiriker Sternheim und dem demokratischen Politiker Rathenau sichtbar.)

Natürlich enthält auch eine solche rechte Kritik der bürgerlichen Demokratie des Westens bestimmte Elemente der Wahrheit; vor allem sind viele Tatsachen, die gegen den wesentlich undemokratischen Charakter der westlichen Demokratien angeführt werden, an sich richtig. Jedoch gerade in dieser Frage ist eine zutreffende Kritik nur von links möglich. Es genügt, auf Anatole France hinzuweisen. Schon in seinem Jugendwerk findet man scharf satirische Beobachtungen und Bemerkungen über die Demokratie der Dritten Republik. Aber erst, als er, infolge der Erfahrungen der Dreyfus-affäre, sich in sozialistischer Richtung zu entwickeln begann, wird diese

Kritik zu einem organischen und vorwärtstreibenden Teil seiner Gestaltung von Gesellschaft und Geschichte.

Mutatis mutandis kann eine ähnliche Tendenz bei Thomas Mann aufgezeigt werden. Die berechtigten Momente einer solchen Kritik der bürgerlichen Demokratie sind in den »Betrachtungen eines Unpolitischen« noch vom romantischen Antikapitalismus deutscher Art verdeckt und verdreht. Als Thomas Mann dann in der Weimarer Periode seine wirkliche Wendung in demokratischer Richtung vollzog, konnte auch seine Skepsis der westlichen bürgerlichen Demokratie gegenüber für sein Schaffen fruchtbar werden, so z. B. in der Gestaltung von Settembrini (Zauberberg), wo die ironische Kritik der typischen Borniertheit der bürgerlichen Demokratie, ihrer völligen Unfähigkeit, die grundlegenden, die sozialen Fragen der modernen Gesellschaft zu lösen, sich mit der ständigen Betonung von Settembrinis relativer Fortschrittlichkeit im Vergleich zum mystifizierenden Präfaschismus Naphtas und zu der apolitischen Trägheit Hans Castorps vereinigt.

Auch das Idealisieren der »Kompetenz«, »Sachkenntnis«, »Unparteilichkeit« usw. der Bürokratie im Gegensatz zum »Dilettantismus« der Parteipolitiker und des Parlaments ist eine allgemeine Tendenz der westeuropäischen antidemokratischen Strömungen. (Ich führe als Beispiel nur Faguet an.) In ihr kommt der reaktionäre Charakter dieser Richtung sehr deutlich zum Ausdruck. Manchmal bewußt, freilich zumeist unbewußt sind die Schriftsteller, die solches verkünden, Handlanger des imperialistischen Finanzkapitals, das durch seine kleinen Ausschüsse, durch seine von Wahlen und Ministerwechsel unabhängig gemachten Vertrauensleute das kontinuierliche Durchsetzen seiner spezifischen Interessen erstrebt und sehr oft erreicht. (Man denke an die inneren Machtverhältnisse in den Ministerien des Äußeren, an die oft wechselnden parlamentarischen Leiter und die bleibenden Staatssekretäre, Hauptreferenten usw. in den westeuropäischen bürgerlich-demokratischen Ländern.) Dadurch, daß diese Tendenz im noch nicht demokratischen Deutschland auftaucht, verstärkt sie ideologisch den erfolgreichen Widerstand der kaiserlichen und der preußischen Zivil- und Militärbürokratie gegen jeden Versuch eines fortschrittlichen Umbaus der staatlichen Institutionen. Der Scheinparlamentarismus entartet zur vollendeten Machtlosigkeit; diese seine notwendige, offenkundige Unfruchtbarkeit wird aber nicht zum Motiv für eine demokratische Weiterbildung, sondern führt, im Gegenteil, zu seiner weiteren Erstarrung und Fixierung, zur Steigerung dieser Impotenz. Das imperialistische Finanzkapital Deutsch-

lands vermag selbstverständlich diese Lage ebenso auszunützen wie das westeuropäische den Parlamentarismus.

Für die deutsche Entwicklung bedeutet jedoch diese Konstellation das Hineinwachsen der Überreste der »deutschen Misere« in einen besonders reaktionären, durch keinerlei demokratische Kontrolle gestörten Imperialismus. Besonders verheerend wirkt sich diese Entwicklungstendenz in Deutschland darum aus, weil dadurch die alte Servilität des durchschnittlichen und auch des geistig und moralisch hochentwickelten Intellektuellen nicht nur aufbewahrt bleibt, sondern noch eine neue ideologische Weihe erhält. Die Überreste des Absolutismus, die vom Bismarckschen »Bonapartismus« zugleich konserviert und modernisiert wurden, haben in der politisch-moralischen Geisteskultur der Beamtenseele eine besondere Stütze: der Bürokrat betrachtet es als seinen besonderen »Standesstolz«, die Verfügungen der höheren Instanz technisch vollkommen durchzuführen, auch wenn er mit ihnen inhaltlich nicht einverstanden ist. Und dieser Geist, der in Ländern mit alten demokratischen Traditionen sich auf das Beamtentum im engsten Sinne beschränkt, ist in Deutschland weit über die Bürokratie hinaus verbreitet. Sich den Entscheidungen der Obrigkeit bedingungslos zu beugen, wird als besondere deutsche Tugend betrachtet – im Gegensatz zu den westlich-demokratisch freieren Anschauungen – und immer stärker als Kennzeichen einer sozial höheren Stufe verherrlicht. Selbst Bismarck, der persönlich und institutionell dieses Hinüberwachsen der politischen gesellschaftlichen Miserabilität aus dem Kleinstaatendasein in die vereinte, machtvolle Nation, dieses Perennieren der Nullität der öffentlichen Meinung mächtig förderte, kritisiert gelegentlich den deutschen Mangel an »Zivildourage«. Aus den hier angedeuteten Gründen entartet diese Tendenz in der wilhelminischen Periode geradezu zu einem Byzantinismus der Intelligenz, in eine nach außen prahlerische, nach innen kriecherische Servilität breitester Mittelschichten.

Dies ist, wir wiederholen, eine manchmal ungewollte geistige Kapitulation vor der geschichtsfälschenden Propaganda der Verherrlichung der Zurückgebliebenheit Deutschlands, wie sie bereits in der Bismarckperiode einsetzte, die aber jetzt in einer »feineren«, »höheren«, manchmal subjektiv oppositionellen, objektiv stets scheinoppositionellen, daher um so wirksamer dem Imperialismus dienenden Form auch die fortgeschrittensten und am meisten entwickelten Teile der führenden bürgerlichen Intelligenz erfaßte. Hier ist die soziale Verwandtschaft und mit ihr auch die geistige Parallelität zwischen der »höheren« und der »ordinären« reaktionären Ideo-

logie handgreiflich faßbar. Ebenso, wie etwa der buddhistische Quietismus Schopenhauers mit der kleinbürgerlichen Apathie nach der Niederlage der Revolution von 1848 und die von Nietzsche geforderte Verwandlung des Verhältnisses zwischen Kapitalisten und Arbeitern in eines zwischen Offizieren und Soldaten mit bestimmten kapitalistisch-militaristischen Wünschen der imperialistischen Periode parallel gehen, ihnen entsprechen, so verhält es sich auch hier. Mit der Feststellung dieser Parallelität wird der geistige Niveauunterschied keineswegs bestritten. Im Gegenteil, dieser steht weiter im Vordergrund unseres Interesses. Jedoch nicht in erster Linie der intellektuellen Höhe wegen, sondern weil durch sie die soziale Reichweite der reaktionären Strömungen wächst, weil diese Strömungen Schichten erfassen, an die sie mit ihren »normalen« geistigen Mitteln nicht heranreichen, die ihrer Alltagsstimme gegenüber verachtungsvoll schwerhörig wären. Nur in den *letzten* sozialen Konsequenzen – und diese sind für das Schicksal Deutschlands, auch geistig, ausschlaggebend – münden sie in denselben Strom der Reaktion. Wenn z. B. am Anfang des ersten imperialistischen Weltkrieges M. Plenge die »Ideen von 1914« als die höheren und »deutschen« den Ideen von 1789 entgegenstellte, so ist damit ein großer Teil der besten deutschen Intelligenz auf das Niveau der Treitschkeschen Propagandahistorik gesunken. Besonders kraß kann man diese Prinzipienlosigkeit, diesen Verlust des intellektuellen und moralischen Niveaus in den Broschüren des Kriegsanfangs beobachten; man denke, um nur ein sehr bezeichnendes Beispiel hervorzuheben, an die Kontrastierung der »Helden« (die Deutschen) und »Händler« (englische Demokratie) bei Werner Sombart.

Auch der Zusammenbruch des wilhelminischen Systems im ersten imperialistischen Weltkrieg und die Errichtung der Weimarer Republik bringen für die Demokratisierung Deutschlands, für die Entstehung tief verwurzelter demokratischer Traditionen in den breitesten Massen, auch außerhalb des klassenbewußten Proletariats, keine radikale Wendung. Erstens ist diese politische Demokratisierung weniger aus der inneren Macht der Volkskräfte als aus einem militärischen Zusammenbruch entstanden; weite Kreise der deutschen Bourgeoisie akzeptierten Republik und Demokratie teils aus einer Zwangslage, teils weil sie von ihnen außenpolitische Vorteile, günstigere Friedensbedingungen durch Wilsons Hilfe usw. erwarteten. (Hier ist ein großer Unterschied zur demokratischen Republik in Rußland 1917. Dort waren breite Kleinbürger- und Bauernmassen von Anfang an entschieden demokratisch und republikanisch, wenn auch in der Großbourgeoisie sehr ähnliche Stimmungen wie in Deutschland zu beobachten waren, wenn

auch die Führerschicht der kleinbürgerlich-bäuerlichen Demokratie sich ver-räterisch der Demokratie gegenüber verhalten hat. Die Spaltungen z. B. bei den Sozialrevolutionären zeigen deutlich diese demokratischen Stimmungen der kleinbürgerlich-bäuerlichen Massen.) Zweitens wirkte sich die verspätete Entwicklung Deutschlands auch hier aus. Gleich beim Ausbruch der bürgerlich-demokratischen Revolution stand 1918 das Proletariat als die entscheidende gesellschaftliche Macht da, war aber infolge der Stärke des Reformismus, infolge der damaligen ideologischen und organisatorischen Schwäche des linken Flügels der Arbeiterbewegung den Problemen der Erneuerung Deutschlands nicht gewachsen. Die bürgerliche Demokratie war deshalb, wie dies Engels schon viel früher prophetisch vorhergesehen hat, im wesentlichen eine Vereingung aller bürgerlichen Kräfte gegen die drohende Gefahr einer proletarischen Revolution. Die unmittelbar erlebten Erfahrungen der russischen Revolution von 1917 wirkten hier sehr stark nicht nur auf die Bourgeoisie selbst, sondern auch auf den reformistischen Flügel der Arbeiterbewegung ein. Dieser hat dementsprechend die gegen das Proletariat gerichtete demokratische Koalition aller bürgerlichen Kräfte tatsächlich bedingungslos unterstützt, ja war ihr eigentliches Zentrum, ihre Kraftquelle.

Daher ist die Weimarer Republik im wesentlichen eine Republik ohne Republikaner, eine Demokratie ohne Demokraten, wie es – selbstverständlich unter historisch ganz anderen Umständen – die französische Republik zwischen 1848 und 1851 gewesen ist. Die mit den Reformisten verbündeten linksbürgerlichen Parteien dienten nicht der Verwirklichung einer revolutionären Demokratie, sondern waren – unter den Parolen von Republik und Demokratie – im wesentlichen »Ordnungsparteien«, was praktisch soviel bedeutet, daß an der gesellschaftlichen Struktur des wilhelminischen Deutschland möglichst wenig verändert wurde (Bestehenbleiben des junkerlichen Offizierskorps, der alten Bürokratie, der meisten Kleinstaaten, keine Agrarreform usw.). Unter diesen Umständen ist es kein Wunder, daß in den Volksmassen, die, wie wir gesehen haben, niemals eine demokratische Erziehung erhalten haben, in denen keine demokratischen Traditionen lebendig waren, sehr bald eine tiefe Enttäuschung an der Demokratie entstand, daß sie sich verhältnismäßig rasch von der Demokratie abwandten. Dieser Prozeß hat sich besonders beschleunigt und vertieft, weil die Weimarer Demokratie gezwungen war, die tiefste nationale Erniedrigung, die Deutschland seit der Napoleonischen Zeit erlebt hat, den imperialistischen Frieden von Versailles, durchzuführen und ins Leben zu setzen. Den demokratisch

nicht erzogenen Volksmassen galt also die Weimarer Republik als das Vollzugsorgan dieser nationalen Erniedrigung im Gegensatz zu den Zeiten der nationalen Größe und Expansion, die mit Friedrich II. von Preußen, Blücher und Moltke, also mit monarchistisch-undemokratischen Erinnerungen verbunden waren. Hier kann man wieder den großen Gegensatz zwischen der deutschen und der französisch-englischen Entwicklung beobachten, wo die revolutionär-demokratischen Perioden (Cromwell, die große Revolution usw.) Perioden des höchsten nationalen Aufschwungs sind. Die Umstände der Entstehung der Weimarer Republik unterstützen die alte Auffassung von der »spezifisch deutschen«, dem »deutschen Wesen« einzig gemäßen antidemokratischen Entwicklung, geben einen scheinbar einleuchten-Vorwand zu der Legende, daß deutsche nationale Größe nur auf antidemokratischen Grundlagen entstehen könnte. Die Philosophie, Geschichtsschreibung und Publizistik der Reaktion hat diese Lage denn auch weidlich ausgenützt, und der linke Flügel des Bürgertums und der bürgerlichen Intelligenz vermochte dem nichts Wirksames entgegenzusetzen.

So verstärkte sich im Laufe der Weimarer Republik in breiten Schichten des Bürgertums und Kleinbürgertums das alte Vorurteil, daß Demokratie in Deutschland eine »westliche Importware«, ein schädlicher Fremdkörper wäre, den die Nation, um zu gesunden, auszuschneiden hätte. Die Traditionslosigkeit vieler subjektiv überzeugter Demokraten zeigt sich darin, daß sie ihrerseits diesen angeblich ausschließlich »westlichen« Charakter der Demokratie zur Grundlage ihrer Propaganda machten, ihr Antideutschtum, ihre Begeisterung für die westliche Demokratie taktlos und untaktisch in den Vordergrund stellten und damit der Reaktion in ihrer antidemokratischen Legendenbildung ungewollt eine Hilfe leisteten. (Am deutlichsten ist diese Ideologie im Kreis der damaligen »Weltbühne« sichtbar.) Dazu kommt ein nihilistisches Verhalten breiter Kreise der radikalen bürgerlichen Intelligenz der nationalen Erniedrigung gegenüber (abstrakter Pazifismus), welcher Nihilismus auch, wenngleich in anderen Formen, in die radikale Arbeiterbewegung Eingang fand. (Besonders stark war diese Tendenz in der USPD, aber sogar die Kommunistische Partei Deutschlands war unter dem Einfluß der ideologischen Fehler Rosa Luxemburgs am Anfang ihrer Entwicklung nicht frei von einem nationalen Nihilismus.)

Trotzdem sind die offenen Restaurationsversuche der Hohenzollernschen Monarchie gescheitert (Kapp-Putsch 1920). Die Partei dieser Restauration, die »Deutschnationale«, konnte nie zu einer wirklich großen entscheidenden Massenpartei erwachsen, obwohl ihre Vertreter wegen der antiproletari-

schen, antirevolutionären Tendenzen der Weimarer Republik die meisten ihrer Machtposten im zivilen und militärischen Apparat behalten haben. Erst als infolge der großen Krise, die im Jahre 1929 einsetzte, die Enttäuschung breiter Massen ihren Gipfelpunkt erreicht, gelingt es der Reaktion, sich eine Massenbasis zu schaffen: in der »Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei«, im Hitlerfaschismus.

Es kommt deshalb in diesen einleitenden Betrachtungen darauf an, jene gesellschaftlich-ideologischen Züge kurz zu skizzieren, die diesen beschämend raschen und noch beschämender dauerhaften Siegeslauf des Faschismus in Deutschland ermöglichten; kurz darauf hinzuweisen, wie er aus der bisherigen deutschen Entwicklung herauswächst, zugleich jedoch anzuzeigen, worin seine spezifisch neuen Eigenschaften bestehen, und auch, warum dieses Neue nur eine qualitative Steigerung früher bereits vorhandener Tendenzen bedeutet.

Wir haben gesehen, daß die Weimarer Republik, infolge der Art ihres Entstehens, der sozialen Mittel ihrer Verteidigung (gegen links), ihrer Befestigung und ihres Aufbaues, einerseits eine Republik ohne Republikaner, eine Demokratie ohne Demokraten gewesen ist. Die erste Begeisterung der Massen ist rasch verflogen: mit dem Zusammenbruch der Hoffnungen auf einen »Wilsonschen« Frieden für eine deutsche Demokratie, mit der Enttäuschung der Erwartungen, die an die »Sozialisierung« geknüpft waren. Insbesondere in dem revolutionär gesinnten, links gerichteten Teil der Arbeiterklasse verfestigt sich eine feindliche Einstellung zum Weimarer System, das mit der Ermordung der größten Helden der neuen revolutionären Arbeiterbewegung Deutschlands, Karl Liebknechts und Rosa Luxemburgs, seine Gründung vollzog. Andererseits waren, wie wir ebenfalls gesehen haben, die Anhänger der Hohenzollern-Restauration, der entschiedenen Reaktion der Anfangszeit, viel zu schwach, um einen dauerhaften Umsturz zustande zu bringen; es ist auch bezeichnend, daß ihre Anhängerschaft niemals zu einer wirklichen Massenbewegung erwuchs. Hier enthüllte sich, daß das Hohenzollernregime nie eine wirkliche Massenbasis besaß. Keineswegs zufälligerweise. Der offen und streng »obrigkeitliche« Charakter der alten Form der Reaktion konnte, solange die Herrschaft der Hohenzollern unerschüttert war oder wenigstens zu sein schien, die Majorität der Bevölkerung in der Stimmung einer begeisterten Loyalität festhalten. Nach dem Zusammenbruch aber, als eine neue, wenig populäre »Obrigkeit« entstand, als die Restauration nur mit Mitteln des bewaffneten Aufstands oder, in seiner Vorbereitungszeit, auf dem Wege einer entschiedenen Oppo-

sition durchführbar wurde, enthüllt sich die quantitative und qualitative Schwäche der Massenbasis der alten Reaktion.

So erhielt die Weimarer Republik infolge der Schwäche ihrer Gegner von links und von rechts eine – innerlich sehr labile, durch ununterbrochene Konzessionen an die Reaktion erkaufte – Existenzmöglichkeit, die, solange Deutschland nicht in der Lage war, offen den Versailler Frieden zu kündigen, auch durch außenpolitischen Druck und die entsprechenden außenpolitischen Erwägungen der deutschen Imperialisten unterstützt war. Für einen richtigen Umsturz mußten neue Bedingungen entstehen.

Unter diesen Bedingungen steht in erster Reihe die klassenmäßige Gewichtsverschiebung innerhalb der Reaktion: seit dem Kriegsverlust werden die Monopolkapitalisten zu ihrer führenden Schicht. Dies ist auch der Abschluß einer langen Entwicklung, aber ein Abschluß, der qualitativ Neues bringt. Schon 1848 spielten die den damals entwickeltsten deutschen Kapitalismus vertretenden rheinischen Großindustriellen, obwohl ihre Mehrzahl liberal, also oppositionell war, eine große Rolle in der Niederlage der Revolution, in der neuerlichen Befestigung des antidemokratischen Regimes in Deutschland; mit ihren »Vereinbarungsbestrebungen« gaben sie den monarchistisch-antidemokratischen Kräften eine Atempause zur Zeit der aufsteigenden revolutionären Welle, mit ihrer formalistisch-parlamentarischen, stets loyalen »Opposition« trugen sie zur Desorganisation der demokratischen Abwehrbewegung gegen die zum Gegenschlag rüstende Hohenzollernreaktion bei usw. Unter Bismarck und noch unter Wilhelm II. wächst, entsprechend der rapiden Entwicklung des deutschen Kapitalismus, der Einfluß der Großbourgeoisie auf die Linie der Regierung; dieser Einfluß geht aber mehr über Hintertreppen: die offizielle politische Führung bleibt, von seltenen Ausnahmen (Dernburg) abgesehen, in den alten Händen, bewährt ihre alte »obrigkeitliche« Technik, ja die Regierungsart von Wilhelm II. erscheint als eine imperialistische Renaissance des Stils von Friedrich Wilhelm IV. Auch nach der Niederlage im Weltkrieg wirkt sich der nunmehr entschieden führend gewordene Einfluß des Monopolkapitals oft hinter den Kulissen aus, man wählt mit Vorliebe von anders her legitimierte Durchführungorgane und Fassadenplastiken (Hindenburg, Brüning, Schleicher usw.); das Bündnis mit dem preußischen Junkertum, mit dem »junkerlichen« Patriziat der Militär- und Zivilbürokratie bleibt bestehen, jedoch in diesem Bündnis übernimmt das Monopolkapital die führende Rolle in allen Fragen, es begnügt sich nicht mehr damit, in ökonomischen Komplexen, die für seine Interessen lebenswichtig sind, seine Ziele durchzusetzen.

Diese Entwicklung spielt sich jedoch in einem sozialen Milieu ab, in dem die antikapitalistischen Stimmungen der Massen in stetem Wachstum begriffen sind. Die Vorhut der deutschen Arbeiterklasse hat die russischen Ereignisse von 1917 begeistert verfolgt und hat in ihnen seither die notwendige Perspektive auch der deutschen Geschichte erblickt. Die Hoffnungen, die an die Sozialisierungsversprechungen von 1918 geknüpft waren, die Enttäuschungen, die in den folgenden Jahren daraus entsprangen, daß die ganze Bewegung im Sande verlief, die allmähliche Entfremdung breiter Arbeitermassen von der immer offensichtlicher unter monopol-kapitalistischer Führung stehenden Weimarer Republik, die aufreizenden Wirkungen der mit der Krise seit 1929 verknüpften Massenarbeitslosigkeit usw. ließen antikapitalistische Stimmungen entstehen, deren Radius weit über die Arbeiterklasse hinausging. Für die monopolkapitalistische Reaktion entstand also die neue Aufgabe: gerade diese antikapitalistischen Stimmungen der Massen zur Befestigung der eigenen Herrschaft auszunützen; sich auf diese stützend ein reaktionäres Regime neuen Typus zu begründen, in dem die absolut führende Rolle des Monopolkapitalismus auf allen Gebieten des politischen und sozialen Lebens endgültig gesichert sei.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese politische Entwicklung Deutschlands auch nur skizzenhaft zu schildern. Wir mußten auf diese politischen und sozialen Momente nur darum hinweisen, damit die in den späteren, detailliert philosophischen Betrachtungen geschilderten und analysierten Weltanschauungstendenzen sich richtig von ihren sozialen Grundlagen abheben können. Wenn man bloß die oben angegebene Aufgabe nimmt, nämlich das Umschlagenlassen antikapitalistischer Massenströmungen, ja Massenbewegungen in die absolute Herrschaft sans phrase des Monopolkapitalismus (womit eng verbunden die Aufgabe gestellt ist, die an sich verständliche und berechtigte Empörung breiter Massen über das imperialistische Friedensdiktat von Versailles in einen aggressiv-imperialistischen Chauvinismus umschlagen zu lassen), so ist es klar, daß zur selbst rein demagogischen »Vereinigung« solcher einander widerstrebender Tendenzen nur eine radikal irrationalistische Weltbetrachtung geeignet ist. Es ist auch ohne weiteres ersichtlich, daß der hier benötigte, lange vorbereitete, in der »nationalsozialistischen Weltanschauung« sich vollendende Irrationalismus qualitativ vom Irrationalismus von vor und nach 1848 verschieden sein muß. Natürlich spielt bei der besonderen Empfänglichkeit des deutschen Bürgertums für den Irrationalismus in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen dessen »Erziehung« durch die alten Irrationalismen eine nicht unbeträchtliche Rolle.

Wenn wir aber die vehemente und massenhafte Verbreitung der neuen, faschistischen Nuance gesellschaftlich verstehen wollen, müssen wir auf einige neue sozial-ideologische Phänomene hinweisen.

Dabei stößt man in erster Linie auf eine Verwandlung in der Arbeiterklasse. Es ist auffallend, daß diese gegen die Vernunft gerichtete Tendenz breite Massen ergreift, auch erhebliche Teile der Arbeiterklasse, und daß Argumente, die an den Arbeitern bisher wirkungslos abgeprallt sind, bei ihnen jetzt eine bereitwillige Empfänglichkeit finden. Denn für die Massen wird die Frage von Vernunft oder Irrationalität noch schärfer als Lebensfrage und nicht bloß theoretisches Problem gestellt als für die Intelligenz. Die großen Fortschritte der Arbeiterbewegung, die klare Perspektive auf erfolgreiche Kämpfe zur Besserung der Lage, auf absehbaren Sturz des Kapitalismus haben die Arbeiterklasse dazu geführt, in ihrem eigenen Leben, in ihrer eigenen historischen Entwicklung etwas Vernünftiges und Gesetzmäßiges zu sehen; jeder erfolgreiche Tageskampf, jede Abwehr der Reaktion (z. B. zur Zeit des Sozialistengesetzes) hat diese Weltanschauung in ihnen verstärkt, hat sie zur überlegenen Verachtung der damals plumpen religiös-irrationalistischen Propaganda des reaktionären Lagers erzogen.

Mit dem Sieg des Reformismus, mit der Teilnahme der Reformisten am Weimarer System hat sich diese Lage im Kern geändert. Schon die Vorstellung der Vernünftigkeit erhielt einen gründlich geänderten Akzent. Bernstein hatte bereits den revolutionären Kampf um die sozialistische Gesellschaft, um »das Endziel«, als utopisch herabzusetzen versucht und diesen Bestrebungen die platte und philisterhaft »realpolitische Vernünftigkeit« des Kompromisses mit der liberalen Bourgeoisie, der Anpassung an die kapitalistische Gesellschaft gegenübergestellt. Seit die Sozialdemokratie regierende Partei geworden ist, herrscht in ihr, in ihrer Propaganda und vor allem ihren Taten, diese »realpolitische Vernünftigkeit«. Diese Propaganda mischte sich in den ersten Revolutionsjahren mit demagogischen Versprechungen der baldigen Sozialisierung, der Verwirklichung des Sozialismus auf diesem »vernünftigen« Weg, im Gegensatz zu dem »unvernünftigen« Abenteuerertum, zur »irrealen Katastrophenpolitik« der Kommunisten. Die »relative Stabilisierung« macht die Herrschaft der Bernsteinschen Vernunft in Theorie und Praxis des Reformismus zu einer absoluten. Und die Linie dieser »realpolitischen Vernünftigkeit« wurde in der Epoche der großen Weltwirtschaftskrise vom herrschenden Reformismus mit eiserner Energie aufrechterhalten. »Vernunft« bedeutet also praktisch für die Massen: bei Lohnherabsetzung nicht zu streiken, sondern sich dieser zu fügen; bei Verminderung der Arbeitslosenunterstützung, bei

Ausscheidung immer größerer Massen aus dem Kreis der Unterstützungsberechtigten sich jeder Demonstration, jedes energischen Schrittes zu enthalten; vor den blutigsten faschistischen Provokationen auszuweichen, sich zurückzuziehen, die Kraft der Arbeiterklasse, ihre Beherrschung der Straße nicht zu verteidigen, sondern, wie Dimitroff diese Politik richtig charakterisierte, der Gefahr so zu entgehen, daß man die Bestie nicht reizt.

So hat die reformistische »Vernunft« die Arbeiterklasse nicht nur in den Kämpfen gegen den imperialistischen Kapitalismus, gegen den sich zur Machteroberung rüstenden Faschismus praktisch widerstandsunfähig gemacht, sondern sie hat auch die alte Überzeugung von der Vernünftigkeit der historischen Entwicklung, die durch richtig geführte Kämpfe zur Verbesserung der täglichen Lage der Arbeiterklasse und letzten Endes zu ihrer vollständigen Befreiung führt, kompromittiert und zersetzt. Die von den Reformisten betriebene Propaganda gegen die Sowjetunion hat diese Entwicklung noch darin verstärkt, daß der Heroismus der russischen Arbeiterklasse als unnütz, zweckwidrig, ergebnislos dargestellt wurde.

Diese Entwicklung hat in der Arbeiterklasse selbst verschiedene Konsequenzen. Eine verhältnismäßig große Vorhut wendet sich vom Reformismus ab, um die alten Traditionen des Marxismus in der neuen, dem imperialistischen Zeitalter gemäßen Form, in der des Leninismus, weiterzubilden. Eine breite Schicht erstarrte auf dem Niveau dieser »realpolitischen Vernünftigkeit« und wurde praktisch unfähig, gegen den Faschismus wirksam zu kämpfen. Es gab daher eine verhältnismäßig beträchtliche Masse, besonders unter den jungen, infolge der verzweifelten Krisenlage von Ungeduld geladenen Arbeitern, bei denen diese Entwicklung eine Erschütterung ihres Glaubens an die Vernunft überhaupt, an die revolutionäre Vernünftigkeit der historischen Entwicklung, an die innige Verknüpfung und Zusammengehörigkeit von Vernunft und Revolution, hervorgebracht hat. In dieser Schicht war also gerade infolge ihrer theoretischen und praktischen Erziehung durch den Reformismus angesichts der Krise eine Bereitwilligkeit da, in ihre Weltanschauung die modernen Tendenzen der Antivernünftigkeit, die Verachtung von Vernunft und Wissenschaft aufzunehmen, sich dem Wunderglauben des Mythos hinzugeben.

Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß solche erbitterten Jungarbeiter zu Lesern und Verehrern von Nietzsche oder Spengler geworden wären. Da aber der Gegensatz von Verstand und Gefühl für die Massen aus dem Leben selbst herausgewachsen zu sein schien, mußte in ihnen auch ideologisch eine Empfänglichkeit für diese Lehre entstehen.

In der Intelligenz und im Kleinbürgertum handelt es sich um eine andere Art von Wandlung, die aber in ihren Folgen für die Empfänglichkeit dem faschistischen Irrationalismus gegenüber ebenso wichtig wurde: die Verzweiflung als Massenstimmung und, eng verbunden mit ihr, die Leichtgläubigkeit, das Erwarten rettender Wunder. Die allgemeine Verbreitung der Verzweiflungsideologie in Deutschland ist ohne Frage in erster Linie eine Folge des verlorenen Krieges, des Versailler Friedens, des Verlustes der nationalen und politischen Perspektive, die in diesen Kreisen – bewußt oder unbewußt – an den Sieg des deutschen Imperialismus geknüpft war. Der ungeheure, weit über die Kreise der philosophisch Interessierten hinausgehende Erfolg Spenglers ist ein deutliches Kennzeichen dieser Stimmung. Die Enttäuschungen der Periode der Weimarer Republik, und zwar sowohl bei den Rechten, die eine Restauration, wie bei den mehr Linksgerichteten, die eine demokratische, ja sozialistische Erneuerung Deutschlands erhofften, mußten diese Stimmungen noch verstärken, die dann in der großen Wirtschaftskrise 1929 ihren Gipfelpunkt erreichten. Die objektiven Grundlagen dieser Stimmungen sind also ökonomischen, politischen und sozialen Charakters. Wenn man jedoch ihre vehemente, so gut wie widerstandslose Verbreitung untersucht, so kann man darin die wichtige Rolle der ideologischen Entwicklung bis zum ersten Weltkrieg unmöglich verkennen. Und zwar sowohl in positiver wie in negativer Hinsicht. Negativ spielt die soziale Hilflosigkeits- und Unselbständigkeitsideologie des in der Atmosphäre des »Obrigkeitsstaates« erzogenen Deutschen eine außerordentlich wichtige Rolle. Indem der durchschnittliche Deutsche – mag er in seinem Fach (worunter auch Philosophie, Kunst usw. einbegriffen ist) noch so tüchtig, sogar hervorragend sein – alle, auch für seine Existenz maßgebenden Entscheidungen von »oben«, von den »berufenen Führern« der Armee, der Politik, der Wissenschaft erwartet, indem es völlig außerhalb seines Gesichtskreises liegt, seine eigenen Stellungnahmen als mitbestimmende Momente des politischen, ökonomischen usw. Lebens zu betrachten, blieb er nach dem Zusammenbruch des Hohenzollernregimes in einem hilflos-desorientierten Zustand und erwartete dessen Besserung stets nur teils von den »alten, bewährten Führern«, teils von einer neu entstandenen »Führergarnitur«, und das allmählich evident gewordene Versagen aller ließ ihn in einem völlig verzweifelten Zustand zurück. Die Verzweiflung ist jedoch mit der Erwartung eines »neuen Führers« verknüpft; sie hat – im Durchschnitt – keine Intention auf selbständige Abwägung der Lage, auf selbständiges Handeln hervorgebracht. Positiv werden die Stimmungen, die den faschistischen Massenbetrug ermöglichen,

dadurch stimuliert, daß sich die agnostizistischen, pessimistischen Weltanschauungstendenzen auswirken, deren ausführliche Analyse wir später geben werden. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist, daß der Pessimismus, die Verzweiflung das normale moralische Verhalten zu den Problemen der Gegenwart ist. Natürlich nur für die geistige »Elite«; der Plebs mag an Fortschritt glauben, sein Optimismus ist minderwertig, »ruchlos«, wie schon Schopenhauer bestimmte.

In solcher Beziehung bewegt sich die deutsche Weltanschauung der imperialistischen Periode, wie wir sehen werden, von Nietzsche bis Spengler und später in der Weimarer Zeit von Spengler bis zum Faschismus. Wenn wir diese weltanschauliche Vorarbeit der deutschen Philosophie seit Schopenhauer und Nietzsche betonen, so könnte dagegen eingewandt werden, daß es sich um esoterische, nur in ganz engen Kreisen verbreitete Lehren handelt. Wir glauben dagegen, daß man die indirekte, unterirdische Massenwirkung der bisher analysierten neumodischen, reaktionären Ideologien nicht unterschätzen darf. Diese Wirkung beschränkt sich nicht auf den unmittelbaren Einfluß der von den Philosophen verfaßten Bücher selbst, obwohl man nicht außer acht lassen soll, daß die Auflagen der Werke Schopenhauers und Nietzsches sicherlich viele Zehntausende erreichen. Aber über Universitäten, Vorträge, Presse usw. greifen diese Ideologien auch auf die breitesten Massen über, selbstverständlich in vergrößerter Form, dadurch wird jedoch ihr reaktionärer Inhalt, ihr letzthinniger Irrationalismus und Pessimismus eher verstärkt als abgeschwächt, da die Kerngedanken die Vorbehalte stärker beherrschen. Die Massen können durch solche Ideologien intensiv vergiftet sein, ohne daß ihnen die unmittelbare Quelle der Vergiftung je zu Gesicht gekommen wäre. Die Nietzschesche Barbarisierung der Instinkte, seine Lebensphilosophie, sein »heroischer Pessimismus« usw. sind notwendige Produkte der imperialistischen Periode, und die durch Nietzsche veranlaßte Beschleunigung dieses Prozesses konnte sich auch bei Tausenden und aber Tausenden auswirken, denen nicht einmal der Name Nietzsches bekannt war.

Diese Momente verstärkten jedoch bloß die Bereitschaft für eine Weltanschauung der Verzweiflung. Was an ihr den alten ähnlichen Tendenzen gegenüber neu ist, wächst aus der Lage Deutschlands zwischen den zwei imperialistischen Weltkriegen heraus. Der wichtigste Unterschied zwischen Vorkriegs- und Nachkriegszeit ist zweifellos die starke Erschütterung und später das fast vollständige Verlorengehen der »Sekurität« der sozialen und individuellen Existenz in den Mittelschichten, in erster Linie in der Intelligenz. War man vor dem ersten imperialistischen Krieg Pessimist, vor

allem in bezug auf die Kultur, so hatte dieses Verhalten einen geruhsam-kontemplativen Charakter ohne irgendwelche Intention auf ein mögliches Handeln; da dem einzelnen die eigene Existenz als materiell und sozial, als geistig und menschlich gesichert erschien, konnten die weltanschaulichen Stellungnahmen so gut wie rein theoretisch bleiben, ohne wesentlichen Einfluß auf die Lebensführung, auf die innere Lebenshaltung der Beteiligten. Das Aufhören der »Sekurität«, die ständige Gefährdung der inneren wie äußeren Existenz läßt diesen irrationalistischen Pessimismus ins Praktische umschlagen. Wir meinen dabei nicht, daß die Weltanschauung nunmehr unmittelbar Handlungen hervorrufen muß, sondern bloß, daß sie einerseits von der persönlich empfundenen Gefährdung der jeweiligen Einzelexistenz ausgeht (und nicht nur von der Kontemplation einer objektiven Kulturlage), und andererseits, daß der Weltanschauung gegenüber praktische Anforderungen gestellt werden, wenn auch in der Form, daß aus der Struktur der Welt »ontologisch« die Unmöglichkeit des Handelns abgeleitet wird.

Jedenfalls erweisen sich die alten Formen des Irrationalismus als ungeeignet, diese Fragen zu beantworten. Und hier zeigt sich die Notwendigkeit, worauf wir im folgenden wiederholt zurückkehren werden, daß die Demagogie des Faschismus, so viel sie auch formell wie inhaltlich von der Ideologie der Reaktion alten Typs übernimmt, sich in ihrer Methode auf die neueren, im Imperialismus entstandenen Ideologien orientiert, von ihnen alles »Intime«, »geistig Hochstehende« abstreift und den Rest in eine resolute und grobe Form der Volksverführung verwandelt. Hitler und Rosenberg tragen alles, was über irrationellen Pessimismus von Nietzsche und Dilthey bis Heidegger und Jaspers auf den Lehrstühlen, in den intellektuellen Salons und Cafés gesprochen wurde, auf die Straße. Wir werden sehen, wieviel dabei in den wesentlichen Inhalten, von der besonderen Methodologie dieser Entwicklung aufbewahrt bleibt, trotz oder wegen der demagogischen Vergröberung durch die »nationalsozialistische Weltanschauung«. Ihr massenpsychologischer Ausgangspunkt ist eben diese Verzweiflung, diese aus der Verzweiflung entspringende Leichtgläubigkeit und Wundererwartung der Massen, darunter auch der geistig höchstqualifizierten Intelligenz. Daß die Verzweiflung das sozialpsychologische Verbindungsglied zwischen dem Nationalsozialismus und den breiten Massen gewesen ist, erhellt daraus, daß der wirkliche Aufschwung der Bewegung, ihr wirkliches Eindringen in die Massen, mit der Wirtschaftskrise von 1929 einsetzt, mit dem Zeitpunkt also, zu dem die anfangs allgemein weltanschauliche Verzweiflung, die allmählich immer konkretere gesellschaftliche Formen annimmt, in eine

massive Gefährdung der individuellen Existenz umschlägt, zu dem deshalb die früher festgestellten Intentionen auf das Praktische die Möglichkeit ergeben, die weltanschauliche Verzweiflung in den Dienst einer verzweifelt abenteuerlichen Politik zu stellen.

Diese Politik benutzt nun die alten, von der Weimarer Demokratie kaum angetasteten »obrigkeitlichen« servilen Instinkte der Deutschen. Die Methode der Unterwerfung muß aber eine neue sein, weil es sich jetzt zum erstenmal in der deutschen Geschichte nicht um die Folgsamkeit einer angestammten legitimen Macht gegenüber handelt, auch nicht um die bloße Restauration einer solchen, sondern um den Anschluß an einen radikalen Umsturz, an eine »Revolution«, wie sich der Nationalsozialismus, besonders anfangs und auch später in Krisenzeiten, mit Vorliebe nannte. Dieser nicht legitime, »revolutionäre« Charakter der faschistischen Macht ist eines der Motive, weshalb er methodologisch den Anschluß an weltanschauliche Typen von Nietzsches Art und weniger an die reaktionäre Ideologie alten Schlages suchen muß. Freilich ist die faschistische Demagogie sehr vielfältig; sie versucht, simultan mit der Beteuerung ihres »revolutionären« Charakters auch an die möglichen Legitimitätsinstinkte zu appellieren (man denke an die Rolle Hindenburgs in der Übergangszeit, an die formell legale Art der Machtergreifung usw.).

Die Verzweiflung würde aber allein als sozialpsychologisches Verbindungsglied nicht ausreichen. Sie muß – gerade in ihrer Intention auf das Praktische – die von uns bereits erwähnte Leichtgläubigkeit und Erwartung von Wundern in sich als Momente enthalten. Diese Verbindung ist tatsächlich da und nicht zufälligerweise. Denn je größer die Verzweiflung persönlich wird, je mehr in ihr das Gefühl der Gefährdung der individuellen Existenz zum Ausdruck kommt, desto mehr müssen im Durchschnitt – unter den gesellschaftlichen und geistig-moralischen Entwicklungsbedingungen Deutschlands – Leichtgläubigkeit und Wundererwartung aus ihr erwachsen. Seit Schopenhauer und besonders seit Nietzsche zersetzt der irrationalistische Pessimismus die Überzeugung, daß eine objektive Außenwelt vorhanden ist, daß ihre unbefangene und gründliche Erkenntnis einen Ausweg aus jener Problematik, die die Verzweiflung hervorruft, weisen könnte. Die *Erkenntnis* der Welt verwandelt sich hier immer stärker in eine – steigend willkürliche – *Weltauslegung*. Diese philosophische Tendenz erhöht naturgemäß das alles von der »Obrigkeit« erwartende Verhalten dieser Schicht, denn es handelt sich für sie auch im Leben nicht um eine sachliche Analyse sachlicher Zusammenhänge, sondern um eine Auslegung

von Entscheidungen, deren Motive unbekannt bleiben müssen. Und es ist auch ohne weiteres klar, daß hier eine der sozialpsychologischen Quellen der Wundererwartungen ist: die Lage mag verzweifelt sein, aber das »gottbegnadete Genie« (Bismarck, Wilhelm II., Hitler) »wird schon« durch »schöpferische Intuition« einen Ausweg finden. Es ist weiter auch klar, daß, je gefährdeter die »Sekurität« ist, je unmittelbarer die individuelle Existenz selbst auf dem Spiele steht, diese Leichtgläubigkeit, dieses Wundererwarten desto intensiver werden. Es handelt sich also hier um eine alte traditionelle Schwäche der deutschen Mittelschicht, deren Umkreis von der Nietzscheschen Philosophie bis zur Psychologie des durchschnittlichen Verhaltens der Bierphilister reicht.

Wenn man also oft die erstaunte Frage hört, wie große Massen des deutschen Volkes den kindischen Mythos von Hitler und Rosenberg mit Glauben in sich aufnehmen konnten, so kann man historisch zurückfragen: wie konnten die gebildetsten und intellektuell höchststehenden Männer Deutschlands an den mythischen »Willen« Schopenhauers, an die Verkündigungen des Nietzscheschen Zarathustra, an die Geschichtsmythen vom Untergang des Abendlandes glauben? Und man komme nicht damit, daß das intellektuelle und künstlerische Niveau von Schopenhauer und Nietzsche doch unvergleichlich höher stehe als die grobe und widerspruchsvolle Demagogie von Hitler und Rosenberg. Denn wenn ein philosophisch und literarisch gebildeter Mensch, der die Nuancen der Umarbeitung Schopenhauers durch Nietzsche erkenntnistheoretisch verfolgen kann, der die Nuancen seiner Kritik der Dekadenz mit ästhetischem und psychologischem Kennertum zu würdigen versteht, sich dennoch zum Zarathustra-Mythos, zum Mythos vom Übermenschen, zum Mythos der »Wiederkehr des Gleichen« glaubend verhält, so ist das im Grunde genommen schwerer verständlich, als wenn ein wenig gebildeter Jungarbeiter, der nie oder nur vorübergehend in einer Parteiorganisation war, der nach Beendigung seiner Lehrlingszeit auf die Straße geworfen wurde, in seiner Verzweiflung daran glaubt, daß Hitler den »deutschen Sozialismus« verwirklichen werde.

Auch hier gilt, was seinerzeit Marx über die »zynischen« Lehren der klassischen Ökonomie gesagt hat: daß die Lehren nicht aus den Büchern in die Wirklichkeit, sondern aus der Wirklichkeit in die Bücher gekommen sind. Die Tatsache, ob in einer bestimmten Zeit in bestimmten Gesellschaftsschichten die Atmosphäre einer gesunden und nüchternen Kritik oder die des Aberglaubens, des Wundererwartens, der irrationalistischen Leichtgläubigkeit herrscht, ist keine Frage des intellektuellen Niveaus, sondern des

sozialen Zustandes. Selbstverständlich spielen dabei die vorangegangenen und wirksam gewordenen Ideologien eine nicht unwichtige Rolle, indem sie die Tendenzen zur Kritik oder die zur Leichtgläubigkeit bestärken oder abschwächen. Aber man vergesse nicht, daß die Wirksamkeit oder Unwirksamkeit einer gedanklichen Tendenz ebenfalls aus der Wirklichkeit in die Bücher und nicht aus den Büchern in die Wirklichkeit gelangt.

Die Geschichte lehrt uns, daß Epochen der besonders gesteigerten Leichtgläubigkeit, des Aberglaubens, des Wundererwartens keineswegs immer die einer besonders niedrigstehenden Zivilisation sein müssen. Ganz im Gegenteil. Wir sehen eine solche Tendenz im ausgehenden Altertum auf dem Höhepunkt der griechisch-römischen Zivilisation, zur Zeit der größten Ausbreitung der alexandrinischen Gelehrsamkeit. Und wir sehen, daß in dieser Periode keineswegs bloß die ungebildeten Sklaven oder kleinen Handwerker, die Träger der Ausbreitung des Christentums, am empfänglichsten für den Wunderglauben waren, sondern daß bei hochbegabten und hochgebildeten Gelehrten und Künstlern dieses Zeitalters, bei Plutarch oder Apulejus, bei Plotin oder Porphyrios, Leichtgläubigkeit und Aberglauben ebenso vorhanden waren; freilich mit einem ganz anderen Inhalt, literarisch höherstehend, intellektuell raffinierter, gebildeter. Und – um nur noch ein bezeichnendes Beispiel anzuführen – der Höhepunkt des Hexenwahnsinns ist keineswegs die finsterste Zeit des Mittelalters, sondern der große krisenhafte Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, das Zeitalter Galileis und Keplers. Auch hier kann man feststellen, daß viele der bedeutendsten Geister der Epoche von verschiedenen Formen des Aberglaubens nicht frei waren; man denke nur an Francis Bacon, an Jacob Böhme, an Paracelsus usw.

Das Gemeinsame solcher Zeitalter des sozialen Wahnsinns, des ins Extreme gesteigerten Aberglaubens und Wunderglaubens liegt darin, daß es immer Zeitalter des Untergangs einer alten Gesellschaftsordnung, einer seit Jahrhunderten eingewurzelten Kultur und zugleich Epochen der Geburtswehen des Neuen sind. Diese allgemeine Unsicherheit des kapitalistischen Lebens erhielt in den deutschen Krisenjahren eine Steigerung, die einen Umschlag ins qualitativ Neue und Besondere bedeutete, der dieser Empfänglichkeit eine bis dahin nie vorhandene Massenausbreitung verlieh, und diese Empfänglichkeit wurde vom Faschismus in der rücksichtslosesten Weise ausgebeutet.

Welche gedanklichen Formen diese demagogische Ausbeutung der verzweifelten Lage breiter Schichten des deutschen Volkes konkret annimmt, wird später geschildert und zergliedert werden. Erst dort – in der konkreten Analyse – kann wirklich sinnfällig werden, wie die faschistische

Demagogie und Tyrannei nur die äußerste Aufgipfelung eines langen, anfangs als »unschuldig« (fachphilosophisch oder höchstens weltanschaulich) erscheinenden Prozesses war: der Zerstörung der Vernunft.

Dieser Prozeß, dessen Anfänge im feudal-restauratorischen, reaktionär-romantischen Kampf gegen die Französische Revolution zu suchen sind, und dessen Aufgipfelung, wie wir gesehen haben, in der imperialistischen Periode des Kapitalismus erfolgt, ist keineswegs bloß auf Deutschland beschränkt. Sowohl seine Ursprünge, wie seine Hitlersche Erscheinungsform, wie sein Weiterleben in unserer Gegenwart haben ökonomisch-sozial internationale Wurzeln, und die irrationalistische Philosophie tritt deshalb ebenfalls international auf. Wir haben jedoch in der Einleitung sehen können, daß sie nirgends jene teuflische Wirksamkeit erreichen konnte, wie eben im Deutschland Hitlers, daß sie nirgends – abgesehen von sehr seltenen Ausnahmen – jene Hegemonie erlangte, wie schon vorher in Deutschland, und zwar nicht nur im deutschen, sondern auch im internationalen Maßstabe. Darum war es notwendig, in diesem Kapitel jene gesellschaftlich-geschichtlichen Tendenzen kurz aufzuzeigen und zu analysieren, die aus Deutschland eine solche Heimat, ein solches Zentrum der Vernunftfeindlichkeit gemacht haben.

Darum muß sich die folgende Darstellung der philosophisch-geschichtlichen Bestrebungen – mit wenigen Ausnahmen, wie Kierkegaard oder Gobi-neau – auf die deutsche Entwicklung beschränken. Sie und nur sie hat bis jetzt zu einem Hitlerismus geführt. Und darum, glauben wir, ist unsere Beschränkung auf die Darlegung der Geschichte des Irrationalismus in Deutschland keine Abschwächung des Internationalismus, sondern seine Steigerung. Sie ist ein »Discite moniti«, ein »Lernet, die ihr gewarnt seid!« an die denkenden Menschen aller Völker. Eine Warnung, daß es keine »unschuldige«, keine bloß akademische Philosophie gibt, daß immer und überall objektiv die Gefahr vorhanden ist, daß irgendein Weltbrandstifter aus dem philosophischen Gehalt »unschuldiger« Salongespräche, Kaffeehausunterhaltungen, Kathedervorträgen, Feuilletons, Essays usw. wieder ein verzehrendes Feuer à la Hitler entfacht. Mit den veränderten Umständen der heutigen Weltlage, mit ihren weltanschaulichen Folgen befassen wir uns im Nachwort. Sie zeigen tiefgreifende Unterschiede zwischen der ideologischen Vorbereitung des zweiten und der des dritten imperialistischen Weltkrieges. Es scheint, aus Gründen, die an ihrer Stelle auseinandergesetzt werden, daß der Irrationalismus schlechthin heute nicht jene führende Rolle spielt wie zur Zeit der Organisation des zweiten Weltbrandes. Wir werden aber zeigen, daß der Irrationalismus noch immer eine sozusagen weltanschauliche

Atmosphäre der neuen Kriegspropaganda bildet; wenigstens in ihr eine nicht unwichtige Rolle spielt. Die hier beabsichtigte Warnung zum Lernen aus der Vergangenheit hat also durch die gegenwärtigen, vielfach veränderten Umstände ihre Aktualität keineswegs verloren. Um so weniger, als eine ganze Reihe der Momente, die im »klassischen« Irrationalismus in der Hitlerzeit ausschlaggebend waren (Agnostizismus, Relativismus, Nihilismus, Hang zur Mythenbildung, Kritiklosigkeit, Leichtgläubigkeit, Wundererwarten, Rassenvorurteile und Rassenhaß usw. usw.), auch in der weltanschaulichen Propaganda des »kalten Krieges« eine unverminderte, zuweilen sogar gesteigerte Rolle spielen.

Um die Höherentwicklung oder Zerstörung der Vernunft geht deshalb auch heute – weltanschaulich – die Hauptauseinandersetzung zwischen Fortschritt und Reaktion, wenn die Kämpfe sich auch mit anderen unmittelbaren Inhalten und Methoden abspielen als zur Zeit des Hitlerismus. Darum glauben wir, daß die Bedeutung einer Geschichte der Grundprobleme des Irrationalismus auch heute weit über das bloß Historische hinausweist.

Aus der Lektion, die Hitler der Welt gab, sollte jeder Einzelmensch wie jedes Volk versuchen, etwas für sein eigenes Heil zu lernen. Und diese Verantwortung besteht besonders zugespitzt für die Philosophen, die verpflichtet wären, über Existenz und Entwicklung der Vernunft nach Maßgabe ihres realen Anteils an der gesellschaftlichen Entwicklung zu wachen. (Damit soll ihre reale Bedeutung in der gesellschaftlichen Entwicklung nicht überschätzt werden.) Sie haben diese ihre Pflicht innerhalb und außerhalb Deutschlands versäumt, und wenn sich auch bis jetzt die Worte von Mephistopheles über den verzweifelten Faust:

»Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Der Menschen allerhöchste Kraft,
So hab ich dich schon unbedingt«

nicht überall verwirklicht haben, so bedeutet dies – wenn keine Wendung erfolgt – für kein anderes Land der imperialistischen Ökonomie, für keine andere bürgerliche Gedankenkultur im Zeichen des Irrationalismus die geringste Garantie dagegen, daß sie morgen nicht von einem faschistischen Teufel geholt werden, gegen den selbst Hitler vielleicht nur ein stümperhafter Anfänger gewesen ist. Die Beschränkung der Analyse auf die deutsche Entwicklung, auf die deutsche Philosophie will also gerade dieses »Discite moniti« unterstreichen.

Zweites Kapitel

Die Begründung des Irrationalismus in der Periode zwischen zwei Revolutionen (1789–1848)

I Prinzipielle Vorbemerkungen zur Geschichte des modernen Irrationalismus

Der Irrationalismus unserer Zeit ist verständlicherweise stark damit beschäftigt, Ahnen zu suchen. Da er die Geschichte der Philosophie auf einen »ewigen« Kampf zwischen Rationalismus und Irrationalismus zurückführen will, entsteht für ihn die Notwendigkeit, im Orient, in der Antike, im Mittelalter usw. irrationalistische Weltanschauungen nachzuweisen. Es lohnt sich nicht, alle – mitunter grotesken – Formen dieser willkürlichen Entstellung der Geschichte der Philosophie aufzuzählen; wir werden ja z. B. bei der Behandlung der Neuhegelianer sogar Hegel als den größten Irrationalisten wiederfinden. So entsteht ein prinzipienloses, eklektisches Durcheinander, ein völlig willkürliches Herausgreifen von berühmten oder weniger berühmten Namen, ohne bestimmte Kriterien für die Auswahl. Man kann sagen: nur die unmittelbaren Präfaschisten und Faschisten besitzen hier ein Maß: die Entschiedenheit im Reaktionären. Darum schließt Baeumler die Jenaer Frühromantik aus dieser illustren Gesellschaft aus. Darum erkennt Rosenberg nur Schopenhauer, Richard Wagner, Lagarde und Nietzsche als »Klassiker« des faschistischen Irrationalismus an.

Es sei hier nur nebenbei bemerkt, daß das Schlagwort »Irrationalismus« als Bezeichnung einer philosophischen Tendenz, Schule usw. verhältnismäßig neu ist. Meines Wissens taucht es zuerst in Kuno Fischers »Fichte« auf. In Windelbands »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« werden bereits Schelling und Schopenhauer in einem Paragraphen, betitelt »Metaphysik des Irrationalismus«, behandelt. Noch entschiedener herrscht diese Terminologie bei Lask vor. Obwohl dieser Gebrauch des Wortes »Irrationalismus« in einem derart erweiterten Sinn anfangs auf kritische Bedenken stößt¹, wird er besonders zwischen den beiden Weltkriegen zur allgemein anerkannten

¹ Vgl. besonders F. Kuntze: Salomon Maimon, Heidelberg 1912, S. 510 ff.

Bezeichnung für jene philosophische Strömung, mit deren Geschichte wir uns hier zu beschäftigen haben.

In der klassischen deutschen Philosophie selbst gebraucht Hegel das Wort »irrationell« nur in mathematischem Sinn und spricht, wenn er die hier behandelten philosophischen Richtungen kritisiert, vom »unmittelbaren Wissen«. Sogar Schelling¹ benützt diesen Ausdruck noch in herabsetzendem Sinn, als Synonym für die »Nichtabsolutheit«. Nur beim späteren Fichte sind Ansätze zu dem heutigen Wortgebrauch zu finden. In seinem – vergeblichen – Versuch, sich mit dem siegreich vordringenden objektiven Idealismus Schellings und Hegels auseinanderzusetzen, schreibt Fichte in seiner »Wissenschaftslehre« von 1804: »Die absolute Projektion eines Objektes, über dessen Entstehung keine Rechenschaft abgelegt werden kann, wo es demnach in der Mitte zwischen Projektion und Projektum finster und leer ist, wie ich es ein wenig scholastisch, aber, denk' ich, sehr bezeichnend ausdrückte, die *projectio per hiatus irrationalem* ...«². Diese Wendung Fichtes zum Irrationalismus, wie überhaupt seine ganze spätere Erkenntnistheorie ist für die folgende Entwicklung wirkungslos geblieben. Nur bei Lask kann man einen tieferen Einfluß des späten Fichte finden, und einzelne Faschisten sind bestrebt, Fichtes Namen in ihre Ahnengalerie einzufügen. Darum beschränken wir uns auf diese Andeutung der wichtigsten terminologischen Tatsachen und behandeln im folgenden nur die historisch wirksam gewordenen Vertreter des philosophischen Irrationalismus.

Selbstverständlich besagt diese – relative – terminologische Neuheit des Ausdrucks keineswegs, daß die Frage des Irrationalismus nicht bereits in der klassischen deutschen Philosophie als wichtiges Problem aufgetaucht wäre. Ganz im Gegenteil. Unsere jetzt folgenden Darlegungen werden zeigen, daß die entscheidenden Formulierungen dieses Problems gerade der Zeit zwischen der Französischen Revolution und der ideologischen Vorbereitungsperiode der Revolution von 1848 angehören.

Auch die Tatsache, daß Hegel selbst den Terminus »Irrationalismus« nicht gebraucht, bedeutet nicht, daß er sich mit dem Problem der Beziehung von Dialektik und Irrationalismus nicht auseinandergesetzt hätte; er hat dies durchaus getan, und zwar nicht bloß in der Polemik gegen Friedrich Heinrich Jacobis »unmittelbares Wissen«. Es ist vielleicht ein Zufall, aber ein

¹ Schelling: Sämtliche Werke, Stuttgart 1856 ff., I. Abt., Bd. VI, S. 22.

² Fichte: Werke, Ausgabe von F. Medicus, Bd. IV, S. 288.

bezeichnender, daß seine prinzipielle Auseinandersetzung mit diesem Thema gerade bei Geometrie und Mathematik einsetzt. Jedenfalls handelt es sich in diesem Zusammenhang bei ihm um die Grenzen der Verstandesbestimmungen, um deren Widersprüchlichkeit, um das Weiter- und Höherentreiben der hier entstehenden dialektischen Bewegung zur Vernunft. Hegel sagt über die Geometrie: »Sie stößt jedoch in ihrem Gange, was sehr bemerkenswert ist, zuletzt auf *Incommensurabilitäten* und *Irrationalitäten*, wo sie, wenn sie im Bestimmen weitergehen will, über das verständige Prinzip *hinausgetrieben* wird. Auch hier tritt wie sonst häufig an der Terminologie die Verkehrung ein, das, was *rational* genannt wird, das *Verständige*, was aber *irrational*, vielmehr ein Beginn und Spur der *Vernünftigkeit* ist.«¹

Obwohl der Ausgangspunkt dieser Betrachtung ein spezieller ist, obwohl es Hegel noch fern liegt, die hier gebrauchten Termini philosophisch zu verallgemeinern, berührt er hier doch das philosophische Zentralproblem der ganzen späteren Entwicklung des Irrationalismus, nämlich jene Fragen, an welche der Irrationalismus philosophisch stets angeknüpft hat. Es sind dies, wie wir im Laufe dieser Betrachtungen sehen werden, gerade die Fragen, die sich aus den Schranken und Widersprüchen des bloß verstandesmäßigen Denkens ergeben. Das Anstoßen an solche Schranken kann für das menschliche Denken, wenn es darin ein zu lösendes Problem und, wie Hegel treffend feststellt, »Beginn und Spur der Vernünftigkeit«, d. h. einer höheren Erkenntnis erblickt, Ausgangspunkt der Weiterentwicklung des Denkens, der Dialektik werden. Der Irrationalismus dagegen – um hier Dinge, die es später konkret und ausführlich darzulegen gilt, vorwegnehmend kurz zusammenzufassen – macht gerade an diesem Punkt halt, verabsolutiert das Problem, läßt die Schranken des verstandesmäßigen Erkennens zu Schranken der Erkenntnis überhaupt erstarren, ja mystifiziert das auf diese Weise künstlich unlösbar gemachte Problem zu einer »übervernünftigen« Antwort. Das Gleichsetzen von Verstand und Erkenntnis von Schranken des Verstandes mit Schranken der Erkenntnis überhaupt, das Einsetzen der »Übervernünftigkeit« (der Intuition usw.) dort, wo es möglich und notwendig ist, zu einer vernünftigen Erkenntnis weiterzuschreiten – das sind die allgemeinsten Kennzeichen des philosophischen Irrationalismus.

Was Hegel hier an einem prinzipiell wichtigen Beispiel klarmacht, ist eine der zentralen Fragen der dialektischen Methode. Er bezeichnet »das Reich

¹ Hegel: Enzyklopädie, § 231. Sämtliche Werke, Berlin 1832 ff., Bd. VI, S. 404.

der Gesetze« als »das *ruhige* Abbild der existierenden oder erscheinenden Welt«. Darum ist – um hier nur das Allerwichtigste seines Gedankengangs zu berühren – »die Erscheinung daher gegen das Gesetz die Totalität, denn sie enthält das Gesetz, aber auch noch mehr, nämlich das Moment der sich selbst bewegenden Form.«¹ Hegel hat damit jene allgemeinsten logischen Momente herausgearbeitet, die die am stärksten vorwärts weisende Tendenz der dialektischen Methode: den Annäherungscharakter der dialektischen Erkenntnis, ausmachen. Und Lenin, der diese entscheidende Seite der dialektischen Methode, natürlich bereits der materialistischen, der nicht mehr mit den idealistischen Schranken Hegels behafteten, aufdeckt, hebt die Bedeutung der von uns eben angeführten Darlegungen Hegels energisch hervor: »Das ist eine ausgezeichnet materialistische und merkwürdig treffende (mit dem Wort ›ruhige‹) Bestimmung. Das Gesetz nimmt das Ruhige – und darum ist das Gesetz, jedes Gesetz, eng, unvollständig, annähernd.«²

Wir können hier auf die immer konkreter werdenden Ausführungen Hegels über die dialektischen Wechselbeziehungen von Gesetz (Wesen) und Erscheinung nicht näher eingehen. Wir müssen bloß noch darauf kurz hinweisen, daß Hegel im Laufe dieser Konkretisierungen die Schranke des subjektiven Idealismus, für den die allgemeinen Bestimmungen (Wesen, usw.) nicht in der Objektivität, in der Gegenständlichkeit selbst liegen können, überwindet und die Objektivität des Wesens philosophisch begründet: »Das *Wesen* hat noch kein Dasein; aber es *ist*, und im tieferen Sinne als das Sein«; »Das Gesetz ist also die *wesentliche* Erscheinung«³, eine Bestimmung, deren grundlegende Bedeutung Lenin in seinen zitierten Randbemerkungen zu Hegels »Wissenschaft der Logik« ebenfalls energisch hervorhebt.

Mit diesen Feststellungen können wir bereits die allgemeine, methodologische Beziehung des Irrationalismus zur Dialektik etwas näher bestimmen. Da die objektive Wirklichkeit prinzipiell reicher, vielfältiger, verwickelter ist, als es die bestentwickelten Begriffe unseres Denkens je sein können, sind Zusammenstöße von der hier geschilderten Art zwischen Denken und Sein unvermeidlich. Und damit tauchen in Zeiten, in denen die objektive Entwicklung der Gesellschaft und die dadurch hervorgebrachte Entdeckung neuer Naturphänomene stürmisch vorwärtsschreiten, große Möglichkeiten

¹ Ebd., Bd. IV, S. 145 f.

² Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, Berlin 1949, S. 70.

³ Hegel: A. a. O., Bd. IV, S. 150 u. 145.

für den Irrationalismus auf, diesen Fortschritt mit Hilfe seines Mystifizierens in eine rückläufige Bewegung zu verwandeln. Eine solche Lage entstand an der Wende des 18.–19. Jahrhunderts, teils infolge der Umwälzung der Gesellschaft, hervorgebracht durch die Französische Revolution und die industrielle Revolution in England, teils infolge der Krisen im naturwissenschaftlichen Denken, der Entwicklung von Chemie, Biologie usw. auf Grund der damals neuen geologischen, paläontologischen usw. Entdeckungen. Hegels Dialektik, indem sie die hier aufgeworfenen Probleme auch historisch zu erfassen versucht, ist die höchste Stufe der bürgerlichen Philosophie, ist deren energischstes Unternehmen, diese Schwierigkeiten gedanklich zu bewältigen: eine Methode zu schaffen, die eine solche – bis dahin vollständigste – Annäherung des Denkens, der gedanklichen Abbildung der Wirklichkeit an diese Wirklichkeit selbst garantieren kann. (Über die bekannten idealistischen Schranken Hegels, über seine idealistischen Mystifikationen, über den Gegensatz von Methode und System sprechen wir hier nicht; ihre Kritik durch die Klassiker des Marxismus-Leninismus ist allgemein bekannt und wird hier vorausgesetzt.)

Der Irrationalismus setzt nun bei dieser – notwendigen, unaufhebbaren, aber stets relativen – Diskrepanz zwischen gedanklichem Abbild und objektivem Original ein. Der Ansatzpunkt liegt darin, daß die dem Denken jeweils unmittelbar gestellten Aufgaben, solange sie noch Aufgaben, noch ungelöste Probleme sind, in einer Form erscheinen, die es zunächst so aussehen läßt, als ob das Denken, die Begriffsbildung, der Wirklichkeit gegenüber versagen würde, als ob die dem Denken gegenüberstehende Wirklichkeit ein Jenseits der Ratio (der Rationalität des bisher benützten Kategoriensystems der begrifflichen Methode) vorstellen würde. Hegel hat, wie wir gesehen haben, diese Lage richtig analysiert. Seine Dialektik von Erscheinung und Wesen, Existenz und Gesetz, vor allem seine Dialektik der Verstandesbegriffe, der Reflexionsbestimmungen, des Überganges vom Verstand zur Vernunft zeigen den wirklichen Weg zur Auflösung dieser Schwierigkeiten ganz deutlich.

Wie aber, wenn das Denken – aus Gründen, die später konkret und ausführlich zu analysieren sind – vor den Schwierigkeiten stehenbleibt und vor ihnen zurückschreckt? Wenn es die hier zutage tretende notwendige Konstellation (daß diese sich nämlich bei jedem entscheidenden Schritt vorwärts notwendig wiederholen muß) zu einer prinzipiell unaufhebbaren macht, wenn es die Unfähigkeit *bestimmter* Begriffe, eine bestimmte Wirklichkeit zu erfassen, zu einer Unfähigkeit des Denkens, des Begriffs, der vernünftigen

Erkenntnis schlechthin, das Wesen der Wirklichkeit gedanklich zu bewältigen, hypostasiert? Wenn weiter aus dieser Not eine Tugend gemacht wird, wenn die Unfähigkeit zum gedanklichen Erfassen der Welt als »höhere Erkenntnis« als Glauben, Intuition usw. erscheint?

Es ist klar, daß dieses Problem auf jeder Stufe der Erkenntnis auftaucht, d. h. jedesmal, wenn die gesellschaftliche Entwicklung und darum Wissenschaft und Philosophie einen Sprung nach vorwärts zu tun gezwungen sind, um die auftauchenden realen Fragen zu bewältigen. Schon daraus ist ersichtlich, daß die Wahl zwischen Ratio und Irratio nie eine »immanente« philosophische Frage ist. Über die Wahl eines Denkers zwischen dem Neuen und Alten entscheiden primär nicht gedankliche, nicht philosophische Erwägungen, sondern Klassenlage und Klassenverbundenheit. Aus den weiten Perspektiven von Jahrhunderten erscheint es oft als fast unglaublich, wie bedeutende Denker an der Schwelle eines fast gelösten Problems haltmachten, ja umkehrten und vor der Lösung in entgegengesetzter Richtung die Flucht ergriffen. Nur der Klassencharakter ihrer Stellungnahme kann solche »Rätsel« erhellen.

Diese gesellschaftliche Bedingtheit von Rationalismus und Irrationalismus soll man nicht nur in massiven gesellschaftlichen Geboten und Verboten suchen. Der große englische Materialist des 17. Jahrhunderts, Hobbes, hat deren Struktur treffend charakterisiert, wenn er sagt: »Denn ich zweifle nicht, wenn es ein Ding gewesen wäre, irgendeines Menschen Eigentumsrechten oder (richtiger gesagt) dem Interesse derjenigen, welche Eigentum haben, zuwider, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei Winkeln eines Quadrates gleich sind; so würde diese Lehre, wenn nicht bestritten, so doch durch Verbrennung aller Geometriebücher unterdrückt worden sein, soweit als die Beteiligten es durchzusetzen vermocht hätten.«¹ Es muß demgemäß gesagt werden, daß auch dieses Moment der direkten Unterdrückung neuer Wahrheiten keineswegs zu unterschätzen ist. Man denke an die Anfänge der modernen Philosophie, an das Schicksal von Bruno, Vanini, Galilei. Diese Lage hat zweifellos einen großen Einfluß ausgeübt, sie zeigt sich in vielen auffallenden Zweideutigkeiten, kommt in der philosophischen »Diplomatie« bei Gassendi, Bayle, Leibniz usw. deutlich zum Ausdruck; das öffentliche Schweigen Lessings über seinen Spinozismus hängt ebenfalls damit zusammen. Und auch die philosophische Bedeutung einer

¹ Zitiert aus F. Toennies: Hobbes, zweite Auflage, Stuttgart o. J., S. 147.

solchen »Diplomatie« soll nicht unterschätzt werden. Zwar erhält bei Gassendi oder Bayle die Nachwelt doch ein klares Bild über ihren wirklichen Standpunkt, aber schon bei Leibniz ist diese Frage viel schwerer zu entwirren, und Lessings Schweigen über Spinoza wurde zur Grundlage einer völlig verfälschten Auffassung seiner Weltanschauung gemacht.

Trotz alledem ist die von uns gemeinte gesellschaftliche Bestimmung tiefer und intimer mit Persönlichkeit und Produktion verbunden. Es ist nicht allein der äußere gesellschaftliche Druck, der in der Philosophie von Descartes bis Hegel so viel bewußte Zweideutigkeiten, so viel Verhüllungen des eigentlich Gemeinten, besonders in den entscheidenden Fragen der Philosophie schafft. Weit wichtiger noch ist die Tatsache, daß die gesellschaftlichen Bedingungen die betreffenden Denker bis in ihre ureigensten Überzeugungen, bis in ihre Denkweise, ihre Art der Problemstellung usw. hinein, ihnen selber unbewußt, beherrschen. In diesem Sinne entgegnet Marx den radikalen Hegelianern, die die Zweideutigkeiten Hegels einfach durch äußerliche Anpassung erklären und dem »exoterischen« Hegel der Kompromisse einen »esoterischen« des Radikalismus gegenüberstellen wollen: »Von einer Akkommodation Hegels gegen Religion, Staat etc. kann also keine Rede mehr sein, da diese Lüge die Lüge seines Progresses ist.«¹

Die Philosophen sind stets auch innerlich – bewußt oder unbewußt, gewollt oder ungewollt – mit ihrer Gesellschaft, mit einer bestimmten Klasse in ihr, mit deren vorwärts oder rückwärts gerichteten Bestrebungen verbunden. Gerade das, was in ihrer Philosophie das wirklich Persönliche, das wirklich Originelle ist, ist von diesem Boden (und vom historischen Schicksal dieses Bodens) genährt, bestimmt, geformt und geleitet. Selbst, wo auf den ersten Blick eine bis zur Isolierung gehende individuelle Stellungnahme der eigenen Klasse gegenüber vorzuherrschen scheint, ist diese Stellungnahme mit der Klassenlage, mit den Wechselfällen des Klassenkampfes aufs intimste verbunden. So zeigt Marx, wie die Verbundenheit Ricardos mit der kapitalistischen Produktion, mit ihrer Entwicklung der Produktivkräfte seine Stellungnahme zu den verschiedenen Klassen bestimmt: »Wenn die Auffassung Ricardos im ganzen im Interesse der *industriellen Bourgeoisie* ist, so nur, *weil* und soweit deren Interesse zusammenfällt mit dem der Produktion oder der produktiven Entwicklung der menschlichen Arbeit. Wo sie in

¹ Marx-Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA), I. Abt., Bd. III, S. 164.

Gegensatz dazu tritt, ist er ebenso *rücksichtslos* gegen die Bourgeoisie, als er es sonst gegen das Proletariat und die Aristokratie ist.«¹

Je echter und bedeutender ein Denker, desto mehr ist er Sohn seiner Zeit, seines Landes, seiner Klasse. Denn jede fruchtbare, jede wirklich philosophische Fragestellung – und sei das Bestreben noch so groß, sie »sub specie aeternitatis« zu stellen – ist konkret; d. h. sie ist in Inhalt und Form von den gesellschaftlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen usw. Nöten und Bestrebungen ihrer Zeit bestimmt und enthält – immer innerhalb der hier wirkenden konkreten Tendenzen – selbst eine konkrete Tendenz nach vorwärts oder rückwärts, zum Neuen oder zum Alten. Dabei ist es ein sekundäres Problem, ob und wie weit der betreffende Philosoph sich dieses Zusammenhanges bewußt ist.

Diese vorerst allgemein gehaltenen Bemerkungen führen zu einer zweiten Frage: jede Zeit und in jeder Zeit jede in ihr auf dem Gebiete der Philosophie mitkämpfende Klasse stellt das eingangs skizzierte Problem, aus dem unter bestimmten Umständen ein Irrationalismus entspringen kann, in verschiedener Form. Die dialektische Spannung zwischen der rationalen Begriffsbildung und ihrem Wirklichkeitsstoff ist zwar eine allgemeine Tatsache des erkennenden Verhaltens zur Wirklichkeit, die Art jedoch, wie dieses Problem jeweils auftaucht, wie seine Lösung in Angriff genommen, beziehungsweise, wie vor ihr ausgewichen, die Flucht ergriffen wird, ist je nach der historischen Lage, je nach der historischen Entfaltung der Klassenkämpfe qualitativ verschieden.

Diese die Struktur der Problemstellungen und Problemlösungen berührenden Unterschiede zeigen sich sehr deutlich als Unterschiede zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften. Diese sind oft in der Lage, bestimmte, vom Leben gestellte Probleme direkt zu lösen, oft ohne sich viel darum zu kümmern, was sie für weltanschauliche Folgen haben werden; man denke an die Entwicklung der Mathematik, wo wichtige dialektische Probleme richtiggestellt und gelöst wurden und die größten dialektischen Neuerer sich ebensowenig dessen bewußt waren, daß sie dialektisches Neuland entdeckten, wie Molières Bürger, daß er stets Prosa sprach. Die Philosophie ist dagegen gezwungen, an die prinzipiellen, an die die Weltanschauung berührenden Fragen heranzutreten, einerlei, wie ihre Antworten ausfallen.

¹ Marx: Theorien über den Mehrwert, dritte Auflage, Stuttgart 1919, Bd. II, I. T., S. 310.

Aber auch dieser Unterschied ist relativ und damit zugleich auch *historisch* relativ. Denn unter bestimmten gesellschaftlich-geschichtlichen Umständen kann das Aussprechen einer rein wissenschaftlichen Wahrheit ohne jede weltanschauliche Verallgemeinerung, ohne daß aus ihr sofort philosophische Folgerungen gezogen werden, unmittelbar in den Mittelpunkt der weltanschaulichen Klassenkämpfe geraten. So war es seinerzeit mit der Kopernikanischen Theorie, so war es später mit dem Darwinismus, so ist es heute mit dessen Weiterbildung durch Mitschurin und Lyssenko. Andererseits gab es verhältnismäßig langlebige philosophische Tendenzen, die prinzipiell das Ausweichen vor jeder weltanschaulichen Fragestellung zum Programm, zum Zentralpunkt der Methode machten. (Wir wollen hier nur andeuten, daß natürlich in jedem solchen Ausweichen eine bestimmte Stellungnahme im klassenmäßig-weltanschaulichen Sinne, also eine philosophische Parteilichkeit enthalten ist. So verhält es sich gerade mit der am meisten bezeichnenden Erscheinung des eben angedeuteten Typus, mit dem Neukantianismus und Positivismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.)

Es ist, glauben wir, nicht nötig, diese allgemeine Analyse weiterzuführen. Es zeigt sich hier bereits klar: jene spezifische Form des Zurückweichens vor einer entscheidenden philosophischen, methodologisch-weltanschaulichen Problemstellung, worin wir die allgemeine Grundform des Irrationalismus erkannt haben, muß sich auf verschiedenen Stufen der gesellschaftlichen und, ihr entsprechend, der philosophischen Entwicklung in qualitativ verschiedenen Formen zeigen. Es folgt daraus zugleich, daß der Irrationalismus, auch wenn man ihn oder etwas ihm sehr Ähnliches in den verschiedensten Krisenzeiten sehr verschiedener gesellschaftlicher Formationen nachweisen kann, unmöglich eine einheitliche, zusammenhängende Geschichte besitzt, wie man von einer Geschichte des Materialismus oder der Dialektik sprechen kann. Natürlich ist die »Selbständigkeit« auch solcher Entwicklungsgeschichten äußerst relativ, wie ja die ganze Geschichte der Philosophie wissenschaftlich vernünftigerweise nur als Teil der gesamten Geschichte der Gesellschaft, nur auf der Grundlage der Geschichte des ökonomisch-sozialen Lebens der Menschheit, begriffen und dargestellt werden kann. Der Ausspruch von Marx in der »Deutschen Ideologie«: »Nicht zu vergessen, daß das Recht ebensowenig eine eigene Geschichte hat wie die Religion«¹, bezieht sich natürlich auch auf die Geschichte der Philosophie.

¹ Marx-Engels: Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, S. 63.

Beim Irrationalismus handelt es sich aber noch um etwas anderes, um mehr. Er ist eine bloße Reaktionsform (Reaktion hier im Doppelsinn des Sekundären und des Retrograden) auf die dialektische Entwicklung des menschlichen Denkens. Seine Geschichte ist also abhängig von jener Entwicklung der Wissenschaft und der Philosophie, auf deren neue Fragen er eben so reagiert, daß er das bloße Problem zur Antwort stilisiert, wobei er die vorgeblich prinzipielle Unlösbarkeit des Problems als höhere Form des Weltbegriffens deklariert. Dieses Stilisieren der deklarierten Unlösbarkeit zur Antwort und die Präntention, daß in diesem Ausweichen und Abbiegen vor der Antwort, in dieser Flucht vor ihr eine positive Antwort, ein »wahres« Erreichen der Wirklichkeit enthalten sei, ist das entscheidende Merkmal des Irrationalismus. Auch der Agnostizismus weicht vor der Beantwortung solcher Fragen aus; er beschränkt sich aber darauf, sie für unbeantwortbar zu erklären, er lehnt mehr oder weniger offen ihre Beantwortbarkeit im Namen einer angeblich exakt wissenschaftlichen Philosophie ab. (Freilich sind damit nur zwei Pole bezeichnet; in der wirklichen Philosophie, insbesondere in der der imperialistischen Periode, gibt es die mannigfaltigsten Übergänge zwischen Agnostizismus und Irrationalismus, wobei häufig jener in diesen umschlägt, ganz abgesehen davon, daß aus Gründen, denen wir noch vielfach begegnen werden, fast jeder moderne Irrationalismus sich mehr oder weniger auf die Erkenntnistheorie des Agnostizismus stützt.)

Also: jede bedeutende Krise des philosophischen Denkens als gesellschaftlich bedingter Kampf zwischen Entstehendem und Absterbendem bringt auf der Seite der Reaktion Tendenzen hervor, die man mit dem modernen Terminus »Irrationalismus« bezeichnen könnte. Ob eine allgemeine Anwendung dieses Terminus wissenschaftlich zweckmäßig wäre, ist freilich zu bezweifeln. Einerseits könnte, was der moderne Irrationalismus tatsächlich angestrebt hat, der falsche Schein einer einheitlich irrationalistischen Linie in der Geschichte der Philosophie entstehen. Andererseits hat aus Gründen, die wir sogleich anführen werden, der moderne Irrationalismus derart spezifische Existenzbedingungen, die aus der Eigenart der kapitalistischen Produktion entstehen, daß ein solcher einheitlicher Terminus sehr leicht die spezifischen Unterschiede verwischen und alte Denktendenzen, die mit denen des 19. Jahrhunderts wenig gemeinsam haben, in unzulässiger Weise modernisieren würde. Diese letztere Tendenz ist in der Philosophiegeschichte der niedergehenden Bourgeoisie ohnehin weit verbreitet; man denke an den »Kantianer« Platon bei Natorp, an den »Machisten« Protagoras bei Petzold usw. Die verschiedenen Richtungen des modernen Irrationalismus haben

dann von Heraklit und Aristoteles bis Descartes, Vico und Hegel die ganze Geschichte der Philosophie auf ein undurchdringbares Dunkel der »Lebensphilosophie« oder des Existentialismus nivelliert.

Worin besteht nun das Spezifische des modernen Irrationalismus? Vor allem darin, daß er auf der Grundlage der kapitalistischen Produktion und ihrer spezifischen Klassenkämpfe, zuerst auf der des fortschrittlichen Machtkampfes der bürgerlichen Klasse gegen Feudalismus und absolute Monarchie, später auf der ihrer reaktionären Abwehrkämpfe gegen das Proletariat entstanden ist. Die Darstellungen dieses ganzen Buches werden konkret zeigen, welche entscheidenden Wendungen die verschiedenen Etappen dieser Klassenkämpfe in der Entwicklung des Irrationalismus inhaltlich wie formell, die Fragestellungen und Antworten gleichermaßen bestimmend, hervorgebracht, wie sie dessen Physiognomie verändert haben.

Wenn wir nun diese grundlegende Bedeutung der kapitalistischen Produktion für unser philosophisches Problem zusammenzufassen suchen, so müssen wir zuallererst einen wichtigen Unterschied zwischen kapitalistischer und vorkapitalistischer Entwicklung hervorheben: das Problem der Entwicklung der Produktivkräfte. In den Sklavengesellschaften äußert sich der Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen in dem für uns entscheidend wichtigen Punkt der Krise des Systems darin, daß die Produktivkräfte sich immer stärker zurückbilden, verkümmern und damit einen Prozeß einleiten, der das Bestehen des Sklavensystems als ökonomische und soziale Grundlage der Gesellschaft auf die Dauer unmöglich macht. Im Feudalismus äußert sich derselbe Widerspruch bereits in stark veränderter Form: im Schoße der feudalen Gesellschaft entwickelt die bürgerliche Klasse, ursprünglich ein bloßer Bestandteil der feudalen Formation selbst, ihre immer überlegener werdenden Produktivkräfte, deren stets wachsende Entfaltung schließlich den Feudalismus sprengen muß. (Auf die verschiedenen Formen, die dieser Prozeß in England, Frankreich usw. zeigt, können wir hier nicht eingehen, obwohl gerade diese Verschiedenheiten die Eigenart des Klassenkampfes, die Besonderheit der englisch-französischen usw. Philosophie tiefgehend bestimmt haben.) Die Entwicklung der Produktivkräfte ist aber seit dem Aufkommen der kapitalistischen Produktion qualitativ verschieden von jeder früheren gesellschaftlichen Formation. Schon das Tempo ihrer Entfaltung besitzt einen qualitativ neuen Akzent. Dies hängt jedoch auch mit einer bis dahin nicht vorhandenen innigen Wechselwirkung zwischen der Entwicklung der Wissenschaft und der Steigerung der Produktivkräfte zusammen. Der ungeheure Aufschwung der

Naturwissenschaften seit der Renaissance ist vor allem auf diese Wechselwirkung zurückzuführen. All dies hat aber noch zur Folge, daß auf der einen Seite die reaktionäre Entwicklung der Bourgeoisie auf politischem, sozialem und – was für uns besonders wichtig ist – ideologischem Gebiet bereits auf einer historischen Stufe einsetzt, auf der die Produktivkräfte sich noch vehement aufwärtsbewegen. Natürlich tritt auch im Kapitalismus die Hemmung der Entwicklung der Produktivkräfte durch die Produktionsverhältnisse ein. Lenin hat dies in bezug auf den Imperialismus überzeugend nachgewiesen, und schon im vormonopolistischen Stadium zeigte sich diese Hemmung in jeder Wirtschaftskrise. Aber auch dieser Tatbestand bedeutet für den Kapitalismus nur so viel, daß die Produktivkräfte sich nicht in dem Ausmaß entfalten, der ihrer ökonomischen Organisation, der Höhe der Technik usw. entsprechen würde, daß wichtige vorhandene Produktivkräfte unausgenutzt bleiben (man denke an die industrielle Ausnützung der Atomenergie im Kapitalismus). Auf der anderen Seite folgt aus der qualitativ gesteigerten Wechselwirkung von Produktivkräften und Naturwissenschaft im Kapitalismus, daß die Bourgeoisie – bei Strafe des Untergangs – auch in ihrer Niedergangszeit gezwungen ist, die Naturwissenschaften bis zu einem gewissen Grad weiterzuentwickeln; schon die Technik des modernen Krieges schreibt ihr dies gebieterisch vor.

Mit dieser ökonomischen Entwicklung ist ein völlig anderer Charakter der Klassenkämpfe untrennbar verbunden. Neuere Geschichtsforscher der Sowjetunion haben auf die entscheidende Rolle der Aufstände der Sklaven und Hörigen im Auflösungsprozeß von Sklavenwirtschaft und Feudalismus hingewiesen. Damit wird aber der qualitative Unterschied zwischen dem Proletariat und den früheren ausgebeuteten Klassen nicht herabgemindert. Wir können hier die wichtigen Folgen dieser neuen Lage nicht auseinanderzusetzen. Wir weisen nur auf ein Moment hin, das in unseren späteren Betrachtungen eine entscheidende Rolle spielen wird: das Proletariat ist die erste unterdrückte Klasse in der Weltgeschichte, die imstande ist, der Weltanschauung der Unterdrücker eine selbständige und höhere eigene Weltanschauung gegenüberzustellen. Wir werden sehen, daß die ganze Entwicklung der bürgerlichen Philosophie durch die so entstandenen Klassenkämpfe bestimmt ist, daß die entscheidende Wendung auch in der Entfaltung des modernen Irrationalismus darauf zurückzuführen ist, ob er sich noch gegen den bürgerlichen Fortschritt, gegen die Liquidierung der feudalen Überreste wendet, oder ob er bereits den Abwehrkampf der reaktionären Bourgeoisie auf weltanschaulichem Gebiet als extrem-reaktionärer Flügel

der bürgerlichen Ideologie unterstützt, ja in diesem Abwehrkampf die ideologische Führung an sich reißt.

Eine solche Entwicklungstendenz der Produktivkräfte, die – auf je höherer Stufe, desto inniger – mit der Entwicklung der Wissenschaft verknüpft ist, bestimmt – auch in der Niedergangszeit – eine andere Beziehung der herrschenden Klasse zur Wissenschaft, vor allem zu den Naturwissenschaften, als es in früheren Klassengesellschaften der Fall war. Bei diesen bedeutet der zutage tretende Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen notwendig ein Ende auch des Aufstiegs der Wissenschaften, vor allem der Naturwissenschaften, während im Kapitalismus die letzteren auch in der Niedergangszeit eine gewisse – freilich vielfach gehemmte – Weiterentwicklung bewahren müssen. Natürlich spielen schon jene Hemmungen – die wir soeben wirtschaftlich angedeutet haben – auch hier eine große Rolle. Noch deutlicher äußert sich diese Tendenz in der Verflechtung von imperialistischem Krieg und Naturwissenschaften. Einerseits ist dadurch eine sprunghafte Höherentwicklung bestimmter technischer Fragen veranlaßt worden, andererseits verstärken dieselben Tendenzen die allgemeine Krise der modernen Physik, führen diese als theoretische Wissenschaft immer mehr in eine Sackgasse. Auf die entscheidende Frage, auf die Beziehung von Wissenschaft und Weltanschauung, die im Aufstieg ein Verhältnis wechselseitiger Förderung ist und im Niedergang zu einem Hemmnis beider wird, kommen wir sogleich zu sprechen. Jedenfalls ergibt sich aus alledem für die Philosophie in der bürgerlichen Gesellschaft in bezug auf unser Problem eine besondere Lage: die Unwissenschaftlichkeit (besser gesagt: der antiwissenschaftliche Geist) der Philosophie, die an krisenhaften Wendepunkten sich offen gegen die Vernunft wendet. Dies schafft ein vollständig anderes geistiges Milieu, da parallel mit diesen Tendenzen, in ständiger Wechselwirkung mit ihnen die Eroberung der Natur durch Naturwissenschaft und Technik ständig, wenn auch verlangsamt, weitergeht, da im niedergehenden Kapitalismus die Stagnation und Rückbildung der Produktivkräfte, deren Absterben, nicht die Form einer erzwungenen Rückkehr zu niedrigeren Produktionsmethoden annimmt. Die hier für die moderne bürgerliche Philosophie entstehende neue Lage, die die spezifischen Züge des modernen Irrationalismus bestimmt, erhält noch eine besondere Steigerung und Verschärfung durch das Umschlagen der ständig wachsenden naturwissenschaftlichen und historischen Erkenntnis in eine neue Qualität, durch die unabweisbaren weltanschaulichen Folgen dieses Wachstums und durch die Auswirkung einer solchen Entwicklung auf die religiöse Frage.

Auch hier nimmt die kapitalistische Entwicklung eine Sonderstellung in der bisherigen Geschichte ein. Die Ablösungskrisen von gesellschaftlichen Formationen waren stets von religiösen Krisen begleitet. Dabei wurde jedoch – die Entstehung des Kapitalismus mit inbegriffen – jedesmal die eine Religion von einer anderen abgelöst. Daß die Entstehung des Kapitalismus als eine Krise innerhalb des Christentums erscheint, ändert an dieser Tatsache nichts. Es schafft nicht nur die Reformation eine neue Religion, wenn auch ebenfalls eine christliche, auch die Entwicklung des Katholizismus in der Gegenreformation bedeutet einen qualitativen Wandel im Vergleich zum Mittelalter.

Jedoch, trotz der vielleicht bis dahin nie so stark gewesenen Intoleranz und Aggressivität der verschiedenen Kirchen, beginnt bereits in dieser Periode die Religion weltanschaulich in die Defensive gedrängt zu werden. Die in der Renaissance sich entwickelnden neuen Wissenschaften, besonders die Naturwissenschaften, unterscheiden sich von den Wissenschaften aller früheren Entwicklungsstadien darin, daß sie nicht nur in ihren philosophischen (kosmologischen) Grundlagen und Konsequenzen religionsfeindlich sind, wie es die antike Naturphilosophie auch oft war, sondern gerade in ihren Einzelforschungen durch ihre exakten Resultate die Fundamente der Religion untergraben; auch dann, wenn die sie entdeckenden Forscher persönlich auf religiösem Boden stehen, wenn also diese Konsequenzen nicht beabsichtigt sind. Die Defensive der Religion besteht darin, daß sie nicht mehr, wie zur Zeit des Thomas von Aquino, von religiösen Prinzipien aus ein Weltbild zu schaffen imstande ist, das seinerseits die Prinzipien, die Methode, die Resultate von Wissenschaft und Philosophie in sich zu begreifen und zu umfassen scheint und sich anmaßt. Schon Kardinal Bellarmin war gezwungen, der kopernikanischen Theorie gegenüber eine agnostizistische Position zu beziehen, d. h. für die wissenschaftliche Praxis den Heliozentrismus als nützliche »Arbeitshypothese« zuzugeben, aber der Wissenschaft die Kompetenz zu bestreiten, etwas über die wahre (die religiöse) Wirklichkeit auszusagen. (Freilich beginnt diese Entwicklung schon im Mittelalter mit der Philosophie des Nominalismus; seine Argumentation ist ein Widerschein des bereits erwähnten ökonomischen Tatbestandes, daß das Wachstum der bürgerlichen Klasse im Feudalismus auf einer bestimmten Stufe als Element seiner inneren Auflösung einsetzt.)

Es ist hier nicht der Ort und es kann darum unmöglich unsere Absicht sein, die Phasen dieser Entwicklung, ihre Krisen und Kämpfe, auch nur andeutend darzustellen. Wir können hier bloß einige prinzipielle Bemerkungen machen.

Erstens ist darauf hinzuweisen, daß diese Entwicklung – schon im Nominalismus – als Kampf des neuen, seiner Tendenz nach antireligiösen Weltbildes gegen die alte Religion lange Zeit als Kampf der einen religiösen Form gegen die andere, als innerer Kampf von Religionen einsetzt und fortgeführt wird. So verhält es sich auch in den bürgerlichen Revolutionen, teilweise sogar in der Französischen; man denke an Robespierres Kult des »höchsten Wesens«. Die Bourgeoisie als Gesamtklasse ist eben nicht imstande, mit dem religiösen Bewußtsein radikal aufzuräumen. Als ihre Ideologen, vor allem die großen Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts, den Willen zu einer solchen Abrechnung hatten, reichte die Entwicklungshöhe der Wissenschaften noch nicht dazu aus, deren Weltbild auf der Grundlage einer radikalen Diesseitigkeit wirklich abzurunden. Engels sagt über diese Zeit: »Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturkenntnisse nicht beirren ließ, daß sie – von Spinoza bis zu den großen französischen Materialisten – darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ«¹.

Die wissenschaftliche Möglichkeit, die Welt aus sich selbst zu erklären, nimmt immer mehr zu und ist in unseren Tagen im Begriff, sich zu vollenden mit der Annäherung unserer Erkenntnis an die konkreten Übergänge zwischen anorganischer und organischer Natur. Die astronomischen Hypothesen von Kant-Laplace, die Entdeckungen der Geologie, der Darwinismus, die Morgansche Analyse der Urgesellschaft, die Engelssche Theorie von der Rolle der Arbeit bei der Menschwerdung des Affen, die Lehre Pawlows von den unbedingten und bedingten Reflexen und vom zweiten Signalsystem, die Mitschurin-Lyssenkosche Weiterentwicklung des Darwinismus, die Erforschung der Entstehung des Lebens durch Oparin und Lepeschinskaja usw. bezeichnen einige wichtige Etappen dieses Weges. Jedoch, je weiter die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft geht, je mehr die Bourgeoisie nur noch ihre Macht gegen das Proletariat verteidigt, je mehr sie zur reaktionären Klasse geworden ist, desto seltener sind bürgerliche Gelehrte und Philosophen gewillt, aus den bereits überreich vorhandenen Tatsachen der Wissenschaften die philosophischen Konsequenzen zu ziehen; desto entschiedener wendet sich die bürgerliche Philosophie irrationalistischen Lösungen

¹ Engels: *Dialektik der Natur*, Berlin 1952, S. 13.

zu, wenn die Entwicklung sich einem Punkt nähert, wo ein Schritt weiter in der diesseitigen Erklärung der Welt, in ihrer Auslegung aus sich selbst, in der rationellen Erfassung der Dialektik ihrer eigenen Bewegung auf der Tagesordnung steht.

Solche Krisen sind naturgemäß keineswegs bloß wissenschaftlichen Charakters. Im Gegenteil. Die Verschärfung einer wissenschaftlichen Krise, die Nötigung, entweder dialektisch weiterzuschreiten oder die Flucht ins Irrationalistische zu ergreifen, fällt – nicht zufällig – fast immer mit großen gesellschaftlichen Krisen zusammen. Denn so sehr die Entwicklung der Naturwissenschaften vor allem von der materiellen Produktion bestimmt ist, so sehr hängen die philosophischen Folgerungen, die aus ihren neuen Fragestellungen und Antworten, aus ihren Problemen und Lösungsversuchen entspringen, von den Klassenkämpfen der betreffenden Periode ab. Die Entscheidung darüber, ob die philosophischen Verallgemeinerungen der Naturwissenschaften methodologisch und weltanschaulich vorwärtstreiben oder vom Fortschreiten zurückgehalten werden, also die *Parteilichkeit der Philosophie* in dieser Frage, erwächst – bewußt oder unbewußt – aus der Stellung ihrer Vertreter in den Klassenkämpfen der betreffenden Periode.

Dies gilt im gesteigerten Maße vom Verhältnis der Philosophie zu den Gesellschaftswissenschaften, vor allem zu Ökonomie und Geschichte. Hier ist der Zusammenhang zwischen der Richtung der philosophischen Stellungnahme – nach vorwärts oder nach rückwärts – mit den Klassenkämpfen der Gegenwart noch inniger, noch intimer. Am deutlichsten ist dieser Zusammenhang bei Hegel sichtbar. Obwohl manche bedeutenden Philosophen sich weniger direkt zu den ökonomischen, zu den gesellschaftlich-geschichtlichen Fragen ihrer Zeit geäußert haben, könnte auch bei diesen das Band, das ihren erkenntnistheoretischen Standpunkt mit ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen und ökonomischen Stellungnahme verknüpft, leicht aufgezeigt werden.

Schon diese – noch immer sehr allgemein gehaltene – Konkretisierung unserer eingangs skizzierten Anschauung von den philosophischen Wurzeln des Irrationalismus zeigt die Haltlosigkeit jenes Suchens nach Ahnen, das die modernen Vertreter dieser Richtung so eifrig betreiben. Die Grundtendenz der Philosophie vom 16. bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war, alles in allem, ein vehementes Vorwärtstreiben, ein heftiger Drang zur gedanklichen Eroberung der ganzen Wirklichkeit, der Natur ebenso wie der Gesellschaft. Die stürmische Entwicklung der Wissenschaften, die Erweiterung des Gesichtsfeldes in der Übersicht der Phänomene auf beiden

Gebieten wirft deshalb ununterbrochen dialektische Probleme auf. Und obwohl, vor allem infolge einer solchen wissenschaftlichen Entwicklung, diese Periode bis an die Schwelle der klassischen deutschen Philosophie vom metaphysischen Denken beherrscht wird, tauchen überall bedeutende, wenn auch oft nur spontane Dialektiker auf, werden – oft philosophisch unbewußt – in den Wissenschaften dialektische Probleme aufgeworfen und gelöst; selbst Denker, deren erkenntnistheoretische Anschauung metaphysisch ist, befreien sich oft in konkreten Fragen von den Fesseln und entdecken dialektisches Neuland. Engels gibt von dieser Lage ein sehr deutliches Bild: »Die neuere Philosophie . . ., obwohl auch in ihr die Dialektik glänzende Vertreter hatte (z. B. Descartes und Spinoza), war besonders durch englischen Einfluß mehr und mehr in der sogenannten metaphysischen Denkweise festgefahren, von der auch die Franzosen des 18. Jahrhunderts, wenigstens in ihren speziell philosophischen Arbeiten, fast ausschließlich beherrscht wurden. Außerhalb der eigentlichen Philosophie waren sie ebenfalls imstande, Meisterwerke der Dialektik zu liefern; wir erinnern nur an ›Rameaus Neffen‹ von Diderot und die ›Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen‹ von Rousseau.«¹

Der philosophische Hauptkampf auch dieser Periode ist der zwischen Materialismus und Idealismus. Nachdem der Materialismus (zuweilen in mystisch-religiösen Formen) sich bereits im Mittelalter vorzubereiten beginnt, liefert er dem Idealismus die erste große offene Feldschlacht in den Diskussionen über die Meditationen von Descartes, wo seine damals bedeutendsten Repräsentanten, Gassendi und Hobbes, gegen Descartes auftraten. Daß Spinoza eine weitere Verstärkung dieser Tendenzen bedeutet, bedarf keiner näheren Analyse. Und das 18. Jahrhundert bringt, besonders in Frankreich, die höchste Blüte des metaphysischen Materialismus, die Periode von Holbach, Helvetius und Diderot, wobei nicht vernachlässigt werden darf, daß in der englischen Philosophie, obwohl ihre offiziell führende Richtung (die an die Halbheiten von Locke anknüpfende Richtung von Berkeley und Hume) infolge des ideologischen Kompromisses der »glorreichen Revolution« agnostizistisch-idealistisch ist, noch immer hervorragende und einflußreiche materialistische oder zum Materialismus neigende Denker auftraten. Wie stark selbst bei Denkern, die sich nicht zum Materialismus bekennen, die Überzeugung war, daß das Bewußtsein vom Sein

¹ Engels: Anti-Dühring, Berlin 1952, S. 22.

bestimmt ist, zeigen die berühmten, in verschiedenen Formen wiederkehrenden Gleichnisse von der menschlich-idealistischen Illusion des freien Willens: nicht nur Spinozas Bild des geworfenen Steins oder Bayles Wetterfahne, sondern auch Leibniz' Bild vom Magneten.

Es ist klar, daß die religiöse reaktionäre Opposition gegen dieses Vordringen des Materialismus, gegen diese Tendenz einer Diesseitigkeit der Kosmologie und Anthropologie, gegen die Möglichkeit einer ohne Jenseits, ohne christlich-transzendente Moral funktionierenden Gesellschaft (Gesellschaft der Atheisten bei Bayle, Laster als Grundlage des Fortschritts in der Gesellschaft bei Mandeville usw.) in heftigen Polemiken auftritt. Es ist ebenfalls klar, daß in dieser Polemik notwendig manche Denkmotive zum Ausdruck kommen, die später auch im modernen Irrationalismus eine wichtige Rolle spielen, vor allem dort, wo die betreffenden Denker bereits mehr oder weniger von dem Gefühl geleitet sind, daß die konventionellen theologischen Argumente zumindest methodologisch für die Abwehr des Materialismus nicht mehr ausreichen, daß man das konkrete, inhaltliche Weltbild der christlichen Religion mit einer »modernerer«, »philosophischeren« und deshalb dem Irrationalismus angenäherten Methode verteidigen muß.

In diesem Sinne kann man einzelne Gestalten dieser Entwicklungsetappe, wie Pascal in seiner Beziehung zum Cartesianismus, wie F. H. Jacobi in seiner Beziehung zur Aufklärung und zur klassischen deutschen Philosophie, als Vorläufer des modernen Irrationalismus gelten lassen. Bei beiden sieht man klar jenes Zurückschrecken vor dem gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Fortschritt, wie ihn das Entwicklungstempo ihrer Periode vorschreibt, und gegen den sie, vor allem Pascal, in einer Art von romantischer Opposition stehen, dessen Ergebnisse sie von rechts kritisieren.

Bei Pascal ist die Doppellinie dieser Kritik deutlich sichtbar. Pascal gibt eine geistreiche, scharfsinnige kritische Beschreibung der Gesellschaft des Hofadels, der nihilistischen moralischen Konsequenzen, die sich aus der hier bereits deutlich einsetzenden Auflösung notwendig ergeben. Er berührt sich in solchen Beschreibungen nicht selten mit La Rochefoucauld und La Bruyère. Während aber diese den hier auftauchenden moralischen Problemen mutig begegnen, dient bei Pascal ihre Feststellung nur dazu, um ein zeitgemäßes Pathos als Sprungbrett für den Salto mortale in die Religion zu gewinnen. Während bei La Rochefoucauld und La Bruyère, wenn auch nur aphoristisch oder beschreibend-räsonierend, eine starke Annäherung an die Dialektik der Moral in der entstehenden kapitalistischen Gesellschaft erfolgt, erscheinen diese Widersprüche bei Pascal von vornherein als

menschlich-diesseitig unlösbar; als Symptome einer hoffnungslosen und rettungslosen Verlassenheit und Einsamkeit des auf sich selbst gestellten Menschen in einer von Gott verlassenen Welt. (Es ist kein Zufall, daß sich Pascal in der Beschreibung und Analyse der trostlosen, tödlichen Langleike als Zeitkrankheit der herrschenden Klassen oft eng mit Schopenhauer berührt.)

Diese philosophische Deskription der Verlassenheit, die das wichtigste Verbindungsglied zu der irrationalistischen Philosophie späterer Perioden bildet, ist auch die Grundlage seiner Reflexionen über die Beziehungen des Menschen zur Natur. Der bedeutende, erfindungsreiche Mathematiker Pascal zieht aus der entstehenden »geometrisierten« Naturbetrachtung diametral entgegengesetzte weltanschauliche Folgerungen, wie – bei allen sonstigen Differenzen – Descartes, Spinoza oder Hobbes. Diese erblicken hier unerschöpfliche Möglichkeiten für die gedankliche Bewältigung und praktische Eroberung der Natur durch den Menschen. Pascal dagegen sieht darin die Verwandlung des bis dahin anthropomorphistisch-mythisch-religiös bevölkerten Kosmos in eine menschenfremde, unmenschliche leere Unendlichkeit. Der Mensch ist verloren, verirrt in jenem verschwindend kleinen Eckchen des Universums, wohin ihn die Entdeckungen der Naturwissenschaften geschleudert haben; ratlos steht er vor den unlösbaren Rätseln der beiden Abgründe: des unendlich Kleinen und des unendlich Großen. Nur das Erlebnis der Religion, die Wahrheit des Herzens (des Christentums) kann ihm Sinn und Wegrichtung des Lebens zurückgeben. Pascal sieht also sowohl die entmenslichenden Wirkungen des – damals noch in den Formen des Feudalabsolutismus – heraufziehenden Kapitalismus als auch die notwendigen und fortschrittlichen methodologischen Folgen der neuen Naturwissenschaften, die den Anthropomorphismus des vorhergehenden Weltbildes zerstören, und der auf ihrem Boden wachsenden neuen Philosophie. Er sieht die Probleme, macht aber gerade dort kehrt, wo seine großen Zeitgenossen in der Richtung einer Dialektik weiterschreiten oder wenigstens weiterzuschreiten bestrebt sind.

Diese Rückwendung, dieser Rückzug unmittelbar vor den neu gestellten Problemen verbindet Pascal mit dem neuen Irrationalismus. Sonst unterscheidet er sich von diesem darin, daß bei ihm die inhaltliche Bindung an die positive, dogmatische Religion unvergleichlich stärker ist: der wirkliche Inhalt seiner Philosophie, das Ziel seiner Auflösung der dialektischen Ansätze in eine verzweifelte, prinzipiell unlösbare Paradoxie, die einen Salto mortale ins Religiöse für ihn notwendig macht, ist eben das dogma-

tische Christentum, wenn auch in einer nachreformistischen Form, in der des Jansenismus. Pascal wird also weniger durch seine bejahten Inhalte als durch seine Methode, infolge einer aphoristischen Phänomenologie des verzweifelte religiösen Erlebnisses, zu einem Ahnen des modernen Irrationalismus erhoben. Aber er ist nur in dieser Hinsicht ein einigermaßen echter Vorläufer. Seine in mancher Hinsicht »moderne« Phänomenologie der Verzweiflung mit ihrer Intention auf religiöse Erfüllung führt, wie gezeigt wurde, zu einer dogmatischen Anerkennung des Christentums; eben dadurch, durch die Anerkennung der »Rationalität« der Dogmen, geht er vollkommen andere Wege als der moderne Irrationalismus. Allerdings – und das wurde oft hervorgehoben – berührt er sich hier angeblich sehr eng mit Kierkegaard. Unsere späteren Analysen über dessen Standpunkt und Methode werden jedoch zeigen, daß hier die historische Distanz von beinahe zwei Jahrhunderten in eine neue Qualität umschlägt: bei Kierkegaard dominiert die Phänomenologie der Verzweiflung derart, daß die Tendenz auf ihre religiöse Erfüllung und Aufhebung gegen den Willen Kierkegaards den Gegenstand der religiösen Intention entscheidend modifiziert, nämlich zu einer Zersetzung der religiösen Inhalte führt, die die christlichen Tendenzen sehr stark ins bloß Optative, Postulative verwandelt und seine ganze Philosophie einem religiösen Atheismus, einem existentialistischen Nihilismus annähert. Von alledem sind freilich bei Pascal Keime vorhanden, aber eben nur Keime.

Bei Friedrich Heinrich Jacobi, dem Zeitgenossen der deutschen Aufklärung und der deutschen Klassik, zeigt sich vorerst die Abwehr gegen Materialismus und Atheismus weit deutlicher; dann aber ist der positive Inhalt seines religiösen Erlebnisses viel entleerter. Es bleibt bei ihm fast nur mehr der Versuch, ein abstraktes Überhaupt der Religion zu retten. Jacobi zeigt damit zugleich eine Nähe zu und eine Entfernung von dem modernen Irrationalismus. Seine Nähe zum modernen Irrationalismus liegt darin, daß er mit dem größten Radikalismus die Intuition (bei ihm: das »unmittelbare Wissen«) dem begrifflichen Erkennen, dem diskursiven, d. h. metaphysischen Denken gegenüberstellt, diesem nur eine pragmatistisch-praktische Bedeutung zuspricht, um das Erreichen der wahren Wirklichkeit allein dem religiösen Erlebnis aufzubewahren. (Hier sind, wenn auch sehr abstrakt, bestimmte Umrisse des modernen Irrationalismus sichtbar; dieselbe Dualität sehen wir z. B. in einer viel entwickelteren Form bei Bergson.) Jacobi ist aber zugleich vom modernen Irrationalismus entfernt, weil der Inhalt des Sprungessich bei ihm auf ein abstraktes Überhaupt von Gott beschränkt.

Damit bleibt Jacobi vor jener Problematik – freilich in leerer Unbestimmtheit – stehen, die später der moderne Irrationalismus mit Mythen erfüllt: nämlich vor dem immer deutlicher werdenden, allerdings sehr selten ehrlich eingestandenen Erlebnis jenes Nihil, wobei dieses Erlebnis als vorgebliches Suchen der wahren Substanz, intuitiv von der Dialektik abbiegend, auftritt. In der Leere des Jacobischen »unmittelbaren Wissens« stecken nämlich noch dieselben Illusionen, die den Theismus der deutschen Aufklärung erfüllen: einerseits sehen wir den Versuch, die Auffassung der damaligen mechanischen Naturwissenschaft vom »ersten Anstoß« mit einem Gott, der gewissermaßen die Uhr des Weltalls aufzieht, zu vereinigen. Jacobi steht zwar in heftiger Opposition gegen die deutschen Vertreter solcher Anschauungen (z. B. Mendelssohn), er kann aber ihrem leeren, inhalts- und machtlosen Gott der platten Verständigkeit nur einen ebenso leeren, ebenso inhaltslosen Gott der reinen Intuition gegenüberstellen. Hegel charakterisiert diese Seite der Jacobischen Weltanschauung treffend: »Endlich soll das unmittelbare Wissen von Gott sich nur darauf erstrecken, *daß* Gott ist, nicht *was* Gott ist; denn das letztere würde eine Erkenntnis sein und auf vermitteltes Wissen führen. Damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den *Gott überhaupt*, auf das unbestimmte Übersinnliche beschränkt, und die Religion ist in ihrem Inhalte auf ihr Minimum reduziert.«¹ Andererseits teilt Jacobi mit dem zurückgebliebenen Teil der deutschen Aufklärung die philosophische Gegnerschaft gegen jene bedeutenden Denker, die im 17. bis 18. Jahrhundert ein über das Niveau der damaligen Naturwissenschaften hinausstrebendes, ein geschlossenes, dialektisch bewegtes, auf die Selbstbewegung der Dinge selbst basiertes Weltbild zu umreißen versuchen. (Spinoza, Leibniz, französische Materialisten.)

Dies hat bei Jacobi zur Folge, daß er den dialektischen Tendenzen seiner Zeitgenossen (Hamann, Herder, Goethe) ebenso verständnislos gegenübersteht, wie er die pseudorationalistischen deutschen Aufklärer, die sich an Wolffs Schulmetaphysik anschließen, ablehnt; daß er später die klassische deutsche Philosophie vom selben Standpunkt kritisiert wie die großen Gestalten des 17. bis 18. Jahrhunderts; daß er sogar nicht mehr imstande ist, die bei Schelling auftretende irrationalistische Tendenz als Lehre eines Bundesgenossen zu begrüßen, sondern auch gegen diese mit den Argumenten seines Spinozastreits anrennt.

¹ Hegel: Enzyklopädie, § 73, Bd. VI, S. 141.

So ist bei allen angedeuteten gemeinsamen Zügen auch Jacobi kein wirklicher Vertreter des modernen Irrationalismus. Er kommt nur in doppelter Hinsicht stärker als irgendein anderer in dieser Zeit in seine Nähe. Erstens dadurch, daß er die Intuition in aller Nacktheit und Abstraktheit als alleinige Methode des wahren Philosophierens proklamiert und dies mit einer weit- aus größeren Offenheit und Ehrlichkeit tut als die späteren Irrationalisten. Er stellt nämlich fest, daß die Argumentation etwa Spinozas unwiderstehlich ist, in ihrer Unwiderstehlichkeit freilich notwendig zum Atheismus führt. So sagt er in seinem berühmten Gespräch mit Lessing: »Spinoza ist mir gut genug: aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden!«¹ Diese Position Jacobis schafft zwischen ihm und den Anfängen des modernen Irrationalismus eine gewisse Verwandtschaft. Denn je mehr die gesellschaftlichen Gegensätze sich zuspitzen, je gefährdeter die Lage der religiösen Weltanschauung wird, desto energischer leugnen die Irrationalisten, daß es die Fähigkeit der rationalen Erkenntnis der Wirklichkeit gebe. Diesen Linie fängt schon bei Schopenhauer an.

Darum sucht er seinen Weg zum »unmittelbaren Wissen«. Er sagt im selben Gespräch über dieses »unmittelbare Wissen«: »Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare und Einfache.«² Damit wird jedoch die ganze Methodik des philosophischen Erkennens auf eine rein subjektivistische Bahn geschoben. Nicht das Untersuchen der gegenständlichen Welt, nicht das innere Wesen der Gegenstände selbst bestimmt für Jacobi die Methode der Philosophie, sondern je nach dem subjektiven Verhalten des Denkers (begriffliche Folgerung oder unmittelbare Erkenntnis, Intuition) entsteht der wahre oder der falsche Gegenstand der Philosophie. Hegel hat daher schon in seinen polemischen Schriften der Jugendzeit die Jacobische Philosophie mit dem subjektiven Idealismus von Kant und Fichte in Parallele gestellt. Während diese doch bemüht sind, von ihrem subjektivistischen Standpunkt aus eine philosophisch objektive Methode der Erkenntnis auszubilden, bekennt sich Jacobi ganz offen zum extremen Subjektivismus.

Er tut dies nicht nur auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie, sondern auch auf dem der Ethik. Jacobi drückt diesen seinen Standpunkt Fichte gegenüber mit starker Plastik aus. Sein Bekenntnis lautet wie folgt: »Ja, ich bin

¹ Jacobis Spinozabüchlein, München 1912, S. 66.

² Ebd., S. 78.

der Atheist und Gottlose, *der dem Willen, der nichts will*, zuwider – lügen will, wie *Desdemona* sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende *Pylades*, morden will, wie *Timoleon*; Gesetz und Eid brechen wie *Epaminondas*, wie Johann de Wit; Selbstmord beschließen, wie *Otho*; Tempelraub begehen, wie *David* – ja Ähren ausraufen am *Sabbat* auch nur darum, weil mich *hungert* und *das Gesetz um des Menschen Willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes Willen*. Ich bin dieser Gottlose und spotte der Philosophie, die mich deswegen gottlos nennt, spotte ihrer und ihres höchsten Wesens: denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich – daß das *privilegium aggratiandi* wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes das eigentliche *Majestätsrecht* des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist.«¹ Es ist hier zur historischen Konkretisierung nützlich, darauf hinzuweisen, daß Jacobi einerseits auf gewisse zentrale Schwächen des subjektiven Idealismus Fichtes, auf den »Willen, der nichts will«, auf die abstrakte Allgemeinheit seiner Ethik richtig hinweist, daß aber andererseits seine eigenen ethischen Forderungen nur eine prinzipienlose Selbstvergötterung, eine subjektivistische Schwelgerei des bürgerlichen Individuums, sein Bestreben, »Ausnahme« zu sein, beinhalten. Er will darum das allgemeine Gesetz nicht aufheben, sondern nur ein Recht des bürgerlichen Individuums auf eine Ausnahmestellung sichern (*privilegium aggratiandi*): das aristokratische Vorrecht des bürgerlichen Intellektuellen – wenigstens in seiner Einbildung, denn Jacobi fällt es natürlich nie ein, die aufgezählten Taten wirklich zu begehen – eine Ausnahme vom allgemeinen Gesetz zu bilden.

So macht Jacobi aus den erkenntnistheoretischen und ethischen Fragen subjektiv-psychologische Probleme. Da das Verwischen der Grenzen zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie zu den wesentlichsten Kennzeichen des modernen Irrationalismus gehört (vor allem zu denen der sogenannten Phänomenologie), ist es nicht ohne Interesse, festzustellen, daß diese Tendenz bei Jacobi selbst noch ganz unverhüllt hervortritt und daß Hegel diese Wesensart der unmittelbaren Erkenntnis von diesem Standpunkt aus kritisierte: »In dieser Rücksicht ist anzuführen, daß es zu den gemeinsten Erfahrungen gehört, daß Wahrheiten, von denen man sehr wohl weiß, daß sie Resultate der verwickeltsten höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich

¹ Veröffentlicht in: Die Schriften zu Fichtes Atheismusstreit, München 1912, S. 179.

demjenigen, dem solche Erkenntnis geläufig geworden, *unmittelbar* in seinem Bewußtsein präsentieren . . . Die Geläufigkeit, zu der wir es in irgendeiner Art von Wissen, auch Kunst, technischer Geschicklichkeit gebracht haben, besteht eben darin, solche Kenntnisse, Arten der Tätigkeit, im vorkommenden Falle *unmittelbar* in seinem Bewußtsein, ja selbst in einer nach außen gehenden Tätigkeit in seinen Gliedern zu haben – in allen diesen Fällen schließt die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, daß das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.«¹ Hegel weist in seiner nüchternen Gescheitheit die Selbsttäuschung nach, durch die Unmittelbarkeit etwas Neues, Unvermitteltes finden zu können, und gibt damit eine Kritik, die nicht nur Jacobi trifft, sondern auch alle späteren Intuitionstheorien.

Der andere wichtige Gesichtspunkt ist der, daß bei Jacobi das »unmittelbare Wissen« nicht nur als Rettung vor den atheistischen Konsequenzen der großen Denker des 17. und 18. Jahrhunderts auftaucht, sondern im engen Zusammenhang damit als Abwehr gegen den Materialismus. In dem bereits erwähnten, außerordentlich interessanten Gespräch Jacobis mit Lessing, worin eigentlich seine ganze Philosophie enthalten ist, spricht Jacobi diese Gefahr offen aus, wieder im Gegensatz zu vielen späteren Irrationalisten, bei denen immer wieder pseudomaterialistische Spiegelfechtereien, Versuche, einen »dritten Weg« der Philosophie jenseits des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus aufzuzeigen, das Problem verdunkeln. Jacobi sagt in diesem Gespräch zur Kennzeichnung des Materialismus: »Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erste angenommen werden . . Ehrlich genug hat deswegen Leibniz die Seelen automates spirituales genannt.«² Das über Leibniz Gesagte gilt natürlich noch gesteigert für Spinoza.

Der Irrationalismus Jacobis erscheint also am Vorabend jener großen ideologischen Krise, die die modernen Formen des Irrationalismus hervorbringt, gewissermaßen als reaktionäre Summierung der geistigen Kämpfe des 17. bis 18. Jahrhunderts: als offene Erklärung des Bankrotts des Idealismus, als Erklärung, daß auch die Verleugnung der Vernunft, auch die Flucht

¹ Hegel: Enzyklopädie, § 66, a. a. O., Bd. VI, S. 134.

² Jacobis Spinozabüchlein, a. a. O., S. 74 f.

ins Leer-Absurde, ins inhaltslose Paradoxe, in einen religiös verbrämten Nihilismus nur den Schein einer Abwehr der materialistischen Philosophie bieten kann. Diese Tendenz zum Nihilismus haben einige Zeitgenossen Jacobis bereits erkannt. Lessing spricht in dem Gespräch, das von Jacobi selbst niedergeschrieben wurde, offen aus, daß er Jacobi für einen »vollkommenen Skeptiker« hält, der in seiner Philosophie »aller Philosophie den Rücken kehren« muß¹. Und der junge Friedrich Schlegel kritisiert in seiner radikal republikanischen Periode die Jacobische Philosophie nicht nur deswegen, weil sie »mit Unglauben und Verzweiflung, oder mit Aberglauben und Schwärmerei endigen« muß², sondern er greift sie auch als Immoralität an; er sagt über Jacobis Werke: »In ihnen lebt, atmet und blüht ein verführerischer Geist vollendeter Seelenschwelgerei, einer grenzenlosen Unmäßigkeit, welche trotz ihres edlen Ursprungs alle Gesetze der Gerechtigkeit und Sittlichkeit durchaus vernichtet. Die Gegenstände wechseln; nur die Abgötterei ist permanent. – Aller Luxus endigt mit Sklaverei: wäre es auch Luxus im Genuß der reinsten Liebe zum heiligsten Wesen. So auch hier; und welche Knechtschaft ist gräßlicher als die mystische?«³ Daß Friedrich Schlegel ebenfalls als mystischer Irrationalist endete, ändert an der Richtigkeit dieser Kritik nichts.

Das Folgenreichste an Jacobis Auftreten ist seine Denunziation Spinozas (und mit ihm Lessings und später der ganzen klassischen deutschen Philosophie) als Atheisten. Unmittelbar gibt er damit natürlich der Reaktion eine Waffe in die Hand. Denn der Reaktion ist diese Philosophie in ihrer Hauptlinie: als Ausbildner der Dialektik, notwendig ein Dorn im Auge. Die Beschuldigung des Atheismus konnte deshalb ein wirksames Mittel zur Unterdrückung dieser Philosophie bilden. (Fichte mußte tatsächlich, des Atheismus, freilich nicht unmittelbar von Jacobi, beschuldigt, seinen Jenaer Lehrstuhl verlassen.) Aber diese scharf pointierte Feststellung Jacobis hat philosophiegeschichtlich doch die Bedeutung, daß sie die prinzipielle Unvereinbarkeit von konsequent durchgeführter Philosophie und Religion bewußt gemacht und energisch auf die Tagesordnung gestellt hat. Und zwar in einer Weise, daß der als notwendig atheistisch deklarierten fortschrittlichen Philosophie jetzt nicht mehr eine christliche oder wenigstens das

¹ Ebd., S. 77.

² Friedrich Schlegels prosaische Jugendschriften, Wien 1906, Bd. II, S. 85.

³ Ebd., S. 88.

Christentum respektierende reaktionäre Philosophie gegenübergestellt wurde, sondern ein nackter Intuitionismus, ein Irrationalismus sans phrase, ein Leugnen des begrifflich-philosophischen, des vernünftigen Denkens überhaupt.

Die Wirksamkeit dieses schroffen Entweder-Oder ist keine unmittelbare. Herder und Goethe, die im Spinozastreit gegen Jacobi auf Spinozas (und Lessings) Seite stehen, halten am Pantheismus fest und lehnen die atheistischen Folgerungen Jacobis ab. Auch die Naturphilosophie des jungen Schelling und seiner Gefolgschaft, die Philosophie Hegels – mögen sie noch so oft dagegen protestieren, mag gegen Schelling noch von Jacobi selbst, gegen Hegel später von der romantischen Reaktion der Vorwurf des Atheismus erhoben werden – gehen in dieser Frage nicht über ihre eigene Interpretation Spinozas hinaus, machen sogar noch einige Schritte hinter diese zurück. Es handelt sich dabei nicht so sehr um eine »Diplomatie«, die der christlich-weltlichen Macht gegenüber auch in dieser Zeit notwendig war. Natürlich spielt dieses Motiv auch in der klassischen deutschen Philosophie eine oft nicht unwichtige Rolle. Die Hauptfrage besteht jedoch darin, daß infolge der notwendigen Unvollständigkeit und Inkonsequenz der idealistischen Dialektik die theologischen Überreste von dieser Philosophie nie wirklich überwunden werden konnten. Feuerbach sagt daher mit Recht: »Der Pantheismus ist der *theologische Atheismus*, der *theologische Materialismus*, die *Negation der Theologie*, aber selbst auf dem *Standpunkte der Theologie*; denn er macht die Materie, die Negation Gottes zu einem *Prädikat* oder *Attribut des göttlichen Wesens*.«¹ Und er stellt in diesem Zusammenhang Hegel in eine Parallele zu Spinoza: »Die Identitätsphilosophie unterschied sich nur dadurch von der Spinozischen, daß sie das tote, phlegmatische Ding der Substanz mit dem Spiritus des Idealismus begeisterte. Hegel insbesondere machte die Selbsttätigkeit, die Selbstunterscheidungskraft, das Selbstbewußtsein zum Attribut der Substanz. Der paradoxe Satz Hegels ›das Bewußtsein von Gott ist das Selbstbewußtsein Gottes‹ beruht auf *demselben Fundament* als der paradoxe Satz Spinozas: ›die Ausdehnung oder Materie ist ein Attribut der Substanz‹ und hat keinen anderen Sinn, als: ›das Selbstbewußtsein ist ein Attribut der Substanz oder Gottes, Gott ist Ich.«² Es entsteht also hier eine objektive, eine methodologisch-philosophische Zweideutigkeit, die in der Philosophie Hegels ihren

¹ L. Feuerbach: Sämtliche Werke, Leipzig 1846 ff., Bd. II, S. 289.

² Ebd., S. 245.

Gipfelpunkt erreicht. Feuerbach sagt mit Recht über die spekulative Philosophie, daß sie »zugleich Theismus, zugleich Atheismus« sei¹.

Diese Wesensart der deutschen philosophischen Entwicklung, die man im übrigen – freilich mit starken Variationen, in sehr wechselvollem Auf und Ab der einzelnen Motive – von Descartes bis Hegel bei vielen der bedeutendsten Denker findet, muß schon darum hervorgehoben werden, weil der moderne Irrationalismus gerade in solchen schwachen Stellen den Anknüpfungspunkt sucht und zu finden meint, um große Denker der Vergangenheit, die in der wesentlichen Linie ihrer Wirksamkeit das strikte Gegenteil des Irrationalismus vertreten haben, ja die dessen damals auftretende Tendenzen mit vernichtender Schärfe kritisierten, nachträglich zu Irrationalisten zu stempeln und in die konstruierte Ahnenreihe des Irrationalismus einzufügen. (Wir werden im Kapitel über den Neuhegelianismus sehen, daß dieses Schicksal sogar Hegel selbst zuteil werden konnte.) Die scharfe Feststellung der hier hervorgehobenen Zweideutigkeit in den Werken der bedeutenden Idealisten, von der naturgemäß nur die hervorragendsten Materialisten frei sein konnten, versetzt uns in die Lage, die Frage von Bejahung oder Verneinung der Vernunft nicht auf bloß terminologischer Grundlage zu untersuchen, noch weniger von einzelnen Ausprüchen auszugehen, die in ihrer Isoliertheit vom Gesamtkontext, von der generellen Intention der betreffenden Philosophie eventuell etwas irrationalistisch klingen mögen, sondern unsere Aufmerksamkeit gerade auf diese Grundlinie zu richten.

Diese Frage ist darum von Bedeutung, weil die größten Anstrengungen unternommen wurden, um etwa aus Vico oder Hamann, aus Rousseau oder Herder Irrationalisten zu machen. Vom Standpunkt einer idealistisch konstruierten »Geistesgeschichte« können diese Denker freilich leicht in die unmittelbarste Nähe des Irrationalismus geschoben werden. Standen sie doch, von der Polemik Vicos gegen Descartes angefangen, in stärkster Gegnerschaft zu jenen philosophischen Tendenzen ihrer Zeit, die man allgemein (aber höchst unzulänglich, höchst abstrakt) als rationalistisch zu charakterisieren pflegt. Und wenn man in einer solchen abstrakt-formellen, oberflächlichen Weise den Kontrast rationell-irrationell konstruiert, geraten diese Denker »von selbst« auf die Seite des Irrationalismus, wie dies besonders mit Rousseau und Hamann längst, schon vor dem Aufkommen der großen Mode

¹ Ebd., S. 285.

des Irrationalismus, geschehen ist. (Rousseau als »irrationalistischer Romantiker« ist ein Produkt der Polemik gegen die Französische Revolution.)

Betrachtet man dagegen – wie wir dies hier zu tun versuchen – den Irrationalismus konkret in den ideologischen Kämpfen der betreffenden Zeit als Moment und Parteinahme des beständigen, immer wieder aus den Klassenkämpfen geborenen Streites zwischen Neuem und Altem, zwischen dem konkret-historischen Vorwärts und Rückwärts, so muß ebenso notwendig eine völlig andere Beleuchtung, ein anderes Bild entstehen, das der Wahrheit näherkommt. Dann sieht man vor allem, daß gerade diese eben erwähnten Denker in einer Epoche, deren herrschende Tendenz die gedankliche Bewältigung der mechanischen Phänomene der Natur und, diesem Bestreben entsprechend, ein metaphysisches Denken war, in Opposition zu *dieser* Richtung das Recht des philosophischen Gedankens auf die sich stets wandelnde, in steter Entwicklung begriffene historische Welt zu erkämpfen versuchten. Freilich, wenn wir vom Historischen sprechen, muß der Leser seinen Horizont nicht von jener dekadent-bürgerlichen Theorie beschränken lassen, die das Historische von vornherein als bloß »einmalig«, »einzigartig«, dem Gesetzesbegriff widersprechend, also gewissermaßen als von Natur aus irrational aufgefaßt hat. Wir werden bald zeigen, daß diese Konstruktion des Historischen als reaktionär-legitimistische Opposition gegen die Französische Revolution entstanden ist und von der bürgerlichen Wissenschaftstheorie und -praxis, in dem Maße des Reaktionärwerdens der bürgerlichen Klasse selbst, angeeignet wurde (Ranke, Rickert).

Die Denker, mit denen wir hier zu tun haben, haben mit solchen Tendenzen nichts gemein. So verschieden sie an Weltanschauung, an Begabungsausmaß untereinander auch sein mögen (obwohl Goethe, als er in Italien mit Vico bekannt gemacht wurde, unwillkürlich an den heimatlichen Anreger seiner Jugend, an Hamann, erinnert wurde), so vereinte alle das Bestreben: die Gesetzmäßigkeit des historischen Ablaufs, des gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritts zu ergründen, die Vernunft in der Geschichte, und zwar die der menschlichen Geschichte immanent innewohnende Vernunft, die Vernunft in der Selbstbewegung der Gesamtgeschichte zu entdecken und auf den Begriff zu bringen. Dieser Drang stieß diese Denker auf dialektische Probleme zu einer Zeit, in der weder die tatsächlichen Grundlagen dieser Gesetzmäßigkeit erforscht waren (man denke an den Zustand der Prähistorie), noch die herrschenden Denkrichtungen auch nur den Willen dazu hatten, eine begriffliche Apparatur, eine Methodik zur Bewältigung dieser Probleme hervorzubringen; ja die herrschenden erkenntnis-

theoretischen Richtungen (Geometrie als Vorbild der Erkenntnistheorie) eine Entwicklung in dieser Richtung nur hemmen konnten.

So bewegt sich das Suchen nach der immanenten Vernunft der Selbstbewegung von Gesellschaft und Geschichte notwendig gegen den Strom der herrschenden Erkenntnistheorie, ist ein erkenntnistheoretisch oft sehr ungeklärtes, oft von bloß bildhaften Antizipationen erfülltes Suchen jener dialektischen Kategorien, die imstande wären, die Entwicklungsgesetze von Gesellschaft und Geschichte adäquat auszudrücken. Die Abneigung zum Beispiel des jungen Goethe gegen die »rationalistische« Philosophie seiner Zeit – merkwürdiger-, aber keineswegs zufälligerweise nimmt er hier stets Spinoza aus – beruht eben darauf, daß er, wenn auch lange Zeit bloß instinktiv, die dialektischen Kategorien in der Entwicklung der Lebewesen, der historischen Auffassung der Natur suchte. Deshalb haben ihn während der ganzen imperialistischen Periode die Vertreter der irrationalistischen Lebensphilosophie als ihren Ahnherrn reklamiert und gefeiert, obwohl in Wirklichkeit Goethe von seinen, in der Methodologie tastenden Jugendversuchen über einen radikalen Empirismus sich zu einem freien Anhänger der klassischen deutschen Philosophie, besonders ihrer Dialektik entwickelt hat. Dazu ist noch zu bemerken, daß die Vorbehalte Goethes seinen bedeutenden philosophischen Zeitgenossen gegenüber einerseits darauf beruhen, daß er sich weit mehr als diese dem philosophischen Materialismus annäherte (es ist gleichgültig, ob er seinen nie ganz konsequenten Materialismus als Hylozoismus oder anders bezeichnet), andererseits darauf, daß er seine eigenen Forschungsergebnisse niemals in die Schranken eines idealistischen Systems einsperren lassen wollte.

Dieses Goethe-Beispiel zeigt ganz klar, worauf es hier ankommt: auf den Gegner der Verabsolutierung des Linnéschen Systems, auf den Anhänger und Mitstreiter von Geoffroy de Saint-Hilaire gegen Cuvier, auf den Vorläufer Darwins, nicht aber auf einzelne Aussprüche, selbst Abhandlungen, aus denen – bei einer »geisteswissenschaftlichen« unhistorischen Interpretation – etwas Irrationalistisches herausgelesen oder in die es hineingelesen werden kann.

Es macht dabei keinen entscheidenden Unterschied, daß bei Goethe die Geschichte der Natur, bei Vico, Rousseau oder Herder die Historizität aller gesellschaftlichen Ereignisse im Vordergrund des Interesses steht, daß im Weltbild der meisten dieser Denker Gott eine weitaus positivere Rolle spielt als bei Goethe. Nur als Beispiel sei an die historische Funktion der »Vorsehung« bei Vico erinnert. Vico bezeichnet diese als einen Geist, »der aus

den Leidenschaften der Menschen (die alle nur an ihrem persönlichen Nutzen hängen und deshalb wie wilde Tiere in den Wüsten leben würden) die bürgerlichen Ordnungen hervorbringt, durch die sie in menschlicher Gemeinschaft leben können.«¹ Und man hört fast Hegel, wenn Vico diesen Gedanken am Schluß seines Werkes deutlich zusammenfaßt: »Denn nur die Menschen selbst haben diese Welt der Völker geschaffen – dies war das erste unbestrittene Prinzip dieser Wissenschaft, aber sie ist ohne Zweifel hervorgegangen aus einem Geist, der von den besonderen Zielen der Menschen oft verschieden, manchmal ihnen entgegengesetzt und immer ihnen überlegen ist; jene beschränkten Ziele hat er seinen höheren dienstbar gemacht und sie stets verwandt, um das menschliche Geschlecht auf dieser Erde zu erhalten.«² Wie später bei Hegels »List der Vernunft« handelt es sich hier zwar um mystifizierende Ausdrücke, die einen nicht bis ins Letzte erkannten, aber genial geahnten Zusammenhang prägnant zur Geltung bringen und damit dialektisches Neuland betreten, zugleich jedoch diese Zusammenhänge idealistisch mystifizieren. Es ist aber für jeden, der Vico unbefangen liest, klar ersichtlich, daß hier eine von den Menschen selbst gemachte eigene und darum erkennbare vernünftige Geschichte gemeint ist, daß Vico zwar den mystifizierenden Terminus »Vorsehung« einführt, ihn jedoch in den konkreten Darlegungen so bestimmt, daß diese Bestimmungen jede transzendente Macht aus dem vernünftigen, wenn auch freilich für den Verstand widerspruchsvoll, ja paradox erscheinenden dialektischen Zusammenhang der Geschichte entfernen. Und es kann bei dieser Grundtendenz Vicos nicht überraschen, daß er – der erklärte Gegner der Erkenntnistheorie von Descartes – in den entscheidenden Prinzipienfragen seiner Kategorienlehre in die unmittelbarste Nähe des materialistischen Spinoza gelangt. Vicos Ausspruch: »Die Ordnung der Ideen muß fortschreiten nach der Ordnung der Gegenstände«³, unterscheidet sich von Spinoza nur darin, daß Vico diese materialistische Auffassung der Kategorien, seinen historischen Bestrebungen entsprechend, bewegter, dynamischer als Spinoza auffaßt, daß er dessen Philosophie also in derselben Richtung modifiziert und fortbildet, wie dies später in der idealistischen Dialektik in Deutschland, vor allem bei Hegel, geschah.

¹ Vico: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, München 1924, S. 77.

² Ebd., S. 424.

³ Ebd., S. 100.

Es kann hier unmöglich unsere Absicht sein, auch nur eine verkürzte Skizze der Philosophie Vicos zu geben, und noch weniger, Analysen in bezug auf Herder, Hamann oder Rousseau zu versuchen. Es kam hier einzig und allein darauf an, die dialektische Grundtendenz hervorzuheben, die bei ihnen allen darauf abzielt, die Geschichte der Menschen, der menschlichen Gesellschaft aus ihrer Selbstbewegung, aus Taten und Leiden der Menschen selbst zu entwickeln und die Vernunft, d. h. die Gesetzmäßigkeit der hier entstehenden Bewegung zu erfassen. Ob es sich dabei um den menschlichen Ursprung der Sprache handelt, die Herder als Entwicklung der Vernunft, als Produktion menschlicher Seelenkräfte faßt (in Polemik gegen die theologische Erklärung der Sprachentstehung), oder um die Geburt der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer revolutionsschwangeren Ungleichheit aus der Entstehung des Privatbesitzes bei Rousseau ist einerlei. Für unsere Betrachtungen kommt es in erster Linie auch nicht darauf an, wie weit einzelne solche Erkenntnisse, einzelne Kategorien, in denen sie begrifflich fixiert wurden, vor der späteren Entwicklung der Wissenschaft standhalten. Wichtig ist in diesem Zusammenhang nur, jene grundlegende Gedankenrichtung klarzulegen, die von Vico bis Herder sich in der historischen Dialektik entfaltet hat. Einzelheiten, die, aus dem richtigen historischen Gesamtzusammenhang herausgerissen, als irrationalistisch interpretiert werden können, bezeichnen höchstens nebensächliche Velleitäten, unklar-mystische Ahnungen, mystifizierende Formulierungen von Tatbeständen oder Kategorien, die damals noch nicht klar dialektisch erfaßbar waren. Von Vico zu Herder führt ebenso ein Weg des Ausbaus, der Bereicherung und Befestigung der Vernunft, wie der von Descartes oder Bacon eingeschlagene Weg unzweifelhaft in diese Richtung geht. Es ergeben sich dabei sehr wichtige Unterschiede, ja Gegensätze, die jedoch allesamt Gegensätze *innerhalb* des einen Lagers sind, das um eine auf die Vernünftigkeit der Welt basierte Philosophie kämpft; niemals aber zeigt sich der abstrakte Gegensatz von Rationalismus und Irrationalismus.

II *Schellings intellektuelle Anschauung als erste Erscheinungsform des Irrationalismus*

Der moderne Irrationalismus entsteht aus der großen ökonomisch-gesellschaftlichen, politischen und weltanschaulichen Krise an der Wende des 18.-19. Jahrhunderts. Die entscheidende Begebenheit, die die Hauptmomente

der Krise auslöst, ist natürlich die Französische Revolution. Sie ist vor allen in einem ganz anderen Sinne Weltereignis, als es die früheren großen Revolutionen (die holländische oder die englische) waren. Diese haben Umwandlungen nur im nationalen Maßstabe vollbracht, ihre internationalen Auswirkungen waren – als Umwälzungstendenzen der Gesellschaft und demzufolge der Ideologie – unvergleichbar geringer. Erst die Französische Revolution hat wichtige Rückwirkungen auf die soziale Struktur vieler Länder Europas, eine Liquidation des Feudalismus setzt ein am Rhein, in Oberitalien usw., wenn freilich auch längst nicht im Ausmaße von 1793. Und auch wo dies nicht geschieht, kommt nun die Umbaubedürftigkeit der feudal-absolutistischen Gesellschaft nicht mehr von der Tagesordnung. Dadurch entsteht überall ein ideologischer Gärungsprozeß, selbst in Ländern wie England, die ihre bürgerliche Revolution bereits hinter sich hatten; denn im Lichte des französischen Geschehens erscheint die äußerst mangelhafte Liquidierung des Feudalismus in England als entlarvt.

Dieses Neue tritt so überwältigend hervor, daß man es in der alten Weise weder verteidigen noch angreifen kann. Nicht zufällig entsteht der moderne Historismus aus diesen Kämpfen: die dialektische Auffassung der Geschichte in der klassischen deutschen Philosophie, die sprunghafte Höherentwicklung der Geschichtswissenschaft bei den französischen Historikern der Restaurationsperiode, der historische Geist in der Literatur mit Walter Scott, Manzoni und Puschkine. Wenn es auch eine reaktionäre Legende ist, daß die Aufklärung antihistorisch gesinnt gewesen sei: was jetzt emporwächst, geht weit über die Herderschen Anregungen hinaus. Es erweist sich aber, daß auch das Alte nicht mehr in der alten Weise zu verteidigen ist. So wenig Burke selbst Romantiker war, geht doch von ihm der romantische Pseudohistorismus aus: der Abbau der historischen Entwicklung, des historischen Fortschritts im Namen einer angeblich vertieften, einer irrationalisierten Fassung der Geschichtlichkeit.

Die Französische Revolution weist aber zugleich auch über den bürgerlichen Horizont hinaus. Sie vollbringt dies unmittelbar-politisch im Aufstand von Gracchus Babeuf. (Auch hier ist der Unterschied zu früheren Zeiten sichtbar in einem ganz anderen internationalen Nachklang, als ihn Thomas Münzer oder die Leveller haben konnten.) Noch deutlicher ist dies bei den großen utopischen Sozialisten, deren Systeme und Methoden ebenfalls nicht von der Welterschütterung durch die Französische Revolution getrennt werden können. Die allgemeine ideologische Krise, deren deutlichste, in die Zukunft weisende Tendenz die Utopisten repräsentieren, entspringt aus den

Widersprüchen der Französischen Revolution selbst und erzeugt wesentlich Neues auch dort, wo die Grundlinie der Entwicklung noch rein bürgerlich bleibt. Engels hat den zentralen Punkt dieser letzteren Krise prägnant formuliert. Die Aufklärung, die ideologische Vorbereitung zur Revolution, strebte danach, durch sie, in ihr das »Reich der Vernunft« zu errichten. Die Revolution siegte, das erstrebte Reich der Vernunft war verwirklicht, aber: »Wir wissen jetzt, daß dies Reich der Vernunft weiter nichts war, als das idealisierte Reich der Bourgeoisie.«¹ Das bedeutet aber, daß die inneren Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft, die in der ahnungsvollen Kritik eines manchen Aufklärers oder Zeitgenossen der Aufklärung – von Mandeville und Ferguson bis zu Linguet und Rousseau – auftauchten, jetzt durch die Wucht der realen Tatsachen in den Mittelpunkt des Interesses gerückt wurden. Das Gewicht dieser Erfahrungen wurde noch gesteigert durch die Ergebnisse der industriellen Revolution in England, obwohl die ersten großen Wirtschaftskrisen, in denen die Widersprüche des Kapitalismus am deutlichsten hervortraten, erst im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts ausbrachen. Für die ideologische Entwicklung bedeuten alle diese Tatsachen vor allem, daß der früher kaum geahnte widerspruchsvolle Charakter der bürgerlichen Gesellschaft nunmehr offen als ihr allgemeines Zentralproblem vor aller Augen stand. Infolgedessen wird die Philosophie der Gesellschaft in einem ganz anderen Sinne historisch und dialektisch als je früher. Was man bis dahin nur ahnen konnte, wird jetzt immer stärker bewußtes Programm: die historische Dialektik als Zentralfrage der Philosophie. Darauf beruht die Bedeutung der Hegelschen Philosophie. In ihrer Methodologie spielt die Frage der historischen Fassung der Revolution eine entscheidende Rolle; die Lösung ihrer Denkbarekeit erhält eine Bedeutung, die weit über diese Einzelfrage hinausragt (Umschlagen der Quantität in Qualität, neue Auffassung des Verhältnisses von Individuum und Gattung). Aber auch die Kritik von rechts wird durch diese neuen Fakten auf einen neuen Boden versetzt. Von der Romantik, von der »historischen Rechtsschule« bis Carlyle entsteht eine ganz neue Linie der Verteidigung des Alten, der vorrevolutionären Zeit bis zurück ins Mittelalter, untrennbar von der allgemeinen Irrationalisierung der Geschichte.

Die große Krise im naturwissenschaftlichen Denken läuft sicher nicht zufällig parallel mit der gesellschaftlichen. Mit der Entdeckung einer ganzen Reihe

¹ Engels: Anti-Dühring, Berlin 1952, S. 18 f.

von neuen Phänomenen, hauptsächlich auf den Gebieten der Chemie und Biologie, rückt die Kritik des mechanisch-metaphysischen Denkens immer entschiedener in den Vordergrund; man empfindet immer deutlicher, daß das nur auf Geometrie und Mechanik basierte Denken, dem die Physik, die Astronomie des 17. bis 18. Jahrhunderts ihre Triumphe verdanken, den neuen Aufgaben, der Erfassung der Totalität der Naturerscheinungen gegenüber versagen muß. Diese Wachstumskrise des naturphilosophischen Denkens beschränkt sich nicht auf die Probleme der bloßen Begriffsbildung. Auch hier beginnt sich die historische Betrachtungsweise durchzusetzen. Man denke an die astronomischen Theorien von Kant und Laplace, an die Entdeckungen von Geologie und Paläontologie, an die Anfänge der Evolutionslehre, an die beginnende Opposition gegen die großen mechanistischen Systematisierer wie Linné und Cuvier, an Goethe, Geoffroy de Saint-Hilaire, Lamarck usw.

Erst in diesem Zusammenhang wird die Bedeutung der deutschen Naturphilosophie, vor allem der des jungen Schelling begreifbar. Denn hier entsteht der erste Versuch, diese Tendenzen methodologisch, philosophisch einheitlich zusammenzufassen. Es handelt sich auch hier darum, daß die dialektischen Widersprüche, die in dem ungeheuren und sich stets vermehrenden neuen Tatsachenmaterial immer deutlicher hervortreten, nicht mehr formallogisch abgelehnt oder »überwunden« werden, sondern gerade diese Widersprüche, ihre dialektische Aufhebung, ihre Synthese usw. ins Zentrum der neuen, der dialektischen Methode rücken. Engels verwahrt sich dagegen, diese naturphilosophischen Theorien und Methoden ausschließlich vom Standpunkt ihrer nicht selten absurden Ergebnisse aus zu beurteilen, wie dies – mit wenigen Ausnahmen – die Naturforscher der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts getan haben. Er selbst faßt sein Urteil so zusammen: »Die Naturphilosophen verhalten sich zur bewußt-dialektischen Naturwissenschaft wie die Utopisten zum modernen Kommunismus.«¹

Während die großen Systeme des 17. Jahrhunderts die gedanklichen Zusammenfassungen ihrer neuen Forschungsergebnisse auf der Grundlage der großen Entdeckungen dieser Zeit mit einer – im wesentlichen – statisch-geometrischen Methode vollbrachten, entsteht jetzt der Versuch: die vormenschliche und menschlich-gesellschaftliche Welt als einen einheitlichen historischen Prozeß aufzufassen. Der »Geist«, die idealistische Zentral-

¹ Ebd., S. 12, Anmerkung.

figur dieses Prozesses, wird zugleich als Ergebnis dieses Prozesses aufgefaßt. Darum spricht Schelling von der Entstehung der Philosophie als von einer »Odyssee des Geistes«¹, in welcher der Geist, der bis dahin unbewußt an seinem eigenen Bewußtwerden arbeitete, jetzt in voller Bewußtheit seine Heimat, seine Wirklichkeit erobert. In diesem Bestreben, die Grundprobleme des wissenschaftlichen Fortschritts nach der Französischen Revolution im Zeitalter der Umwälzung der Naturwissenschaften gedanklich zu bewältigen, entsteht die dialektische Methode Schellings. Sie versucht, auf diesen ungeheuren Problemkreis philosophische Antworten zu geben, die Philosophie auf die Höhe der Zeit zu erheben. Die gesellschaftliche Zurückgebliebenheit Deutschlands bringt es notwendig mit sich, daß diese energische Wendung zur Dialektik als zum Zentralproblem der philosophischen Methode sich nur idealistisch vollziehen konnte. Und es ist ebensowenig ein Zufall, daß diese Entwicklung sich vorwiegend in Deutschland abspielt, wie im 18. Jahrhundert Frankreich, wie von 1840 an Rußland die führenden Länder der bürgerlichen Philosophie waren. Pathos und Entschlossenheit zu solchen Fragestellungen und Antworten gibt dem bürgerlichen Denken nur die gesellschaftliche Tatsache, daß es in einer Vorbereitungszeit der demokratischen Revolution, als ideologischer Wegbereiter dieser Revolution wirkt.

Dadurch aber, daß die philosophische Methode des Progresses die idealistische, historisch orientierte Dialektik wurde, mußte nun auch die philosophische Reaktion andere Waffen anwenden. Der englische Empirismus bei Burke enttäuscht auf die Dauer auch dessen Anhänger in Deutschland; es entsteht das Bedürfnis, über Burke philosophisch hinauszugehen, seine Lehren irrationalistisch zu »vertiefen«; ähnlich ist auch das Verhältnis zu den offiziellen Philosophen der Restauration in Frankreich. Die Bewegung zur Dialektik diktiert das Tempo der ganzen Philosophie, bestimmt ihre Problemstellungen, zwingt der Reaktion die Entstellung der neuen philosophischen Prinzipien auf: so entsteht auf dem Boden des Kampfes um die neue Dialektik, im Kampf gegen sie, gerade in Deutschland die philosophische Begründung des modernen Irrationalismus.

Freilich anfangs ist diese feindliche Beziehung zwischen Dialektik und Irrationalismus äußerst kompliziert. Schon weil zwar letzten Endes zusammengehörige, aber doch nicht ganz identische und darum gedanklich trennbare

¹ Schelling: A. a. O., I. Abt., Bd. III, S. 628.

Tendenzen der Dialektik in der Natur beziehungsweise in der Gesellschaft wirksam sind. Der junge Schelling beschäftigte sich vorwiegend mit dem Naturprozeß, wenn es auch anfangs schien, als ob er, von hier ausgehend, eine allgemeine Theorie der Dialektik schaffen würde. Hegels Ausgangspunkt und der Hauptakzent seiner Dialektik sind gesellschaftlich, wenn auch Hegel in seinem ausgebauten System zugleich den philosophischen Höhepunkt der naturphilosophischen dialektischen Methode bezeichnet. Sonst entstehen aber in dieser Zeit oft höchst paradoxe Verschlingungen; zwar zeigt Oken die konkreteste Fortschrittlichkeit der Periode in seiner naturphilosophischen Dialektik und ist zugleich auch gesellschaftlich, politisch und philosophisch radikal. Aber schon Baader z. B. ist eine der Hauptfiguren der Restauration, der Reaktion in Philosophie und Geschichte, sympathisiert aber zugleich mit der dialektischen Auffassung der Natur. Ähnliches entsteht oft unter dem Einfluß von Schelling.

Das Zentrum dieser Zweideutigkeit ist der junge Schelling selbst. Ihre Hauptquelle ist sein Charakter. Marx schreibt über ihn in den vierziger Jahren an Feuerbach: »Der – wir dürfen das Gute von unserem Gegner glauben – der *aufrichtige Jugendgedanke* Schellings, zu dessen Verwirklichung er indessen kein Zeug hatte als die Imagination, keine Energie als die Eitelkeit, keinen Treiber als das Opium, kein Organ als die Irritabilität eines weiblichen Rezeptionsvermögens ...«¹ Diese Charakteristik ist nur scheinbar paradox: gerade diese Charakteranlage prädestinierte Schelling zum Initiator – zum zweideutigen Initiator – des objektiven Idealismus. Er tritt an die Aufgabe halb unbewußt heran. Obwohl er sich in seiner Jugend gemeinsam mit Hegel und Hölderlin für die Französische Revolution begeisterte, ist seine Bewußtheit über die philosophische Tragweite der gesellschaftlichen Umwälzung sehr unentwickelt. Als er später – als öffentliche Hauptfigur der neuen Schule des objektiven Idealismus – Gesellschaft und Geschichte in sein System einfügt, ist bereits die Wirkung der Restauration, der nachthermidorianischen Reaktion auf ihn sehr beträchtlich.

Schellings ursprüngliches philosophisches Interesse konzentriert sich auf die neue Lage in der Naturphilosophie. Diese packt ihn, und naiv-unbedenklich übernimmt er einfach die damals entwickeltste Form der Dialektik, die Fichtes. Vorübergehend glaubt er nur ihre Anwendung, nur ihre naturphilo-

¹ Marx: MEGA, I. Abt., Bd. I, 2, S. 316.

sophische Ergänzung zu leisten; er glaubte, die objektive Dialektik einer Naturphilosophie sei mit den Prinzipien der »Wissenschaftslehre« vereinbar. Er sieht vorerst nicht, daß das bloße Faktum einer Dialektik in der Natur schon ein Prinzip der Objektivität einschließt, also mit der Fichteschen subjektiven Dialektik prinzipiell unvereinbar ist. Fichte merkte sofort, daß die Wege sich hier scheiden, es entstand eine briefliche Diskussion zwischen Fichte und Schelling; aber erst Hegel war es, der Schelling weitertrieb, ihn zum Bruch mit dem subjektiven Idealismus führte, und er ist es, der in dieser Diskussion die Prinzipien des Bruchs philosophisch formulierte; er machte für Schelling dessen eigene Entdeckungen – soweit dies für ihn möglich war – philosophisch bewußt.

Ganz bewußt nie. Denn auch in der Jenaer Zusammenarbeit mit Hegel entsteht bei Schelling nie eine wirkliche Bewußtheit über die neue dialektische Methode. Aber gerade diese genialische, weil manche Elemente der Zukunft keimhaft in sich bergende, manchen Schritt in die Zukunft unbewußt tuende Art Schellings kann ihn zur ersten Zentralgestalt der neuen Philosophie machen, kann aus seinen Anfängen ein Zentrum machen, dessen Ausstrahlungen nach links Goethe, Oken, Treviranus, nach rechts Baader und Görres bezeichnen. (Es ist eine geistreiche Konstruktion Erdmanns, wenn er aus Schelling sowohl Oken wie Baader ableitet.)

Betrachten wir nun etwas näher die philosophischen Anfänge Schellings. Indem Fichte das Ding an sich Kants aus dem transzendentalen Idealismus entfernte, verwandelte er unmittelbar erkenntnistheoretisch seine Philosophie in einen subjektiven Idealismus vom Typus Berkeley, verwirklichte also das, was Kant einen »Skandal der Philosophie« genannt hat. Indem jedoch die »Wissenschaftslehre« nicht, wie Berkeley oder wie später Schopenhauer hinter dem »Schleier der Maja«, hinter der philosophisch rein subjektiv aufgefaßten Erscheinungswelt, einen christlichen Gott oder einen höchst unchristlichen »Willen« als letztes metaphysisches Prinzip statuiert, sondern den ganzen Kosmos der Erkenntnis ebenso geschlossen, ebenso immanent sich selbst bewegend und schaffend aus der Dialektik von Ich und Nicht-Ich ableiten will wie Spinoza seine Welt aus Ausdehnung und Denken, erhält das Fichtesche Ich auch eine methodologisch und systematisch neue Funktion. Nicht deshalb, weil Fichte dieses Ich nicht mit dem individuellen Bewußtsein identifizieren will, vielmehr dieses aus jenem dialektisch abzuleiten bestrebt ist, sondern weil dieses Ich – unabhängig von Fichtes bewußten Absichten, ja ihnen widerstreitend – aus der oben angedeuteten inneren Notwendigkeit seines Systems die Funktion der Substanz bei Spinoza oder genauer die

des späteren Weltgeistes bei Hegel übernehmen mußte. In die Ritze, die diese innere Diskrepanz des Fichteschen Systems bildet, deren verborgene Gegensätze erst später nach der Krise seines Denkens offen zutage treten sollten, kann sich die Naturphilosophie des jungen Schelling vorerst zwanglos einfügen: er kann glauben, konsequenter Schüler und Fortbildner Fichtes zu sein, wenn er dieses spinozistische Element in Fichtes Philosophie einseitig zum alleinigen Pfeiler seiner Gedanken ausbaut, freilich damit objektiv zugleich die ganze künstliche und mühsame Synthese der »Wissenschaftslehre« in die Luft sprengt.

Damit ist aber philosophisch ein großer Schritt vorwärts getan, und die eigentliche Blüte des objektiven Idealismus, der objektiv-idealistischen Dialektik kann nun einsetzen. Die Überwindung der Fichteschen Zweideutigkeit wird jedoch durch eine Zweideutigkeit höherer Ordnung erkaufte. Das Ich der »Wissenschaftslehre« schillert ununterbrochen zwischen einer bloß erkenntnistheoretischen (und zwar subjektivistischen) Verhaltensweise und einem Prinzip der objektiven Wirklichkeit, zwischen dem »Bewußtsein überhaupt« Kants und jenem Demiurgen von Natur und Geschichte, den später der Hegelsche Geist repräsentieren sollte. Schelling entscheidet sich für die letztere Bedeutung. Dadurch baut er ins Fundament seines Systems etwas ein, das gleichzeitig objektiv, d. h. unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existieren, andererseits aber doch etwas Bewußtseinartiges sein soll. So entsteht schon beim jungen Schelling die ganze schillernde Mehrdeutigkeit des objektiven Idealismus. Dieser muß sich einerseits scharf gegen den subjektiven Idealismus abgrenzen, dessen unlösbare Probleme (objektive Wirklichkeit, Erkennbarkeit des Dinges an sich) zu beantworten versuchen, muß jedoch immer wieder erkenntnistheoretisch den allgemeinen Schwächen des subjektiven Idealismus verfallen; dies letztere ist besonders deutlich bei Schelling, der den Bruch mit Fichte philosophisch-methodologisch nicht völlig bewußt vollzogen hat. Andererseits muß das oberste Prinzip dieser Philosophie ebenfalls zweideutig sein, muß schwanken zwischen einer Annäherung an den philosophischen Materialismus (Unabhängigkeit vom Bewußtsein) und einer idealistisch-pantheistischen Gotteskonzeption, die, da sie durch Anwendung auf das naturhafte und geschichtliche Leben konkretisiert wird, über die spinozistische erhaben-abstrakte Allgemeinheit hinausgehen und sich theistischen Gottesvorstellungen annähern muß.

Auf diese Zweideutigkeit des objektiven Idealismus haben wir in ihren allgemeinsten Zügen bereits hingewiesen. Hier müssen wir die spezifisch Schellingsche Abart näher betrachten, insbesondere deren Nuancen beim

jungen Schelling. Dabei ist das rapide Schwanken zwischen der materialistisch-atheistischen Fassung dieser lebendig, beweglich, entwicklungsgeschichtlich gemachten spinozischen Substanz und deren mystisch-mythologischer Auslegung besonders hervorzuheben. Es kommt hier auf diese allgemeine Linie, nicht auf ihre Einzeläußerungen an. »Heinz Widerporst« zeigt gleichzeitig eine äußerst materialistische Fassung der Naturphilosophie des jungen Schelling, aber gleichzeitig den Punkt, wo der in der Romantik immer mehr in Mode kommende Jacob Böhme mit seiner Mystik einen starken Einfluß auf Schelling auszuüben beginnt¹. Freilich, im Philosophieren der romantischen Schule wirken vorwiegend diese mystischen Tendenzen. Es ist der spezielle Zug des jungen Schelling, daß bei ihm auch die materialistischen wirksam werden. Wir werden sehen, mit welcher Notwendigkeit auch bei Schelling die mystische Tendenz immer stärker in den Mittelpunkt seiner Philosophie rückt. Es muß aber bemerkt werden, daß er am Ende der Jenaer Periode – obwohl er aus Gründen, die wir sogleich sehen werden, um die Erkennbarkeit der Dinge an sich erkenntnistheoretisch zu begründen, sich immer energischer an die platonische Ideenlehre anlehnen muß und damit seiner Zweideutigkeit eine noch entwickeltere Form gibt – doch noch Giordano Bruno zum Schutzheiligen seiner Philosophie erhebt. Freilich ist diese Annäherung an die platonische Ideenlehre ebenfalls mit der typischen Zweideutigkeit des objektiven Idealismus Schellings in seiner Jenaer Periode behaftet. Einerseits führt er, in scharfem Gegensatz zu Kant und Fichte, die Lehre der Widerspiegelung in die Transzendentalphilosophie ein, andererseits gibt er aber der Widerspiegelungslehre eine extrem idealistische, in die Mystik hinüberwachsende Fassung. Die Jenaer Periode Schellings ist also durch diese seine immer und überall schwankende Zwischenstellung zwischen fortschrittlichen und reaktionären Tendenzen im objektiven Idealismus charakterisiert. Er steht, sich mit beiden intim berührend, zwischen der Goetheschen Naturphilosophie und dem »magischen Idealismus« von Novalis.

Der »aufrichtige Jugendgedanke« Schellings konzentriert sich auf die Entdeckung und philosophische Formulierung der Dialektik im Entwicklungsprozeß der Natur. Wir haben gesehen, daß die Notwendigkeit, die Naturerkenntnis dialektisch zu fassen und damit über die mechanisch-metaphysische Methode des 17. bis 18. Jahrhunderts hinauszugehen, eine allgemeine

¹ Diese zweideutige Doppeltendenz ist in Böhme selbst schon vorhanden. Vgl. darüber Marx-Engels: Die heilige Familie u. a. phil. Frühschr., Berlin 1953, S. 258.

Tendenz dieser Periode war. Diese Notwendigkeit erhielt ihre für die deutsche Philosophie einflußreichste Formulierung in Kants »Kritik der Urteilskraft«. Kant versucht hier, die Probleme des Lebens philosophisch zu fassen, und stößt dabei auf die Dialektik von Möglichkeit und Wirklichkeit, des Ganzen und des Teiles, des Allgemeinen und des Besonderen. Das Problem dieses dialektischen Hinausgehens über das metaphysische Denken erscheint bei Kant in einer äußerst verzerrten Form; diese Verzerrungen haben einen so bestimmenden Einfluß auf bestimmte Problemstellungen des entstehenden modernen Irrationalismus, speziell beim jungen Schelling ausgeübt, daß wir sie hier kurz anzudeuten gezwungen sind. Vor allem identifiziert Kant das Denken – er spricht von »unserem« Denken, vom menschlichen Denken – mit den Denkformen der Metaphysik des 17. bis 18. Jahrhunderts. Daraus folgt z. B. im Falle der Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen folgende Bestimmung: »Unser Verstand hat also das Eigene für die Urteilskraft, daß in der Erkenntnis durch denselben, durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann; gleichwohl aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumiert werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urteilskraft ohne bestimmtes Prinzip sein muß.«¹

Kant begnügt sich aber nicht mit dieser Identifizierung des metaphysischen Denkens mit dem »menschlichen« schlechthin, sondern bezeichnet dieses auch als »diskursiv« in starrem Gegensatz zur intuitiven Anschauung. Unter diesen Umständen kann er die Lösung nur darin finden, daß er die Forderung eines »intuitiven Verstandes« aufstellt, »welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach *besonderen* Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einsicht der Erkenntnis zu bringen...«² So wird das Denken nach Kant zu dieser »Idee« eines »intellectus archetypus«, eines anschauenden Verstandes geführt, welche Idee seines Erachtens zwar keinen inneren Widerspruch enthält, jedoch für die menschliche Urteilskraft doch nur eine bloße Idee bleibt.

¹ Kant: Kritik der Urteilskraft, § 77.

² Ebd.

Es ist leicht, die subjektiv-idealistischen Schwächen der Kantschen Fragestellung aufzuzeigen; vor allem die der Gleichsetzung von Dialektik und Intuition, besonders in der für ihn unlösbaren Verbindung mit seinen agnostizistischen Folgerungen. Nicht nur die »Idee« ist für das menschliche Denken nur aufgegeben, nicht gegeben, also unerreichbar, sondern diese Gegenstände sind auch den Möglichkeiten der praktischen naturwissenschaftlichen Forschung entrückt. Kant bezieht dies ausdrücklich auf die Erkennbarkeit der Evolution in der Natur: »Es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könnte, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde...«¹

Jedoch das bloße Aufwerfen dieser Frage gab einen starken Anstoß zur theoretischen und praktischen Formulierung der dialektischen Probleme. Es ist sehr charakteristisch, wie Goethe auf diese Problemstellung Kants reagierte. Seine praktische Weisheit zeigt sich darin, daß er sowohl die einseitige Orientierung auf das intuitive Denken als auch Kants agnostizistisch-pessimistische Folgerungen in bezug auf die Perspektive der menschlichen Naturerkenntnis stillschweigend beiseite schiebt. Er erblickt hier nur eine neue Aufgabe, und zwar eine lösbare. In direktem Bezug auf diese Theorie Kants sagt er über seine eigene Praxis: »Hätte ich doch erst unbewußt und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturmäßige Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das *Abenteuer der Vernunft*, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen.«² Und sowohl seine Naturphilosophie wie seine Ästhetik sind erfüllt von konkreten Fragestellungen und Antworten, in denen die hier postulierte Dialektik, ohne auf die Kantsche Entgegensetzung von diskursiv und intuitiv ein Gewicht zu legen, praktisch zum Ausdruck kommt.

Ganz anders ist die Lage beim jungen Schelling. Für ihn sind diese berühmt gewordenen Paragraphen der »Kritik der Urteilskraft« nicht, wie bei Goethe, bloß eine Anregung, um einen bereits eingeschlagenen Weg konsequent weiterzuverfolgen, sondern wirklicher, philosophischer Ausgangspunkt im Ringen um die gleichzeitige Überwindung des subjektiven Idealismus Fichtes und des mechanisch-metaphysischen Denkens in der bisherigen Naturphilo-

¹ Ebd., § 75.

² Goethes Aufsatz: Anschauende Urteilskraft.

sophie. Darum spielt in der Schellingschen Philosophie der Gegensatz von diskursiv und intuitiv eine geradezu entscheidende Rolle. Seine Naturphilosophie, deren Grundproblem das Hinausgehen über die mechanisch-metaphysische Anschauung der Natur ist, versucht die Wendung zur Dialektik in der Form einer schroffen Abwendung von den bloßen Verstandeskategorien der Aufklärung zu vollziehen; sie muß daher ein »Organon« der philosophischen Erkenntnis suchen, dessen Wesensart eine anders geartete, qualitativ höherwertige, dialektische Stellungnahme zur Wirklichkeit gewährleistet. Der Gegensatz von diskursiv und intuitiv, ihre noch schroffere, aber anders akzentuierte Gegenüberstellung, als dies bei Kant geschah, rückt also in den Mittelpunkt der Erkenntnistheorie des jungen Schelling und erhält eine für lange Zeit wirksame Gestalt in der Form der »intellektuellen Anschauung«.

Es ist vielleicht auffallend, aber für Schelling sehr charakteristisch, wie diese Zentralkategorie seines Jugendsystems so gut wie ohne jede Begründung von ihm eingeführt und angewandt wird. Gerade das, was Kant zu Zweifeln über die menschliche Realität und Verwirklichbarkeit des »intellectus archetypus« veranlaßt hat, also gerade das Hinausgehen über die Schranken des diskursiven (d. h. des metaphysisch-verstandesmäßigen) Denkens, ergibt für ihn die Evidenz der intellektuellen Anschauung.

Das Problem der Dialektik lag damals in Deutschland in der Luft. Die Transzendentalphilosophie von Kant und Fichte war bereits von Ansätzen zur Dialektik erfüllt. Jeder Versuch, in den großen aktuellen Problemen der Zeit wissenschaftlich weiterzukommen, mußte dialektische Fragen aufwerfen und die Schranken des mechanisch-metaphysischen Denkens offenbaren. Die beste, die positivste Seite des jungen Schelling war, daß er immer wieder auf diese Widersprüchlichkeit der Naturphänomene und gleichzeitig damit auf die Objektivität und Einheit des Naturprozesses gestoßen wurde, daß er diese seine neuen Einsichten – auch wenn sie weder wissenschaftlich noch philosophisch genügend fundiert waren – mit großer Energie, Unbekümmertheit und Rücksichtslosigkeit aussprach. So ergab sich für ihn die Trennung sowohl von der Philosophie der Aufklärung wie von der Kantischen und Fichteschen. Von der ersten scheidet ihn die Notwendigkeit einer radikal neuen Begriffsbildung, die imstande sein soll, gerade die Widersprüchlichkeit als Grundlage der Naturphänomene philosophisch auszusprechen. Wir verweisen dabei nur als Beispiel auf das Problem des Lebens: »Das Leben kommt durch Widerspruch der Natur zustande, aber es würde von selbst erlöschen, wenn die Natur nicht dagegen ankämpfte ... Wenn der dem Leben konträre Einfluß von außen gerade dazu dient, das Leben zu unterhalten, so muß

hinwiederum das, was dem Leben *am günstigsten* scheint, absolute Unempfänglichkeit für diesen Einfluß, der Grund seines Untergangs werden, so paradox ist die Lebenserscheinung noch in ihrem Aufhören. Das Produkt, solange es organisch ist, kann nie in Indifferenz versinken . . . Tod ist Rückkehr in die allgemeine Indifferenz . . . Die Bestandteile, die dem allgemeinen Organismus entzogen waren, kehren jetzt wieder in ihn zurück, und da das Leben nicht anders als ein gesteigerter Zustand gemeiner Naturkräfte ist, so fällt das Produkt, sobald dieser Zustand vorüber ist, der Herrschaft *dieser* Kräfte anheim. Dieselben Kräfte, welche eine Zeitlang das Leben erhielten, zerstören es endlich auch, und so ist das Leben nicht selbst etwas, es ist nur Phänomen eines Übergangs gewisser Kräfte aus jenem gesteigerten Zustand in den gewöhnlichen Zustand des Allgemeinen.«¹

Hier ist das Unterscheidende der Schellingschen Naturphilosophie vom metaphysischen Denken klar ersichtlich, zugleich aber auch das, was seine Dialektik von der Kants und Fichtes trennt. Bei diesen erwachsen nämlich die dialektischen Widersprüche stets und nur aus der Beziehung der – subjektiven – Verstandeskategorien zu einer (als unerkennbar vorausgesetzten oder zum Nicht-Ich subjektivierten) objektiven Wirklichkeit. Beim jungen Schelling ist dagegen der dialektische Widerspruch, mitunter bei einer starken Annäherung an den Materialismus, eine inhärente entscheidende Eigenschaft, Kategorie der objektiven Wirklichkeit selbst. Die philosophische Fassung der Dialektik geht also nicht primär vom Subjekt der Erkenntnis aus; sie muß im Subjekt, als subjektive Seite des Gesamtzusammenhanges, gerade deshalb als dialektischer Zusammenhang zum Ausdruck gelangen, weil das Wesen der objektiven Wirklichkeit selbst dialektisch ist.

Freilich ist, wie wir bereits wissen, diese Objektivität der Dialektik bei Schelling idealistisch. Ihre Grundlage ist die Lehre vom identischen Subjekt-Objekt als dem letzten Grundprinzip der Wirklichkeit und darum der Philosophie. Die »Odyssee des Geistes«, von der wir früher sprachen, ist eben jener Prozeß, in welchem – nach Schellings Terminologie – die unbewußte Produktivität der Natur im Menschen zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein gelangt, Selbstbewußtsein radikal in dem Sinne, daß die adäquate philosophische Erkenntnis der Welt eben deshalb ihr Objekt angemessen ausdrückt, weil sie nichts anderes ist als das Zum-Bewußtsein-Erheben dessen, was die objektiven Naturprozesse unbewußt produ-

¹ Schelling: A. a. O., I. Abt., Bd. III, S. 89 f.

ziert haben, weil dieses Selbstbewußtsein selbst das höchste Produkt dieses Naturprozesses vorstellt.

Wir sehen, wie hier, was schon Vico angestrebt hat, die Erkenntnistheorie Spinozas, wonach »die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge«¹, in dynamisch-dialektischer, in historischer Weiterführung wieder erscheint. Allerdings wird diese Steigerung des Dialektischen mit einer Steigerung der idealistischen Zweideutigkeit erkaufte. Zwar erscheint auch bei Spinoza die erkenntnistheoretische Beziehung der Attribute der einen Substanz, der Ausdehnung und des Denkens, nicht völlig geklärt; im objektiven Idealismus von Schelling und Hegel wird aber jede erkenntnistheoretische Klärung durch den Mythos des identischen Subjekt-Objekts ersetzt.

Die intellektuelle Anschauung Schellings ist die erste – doppelseitige – Fassung dieser Dialektik des objektiven Idealismus. Sie ist doppelseitig, d. h. sowohl dialektisch wie irrationalistisch, und darum tritt in ihr in einer provisorischen, von vornherein zur Aufhebung (nach rechts, wie nach links) verurteilten Weise die zweideutige Stellung des jungen Schelling in der Geschichte der Philosophie klar hervor. Sie ist doppelseitig: einerseits ein dialektisches Hinausgehen über die erscheinenden Widersprüche der unmittelbar gegebenen objektiven Wirklichkeit, ein Weg zur Erkenntnis des Wesens der Dinge an sich, darum ein erkenntnistheoretisches Hinausgehen über jene Fixierung und Erstarrung dieser erscheinenden Widersprüchlichkeit durch die Kategorien des bloßen Verstandes, durch die des metaphysischen Denkens der Aufklärung, aber auch Kants und Fichtes; andererseits beinhaltet diese selbe intellektuelle Anschauung ein irrationalistisches Zurückschrecken vor den ungeheuren Perspektiven und logischen Schwierigkeiten, die mit dem Hinausgehen über das bloß verstandesmäßige Denken zur Vernunft, zur folgerichtigen Dialektik untrennbar verbunden sind. In meinem Buch über den jungen Hegel habe ich – von Hegels Entwicklung aus gesehen – die hier entstehende Gegensätzlichkeit der philosophischen Methode zwischen Schelling und Hegel, die beide auf das identische Subjekt-Objekt ihre Systeme und Methoden aufbauen, ausführlich analysiert. Ich rekapituliere hier nur die philosophisch entscheidenden Momente.

Der Übergang vom Verstand zur Vernunft ist bei Hegel eine Aufhebung in ihrem spezifischen dreifachen Sinne, als Vernichten, Aufbewahren und

¹ Spinoza: Ethik, II. Teil, 7. Lehrsatz.

Auf-ein-höheres-Niveau-Heben. Zwischen Verstand und Vernunft herrscht eine dialektische Widersprüchlichkeit, die durch das ganze System Hegels hindurchgeht und speziell den Kern der Logik des Wesens ausmacht. Darum muß die Logik bei Hegel zur Grundwissenschaft der neuen, dialektischen Philosophie werden.

Bei Schelling dagegen wird eine starre Gegensätzlichkeit zwischen Verstand und Vernunft statuiert. Es gibt hier keine dialektischen Übergänge und Vermittlungen; der Übergang ist hier ein Sprung, dessen Vollzug die Verstandeskategorien vom Standpunkt der durch diesen Sprung erreichten Philosophie vernichtet und hinter sich läßt. Schelling spricht diesen Gegensatz wiederholt so schroff wie möglich aus. Er betrachtet die intellektuelle Anschauung als etwas über jeden Zweifel Erhabenes: »Sie ist das, was schlechthin und ohne alle Forderung vorausgesetzt wird, und kann in dieser Rücksicht nicht einmal Postulat der Philosophie heißen.«¹ Sie ist darum auch nicht lehrbar: »Daß sie nichts sei, das gelehrt werden könne, ist klar; alle Versuche, sie zu lehren, sind also in der wissenschaftlichen Philosophie völlig unnütz, und Anleitungen zu ihr, da sie notwendig einen Eingang vor der Philosophie, vorläufige Expositionen und dergleichen bilden, können in der strengen Wissenschaft nicht gesucht werden.«² Anschließend daran schreibt Schelling über den Gegensatz zum Verstand: »Zu begreifen ist auch nicht, warum die Philosophie eben zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sei. Es ziemt sich vielmehr, den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isolieren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne. Hier fängt die Philosophie an, und wer nicht schon da ist oder vor diesem Punkt sich scheut, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück.«³ Und konsequenterweise kontrastiert Schelling die intellektuelle Anschauung mit jeder Begrifflichkeit, indem er sie wie folgt bestimmt: »Dieses Wissen muß ein absolut freies sein, eben deswegen weil alles andere Wissen *nicht frei* ist, also ein Wissen, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, also überhaupt ein Anschauen . . .«⁴

Hier kann man mit der Deutlichkeit eines Schulbeispiels sehen, wie der Irrationalismus aus dem philosophischen Zurückweichen vor einer von der

¹ Schelling: A. a. O., I. Abt., Bd. IV, S. 361.

² Ebd.

³ Ebd., S. 362.

⁴ Ebd., I. Abt., Bd. III, S. 369.

Zeit klar gestellten dialektischen Frage entsteht. Die Aufgabe, die gleicherweise für Naturphilosophie und Gesellschaftsphilosophie gestellt ist, ist die, die Schranken des metaphysischen Denkens (diskursiv, verstandesgemäß in der Terminologie der Zeit) wissenschaftlich-philosophisch zu durchbrechen und damit ein philosophisch-begriffliches, wissenschaftlich brauchbares und fortschrittliches Instrument für die Lösung der großen Probleme der Periode zu gewinnen. Wir haben gesehen, wie wichtige Schritte Schelling in dieser Richtung getan hat: er ist, wenn auch zögernd, wenn auch nicht mit philosophischer Bewußtheit, über den Kant-Fichteschen philosophischen Subjektivismus hinausgegangen; er hat in einer Reihe von wesentlichen naturphilosophischen Fragen die der objektiven Dialektik wenigstens ahnungsvoll in ihren allgemeinsten abstrakten Umrissen gestellt; er hat die Notwendigkeit einer höheren philosophischen Begriffsbildung als die der Verstandeskategorien erkannt und gefordert. Das Zurückweichen in den Irrationalismus entsteht freilich vorerst philosophisch ebensowenig klar bewußt wie seinerzeit sein Hinausgehen über den Subjektivismus der »Wissenschaftslehre«. Und zwar gerade am entscheidenden Punkt in bezug auf das Problem der Wesensart der neuen Wissenschaft der Dialektik, ihrer philosophischen Beziehung zur Widersprüchlichkeit der Verstandesbestimmungen.

Dieser entscheidende Punkt ist die Auffassung der Dialektik selbst. Natürlich sieht Schelling den Unterschied und Gegensatz zwischen formaler und dialektischer Logik, zwischen metaphysischem und dialektischem Denken verhältnismäßig klar. Er sagt über die erstere: »Sie ist demnach eine ganz empirische Doktrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufstellt, z. B. daß von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Begriffen jedem Wesen nur einer zukomme, was in der Sphäre der Endlichkeit seine vollkommene Richtigkeit hat, nicht aber in der Spekulation, die nur in der Gleichsetzung Entgegengesetzter ihren Anfang hat.«¹ Die Logik selbst ist also für ihn in ihrer bisherigen Form etwas rein Empirisches. Er sieht jedoch – offenbar unter dem vorübergehenden Einfluß Hegels, mit dem er zur Zeit der Niederschrift dieser Betrachtungen noch intim zusammenarbeitete – eine gewisse Möglichkeit des Zusammenhanges zwischen dialektischer Logik und eigentlicher Philosophie auf der Grundlage der intellektuellen Anschauung. Darum kann er in dem Gedankengang, der der eben zitierten Stelle unmittelbar vorangeht, über die Logik sagen: »Wenn diese eine Wissenschaft der Form,

¹ Ebd., I. Abt., Bd. V, S. 269.

gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie sein sollte, so müßte sie das sein, was wir oben unter dem Namen der Dialektik charakterisiert haben. Eine solche existiert noch nicht. Sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute sein, so müßte sie wissenschaftlicher Skeptizismus sein: dafür kann auch Kants transzendente Logik nicht gehalten werden.«¹ Also das Maximum, das Schelling einer solchen Logik als philosophische Rolle zugesteht, ist: durch Auflösen der Verstandeskategorien, durch Nachweis der ihnen immanenten Widersprüchlichkeit den Boden für die intellektuelle Anschauung, für den Sprung in die eigentliche, in die intuitive Philosophie zu bereiten.

Die Philosophie selbst hat aber mit dieser Vorbereitungswissenschaft nicht viel zu schaffen. Schelling ist hier – wie wir später sehen werden – objektiv der direkte Vorläufer der Kierkegaardschen Auffassung der Dialektik, besser gesagt, der Kierkegaardschen Leugnung der Dialektik als eines Mittels zur Erkenntnis der Wirklichkeit.

Wir sehen also, wie schon beim jungen Schelling gerade jene Erkenntnisweise, die berufen sein sollte, den Zugang zur Dialektik aufzutun, diese Pforte vor der wissenschaftlichen, der rationalen Dialektik, der dialektischen Logik, der vernunftsmäßigen Erkenntnis zuschlägt und gleichzeitig alle Wege zu einem Irrationalismus eröffnet. An dieser fundamentalen Tatsache ändert es nichts Wesentliches, daß der junge Schelling noch keineswegs ein Irrationalist im heutigen Sinne, ja nicht einmal in dem Schopenhauers oder Kierkegaards war oder es wenigstens nicht sein wollte. Denn die Welt, die die intellektuelle Anschauung zugänglich machen soll, ist nach Schellings damaliger Konzeption keineswegs vernunftfeindlich, nicht einmal metarational. Im Gegenteil: gerade hier soll sich die wirkliche Vorwärtsbewegung und Entwicklung des Universums in ihrer ganzen Vernünftigkeit offenbaren.

Freilich, nachdem Schelling das Mittel ihrer vernunftmäßigen Enthüllung und Darlegung, die dialektische Logik, vor dem Eingang ins eigentliche Heiligtum liegen ließ, standen ihm hier nur die Erkenntniswerkzeuge der formalen Logik zur Verfügung, die – keineswegs zufällig – durch eine subjektivistisch-willkürliche Behandlung der Probleme den Schein dieser genialen Anschaulichkeit erweckten. Es ist bezeichnend, eine wie große Rolle in der praktischen »Logik der Philosophie« des jungen Schelling die Analogie spielt. Aber gerade hierdurch wird diese erste, noch durchaus unent-

¹ Ebd.

schiedene Phase des Irrationalismus doch zum methodologischen Vorbild aller späteren: die formale Logik bildet stets die innere Ergänzung, das formal ordnende Prinzip des Materials für jeden Irrationalismus, der höhere Ansprüche erhebt, als das ganze Weltbild in ein formloses, von einer rein intuitiven Intuition aufgenommenes Fließen zu verwandeln. So bestimmt diese Schellingsche Methode die Problemstellung bereits bei Schopenhauer, so später bei Nietzsche und nach ihm für die »beschreibende Psychologie« bei Dilthey, für die »Wesensschau« in der Phänomenologie, für die Ontologie im Existentialismus usw.

Das so entstandene irrationalistische Abbiegen von der Dialektik an der Pforte ihres wirklichen Bereichs bringt bei Schelling noch ein anderes Motiv hervor, das für die Entwicklung des Irrationalismus eine bleibende Bedeutung erhält: den Aristokratismus der Erkenntnistheorie. Es ist für jeden philosophischen Rationalismus, besonders für den der Aufklärung, die sich mehr oder weniger bewußt als Vorbereitungsideologie zu einer demokratischen Umwälzung empfand, selbstverständlich, daß die Erkenntnis der Wahrheit einem jeden Menschen prinzipiell zugänglich ist, der die sachlichen Voraussetzungen hierzu (Kenntnisse usw.) sich erwirbt. Hegel, als Fortsetzer der großen wissenschaftlichen Traditionen der Philosophie, fand es bei der Begründung der dialektischen Philosophie, der dialektischen Logik ebenso selbstverständlich, daß diese prinzipiell für alle Menschen erreichbar ist. Zwar erscheint das dialektische Denken für den »gesunden Menschenverstand« stets als paradox, als verkehrte Welt, aber eben deshalb, empfand Hegel, sei es die selbstverständliche Pflicht der neuen dialektischen Philosophie, auch subjektiv, auch pädagogisch den Weg, der zu ihr führt, philosophisch aufzuzeichnen, gangbar zu machen. Es ist allgemein bekannt, daß das große Abschlußwerk seiner Jugendperiode, die »Phänomenologie des Geistes«, sich unter anderem, aber nicht in letzter Linie, auch dieses Ziel gesteckt hat.

Aber eben deshalb war die »Phänomenologie« wesentlich gegen Schelling gerichtet. Und zwar nicht zuletzt gegen dessen Aristokratismus der Erkenntnistheorie. Schelling gibt zwar so viel zu, daß »was von der Philosophie nicht zwar eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, ist die Kunstseite dieser Wissenschaft, oder was man eigentlich Dialektik nennen kann«¹. Wir wissen aber schon, daß die Dialektik bei Schelling besten-

¹ Ebd., S. 267.

falls eine Propädeutik zur *eigentlichen* Philosophie bilden kann. Weil jedoch dieser – wenn auch negative – Zusammenhang besteht, ist für Schelling bewiesen, »daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher sie nicht *gelernt* werden kann, und daß sie nicht minder, wie das, was man der ursprünglichen Bedeutung des Wortes gemäß die Poesie in der Philosophie nennen könnte, auf dem produktiven Vermögen beruht«. ¹ Soweit also die Dialektik wirklich philosophisch ist (über Kant hinausgeht), hört sie auf, allen zugänglich »erlernbar« zu sein. Es versteht sich von selbst, daß diese Unmöglichkeit des wesentlichen Erkennens für alle Menschen, diese Beschränkung auf die von Geburt an »Auserwählten«, sich auf die intellektuelle Anschauung selbst in noch gesteigertem Maße bezieht.

Damit nimmt der neue Irrationalismus ein erkenntnistheoretisches Motiv der meisten religiösen Weltanschauungen in einer verbürgerlicht-laifizierten Weise auf: die Erkenntnis der Gottheit ist nur für die von Gott Auserwählten möglich. Diese Anschauung beginnt bereits in der vorgeschichtlichen Magie als Privilegium der Priesterklasse, sie beherrscht die orientalischen Religionen, vor allem den Brahmanismus, und ist mit gewissen Modifikationen auch im Mittelalter herrschend. Es ist freilich für den starken Einfluß der Verbürgerlichung seit Renaissance und Reformation charakteristisch, daß dieses Motiv bei Pascal kaum eine Rolle spielt, und selbst Jacobi hält es, trotz seines aristokratischen Individualismus, nicht für wesentlich, den aristokratischen Charakter seines Intuitionismus, des »unmittelbaren Wissens«, besonders hervorzukehren. Erst mit der pseudohistorischen, pseudodialektischen Philosophie der Restaurationsperiode, mit dem reaktionären Rückschlag auf die Philosophie der Aufklärung als Weltanschauung der Französischen Revolution, beginnt der Aristokratismus in der Erkenntnistheorie philosophisch wieder eine zentrale Stelle einzunehmen.

In Deutschland wird diese Tendenz mit der größten Entschiedenheit von Franz von Baader vertreten. Bei ihm ist ihr Restaurationscharakter noch viel deutlicher sichtbar als bei Schelling. Baader nimmt gegen die ganze Philosophie seit Descartes den Kampf mit der Parole auf, daß es widersinnig sei, »ohne Gott Gott erkennen zu wollen« ². Erkennen wider Willen

¹ Ebd.

² Zitiert aus: J. E. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Stuttgart 1831/32, III. Abt., Bd. III, S. 298 f. u. 304.

des Erkannten muß unvollständige Erkenntnis sein. Und er zieht daraus die Konsequenz: die Philosophie nicht mit Gott anzufangen, heißt soviel, wie Gott leugnen. Hier ist es deutlich sichtbar: nur der von Gott Auserwählte kann ihn erkennen; die philosophische Erkenntnis ist nach Baader das Privilegium der von Gott erwählten Heilsaristokratie.

Natürlich geht der Aristokratismus des jungen Schelling lange nicht so weit; wir werden freilich sehen, wie die unerbittliche Logik seiner Entwicklung ihn immer stärker in die Nähe Baaders treiben wird. Auch ist er politisch und gesellschaftlich in seiner Jenaer Periode noch kein offener Anhänger einer Restauration; wir werden aber ebenfalls sehen, daß die Logik seiner Entwicklung ihn zum philosophischen Inspirator der Stahlschen Rechtsphilosophie, zum philosophischen Vorkämpfer der romantischen Reaktion unter Friedrich Wilhelm IV. in den vierziger Jahren gemacht hat. Jedoch seine philosophisch-aristokratischen, gegen die Aufklärung gerichteten Tendenzen sind schon in Jena innig mit politisch-reaktionären Tendenzen verquickt. Seine Polemik gegen die Verstandesphilosophie der Aufklärung ist ganz offen antidemokratisch, ist ganz offen gegen diese als Vorbereiterin der Revolution gerichtet: »Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft führt ganz notwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei.«¹ Dagegen muß die Philosophie ihr aristokratisches Veto erheben: »Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urteiler sich erhebt, irgend etwas Einhalt zu tun vermag, so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist: ›Odi profanum vulgus et arceo‹.«² Die Fundamente der völlig reaktionären Wendung kann man also auch schon beim jungen Schelling finden.

Diese Tendenzen des jungen Schelling erhalten noch eine Steigerung durch die Art, wie bei ihm – im Gegensatz zu Goethe – die philosophische Verankerung der intellektuellen Anschauung im System und in der Methode erfolgt. Von philosophischer Begründung kann bei der deklarativen Art Schellings, bei der sprunghaften, schroffen Trennung von jeder Begrifflichkeit kaum die Rede sein. Goethe hat das von der »Kritik der Urteilskraft«

¹ Schelling: A. a. O., I. Abt., Bd. V, S. 259.

² Ebd., S. 261.

gestellte Problem der neuen, über das bloß Verstandesmäßige hinausgehenden Verknüpfung des Allgemeinen und des Besonderen als eine praktische Aufgabe der philosophisch geklärten Naturforschung aufgefaßt. Er hat – als spontaner Dialektiker – eine ganze Reihe Wirklichkeitszusammenhänge dieser Art festgestellt oder wenigstens auf Grund von Ahnungen in seiner Naturforschung abzutasten begonnen. Er konnte sich deshalb mit philosophisch gutem Gewissen auf das »Abenteuer der Vernunft« einlassen. Für Hegel ergaben sich aus der Dialektik der Verstandeskategorien, die bei ihm Reflexionsbestimmungen heißen, jene konkreten logischen Übergänge, die zur Lösung dieser Aufgabe führen konnten. Dabei ist es wichtig, festzustellen, daß bei Goethe spontan, bei Hegel bewußt die auf diese Weise auftauchenden dialektischen Widersprüche nichts mehr mit dem Kantischen Gegensatz von diskursiver und intuitiver Erkenntnis zu tun haben; diese Ausdrücke spielen in der Terminologie des reif gewordenen Hegel nie eine Rolle.

Nicht so bei Schelling. Er akzeptiert ohne jede Kritik die Kantsche Gegenüberstellung von »diskursiv« und »intuitiv« und geht hier über Kant nur insofern hinaus, als er die Verwirklichbarkeit der intuitiven Erkenntnis für das menschliche Bewußtsein, die Kant leugnet, wenigstens für die Auserwählten, für die philosophischen Genies bejaht. Er ist von dieser Position aus zu irgendeiner Demonstration der Möglichkeit der Realität der intellektuellen Anschauung für das menschliche Bewußtsein gezwungen. Diese Demonstration besteht wesentlich darin, daß er ein unzweifelhaft existierendes und produktiv funktionierendes menschliches Verhalten aufzeigt, worin eine solche intuitive Erkenntnis, angeblich über jeden Zweifel erhaben, vorhanden sei. Dies ist nach Schellings Auffassung das ästhetische Verhalten. Die Fähigkeit, die dabei zum Ausdruck gelangt, die Subjekt-Objekt-Struktur, die sich dabei zeigt, liefern für ihn den Beweis, daß das menschliche Subjekt die für die intuitive Vernunft geforderten Eigenschaften tatsächlich besitzen kann.

Kant selbst hat eine Verwendung der Ästhetik für die Lösung der neuen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten nicht ins Auge gefaßt; die »Kritik der Urteilskraft« hat längst die ganze ästhetische Sphäre hinter sich gelassen, als dieses Problem auftaucht, und auch rückbezüglich denkt Kant nicht daran, für die Lösung dieser Frage an das ästhetische Verhalten zu appellieren. Diese Zurückhaltung Kants stammt freilich daher, daß er im ästhetischen Verhalten überhaupt keinen Weg zur Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit erblickt, während dieses bei Schelling darum zum »Organon« der Welterkenntnis werden kann, weil bei ihm das Wesen der Kunst das Ergreifen und

Enthüllen des Kosmos der Dinge an sich ist, weil also bei ihm – wenn auch in idealistisch-mystifizierter Form – die Kunst als Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit der Welt der Dinge an sich aufgefaßt wird.

Dagegen wird dieser Zusammenhang von Fichte bereits gestreift. Im »System der Sittenlehre« kommt Fichte auf die Beziehung der transzendentalen und ästhetischen Weltbetrachtung zu sprechen und bestimmt ihr Verhältnis dahin, daß die Kunst »den transzendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen macht. Was der Philosoph mühsam erwerbe, besitzt der schöne Geist . . . ohne es bestimmt zu denken«¹. Einerlei, ob Schelling durch diese Formulierung Fichtes, die noch zur Zeit ihrer intimen Zusammenarbeit niedergeschrieben wurde, angeregt wurde oder nicht, jedenfalls geht er in der Verknüpfung von Ästhetik und – auf intellektuelle Anschauung basierter – Philosophie wesentlich weiter als Fichte. Im »System des transzendentalen Idealismus« erscheint als Titel des letzten Hauptabschnittes das, worauf es Schelling hier ankommt, als »Deduktion eines Organs der Philosophie«. Diese Deduktion faßt Schelling kurz so zusammen: »Die ganze Philosophie geht aus und muß ausgehen von einem Prinzip, das als das absolute Prinzip auch zugleich das schlechthin identische ist. Ein absolut Einfaches, Identisches läßt sich nicht durch Beschreibung, überhaupt nicht durch Begriffe auffassen oder mitteilen. Es kann nur angeschaut werden. Eine solche Anschauung ist das Organ aller Philosophie. – Aber diese Anschauung, die nicht eine sinnliche, sondern eine intellektuelle ist, die nicht das Objektive oder das Subjektive, sondern das absolut Identische, an sich weder Subjektive noch Objektive zum Gegenstand hat, ist selbst bloß eine innere, die für sich selbst nicht wieder objektiv werden kann: sie kann objektiv werden nur durch eine zweite Anschauung. Diese zweite Anschauung ist die ästhetische.«² Diese Bestimmung erläutert das allgemeine Schellingsche Prinzip: »Diese allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung ist die Kunst selbst. Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle.«³

So wird die Kunst, die Verhaltensart des produktiven Genies zum »Organon« der Philosophie; die Ästhetik das Zentrum der philosophischen

¹ Fichte: A. a. O., Bd. II, S. 747. Das Wort »gemein« gebraucht Fichte im Sinne von »allgemein«.

² Schelling: A. a. O., I. Abt., Bd. III, S. 625

³ Ebd.

Methode, die Enthüllerin der wirklichen Geheimnisse des Kosmos, der Welt der Dinge an sich. »Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene intellektuelle ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige, wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie sei, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produzieren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche.«¹

Es ist klar, daß diese Verknüpfung, ja Identifizierung von ästhetischer und intellektueller Anschauung die bereits dargelegten Tendenzen Schellings zum Aristokratismus in der Erkenntnistheorie noch verstärken muß. In der Philosophie Schopenhauers wird dieser Aristokratismus noch ausgeprägter, noch offener reaktionär als beim jungen Schelling. Daß diese Richtung sich bei Nietzsche und bei den unter seinem Einfluß stehenden Philosophen der imperialistischen Periode noch weiter steigert, werden unsere späteren Betrachtungen zeigen. Um allerdings die – damals noch nicht völlig zur Reaktion entschiedene – Stellungnahme Schellings ganz zu verstehen, müssen wir in Betracht ziehen, daß auch in seiner Ästhetik eine Tendenz zum Objektivismus, eine mystifizierende Variante zur Auffassung der Kunst als Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit und demzufolge zu einer Harmonisierung von Wahrheit und Schönheit herrschend ist – Bestrebungen, die die Hauptlinie seiner Ästhetik sehr scharf schon von der Schopenhauers und erst recht von der imperialistischen Periode abheben.

Diese Schellingsche Begründung der Objektivität der Kunst mag noch so mystisch sein – wir haben bereits darüber gesprochen, daß er in dieser Periode und besonders in der Ästhetik wiederholt auf die platonische Ideenlehre zurückgreift –, sie mag noch so oft an Gott appellieren und in seinem Namen die Objektivität der Kunst, die Identität von Wahrheit und Schönheit deduzieren, die Richtung auf die Widerspiegelungstheorie ist doch vorhanden, ja steht im Mittelpunkt seiner Begründung der Ästhetik, und damit

¹ Ebd., S. 627 f.

ist Schelling hier wirklich über den subjektiven Idealismus von Kant und Fichte hinausgegangen. So führt Schelling aus: »Die wahre Konstruktion der Kunst ist Darstellung ihrer Formen als Formen der Dinge, wie sie an sich oder wie sie im Absoluten sind . . . Demnach sind auch die Formen der Kunst, da sie die Formen schöner Dinge sind, Formen der Dinge, wie sie in Gott oder wie sie an sich sind, und da alle Konstruktion Darstellung der Dinge im Absoluten ist, so ist die Konstruktion der Kunst, insbesondere *Darstellung ihrer Formen*, als Formen der Dinge, wie sie im Absoluten sind . . . Mit diesem Satz ist die Konstruktion der allgemeinen Idee der Kunst vollendet. Die Kunst ist nämlich dargetan, als *reale* Darstellung der Formen der Dinge, wie sie an sich sind – der Formen der Urbilder also.«¹

Freilich hat diese platonisch-mystische Fassung der Widerspiegelung der Dinge an sich in der Kunst äußerst wichtige Folgen für die ganze Philosophie des jungen Schelling; es ist nicht möglich, aus ihr die Mystifizierungen zu entfernen, um zum rationellen Kern zu gelangen; der Zusammenhang von Mystik und Richtung auf wirkliche Erkenntnis ist hier viel inniger als in der Logik von Hegel. Vor allem folgt für Schelling aus dem endlich gefundenen »Organon« der Philosophie, wie wir es in seinen Ausführungen gesehen haben, die Methode der »Konstruktion« des Universums, daß heißt die Methode der willkürlichen Zusammenfügung heterogener Phänomene mit Hilfe von bloßen Analogien. Diese Methode ist allerdings bei Schelling von Anfang an sichtbar; die Entdeckung der Kunst als »Organon« der Philosophie führt aber zu einer Steigerung, zu einer weiteren Verallgemeinerung dieser Methode, zu ihrer völligen Versteifung. Auch hier ist Schelling ein Vorläufer des späteren Irrationalismus. Die Intuition als »Organon« der Philosophie kann ja nur dann funktionieren und ein inhaltliches Pseudoweltbild aufzeichnen, wenn die Willkür in der Zusammenfügung der Gegenstände in ihr eine »methodologische« Unterlage erhält.

Für die Entwicklung von Schelling selbst ist der hier skizzierte methodologische Aufbau der Philosophie auf Grundlage eines solchen »Organons« als Fundament und Garantie für die intellektuelle Anschauung verhängnisvoll geworden. Solange dieses »Organon« die Ästhetik war, solange konnte die allgemeine Zweideutigkeit seines objektiven Idealismus, das Schwanken und Schaukeln zwischen einem Pantheismus, der mitunter sogar materialistische Züge trägt, und einer gotterfüllten Mystik irgendwie

¹ Ebd., I. Abt., Bd. V, S. 386 f.

durchgehalten werden, sogar der Terminus Gott konnte zwischen seinem Gebrauch bei Giordano Bruno oder Spinoza und dem der Religion und Mystik hin und her schillern. Denn in der Kunst handelt es sich doch ebenso wie in der Naturphilosophie um Gegenstände und Gegenständlichkeit der wirklichen Welt, und mag deren philosophisches oder ästhetisches Erfassen noch so oft in willkürliche Konstruktion ausarten, die Orientierung ging doch – wenigstens teilweise – auf die objektive Realität selbst.

III *Schellings spätere Philosophie*

Diese Zweideutigkeit, mit der jeder objektive Idealismus behaftet bleiben muß, hört jedoch sofort auf, sobald in der Auffassung des »Organons« eine Verschiebung eintritt. Und damit verschwinden alle relativ und verzerrt progressiven Tendenzen Schellings, alle Spuren seines »aufrichtigen Jugendgedankens«. Dies geschah fast unmittelbar nach seinem Weggang von Jena, nach seiner Übersiedlung nach Würzburg (1803), nachdem er die unmittelbare Wirkung des Umgangs mit Goethe und Hegel verloren hatte, als seine in ihrer Mehrheit offen reaktionären Anhänger und Schüler ihn unmittelbar zu beeinflussen begannen. Sehr bald darauf erschien sein Buch »Philosophie und Religion« (1804), worin die entscheidende Wendung seiner Laufbahn eintrat, seine zweite, eindeutig reaktionäre Periode ihren Anfang nahm. Diese Wendung besteht »bloß« darin, daß hier nicht mehr die Kunst, sondern die Religion zum »Organon« der Philosophie wird.

Die unmittelbare Veranlassung ist äußerlich, ja subaltern. Ein Schellingsschüler zweiten Ranges, C. A. Eschenmayer, schrieb ein an sich völlig belangloses Büchlein (»Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie«), worin die Probleme der Zweideutigkeit der Schellingschen Jugendphilosophie mit großem Respekt, aber sehr entschieden von rechts aufgeworfen und kritisiert wurden. Eschenmayer akzeptiert vollkommen das von Schelling umrissene Schema der Erkenntnis, den Weg zur intellektuellen Anschauung als Ergebnis der Dialektik der Verstandesbestimmungen. Wo seine Zweifel, seine kritischen Bedenken einsetzen, ist jenes Feld der Wirklichkeit, das durch die intellektuelle Anschauung erobert werden soll. Die Zweideutigkeit Schellings liegt, wie wir gesehen haben, darin, daß er einerseits das »Organon« der Philosophie von jeder Begrifflichkeit, von allen Spuren der Reflexion, des Verstandes zu »reinigen« versucht, andererseits dieses Gebiet jedoch als eines der Erkenntnis statuieren will. Eschenmayer denkt naiv

radikal Schellings Methode zu Ende: »So weit mithin das *Erkennen* reicht, so weit reicht auch die *Spekulation*, das Erkennen erlöscht aber erst im Absoluten, wo es mit dem Erkannten identisch wird, und dieses ist mit ihm auch der Kulminationspunkt für die Spekulation. Was über diesen Punkt hinausliegt, kann daher kein Erkennen mehr sein, sondern ein *Abnden* oder *Andacht*. Was über allen Vorstellungen, über allen Begriffen und über allen Ideen und überhaupt jenseits der Spekulation liegt, ist das, was die Andacht noch festhält – nämlich die *Gottheit* –, und diese Potenz ist das Selige, das unendlichmal höher liegt als das Ewige.«¹

Wie primitiv die Gedankengänge Eschenmayers auch sein mögen, so ist doch ersichtlich, daß er aus der Begriffsjenseitigkeit der Schellingschen Spekulation alle Konsequenzen zieht: wenn die Spekulation, die Dialektik nur den Vorhof, nur den Anlauf zur intellektuellen Anschauung bildet und in ihr erlöscht, so gelangt damit die Erkenntnis überhaupt zu einer Selbstaufhebung, sie räumt sich selbst aus dem Wege, um ins Reich des Jenseits, des Glaubens, der Andacht, des Gebets einzutreten: die Philosophie ist nur eine Vorbereitung zur »Nichtphilosophie«. Und damit wird jede Verbindung der Spekulation zu den weltimmanenten Systemen vom Typus Bruno oder Spinoza zerrissen: die intellektuelle Anschauung ist nicht mehr die – wenn auch noch so sehr mystifizierende – Erkenntnisweise des Diesseits, sondern ein Sprung ins Jenseits. Eschenmayer sagt: »So wahr es ist, daß alle Gegensätze der Erkenntnisphäre in der absoluten Identität aufgehoben sind, so wenig möglich ist es, über den Hauptgegensatz des *Diesseits* und des *Jenseits* hinauszukommen ... Das *Diesseits* ist das ziehende Gewicht des Willens, der im Erkennen ans Endliche gefesselt ist ... Das *Jenseits* hingegen enthält die Freiheit aller Richtungen und das genialische Leben der Unsterblichkeit.«² Eschenmayer mag noch so sehr die Terminologie der frühen Schellingschen Philosophie annehmen, was er hier formuliert, ist die bedingungslose Kapitulation des Denkens vor der Religion.

Polemisch fällt es Schelling nicht schwer, die naiven und primitiven Argumentationen Eschenmayers zu widerlegen und – äußerlich – seine früheren Positionen zu verteidigen. Dieses polemische Feuerwerk kann aber, was das philosophisch Wesentliche betrifft, keineswegs seinen vollständigen Rückzug

¹ C. A. Eschenmayer: Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie, Erlangen 1803, S. 25.

² Ebd., S. 34.

verdecken. Er versichert zwar stets, nur seine früheren Anschauungen gegen Mißdeutungen zu verteidigen; in den wesentlichen Fragen der Philosophie bezieht er jedoch neue Positionen, beziehungsweise verschiebt er die Akzente in derart entscheidender Weise, daß die schillernde Zweideutigkeit seiner jugendlichen Naturphilosophie, des aus dieser gewachsenen objektiven Idealismus aufhört und ein Anschluß an die offen reaktionäre Philosophie der Restauration vollzogen wird.

Diese Entwicklung Schellings ist für ihn derart charakteristisch und die hier vollzogene Wendung für seine spätere Entwicklung derart wichtig – wir werden sehen, daß fast alle wesentlichen Momente seiner späteren »positiven Philosophie« bereits in diesem kleinen Werk wenigstens keimhaft enthalten sind –, daß wir uns mit den hier auftauchenden Problemen etwas ausführlicher beschäftigen müssen. Was die Art der Entwicklung Schellings betrifft, so haben wir bereits darauf hingewiesen, daß die Loslösung vom Fichteschen subjektiven Idealismus und der Übergang zum objektiven Idealismus sich bei ihm in einer ähnlichen unbewußten Weise vollzogen haben. Hegel charakterisiert diese Eigenart der Entwicklung Schellings, wenn er sagt, dieser habe »seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht«, und sein Werk enthalte »nicht eine Folge der ausgearbeiteten Teile der Philosophie nacheinander, sondern eine Folge seiner Bildungsstufen«¹. Das ist eine plastische Beschreibung der Erscheinungsweise der Werke Schellings, gibt aber trotz der in der Beschreibung stillschweigend enthaltenen Verurteilung doch keine wirkliche Kritik der Wesensart von Schellings Entwicklung. Diese liegt nicht nur in der oft unbewußten spontanen Änderung der Anschauungen, sondern vor allem darin, daß Schelling an einer – eingebildeten, fiktiven – Einheitlichkeit seiner Philosophie auch dann festhält, wenn er seine alten Anschauungen längst verlassen, ja sie ins Gegenteil verkehrt hat. Wenn ihm dabei in seiner Jugend, beim Übergang vom subjektiven zum objektiven Idealismus eine bona fides konzediert werden kann, so verwandelt sich diese »Unbewußtheit« von nun an immer mehr in eitle Demagogie.

Betrachten wir nun die wichtigsten sachlichen Fragen, die in »Philosophie und Religion« zur Sprache kommen. Vor allem gibt hier Schelling, bei aller Polemik gegen die »Mißverständnisse« seiner Philosophie von seiten Eschenmayers, eine scharfe Zerteilung der Philosophie zu, worin die ersten

¹ Hegel: A. a. O., Bd. XV, S. 647.

Umriss seiner späteren Trennung von negativer und positiver Philosophie bereits sichtbar werden. Er leitet vom Absoluten und seiner angemessenen Erkenntnisart folgendes ab: »Daher auch die Absicht der Philosophie in bezug auf den Menschen nicht so wohl ist, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich zu scheiden und auf das Ursprüngliche zurückzuführen. Daher ferner auch alle Anweisung zur Philosophie, die jener Erkenntnis vorhergeht, nur negativ sein kann, indem sie nämlich die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigt und die Seele indirekt zur Anschauung des Unendlichen führt. Von selbst läßt sie dann, zu dieser gelangt, jene Behelfe des bloß negativen Beschreibens der Absolutheit zurück und macht sich von ihnen los, sobald sie ihrer nicht mehr bedürftig ist.«¹ Jeder kann sehen, wie weit diese Auffassung der Erkenntnis – trotz der seinerzeit analysierten Eigenart der Schellingschen Dialektik, ihres Abbiegens am entscheidenden Punkt ins Irrationale – von der seiner Jugendperiode entfernt liegt und wie nahe sie der Eschenmayerschen Zweiteilung in Philosophie und Nichtphilosophie kommt; daß hier sogar der Terminus des Negativen für die untere Sphäre der Erkenntnis benutzt wird. Allerdings bleibt zwischen Eschenmayer und Schelling der Unterschied bestehen, daß dieser noch immer – und bis ans Ende seines Denkens – daran festhält, seine »positive Philosophie« als Erkenntnis aufzufassen, daß er also in seiner Erkenntnislehre formell nie den Erkenntnischarakter dieser positiven Sphäre leugnet. Wir werden sehen, daß gerade darin die Übergangsmerkmale des ganzen Schellingschen Irrationalismus liegen, die erklären, warum die Wirkung seiner Spätperiode so kurzlebig war.

Diese scharfe Trennung hat vor allem zur Folge, daß Schelling hier, im strikten Gegensatz zu seiner Jugendperiode, das Absolute, den Gegenstand der intellektuellen Anschauung, nicht mehr als den Kosmos der Dinge an sich auffaßt, wenn dieser auch damals als platonische Ideenwelt gedacht war; sondern als etwas nur unmittelbar Ergreifbares, als etwa schlechthin Einfaches. Darum lehnt er für diese Welt jede Erklärung oder Beschreibung ab; darum sagt er: »Denn nur das Zusammengesetzte ist durch Beschreibung erkennbar, das Einfache aber will angeschaut sein.«² Und an einer anderen Stelle bestreitet er für diese Erkenntnis auch den Zusammenhang des All-

¹ Schelling: A. a. O., I. Abt., Bd. VI, S. 26 f.

² Ebd., S. 26.

gemeinen mit dem Besonderen, also gerade jenes Problem, für dessen Lösung, wie wir gesehen haben, seinerzeit die intellektuelle Anschauung erfunden wurde. Jetzt sagt er darüber: »Daß sich die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen auf die absolute Einheit Gottes reduziert, daß demnach in jener nichts wahrhaft Besonderes . . . ist.«¹ So gleitet hier die ursprünglich naturphilosophische Welterkenntnis in eine rein mystische Gotteserkenntnis ab.

Damit ist der Bruch Schellings mit dem, freilich immer etwas zweideutigen, Pantheismus seiner Jugendperiode vollzogen. War er früher bemüht, das Spinozasche Prinzip des »Deus sive natura« dynamisch-dialektisch zu belegen, zu historisieren, so statuiert er jetzt zwischen Absolutem und Wirklichem, zwischen Gott und Welt eine schroffe, unüberbrückbare Dualität, die nur durch einen Sprung verbindbar ist: »Mit einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar.«² Und bezeichnenderweise gerät die Schellingsche Spekulation hier sogleich in ein völlig mystisches Geleise, indem sie den Ursprung der Sinnenwelt nicht mehr als Entwicklung, nicht einmal als Schöpfung, sondern als einen »Abfall« von Gott sich vorstellt. An und für sich könnte dies für uns ebenso gleichgültig sein wie für Lenin der Unterschied eines grünen Teufels von einem gelben, wenn diese Konzeption Schellings nicht zugleich einen schroffen Bruch mit dem Entwicklungsgedanken der Naturphilosophie beinhalten würde. Am Schluß dieser Abhandlung wird die Entwicklung des Menschen aus der Tierheit zum Menschentum, die große dialektische Ahnung Goethes und Hegels, die auch in den Anfängen der Naturphilosophie, in der »Odyssee des Geistes« eine entscheidende Rolle gespielt hat, geleugnet. Wie die ganze Welt – grotesk-mystisch – aus einem »Abfall« von Gott entstehen soll, so zeigt jetzt nach Schelling »die äußerste dämmernde Grenze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkene Kultur, schon entstellte Reste vormaliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst verloren scheint«³. Und der Mythos vom goldenen Zeitalter soll ein Beweis dieser abwärtsgehenden, anti-evolutionistischen Richtung der Menschheitsgeschichte sein.

¹ Ebd., S. 35.

² Ebd., S. 38 f.

³ Ebd., S. 58.

Man sieht also, in welchen entscheidenden philosophischen Fragen Schelling mit seiner Jugendperiode gebrochen hat, wie energisch der dort gewissermaßen bloß methodologische Irrationalismus der intellektuellen Anschauung sich immer stärker zu einem inhaltlichen Weltbild der irrationalistischen Mystik umbildet. Diese Wendung drückt sich auch darin aus, daß, während in der Vor-Jenaer und Jenaer Periode die Naturphilosophie im Mittelpunkt des Schellingschen Denkens stand und alle anderen Gebiete der Philosophie mit Ausnahme der Ästhetik nur – man könnte sagen – als systematische Ergänzungen herangezogen wurden, die philosophische Behandlung der Naturprobleme jetzt ganz ins Hintertreffen gerät, auch die ästhetischen Fragen episodisch bleiben und die irrationalistische Interpretation von Mythos und Religion zum Zentrum seines ganzen Denkens wird.

Es dauert indessen fast dreißig Jahre, bis Schelling wenigstens in Vorlesungen mit der gesamten neuen, der positiven Philosophie hervortritt, als der offiziellen Philosophie der sich um Friedrich Wilhelm IV. gruppierenden romantisierenden preußischen Reaktion, bevor er als heiliger Georg betrachtet wird, der berufen ist, den Drachen der Hegelschen Philosophie, insbesondere deren radikalen linken Flügel zu vernichten.

Wenn wir diese dreißig Jahre in einer kurzen Zwischenbetrachtung wenigstens in ihren Hauptzügen nachzuzeichnen versuchen, so kommt es dabei viel weniger auf die Etappen der inneren Entwicklung der Schellingschen Philosophie selbst an als auf die Änderung der objektiven gesellschaftlichen Lage in Deutschland und auf die von dieser hervorgerufenen Änderung der Fronten in den Richtungskämpfen der Philosophie. Denn einerseits haben wir soeben gezeigt, daß die entscheidende Wendung in Ziel, Inhalt und Methode der Schellingschen Philosophie bereits 1804 vollzogen wurde, so daß sowohl die gleichbleibenden Grundprinzipien wie die gesellschaftlich bedingten Änderungen aus dem historischen Zeitwandel ohne Analyse der Zwischenstufen mühelos verstanden werden können. Andererseits verdankt der späte Schelling, der jahrzehntelang völlig verschollen war und in der Entwicklung der deutschen Philosophie so gut wie gar keine Rolle mehr spielte, seine – freilich episodische und vorübergehende – Zentralstellung in den philosophischen Kämpfen gerade dieser Wandlung in der objektiven gesellschaftlichen Entwicklung Deutschlands.

»Philosophie und Religion«, ist noch vor der Vollendung der »Phänomenologie des Geistes« erschienen. Ohne Frage gilt der dortige Angriff auf die intellektuelle Anschauung auch dieser neuen Fassung, hauptsächlich der Verknüpfung der »Einfachheit« mit dem Begriff des Absoluten, vor allem

freilich der allgemeinen Konzeption der intellektuellen Anschauung überhaupt und der aus ihr folgenden analogisierenden Methode der Konstruktion. Hegel spricht sich hier sehr scharf gegen die »Eintönigkeit und abstrakte Allgemeinheit« des Absoluten aus, gegen den Schellingschen »Abgrund des Leeren für die spekulative Betrachtungsart«; dieser sei jene »Nacht... worin... alle Kühe schwarz sind«. Und er macht Schelling besonders den Vorwurf, daß nach dessen Auffassung »in ihr (in dieser Eintönigkeit des Absoluten, G. L.) unbefriedigt zu sein, eine Unfähigkeit sei, sich des absoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm festzuhalten«¹.

Hier wird ganz deutlich sichtbar, daß der Kampf Hegels gegen Schelling ein Kampf zwischen dem Ausbau der Dialektik und der Flucht vor ihr in den Irrationalismus war. Und Hegel stellt diese Frage auch in einer historischen Form. Die »Phänomenologie des Geistes« geht davon aus, daß die Welt in eine neue Periode eingetreten ist. Ich habe in meinem Hegelbuch nachgewiesen, daß er dieses Neue in der Französischen Revolution und in der von den Napoleonischen Kriegen verursachten Verwandlung Europas, in der Liquidierung der feudalen Überreste, vor allem in Deutschland, erblickt hat. Dieses Neue tritt nun, nach Hegel, notwendig vorerst abstrakt auf. So ist »die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst das in seine *Einfachheit* verhüllte Ganze, oder sein allgemeiner Grund«. Darum scheint es vorerst »ein esoterisches Besitztum einiger Einzelner sein«. Die historische Aufgabe der Philosophie sei jedoch, das Neue in seiner eigenen Bewegtheit, in seiner allseitigen Bestimmtheit, also konkret dialektisch zu erkennen: »Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich und fähig, gelernt und das Eigentum aller zu sein. Die verständige Form der Wissenschaft ist der allen dargebotene und für alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewußtseins, das zur Wissenschaft hinzutritt.«² Die Polemik Hegels gegen die – mit der Wendung zum Irrationalismus eng verbundene – aristokratische Erkenntnistheorie Schellings ist also von der Frage der konkreten und wissenschaftlichen oder der abstrakt-irrationalistischen Methode ebenso untrennbar wie vom Gegensatz der gesellschaftlich-historischen Perspektive beider Denker in der großen Krise ihrer Zeit, von der Frage, ob sie

¹ Hegel: A. a. O., Bd. II, S. 13 f.

² Ebd., S. 11 f.

sich in dieser Krise vorwärts, in Richtung der Liquidation der feudalen Überreste, oder rückwärts, auf die Restauration orientieren.

Damit ist die erste große Schlacht zwischen der objektiv-idealistischen Dialektik und dem Irrationalismus geschlagen. Die Schellingsche Form des Irrationalismus, sowohl seine erste, zweideutige, mit der entwicklungsgeschichtlichen Methode in der Naturphilosophie verknüpfte, wie seine zweite, schon offen religiös-mystische Form erleiden dabei eine Niederlage: die Hegelsche Form der Dialektik beginnt ihre herrschende Stellung einzunehmen. Freilich nur allmählich und nicht ohne sehr wesentliche Modifikationen. Denn die energisch nach vorn, in die Zukunft weisende Perspektive des jungen Hegel, die in der Gegenwart den Anfang einer neuen Periode der Menschengeschichte erblickt, gerät mit dem Sturz Napoleons, mit der Herrschaft der Heiligen Allianz ebenfalls in eine Krise. Die Geschichtsphilosophie des späteren Hegel ist eine resignierte, viel stärker kompromißhafte, als es die der »Phänomenologie des Geistes« war¹. Die Gegenwart wird nunmehr nicht als Anfang, sondern als Abschluß einer großen Entwicklungsperiode aufgefaßt, die Philosophie blickt nicht mehr vorwärts, sondern in die Vergangenheit, die Zukunft hört für sie auf, die Gegenwart und ihre philosophische Auffassung zu bestimmen. Die Philosophie hat nicht mehr die Pflicht, das neue Hervorgehen des Geistes »zu begrüßen und ihn anzuerkennen«, sondern erscheint als »Eule der Minerva«, die nur in der einbrechenden Dämmerung ihren Flug beginnen kann².

Es kann hier, wo wir die Geschichte des Irrationalismus untersuchen, nicht unsere Aufgabe sein, die Folgen dieser Wendung für Hegels Philosophie darzulegen. Wir müssen uns darauf beschränken, festzustellen, daß die Hegelsche Philosophie trotz dieser Wendung logisch das Programm der »Phänomenologie«, die wissenschaftliche Darlegung der objektiven Kategorien der Dialektik, soweit dies innerhalb der Schranken des Idealismus möglich ist, erfüllt hat; daß ihre Methode, wieder innerhalb dieser Schranken, den Gedanken der Entwicklung festhält und konkret auf verschiedenen Gebieten durchzuführen versucht; daß ihre Gesellschaftsauffassung auf eine konstitutionelle Monarchie orientiert ist, also, wenn auch äußerst zaghaft, über den im damaligen Deutschland vorhandenen politischen Zustand

¹ Vgl. darüber G. Lukács: Der junge Hegel, Zürich 1948, S. 578 ff.

² Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin 1844, S. 214 f.; und Hegel: A. a. O., Bd. VIII, S. 21.

hinausgeht und darum ununterbrochen gegen die ideologischen Vertreter der romantischen Reaktion (Haller, Savigny) polemisiert.

Diese Form der Hegelschen Philosophie ist in Deutschland, besonders in Preußen zur herrschenden geworden. Ihre Vorherrschaft reicht allerdings nur bis zur Julirevolution. Mit der Julirevolution in Frankreich tritt Deutschland in eine neue Etappe der Klassenkämpfe ein, deren philosophische Widerspiegelung zuerst das Hegelsche System, dann aber auch dessen idealistisch-dialektische Methode erschüttern mußte. Dieser Auflösungsprozeß des Hegelianismus beginnt schon zu Lebzeiten des Philosophen in seiner Kontroverse mit seinem bis dahin treuen Schüler Eduard Gans über die Julirevolution; Heine, David Friedrich Strauß, die »Hallischen Jahrbücher«, die Berliner »Freien«, Feuerbach usw. bezeichnen die hier nicht ausführlich behandelbaren Abschnitte dieser Auflösung, die sich unmittelbar vor der Achtundvierziger Revolution abspielt, zu deren ideologischer Vorbereitung alle diese geistigen Kämpfe gehören, bis Marx und Engels den dialektischen und historischen Materialismus begründen und damit jede Form der idealistischen Dialektik endgültig überwinden.

Die philosophische Zentralfrage dieser Übergangszeit ist der Kampf gegen die in ihrem Wesen begründete Zweideutigkeit der idealistischen Dialektik. Ihre rückständigen, in die Theologie übergleitenden Tendenzen herauszuarbeiten und zu entlarven, war eines der Hauptverdienste Ludwig Feuerbachs um die Vorbereitung der großen – sprunghaften – Wendung zum höchsten Typus der Dialektik: zur materialistischen. Der Kampf um den religionsphilosophischen Teil der Hegelschen Philosophie ist also nur teilweise in der politischen Zurückgebliebenheit Deutschlands begründet, die die wichtigsten Denker von Reimar und Lessing, ja von Leibniz an zwang, die großen weltanschaulichen Kontroversen in halbtheologischen oder theologischen Formen auszukämpfen, sondern ist auf dieser Stufe eine notwendige Vorarbeit zur Überwindung des philosophischen Idealismus in seiner höchsten Form, in der der Hegelschen Dialektik. Ihre Zweideutigkeit in dieser Frage, das bereits angedeutete Schwanken der idealistischen Dialektik zwischen einem zuweilen den Atheismus streifenden Pantheismus und einer christlich offiziellen Theologie mußte offen herausgearbeitet und kritisiert werden, um den Weg zur Überwindung des Idealismus freizulegen. Und das Hinausgehen über Hegel in dieser Hinsicht, wenn auch dabei, wie bei Feuerbach, manche wertvollen Momente der Dialektik vorübergehend verloren gingen, deren progressive Ahnungen dann erst vom dialektischen Materialismus auf ein wissenschaftliches Niveau erhoben wurden, hängt aufs engste

mit der gesellschaftlichen Notwendigkeit zusammen, politisch über die Hegelsche Rechts-, Gesellschaftsphilosophie usw. hinauszugehen.

So schafft bei allen bürgerlichen Schranken, bei allen ideologischen Verschröbenheiten und Verworrenheiten der führenden radikalen Junghegelianer die Auflösung des Hegelianismus doch für Deutschland am Vorabend der demokratischen Revolution eine ideologische Basis für den Kampf der äußersten Linken der bürgerlichen Demokratie. Der Kampf gegen den so aufgefaßten Hegel und Hegelianismus machte die Berufung Schellings nach Berlin seitens der preußischen Reaktion, geführt von Friedrich Wilhelm IV., notwendig.

Es ist dabei gleichgültig, wieweit Schelling selbst sich über diese Lage im klaren war, wieweit er meinte, nur noch gegen Hegel, der seine eigene Philosophie in den Hintergrund gedrängt hatte, den Kampf aufzunehmen. Wichtig sind die ideologischen Bedürfnisse, die sein Auftreten zu erfüllen hatte. Dabei ist im gesellschaftlichen Sinn folgendes zu bedenken. Die Restaurationsideologie erstrebt eine Rückkehr zum vorrevolutionären ancien régime, ja dem Bewußtsein vieler ihrer Wortführer schwebt sogar eine Rückkehr ins Mittelalter vor. Novalis drückt diese Tendenz im Aufsatz »Die Christenheit oder Europa« in Deutschland am deutlichsten aus. Je klarer und entschiedener eine solche Formulierung jedoch ausfällt, desto verworrener muß sie innerlich und inhaltlich werden, denn desto unüberbrückbarer wird die Kluft zwischen Ideologie und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Denn die Herrschaft der feudalen Überreste in Frankreich vor der Revolution war innerlich so zersetzt, daß die französische Gesellschaft um 1789 von einem echten und erst recht von einem à la Novalis idealisierten Feudalismus weit entfernt war. Bedingen die feudalen Überreste die Notwendigkeit der Revolution, so erwächst gleichzeitig aus ihrer Dekomposition, aus dem ständigen Wachstum der kapitalistischen Elemente die objektive Unmöglichkeit einer Rückkehr zum Alten. Bei allen verzweifelten Versuchen der Heiligen Allianz, die vorrevolutionären politischen Zustände wiederherzustellen beziehungsweise zu konservieren, ist die rasche Kapitalisierung Europas mit allen ihren ideologischen und politischen Konsequenzen in einem unaufhaltsamen Vormarsch und gerät auch während der Herrschaft der Restauration mit deren offizieller Politik und Ideologie in ständige, sich immer mehr verschärfende Widersprüche. In Frankreich ist Balzac der große Historiker dieses Prozesses, in welchem die Macht des Geldes über alle adeligen Fassaden triumphiert, in welchem jene vereinzelt Menschen, die die Restaurationsideologie persönlich ernst nehmen, zu tragikomischen »traurigen Rittern« werden.

Diese Widersprüche bestimmen auch die Philosophie der Restauration in Deutschland, obwohl hier natürlich der Prozeß der Kapitalisierung viel langsamer vor sich geht als in Frankreich und darum derartige Gestalten des borniert-fanatischen Reaktionärs oder des gewissenlos käuflichen Abenteurers wie Görres oder Adam Müller viel lauter und wirksamer zu Worte kommen läßt. Typisch sind jedoch jene, die die Weltanschauung der Restauration mit den neuen Tendenzen von Wissenschaft und Philosophie in Einklang zu bringen trachten, die bemüht sind, diese so weit umzudeuten, daß sie für das offizielle klerikal-reaktionäre Weltbild tragbar werden. Solche Bestrebungen konnten wir bereits bei Schelling selbst beobachten; die wichtigste derartige Figur der deutschen Philosophie dieser Zeit aber ist Franz von Baader.

Von unserem Standpunkt ist an ihm vor allem wichtig, daß er die Zweideutigkeit des objektiven Idealismus in der Frage der Religion von rechts entlarvt, daß er überall die in diesem latent vorhandenen gottlosen Tendenzen ans Tageslicht bringt; solche Formen der Denunziation haben wir bereits bei Jacobi beobachtet. Jacobi stellt aber dem philosophischen Atheismus keine konkrete Religion, sondern nur sein eigenes leeres und abstraktes unmittelbares Wissen gegenüber; so konnte – unter den Bedingungen der Restauration – Schelling seinen Angriff leicht abwehren. Baader hat nun hier überall eine konkrete Religiosität als Gegenspiel; das Wesen seiner Philosophie, wie wir dies bereits angedeutet haben, liegt darin, die Ergebnisse der Entwicklung von Kant bis Hegel so zu gruppieren, daß ihre atheistischen und revolutionären Elemente ausgeschaltet werden und auf dieser Grundlage eine zugleich für die Gebildeten und für die orthodoxen Reaktionäre annehmbare Philosophie entsteht. So beschuldigt er Fichte wegen der Autonomie seines Ichs des Atheismus; so sieht er in Hegels Auffassung der Materie als Entäußerung des Geistes (Gottes) einen Materialismus¹. Besonders wichtig ist es in diesem Zusammenhang, daß Baader in bestimmten neuentdeckten Naturerscheinungen, wie im Galvanismus, im tierischen Magnetismus usw., Kräfte sieht, die der seit Descartes herrschenden mechanistischen Naturerscheinung »gleichsam den Coup de grâce« geben. Und da seine Hauptpolemik gegen Psychologie, Moral und Staatslehre der Aufklärung gerichtet ist, faßt er seinen Standpunkt hier in einem solchen Geist zusammen, daß

¹ F. von Baader: Philosophische Schriften und Aufsätze, Münster 1831, Bd. II, S. 70 f. Friedrich Schlegel bezeichnet die Hegelsche Philosophie geradezu als Satanismus: Philosophische Vorlesungen, Bonn 1837, Bd. II, S. 497.

man beinahe einen heutigen Jeans oder Eddington zu hören meint: »Schon glaubte man mit der Entgeistung des eigenen Gemüts fertig zu sein und in der äußeren, ohnedies hier völlig geist- (gemüt- oder gott-)los gehaltenen Natur den objektiven Beleg und Garantie für diese Selbstentgleisung zu finden, als diese Natur nun selbst anfang, gerade das Gemütliche und Geistige, was zwar stets durch ihre vielsinnige Chiffreschrift zu uns spricht, vernehmlicher als je zu äußern.«¹

Hier ist viel deutlicher als beim jungen Schelling sichtbar, wie die zutage getretene Widersprüchlichkeit der mechanistischen Naturauffassung, die bei den progressiven Vertretern der deutschen Naturphilosophie (z. B. bei Oken) immer stärker den Weg zur Dialektik geht, in einen reaktionären Irrationalismus umschlägt. Das Versagen der mechanistischen Begriffsbildung, die neu entstehenden, für diese unlösbaren Probleme werden im Interesse einer reaktionären Weltanschauung zu Offenbarungen einer Vernunftjenseitigkeit auch der Naturphänomene umgedeutet, um dann auf dieser Grundlage jeden gesellschaftlichen Fortschritt zu bekämpfen, um etwa aus dem Teufel »den ersten Revolutionär«² zu machen und damit jede Bestrebung zu Freiheit und Gleichheit zu diffamieren.

Es ist aber bei all dieser wüst-irrationalistischen Mystik, über deren Details ausführlich zu sprechen nicht lohnt, für die oben skizzierte Wesensart der Restauration charakteristisch, daß sich Baader nicht nur auf die neue Naturphilosophie stützen will, sondern – ebenso wie Schelling – sich gegen den allerextremsten Irrationalismus abzugrenzen versucht. Er will zwar mit seiner ganzen Philosophie die ideologische und gesellschaftlich-politische Vorherrschaft der Religion über das gesamte Leben sichern, diese soll aber, obwohl sie alle irrationalistischen Elemente des Ausweichens vor der Dialektik in sich aufnimmt, doch eine – angebliche – höhere Vernunft, nicht eine Vernunftlosigkeit, ein Leugnen aller Vernünftigkeit überhaupt sein. Diese Tendenz ist nur zur Hälfte eine Anlehnung an die alte Theologie der Zeiten vor der ideologischen Krise, welche ebenfalls mit solchen Ansprüchen auftrat, zur Hälfte jedoch eine Konzession an die beginnende Kapitalisierung, an die beginnende Verbürgerlichung der Restaurationszeit, eine Konzession freilich unter Beibehaltung der Suprematie der theologisch-aristokratischen Elemente. Darum protestiert Baader scharf gegen die klassische deutsche Philosophie, die

¹ F. von Baader: A. a. O., Bd. I, S. 160.

² Ebd., Bd. II, S. 86.

seiner Ansicht nach gründlicher als die Franzosen und Engländer den »Zwiespalt zwischen Religion und Wissenschaft« begründet hat und bestrebt ist, »schon der lieben Jugend den *radikalen Irrtum* einzuimpfen, daß die *Religion* in ihrem Wesen unvernünftig, die *Vernunft* in ihrem Wesen irreligiös sei«¹.

Die Verschärfung der deutschen Klassenkämpfe wirkt sich naturgemäß nicht nur auf die radikalisierte Auflösung, auf den linken Hegelianismus aus, sondern auch auf die philosophischen Bestrebungen der Reaktion. Wenn der alte Schelling ein Jahrzehnt nach Hegels Tod von der romantisierenden Reaktion nach Berlin berufen wird, um mit den ideologischen Vorbereitungstendenzen zur Revolution abzurechnen, so tritt er in eine Welt ein, in welcher die reine Romantik infolge der Entwicklung des Kapitalismus noch viel absurder geworden ist als zur Zeit der Heiligen Allianz. Wie damals der große Schriftsteller Balzac dies von allen seinen Zeitgenossen am klarsten geschaut hat, so im Deutschland der vierziger Jahre – natürlich abgesehen von Marx und Engels – der größte Dichter der Zeit, Heinrich Heine. In seinem Wintermärchen »Deutschland« gestaltet er sein Traumgespräch mit dem Kaiser Barbarossa und drückt in diesem seine richtige, schneidend ironische Ansicht über die Bestrebungen Friedrich Wilhelms IV. und seines Kreises aus; er sagt hier in seiner Ansprache an diese Idealgestalt der romantischen Restauration:

»Das alte heilige römische Reich,
Stell's wieder her, das ganze,
Gib uns den modrichsten Plunder zurück
Mit allem Firlefanze.

Das Mittelalter, immerhin,
Das wahre, wie es gewesen,
Ich will es ertragen – erlöse uns nur
Von jenem Zwitterwesen,

Von jenem Kamaschenrittertum,
Das ekelhaft ein Gemisch ist
Von gothischem Wahn und modernem Lug,
Das weder Fleisch noch Fisch ist.

¹ Ebd., Bd. II, S. 119.

Jag fort das Komödiantenpack,
Und schließe die Schauspielhäuser,
Wo man die Vorzeit parodiert – . . .«

Marx und Engels haben diese Lage naturgemäß noch klarer durchschaut, als dies für Heine möglich war. Sie waren es, die in dieser Übergangszeit theoretisch wie praktisch die energischsten Schritte unternahmen, um in der deutschen Gesellschaft alle Kräfte zu sammeln, die die feudal-absolutistischen Überreste als Fesseln ihrer Entfaltung empfanden und Deutschland demokratisch erneuern wollten. Schon die Tätigkeit des jungen Marx als Redakteur der »Rheinischen Zeitung« hatte dieses Ziel; seine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie richtete sich darauf, Hegels Orientierung auf die konstitutionelle Monarchie als historisch überholt und überall Verwirrungen stiftend zu kritisieren. Wie ihre Stellungnahme beide zur Klarheit über die Hegemonie des Proletariats in der demokratischen Revolution, zur klaren Erkenntnis der Perspektiven der sozialistischen Revolution, zur Begründung des dialektischen und historischen Materialismus führte, gehört nicht hierher; um so weniger, als dieser Prozeß bei ihnen selbst zur Zeit von Schellings Berliner Auftreten noch nicht völlig abgeschlossen war.

Um so wichtiger ist es, festzustellen, wie klar sie die demagogische Unwahrhaftigkeit in der sogenannten »positiven Philosophie« Schellings sofort durchschaut haben. Marx schreibt in dem Brief an Feuerbach, aus welchem wir früher zitiert haben: »Den französischen Romantikern und Mystikern ruft er (Schelling, G. L.) zu: ›Ich, die Vereinigung von Philosophie und Theologie«, den französischen Materialisten: ›Ich, die Vereinigung von Fleisch und Idee«, den französischen Skeptikern: ›Ich, der Zerstörer der Dogmatik, mit einem Worte: Ich . . . Schelling!«¹ Engels seinerseits formuliert diese Ansicht in seiner damals unter dem Pseudonym Oswald herausgegebenen Broschüre gegen Schellings Berliner Auftreten wie folgt: »Alle Philosophie hat es sich bisher zur Aufgabe gestellt, die Welt als vernünftig zu begreifen. Was vernünftig ist, das ist nun freilich auch notwendig, was notwendig ist, muß wirklich sein oder doch werden. Dies ist die Brücke zu den großen praktischen Resultaten der neueren Philosophie. Wenn nun Schelling diese Resultate nicht anerkennt, so war es konsequent, die Vernünftigkeit der Welt auch zu leugnen. Dies geradezu auszusprechen, hat er

¹ Marx: MEGA, I. Abt., Bd. I, 2, S. 316.

indes nicht gewagt, sondern es vorgezogen, die Vernünftigkeit der Philosophie zu leugnen. So zieht er sich denn zwischen Vernunft und Unvernunft auf einem möglichst krummen Wege durch, nennt das Vernünftige a priori begreiflich, das Unvernünftige a posteriori begreiflich und weist das erste der ›reinen Vernunftwissenschaft oder negativen Philosophie‹, das zweite der neu zu begründenden ›positiven Philosophie‹ zu. Hier ist die erste große Kluft zwischen Schelling und allen anderen Philosophen; hier der erste Versuch, Autoritätsglauben, Gefühlsmystik, gnostische Phantasterei in die freie Wissenschaft des Denkens hineinzuschmuggeln.«¹ Und Engels hebt ebenfalls hervor, daß der Angriff Schellings gegen Hegel aufs allerengste mit der Auflösung des Hegelianismus zusammenhängt: »Es ist eigentümlich, daß dieser (Hegel, G. L.) gerade jetzt von zwei Seiten angefeindet wird, von seinem Vorgänger Schelling und seinem jüngsten Nachfolger Feuerbach.«² Etwas früher kommt er auf die Zweideutigkeit der Hegelschen Religionsphilosophie zu sprechen und betont wieder den inhaltlich zeitbedingten Zusammenhang zwischen der rechten Kritik Schellings und der linken Kritik der radikalen Junghegelianer: »Die religionsphilosophische Seite des Hegelschen Systems gibt ihm (Schelling, G. L.) Anlaß, Widersprüche zwischen Prämissen und Folgerung aufzuzeigen, die längst von der junghegelschen Schule aufgedeckt und anerkannt worden sind. So sagt er ganz richtig: So will diese Philosophie christlich sein, wozu sie doch nichts zwingt; bliebe sie auf dem ersten Stand der Vernunftwissenschaft stehen, so hätte sie ihre Wahrheit in sich selbst.«³

Aus alledem ist die historische Lage, der klassenmäßige wie der philosophische Inhalt des späten Schelling bereits unschwer zu bestimmen. Der Kampf geht jetzt nicht mehr um die Begründung einer objektiven Dialektik überhaupt, bei welcher der junge Schelling, wie wir gesehen haben, in Einzelfragen kühn Vorstöße in der Richtung einer Naturdialektik wagt, mit seiner intellektuellen Anschauung jedoch methodologisch an der Pforte der Dialektik haltmacht und die erste Form des modernen Irrationalismus begründet. Wie diese seine philosophische Stellungnahme mit seiner politischen zu Revolution und Restauration zusammenhängt, haben wir ebenfalls bereits angedeutet. Die historische Lage am Anfang der vierziger Jahre ist weitaus

¹ Engels: MEGA, I. Abt., Bd. II, S. 188.

² Ebd., S. 225.

³ Ebd., S. 204 f.

reifer und zugespitzter: die romantisierende Reaktion Friedrich Wilhelms IV. und seiner Anhänger ist, obwohl die Staatsmacht Preußens dahintersteht, noch viel mehr ein Nachhutgefecht, als es das der ursprünglichen romantischen Reaktion nach der Französischen Revolution und in der Restaurationszeit war. Die Kapitalisierung Deutschlands ist in diesen Jahrzehnten stark fortgeschritten. Nicht nur beginnt der Druck des Bürgertums auf das feudal-absolutistische System immer stärker zu werden, auch die scharfen Gegensätze zwischen Bourgeoisie und Proletariat, ein sicheres Kennzeichen für den energischen Vormarsch des Kapitalismus, zeigen sich immer entschiedener; nur wenige Jahre nach dem Auftreten Schellings erfolgt bereits der große Aufstand der schlesischen Weber (1844).

Das hat ideologisch zur Folge, daß nicht nur die Hegelsche Philosophie als Ausdruck der unentwickelten Klassengegensätze vor der Julirevolution nunmehr als überholt erscheinen mußte, sondern auch ihre Gegner gezwungen waren, nach zeitgemäßerem geistigem Rüstzeug zu suchen, als es das der romantischen Reaktion der Restaurationszeit war. Schelling trat nun mit diesem Anspruch auf. Diesmal bereits als offener Gegner der Hegelschen Dialektik, mit der Absicht, diese nicht nur kritisch zu vernichten und damit auch den radikalen Tendenzen bei den Nachfolgern Hegels ein Ende zu bereiten, sondern zugleich sie durch eine neue Philosophie zu ersetzen, die einerseits die inzwischen gesteigerten religiösen Forderungen der romantisierenden Reaktion erfüllt, andererseits jedoch ideologisch nicht das Tischruch zwischen dieser Reaktion und jenen bürgerlichen Kreisen, die mit ihr zu gehen gewillt sein können, zerschneidet. Diese Doppeltheit der Bestrebungen Schellings konnten wir in dem angeführten Ausspruch von Engels sehen, darin nämlich, daß der sich in theologischer Mystik verlierende Gipfel der neuen Philosophie Schellings purer Irrationalismus, reine Vernunftwidrigkeit ist, daß aber Schelling sich doch nicht offen und entschieden zum Irrationalismus bekennt, sondern »krumme Wege geht«, vor den letzten Konsequenzen ausweicht.

Das allein würde noch keine Eigenart innerhalb der bürgerlichen Entwicklung begründen. Wir haben ja gezeigt, daß jede bürgerliche Philosophie – mag sie, wie in der imperialistischen Periode, noch so radikal irrationalistisch sein – so viel an Verstand und Vernunft konzedieren muß, wie die der kapitalistischen Produktion dienende Wissenschaft unbedingt braucht. Die Zeitforderungen veranlaßten jedoch Schelling, in dieser Hinsicht teils zu weit, teils nicht weit genug zu gehen. Daher die starke Wirkung seines ersten Auftretens, daher aber auch das rasche Abflauen seiner Wirkung,

ihr vollständiges Aufhören nach 1848, als die Klassenstruktur der Reaktion sich wandelt.

Daß Schelling in der Proklamation des Irrationalismus für die reaktionäre Bourgeoisie nicht weit genug geht, hängt einerseits mit seinem Anschluß an die orthodoxe Religiosität zusammen, die in dieser Zeit noch die Präntention erhob, eine höhere Vernünftigkeit und nicht einen krassen Irrationalismus zu vertreten¹. Andererseits unterscheidet sich der Begriff der Wissenschaftlichkeit der vierziger Jahre von dem der Zeit nach 1848. Das damalige denkende Bürgertum war von der klassischen deutschen Philosophie, von ihren Tendenzen zum dialektischen Denken beeinflusst. Die allgemein bürgerliche Konzession des Irrationalismus an die Wissenschaftlichkeit mußte sich also auf die Dialektik ausdehnen; er konnte damals noch nicht eine radikal-agnostizistische Position beziehen. Daß also Schelling – wie wir sehen werden: bloß in Worten – an der Dialektik seiner naturphilosophischen Jugendperiode festhält, mag unmittelbar biographisch-psychologisch aus seiner Eitelkeit dem eigenen Lebenswerk gegenüber folgen, letzten Endes handelt es sich aber hier doch um eine objektiv herrschende Zeittendenz. Dies ist auch daraus ersichtlich, daß entschiedene rechte Gegner des Hegelianismus, wie der jüngere Fichte und besonders Weiße, in ihren theistischen, antipantheistischen Bestrebungen immer große Konzessionen an die Dialektik machen mußten; ähnliches kann man sogar bei Baader, Friedrich Schlegel usw. beobachten. Erst nach der Niederlage der Revolution von 1848 kommt die radikal antidialektische Tendenz Schopenhauers zur Geltung. (Über die Hegelkritik Trendelenburgs werden wir im Zusammenhang mit Kierkegaard ausführlicher sprechen.)

Gleichzeitig geht aber der Irrationalismus des späten Schelling weiter als die Entwicklung nach 1848. Auch dies hängt mit der historischen Lage seines Philosophierens zusammen. Wie alle Restaurationsphilosophen wollte er mit seinem Irrationalismus die orthodoxe Religion gedanklich retten. Über die methodologischen Folgen dieser Position haben wir eben gesprochen. Inhaltlich hat sie zur Folge, daß Schelling gezwungen ist, die gesamte christliche Religion mit allen ihren Dogmen und Mythen als eigentlichen Gehalt

¹ Für diese Richtung ist charakteristisch, daß Baader nicht nur gegen den Atheismus von Fichte und Hegel polemisiert, sondern zugleich gegen die irrationale, rein auf Gefühl eingestellte Religiosität der Pietisten und gegen die abstrakte Intuitionsphilosophie Jacobis. A. a. O., Bd. II, S. 71, 116, 126 usw.

seines Irrationalismus darzulegen und philosophisch zu »begründen«. Damit gehört er noch der ersten Periode des Irrationalismus an, der der halbfeudalen Restaurationszeit. Der entschieden bürgerliche Irrationalismus hat dagegen eine Tendenz, sich immer stärker von den positiven Religionen abzugrenzen, bloß einen religiösen Inhalt überhaupt irrationalistisch zu statuieren: seine herrschende Tendenz wird seit Schopenhauer und Nietzsche immer stärker ein »religiöser Atheismus«. Aber auch Denker wie Schleiermacher oder Kierkegaard, bei denen, besonders beim letzteren, auf der Oberfläche eine vielleicht noch stärkere religiöse Bindung als beim späten Schelling sichtbar wird, neigen in ihrer Methode, in der Akzentuierung ihres wesentlichen Inhalts viel stärker nicht nur der abstrakten Religiosität überhaupt, sondern sogar dem religiösen Atheismus zu. Diese Tendenz ist ein wichtiger Grund für das immer stärkere Vergessenwerden Schellings nach der Revolution von 1848, auch für die Wirkung Kierkegaards auf die atheistischen Existentialisten unserer Zeit.

Schelling ist also in seinem Alter unter völlig anderen Umständen, mit einer anderen Philosophie ebenso eine bloße Übergangserscheinung wie in seiner Jugend. Allerdings bezeichnete damals seine Tätigkeit den Übergang von der entstehenden Dialektik zu den Anfängen, zu der Grundlegung des modernen Irrationalismus, während er jetzt, zur Zeit der Krise der objektiven idealistischen Dialektik vorübergehend als Zentralgestalt des irrationalistisch-reaktionären Widerstandes gegen diese wirkt, mit der Absicht, zu verhindern, daß aus dieser Krise eine höhere Stufe der Dialektik entstehe.

Es folgt naturgemäß aus dieser Lage, daß Schelling seinen Hauptangriff gegen die Hegelsche Philosophie richtet. Dieser Angriff befindet sich jetzt philosophisch in einem weit umfassenderen Zusammenhang als die ähnlichen Bestrebungen seiner Jugendzeit. Damals traf sein Haß und seine Verachtung nur die Aufklärung, etwa seit Locke. Jetzt wird die ganze Entwicklung der modernen bürgerlichen Philosophie von Descartes bis Hegel als ein großes Abirren vom richtigen Wege gebrandmarkt, Hegel selbst als der Gipfelpunkt dieser falschen Tendenz behandelt. Schelling schlägt damit eine Richtung ein, die in der Periode des entwickelten Irrationalismus der unmittelbaren Vorfaschisten und der Faschisten zur herrschenden in der Interpretation der Philosophiegeschichte werden soll. Zugleich jedoch – und darin äußert sich jene Halbheit, jener Übergangscharakter, von dem wir soeben sprachen – soll seine eigene Jugendphilosophie, die ja objektiv einen nicht unwesentlichen Teil der von ihm abgelehnten Gedankenentwicklung ausmacht, doch nicht gänzlich verworfen werden.

Die Konstruktion, die Schelling dabei benutzt, ist – freilich mit wesentlichen Modifikationen – das allgemeine Schema des Irrationalismus: die rationelle Philosophie, die sogenannte negative, ist ebenfalls eine Erkenntnis, ja in ihrem Gesamtzusammenhang eine unerläßliche; sie ist nur nicht die einzig mögliche, wie die Philosophie von Descartes bis Hegel meint, und keineswegs jene, die imstande sein könnte, die wahre Wirklichkeit zu ergreifen. Seit Schopenhauer ist dies die Generallinie des Irrationalismus: eine agnostizistische Erkenntnistheorie lehnt alle Ansprüche auf Erkennbarkeit der objektiven Wirklichkeit, worauf sowohl der philosophische Materialismus wie der objektive Idealismus Anspruch erhoben haben, ab und spricht nur der irrationalistischen Intuition einen Zugang zu dieser Sphäre zu. Die erkenntnistheoretisch mehr als verworrene Position des späten Schelling zeigt sich einerseits darin, daß er in der ersten Frage nicht radikal agnostizistisch sein will (obwohl objektiv seine Folgerungen einem solchen Standpunkt außerordentlich nahekommen), andererseits darin, daß er in der Aufgipfelung seines neuen Systems in der positiven Philosophie die Proklamation einer entschiedenen Vernunftwidrigkeit vermeiden möchte (obwohl seine Folgerungen, zu Ende gedacht, einen puren Irrationalismus beinhalten).

Die richtige negative Philosophie soll sein eigenes Jugendwerk vorstellen, im Gegensatz zur Philosophie Hegels. Er habe, so versichert er, schon früher »die wahre negative Philosophie, die, ihrer selbst bewußt, in edler Enthaltensamkeit innerhalb ihrer Schranken sich vollendet, für die größte Wohltat erklärt, die dem menschlichen Geiste zunächst wenigstens erteilt werden kann, denn durch eine solche Philosophie ist die Vernunft in das ihr gebührende, in ihr ungeschmälertes Reich eingetreten und eingesetzt, das Wesen, das An sich der Dinge zu begreifen und aufzustellen.«¹ Dagegen betont er: »Die Philosophie, die Hegel dargestellt, ist die über ihre Schranken getriebene negative, sie schließt das Positive nicht aus, sondern hat es ihrer Meinung nach in sich, sich unterworfen.«²

Wenn wir hier einen kurzen Blick auf die konkrete Darstellung der negativen Philosophie beim späten Schelling werfen und ihre fundamentalen Gegensätze zu der seiner Jugendperiode nachweisen, so handelt es sich dabei nicht um die philologische Frage, ob Schelling sich in einer Selbsttäuschung befand, als er meinte (oder behauptete), seine erste Philosophie in seine

¹ Schelling: A. a. O., II. Abt., Bd. III, S. 81.

² Ebd., S. 80.

spätere einzubauen, sondern darum, daß die prinzipielle Unvereinbarkeit aller progressiven Inhalte und Tendenzen des jungen Schelling mit der irrationalistischen Stellungnahme in den Prinzipienfragen der Philosophie seiner Spätzeit klar werde, daß der prinzipiell reaktionäre Charakter eines jeden Irrationalismus sich auch in diesem Fall enthülle; über einige dieser Fragen haben wir bereits im Zusammenhang mit Schellings »Philosophie und Religion« gesprochen.

Wir haben das Bild des jungen Schelling von der »Odyssee des Geistes« als zusammengefaßten Hauptinhalt seiner Naturphilosophie bereits angeführt und haben darauf hingewiesen, daß darin die – idealistische – Formulierung einer einheitlichen Entwicklung der Natur von unten nach oben enthalten ist; daß es den Menschen, das menschliche Bewußtsein als Produkt dieser Naturentwicklung faßt (freilich in der Form des identischen Subjekts-Objekts); daß daraus die Fähigkeit des menschlichen Bewußtseins folgt, den Naturprozeß, dessen Bestandteil und Ergebnis das Bewußtsein selbst ist, adäquat zu erfassen. Der späte Schelling bricht vor allem radikal mit dieser Konzeption einer, wenn auch idealistisch verstandenen Einheit von Mensch und Natur: »Denn unser Selbstbewußtsein *ist* keineswegs das Bewußtsein jener durch alles hindurchgegangenen Natur, es ist nur eben *unser* Bewußtsein und schließt keineswegs eine Wissenschaft alles Werdens in sich; dieses allgemeine Werden bleibt uns ebenso fremd und undurchsichtig, als wenn es gar nie einen Bezug auf uns gehabt.«¹ Der Naturprozeß, soweit er nach der jetzigen Auffassung Schellings überhaupt erkannt werden kann, erhellt also das Wissen des Menschen in keiner Hinsicht, ebensowenig wie seine Praxis zum Begreiflichmachen der Wirklichkeit beitragen kann: »Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Tun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste . . .«²

Das Zerreißen dieses Zusammenhanges hat aber eine klare anti-evolutionistische Stellungnahme zur Folge. Schelling spricht jetzt ironisch über den Gedanken eines grenzenlosen Fortschritts, der für ihn nur ein »sinnloser Fortschritt« sein kann. »Ein Fortgehen ohne Aufhören und ohne Absatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und Anderes anfinke, zu den Glaubens-

¹ Ebd., S. 6.

² Ebd., S. 7. Hier nimmt Schelling geradezu einen Lieblingsgedanken des modernen Existentialismus von Heidegger und Jaspers vorweg, den Gedanken der prinzipiellen Unerkennbarkeit des Menschen.

artikeln der gegenwärtigen Weisheit gehört.«¹ Diese Ablehnung des Fortschrittsbegriffs führt Schelling dazu, die Entwicklung von unten nach oben, aus primitiven Anfängen zum Höheren, ebenfalls abzulehnen. Auch hier stellt sich Schelling der historischen Evolutionslehre, die in Deutschland hauptsächlich unter dem Einfluß der dialektischen Tendenzen des objektiven Idealismus erstarkt ist, energisch entgegen: »Eines dieser Axiome ist, daß alle menschliche Wissenschaft, Kunst und Bildung von den armseligsten Anfängen habe ausgehen müssen.«² Und da die Entwicklung nicht von unten nach oben geht, darf sie für Schelling auch nicht das immanente Produkt ihrer eigenen Kräfte, darf die Entwicklung des Menschen nicht das Ergebnis seiner eigenen Taten sein. Darum ist für Schelling die »herrschende Meinung, daß der Mensch und die Menschheit von Anfang an lediglich sich selbst überlassen war, daß sie blind, sine numine, und dem schnödesten Zufall preisgegeben, gleichsam tappend, ihren Weg gesucht habe«, ebenfalls irrig.³

Letzten Endes gibt es für den späten Schelling überhaupt keine Evolution. Während er in seiner Jugend – im Bündnis mit Goethe – philosophisch jenen Evolutionismus inaugurieren half, der sich schroff gegen die Linné-Cuviersche statische (oder von Katastrophen unterbrochene) Naturlehre wandte, appelliert er jetzt gegen den Entwicklungsgedanken gerade an Cuvier und leugnet, sich auf ihn stützend, prinzipiell jede Evolution. Um diese ad absurdum zu führen, sagt er, daß, »wer an einen wirklichen geschichtlichen Verlauf glaubt, auch wirkliche, sukzessive Schöpfungen annehmen müßte«⁴. Natürlich: wenn weder in der Natur noch in der Geschichte die Ereignisse Ergebnis der an ihnen beteiligten Kräfte selbst sein dürfen, bedarf es zum Entstehen eines qualitativ Neuen einer »Schöpfung« – wobei es schwer einzusehen ist, warum diese Einmischung einer transzendentalen Macht *einmal* wissenschaftlich glaubhafter wäre als in wiederholten Fällen. Schellings Demagogie besteht darin, daß er, je nach Bedarf, einmal gegen die Dialektik pseudo-wissenschaftlich argumentiert, in anderen Fällen gegen die Wissenschaftlichkeit überhaupt die irrationalistischen »Gründe« der Theologie anführt.

Die folgenden Darlegungen Schellings über Geschichte stehen zwar im strikten Gegensatz zum »aufrichtigen Jugendgedanken« seiner Anfänge, sind aber inhaltlich nicht nur Wiederholungen der romantisch-reaktionären Philoso-

¹ Ebd., II. Abt., Bd. I, S. 230.

³ Ebd., S. 239.

² Ebd., S. 238.

⁴ Ebd., S. 498.

phie der Restauration, sondern zugleich Fortbildungen der reaktionären Elemente seiner ersten Periode, die wir hier bereits berührt haben. Für die Menschheitsgeschichte betont nämlich Schelling: »Denn wir sehen das Menschengeschlecht keineswegs als ein einziges Ganzes, sondern gleich in zwei große Massen geschieden, und zwar so, daß das Menschliche nur auf der einen Seite zu sein scheint.«¹ Die prinzipiellen, qualitativen Ungleichheiten innerhalb des Menschengeschlechts gehören zu dessen Wesen, sind unaufhebbar: »Unterschiede wie die von *Kaffer*, *Abessinier*, *Ägypter*, gehen bis in die Ideenwelt zurück.« Woraus dann weiter eine den Worten nach gewundene, dem Sinne nach ganz klare Apologie der Negersklaverei in Afrika folgt.² (Von hier zu Gobineau und zur Rassentheorie ist kaum noch ein Schritt.)

Selbstverständlich ist die Basis auch der Schellingschen neuen Staatsphilosophie »die objektive, in den Dingen selbst wohnende« Vernunft, die z. B. »natürliche Ungleichheit fordert«, der »von der Ideenwelt sich herschreibende Unterschied zwischen Herrschenden und Beherrschten«.³ Es lohnt nicht, diese Anschauungen, deren philosophische Grundlage die romantische »Faktizität«, d. h. der Irrationalismus des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens mit seiner Haller-Savignyschen Folge ist, daß Rechtsordnungen, Verfassungen nicht »gemacht« werden können, ausführlich anzuführen und zu analysieren. Wenn wir hier kurz darauf hinweisen, daß nach Schelling Staatsumwälzung, »wenn beabsichtigt, ein Verbrechen ist, dem keines gleichkommt und von allen anderen nur etwa Elternmord (*parricidium*) gleichgeachtet wird«⁴, so haben wir ein hinreichend klares Bild darüber, weshalb Schelling der geeignete Ideologe für die preußische Reaktion unter Friedrich Wilhelm IV. war.

Es ist aus dem bisher Ausgeführten ebenfalls ersichtlich, warum die Spitze von Schellings Polemik gegen die Hegelsche Philosophie gerichtet sein mußte: bei all ihrem Konservativismus, ihren Schwankungen und Konzessionen nach rechts, ihren ideologisch-theologischen Zweideutigkeiten ist das Wesen der Hegelschen dialektischen Methode doch eine Selbstbewegung des Begriffs, eine innere Geschlossenheit und Gesetzmäßigkeit der irdisch diesseitigen Bestimmungen, die für etwas Transzendentes weder in der Natur noch in der Geschichte einen Spielraum offen läßt. Daher die große Anklage Schellings,

¹ Ebd., S. 500.

³ Ebd., S. 537 u. 540.

² Ebd., S. 513.

⁴ Ebd., S. 547.

daß bei Hegel die negative Philosophie mit dem Anspruch auftrate, in sich allein die Wahrheit auszusprechen und keiner Ergänzung durch eine positive Philosophie zu bedürfen.

Die Kritik an dieser Tendenz Hegels, die gegen das eigentlich Fortschrittliche seiner Philosophie, gegen die dialektische Methode gerichtet ist, begnügt sich nicht damit, bei Hegel selbst den Weg zum Atheismus nachzuweisen, sondern sie spitzt sich noch dahin zu, daß der damals schon offen hervortretende politische Radikalismus und Atheismus der linken Hegelianer eine notwendige logische Folge der Hegelschen Philosophie ist. Die Erbsünde Hegels ist, daß er das, was in der richtigen, der negativen Philosophie nur potentiell vorhanden war, »als den Hergang des wirklichen Werdens« nimmt. »Dies vorausgesetzt, da in der Indifferenz Gott dem eigenen oder abgesonderten Sein nach übrigens nur potentia war und die Bewegung nicht in Gott, sondern das Seiende gelegt wurde, war die Vorstellung eines Prozesses, in dem Gott ewigerweise verwirklicht werde und alles, was übel berichtete und sonst vielleicht nicht zum Besten gedachte Menschen . . . weiter daraus gemacht haben, oder hinzugefügt haben, nicht abzuhalten.«¹ An anderer Stelle beklagt Schelling ebenfalls die Verwechslung von negativer und positiver Philosophie: »Darin, wie gesagt, liegt der Grund der Verwirrung und des wilden wüsten Wesens, in das man hineingeriet, indem man Gott erst in einem notwendigen Prozeß begriffen darzustellen suchte, hernach aber, da es hiermit nicht weiterging, zu rechtem Atheismus seine Zuflucht nahm. Diese Verwirrung hat sogar verhindert, jene Unterscheidung« (nämlich zwischen negativer und positiver Philosophie, G. L.) »auch nur zu verstehen.«² Und er versäumt nicht, darauf hinzuweisen, daß die Ideen Hegels, nachdem sie bei den »höher gebildeten Ständen« (in der preußischen Bürokratie) »bereits ihre Geltung verloren, inzwischen sich in die tieferen Schichten der Gesellschaft hinabgesenkt haben und sich dort noch erhalten.«³

Diese Denunzierung der Dialektik in ihrer bis dahin erreichten höchsten Form als atheistisch, revolutionär und plebejisch sollte eben dadurch ein besonderes Gewicht erhalten, daß sie gerade von Schelling ausging, der Jugendgenosse Hegels und Mitbegründer der objektiv-idealistischen Dialektik war, dessen frühe (wie er jetzt sagt: negative) Philosophie auch nach

¹ Ebd., S. 374.

² Ebd., II. Abt., Bd. III, S. 80

³ Ebd., I. Abt., Bd. X, S. 161.

Hegels Auffassung der unmittelbare, historische Anknüpfungspunkt für den Aufbau von dessen dialektischer Methode gewesen ist. Schelling glaubte, der Nachweis, daß die Hegelsche Dialektik ein einfaches Mißverstehen der negativen Philosophie sei, würde ein vernichtender Schlag für die Anhänger Hegels sein und diese, mit Ausnahme der bereits hoffnungslos radikalisierten, also die mehr oder weniger entschiedenen Liberalen, ins reaktionäre Lager Friedrich Wilhelms IV. führen.

Aber die Bedeutung der Polemik Schellings gegen Hegel erschöpft sich nicht in einem solchen Ausnützen der bereits historisch gewordenen Autorität seiner Jugendphilosophie. Er richtet zwar seinen Hauptangriff auf die progressive Seite der Hegelschen Dialektik. Im Laufe der Polemik selbst tauchen aber Motive auf, die sehr geschickt auch die schwachen Seiten Hegels enthüllen. Wir werden sehen, daß diese Polemik ihrer Methode nach demagogisch ist, ihrem Zwecke nach ein Obskurantismus. Es ist aber lehrreich, zu beobachten, daß in ihr wirkliche, und zwar sehr wesentliche Schwächen der objektiv-idealistischen Dialektik aufgezeigt werden, solche, deren philosophisch richtiges Aufdecken zu einer Höherentwicklung der Dialektik führen könnte. Hier zeigt sich, daß die Entwicklungsstufen des Irrationalismus nicht aus dessen eigenen Wachstumstendenzen entspringen, sondern daß Inhalt und Methode einer jeden Abart des Irrationalismus von der konkreten Problematik des jeweiligen Fortschritts im gesellschaftlichen Leben und dementsprechend in der Ideologie bestimmt werden. In den vierziger Jahren lautet diese Frage so: Übergang von der idealistischen Dialektik zur materialistischen. Methodologisch steht demgemäß eine Kritik des objektiven Idealismus von rechts im Zentrum der irrationalistischen Bestrebungen und mit Hilfe dieser Kritik die Bemühung: die Entwicklung von diesen Konsequenzen abzulenken und einer irrationalistischen Mystik zuzutreiben. Daß diese Tendenzen zur Zeit der Auflösung des Hegelianismus in der Polemik Schellings gegen Hegel eine ausschlaggebende Rolle spielen, haben wir bereits gezeigt.

Das entscheidende Problem, das die Auflösung des Hegelianismus aufwirft, ist vorerst das alte Prinzip der Scheidung in der Philosophie: Idealismus oder Materialismus, Priorität von Sein oder Bewußtsein. Der objektive Idealismus hat hier mit der Theorie vom identischen Subjekt-Objekt eine Scheinlösung gefunden und auf dieser morschen Grundlage das stolze Gebäude eines dialektischen Systems zu errichten versucht. Die Verschärfung der Klassenkämpfe in Deutschland seit der Julirevolution führte notwendig auf allen Gebieten der Philosophie ein Sprengen dieser innerlich unwahren

Scheinlösung herbei. Wir haben bereits auch darauf hingewiesen, daß diese Bewegung innerhalb der bürgerlichen Philosophie in Ludwig Feuerbach ihren Gipfelpunkt erreicht hat, und zwar ungefähr in den Jahren von Schellings Berliner Auftreten.

Diese Frage spielt nun in der erkenntnistheoretischen Kritik Hegels durch Schelling eine entscheidende Rolle. Die Analyse jener Selbsttäuschung Schellings, als ob seine negative Philosophie mit seinen jugendlichen Auffassungen identisch wäre, als ob er diese, ohne sie umzubilden, durch eine positive Philosophie bloß ergänzen könnte, hat für uns gezeigt, daß er den Standpunkt des identischen Subjekt-Objekts verlassen hat. Und indem er nun die Hegelsche Philosophie kritisiert, sieht er sich gezwungen, die Frage der Priorität von Sein oder Bewußtsein aufzuwerfen. Er tut dies wiederholt – unmittelbar und scheinbar – mit großer Klarheit und Entschiedenheit. Er spricht z. B. vom höchsten Gegensatz und von der höchsten Einheit in der Philosophie und kommt zu der Folgerung: »In dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf seiten des Denkens, das Sein ist das erste, das Denken erst das zweite oder folgende.«¹ Oder noch klarer an anderer Stelle: »Denn nicht, weil es ein Denken gibt, gibt es ein Sein, sondern weil es ein Sein ist, gibt es ein Denken.«²

Wohin diese Gedankengänge Schelling führen, werden wir sogleich näher betrachten können. Jetzt müssen wir die hier sichtbar gewordene prinzipielle Fragestellung durch eine andere ergänzen, welche freilich in der Auflösung des Hegelianismus zwar immer wieder erneut auftaucht, jedoch ohne einer wirklichen Lösung auch nur nahezukommen, auf welche die Antwort vielmehr erst im historischen Materialismus gegeben wird: wir meinen die Frage von Theorie und Praxis. Das Hegelsche System gipfelt in einer vollendeten Kontemplation, in einer bewußten Evokation der »Theoria« des Aristoteles; obwohl Hegels Methode früher eine ganze Reihe von wichtigen Fragen der Wechselwirkung von Theorie und Praxis aufgeworfen hat, besonders in der Beziehung der Arbeit (des Werkzeugs usw.) auf die Teleologie. Die Periode der Auflösung des Hegelianismus bewegt sich jedoch hier zwischen zwei falschen Extremen: die idealistischen Versuche zur Überwindung des kontemplativen Gipfels im Hegelschen System führen zumeist auf den subjektiven Idealismus, etwa Fichtes, zurück (Bruno Bauer, Moses Heß);

¹ Ebd., II. Abt., Bd. I, S. 587.

² Ebd., II. Abt., Bd. III, S. 161, Anmerkung.

Feuerbach dagegen, von dem Streben geleitet, über den Subjektivismus *und* die Theologie Hegels radikal hinauszugehen, verfällt einem »anschauenden Materialismus«. Sosehr also diese Frage im Mittelpunkt des philosophischen Interesses stand, sowenig war vor der Entstehung des dialektischen Materialismus eine auch nur annähernd zufriedenstellende Antwort vorhanden.

Bei seinem ständig starken Spürsinn für Aktualität ist es kein Wunder, daß Schelling auch in der Frage Theorie-Praxis einen Angriff gegen die Hegelsche Philosophie der Vernunft richtet. Hier ist freilich schon in der allgemeinsten Formulierung sichtbar, was die Schellingsche Fragestellung bezweckt. Bei der Behandlung der Differenz von negativer und positiver Philosophie, wo er auf die – in dieser Zeit tatsächlich vorhandene – »Krisis der Naturwissenschaft« hinweist, kommt er, kritisch gegen Hegel, auf den Gegensatz von Theorie und Praxis zu sprechen und sagt: »Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese selbst aber kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebs; im Denken aber ist nichts Praktisches, der Begriff ist nur kontemplativ und hat es nur mit dem Notwendigen zu tun, während es sich hier um etwas außer der Notwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt.«

Nimmt man diese Formulierungen in ihrer einfachen abstrakten Allgemeinheit, so ist es deutlich, daß Schelling eine Ahnung von der wirklichen philosophischen Krise seiner Zeit hatte. Er ahnte, daß in der Priorität des Seins vor dem Denken, in der Praxis als Kriterium der Theorie der Schlüssel zur Lösung ihrer Problematik zu suchen war. Jedoch – und dies ist charakteristisch für die Entstehung einer jeden historisch einflußreichen irrationalistischen Philosophie – wirft Schelling diese in ihrer abstrakten Allgemeinheit aktuellen, die wirklichen idealistischen Schwächen der Hegelschen Philosophie richtig treffenden Äußerungen nur darum in die Diskussion, um mit ihrer Hilfe von jenem Schritt vorwärts, den die Philosophie seiner Zeit zu tun im Begriffe war, abzulenken, damit das Ringen der Zeit um einen neuen gesellschaftlichen Inhalt und um das Entstehen einer diesen adäquat ausdrückenden dialektischen Philosophie fruchtlos gemacht werde, damit dieses Ringen in eine dem sozialen und politischen Ziel der Reaktion angemessene, als zeitgemäß erscheinende irrationalistische Mystik münde.

Dies wird sofort deutlich, sobald wir auch nur einen flüchtigen Blick auf die Konkretisierung der eben angeführten Anschauungen Schellings werfen. Indem er die Wesensart des vom Denken unabhängigen, das Denken bedingenden Seins konkreter zu bestimmen unternimmt, kommt er naturgemäß auf das Kantsche Ding an sich zu sprechen. Seine Kritik der Kantschen

Halbheit ist natürlich lange nicht so prinzipiell, wie es die Hegels, trotz dessen idealistischen Schranken, war. Schelling führt aus: »Denn dieses Ding an sich ist entweder ein Ding, d. h. es ist ein Seiendes, dann ist es notwendig auch ein Erkennbares und daher nicht *an sich* – im Kantischen Sinn –, denn unter dem »an sich« versteht er eben das, was außerhalb aller Verstandesbestimmungen ist. Oder dieses Ding an sich ist wirklich An-sich, d. h. ein Unerkennbares, Unvorstellbares, dann ist es nicht ein *Ding*.«¹ Wenn er jedoch in der Konkretisierung, in der Auseinandersetzung seiner eigenen Anschauungen weitergeht, so kommt er zu jener Dualität von subjektiv-idealisiertem Agnostizismus in der Erscheinungswelt und purem Irrationalismus in der Welt des »Noumenon«, die das Wesen der Schopenhauerischen Philosophie ausmacht. (Da Schopenhauer selbst in dieser Frage weitgehend von Schellingschen Einflüssen bestimmt war, heben wir diese Verwandtschaft nur als Charakteristik der irrationalistischen Tendenz, nicht als historischen Zusammenhang zwischen dem späten Schelling und Schopenhauer, der kaum vorhanden war, hervor.) Schelling sagt: »Wir sagen: es gibt wohl ein Erstes, für sich Unerkennbares, das an sich maß- und bestimmungslose Sein, aber es gibt kein *Ding* an sich; alles, was Objekt für uns ist, ist schon ein in sich selbst durch Subjektivität Affiziertes, d. h. ein in sich schon zum Teil subjektiv Gesetztes.«²

Aber dieses Hinabgleiten in einen subjektiven Idealismus und zugleich in einen bodenlosen Irrationalismus ist nur die notwendige Folge der Methode Schellings, nicht seiner bewußten Absicht. Schelling will im Gegenteil, wie wir gezeigt haben, die auf Erkennbarkeit und Wissenschaftlichkeit gerichteten Tendenzen der sich jetzt in einer Wachstumskrise befindenden dialektischen Methode nicht durch einen radikalen Irrationalismus einfach wegwischen, sondern durch die »höhere Vernunft« der sogenannten positiven Philosophie, durch eine, angeblich philosophisch begründete, entschiedene Wendung zur Theologie. Wenn deshalb der konkrete Übergang von der negativen zur positiven Philosophie gesucht wird, so verblaßt die früher so entschieden formulierte Priorität des Seins vor dem Denken; besser gesagt: das dort abstrakt und unbestimmt ausgesprochene Sein verwandelt sich unversehens, ohne jede Begründung oder Vermittlung in den über jede Vernunft erhabenen vernunftjenseitigen Gott. »Ich habe«, sagt Schelling, »freilich durch die

¹ Ebd., I. Abt., Bd. X, S. 239.

² Ebd., S. 240.

ganze bisherige Entwicklung gezeigt: Wenn ein vernünftiges Sein ist oder sein soll, so muß ich jenen Geist voraussetzen. Aber damit ist noch immer kein *Grund* von dem Sein dieses Geistes gegeben. Ein Grund desselben wäre nur dann durch die Vernunft gegeben, wenn das vernünftige Sein und die Vernunft selbst unbedingt zu setzen wären. Aber dies ist eben nicht der Fall. Denn es ist, absolut zu sprechen, ebenso möglich, daß *keine* Vernunft und kein vernünftiges Sein, als daß eine Vernunft und ein vernünftiges Sein ist. Der Grund oder richtiger gesprochen, die Ursache der Vernunft ist also vielmehr selbst erst in jenem vollkommenen Geist gegeben. Nicht die Vernunft ist die Ursache des vollkommenen Geistes, sondern nur weil dieser ist, gibt es eine Vernunft. Damit ist allem philosophischen Rationalismus, d. h. jedem System, das die Vernunft zum *Prinzip* erhebt, das Fundament zerstört. – Nur wer ein vollkommener Geist ist, ist eine Vernunft. Dieser selbst aber ist ohne Grund, schlechthin, weil er Ist.«¹

Dieses »Ist«, also das Sein des späten Schelling, soll nach seinen Versicherungen als Grund der Vernunft erscheinen, soll sogar die Herrschaft der Vernunft in dem ihr zugewiesenen Gebiet garantieren: »Die *positive* Philosophie geht von dem aus, was schlechterdings außer der Vernunft, aber die Vernunft unterwirft sich diesem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten.«² Nach Schellings Behauptungen ist es also nur ein »Schein«, »als wäre sie« (die positive Philosophie, G. L.) »eine der Vernunft entgegengesetzte Wissenschaft«. Aber schon seine eigene Terminologie verrät seine Inkonsequenz, seine demagogische Zweideutigkeit: der absurde Ausdruck »vernunftwidrige Wissenschaft« zeigt klar, wie sehr Schelling in seiner positiven Philosophie prinzipiell Unvereinbares vereinheitlichen, wie sehr er mit der hochentwickelten Gedankenapparatur der idealistischen Dialektik die unauflösliche innere Widersprüchlichkeit einer scholastischen Theologie zu neuem Leben erwecken will.

Diese unaufhebbare innere Gegensätzlichkeit kommt in den methodologischen Grundgedanken seiner späteren Philosophie plastisch zum Vorschein: die ganze berühmte Scheidung der negativen und positiven Philosophie beruht darauf, daß Schelling das Wesen der Dinge (ihr Was) von ihrer Existenz (von ihrem Daß) schroff und metaphysisch scheidet. »Es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seiendes ist, quid sit, und daß es ist,

¹ Ebd., II. Abt., Bd. III, S. 247 f.

² Ebd., S. 171.

quod sit. Jenes – die Antwort auf die Frage: *was* es ist – gewährt mir Einsicht in das *Wesen* des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm, oder *es selbst* im Begriff habe. Das andere aber, die Einsicht, *daß* es ist, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist.«¹ Es ist klar, daß mit der Betonung, daß die Existenz aus dem Begriff nicht ableitbar ist, Schelling auch hier eine Schwäche des Hegelschen absoluten Idealismus berechtigt, wenn auch von rechts und darum mit reaktionären Entstellungen kritisiert. Auch klingt es – für jene Schicht des Bürgertums, die von der Hegelschen (und früheren Schellingschen) Philosophie infolge ihrer die Empirie verachtenden, a priori konstruierenden Wesensart abgeschreckt wurde – bestechend, wenn Schelling den apriorischen Schlüssen aus der reinen Vernunft in der negativen Philosophie die positive Philosophie als die der Erfahrung gegenüberstellt. Daß Schelling hier mit einem so entstellten Begriff der Erfahrung arbeitet, daß gerade die Offenbarung als ihr eigentlicher Gegenstand erscheinen kann, macht ihn auch hier zum Vorläufer des modernen Irrationalismus, in welchem, seit Mach über den Pragmatismus bis zu den heute herrschenden Richtungen, ein gleicher Mißbrauch mit dem Terminus Erfahrung getrieben wird.

Diese eben angeführte Kritik Hegels aber, da sie von rechts ausgeht, schlägt sogleich ins völlig Absurde um, indem einerseits Vernunft, Begriff usw. von jeder Wirklichkeit getrennt werden. Schelling geht sogar so weit, Hegel auf folgender Linie zu bekämpfen. Er stellt fest, daß nach Hegel die Vernunft sich mit dem An sich der Dinge beschäftigt. Was ist aber, so fragt er, dieses An sich? Etwa daß sie existieren, ihr Sein? »Keineswegs, denn das An sich, das Wesen, der Begriff, die Natur des Menschen z. B. bleibt dieselbe, und wenn es gar keinen Menschen in der Welt gäbe, wie das An sich einer geometrischen Figur dasselbe bleibt, ob sie existiert oder nicht.«² Dabei ist die Berufung auf die Unabhängigkeit der geometrischen Figur von ihrer Existenz rein sophistisch, denn jede solche Figur ist ein gedankliches Abbild wesentlicher räumlicher Zusammenhänge, ebenso, wie es ja auch der Begriff des Menschen ist, und die »Erfahrungsphilosophie« Schellings wäre vor eine unlösbare Aufgabe gestellt, wenn sie den Begriff des Menschen »unabhängig« von seiner Existenz bilden müßte. Die Schwäche des Hegelschen Idealismus

¹ Ebd., S. 57 f.

² Ebd., S. 59.

ist, daß er zwar diesen Zusammenhang praktisch-methodologisch ununterbrochen anerkennt, sich systematisch jedoch so gebärdet, als ob die Selbstbewegung des Begriffes alle konkreten Bestimmungen selbsttätig hervorbrächte. Die rechte Kritik Schellings, statt wie die linke Feuerbachs hier den richtigen erkenntnistheoretischen Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und gedanklichem Abbild herzustellen, leugnet eine jede Objektivität, eine jede Fundierung des Begriffs, des Wesens in der Wirklichkeit, macht aus dem objektiven Idealismus eine subjektivistische Karikatur, entfernt aus ihm die unbewußt und inkonsequent doch vorhandene Beziehung zur objektiven Wirklichkeit (Wesen als Bestimmung des Seins bei Hegel). Die merkwürdige Stellung Schellings zeigt sich darin, daß seine negative Philosophie so bei dem gewollten Schein eines idealistischen Objektivismus rein subjektivistisch-pragmatistisch wird, ohne auch nur den Versuch zu unternehmen, die so gewonnenen, von jeder Objektivität entleerten Kategorien nun vom Subjekt aus zu begründen, wie es die philosophischen Vertreter des subjektiven Idealismus getan haben. Andererseits muß eben deshalb die Schellingsche Existenz (das Daß) von jedem Inhalt, von jeder Vernünftigkeit entblößt sein: sie ist ihrem Wesen nach ein Abgrund des Nichts, wieder mit der großsprecherisch verkündeten Präntention einer höheren, einer göttlichen Vernünftigkeit.

So zeigt sich gerade in der Grundstruktur dieses Systems die unsichere, Unvereinbares vereinigen wollende Haltung Schellings als typische Haltung eines Menschen zwischen zwei Zeiten in der ideologischen Führung einer klassenmäßig verworrenen Bewegung: die enge Verbindung mit dem feudal-adeligen, romantisierend-absolutistischen Kreis Friedrich Wilhelms IV. bestimmt jene bewußt »konstruktiven Züge« seines Systems, die daraus eine Fortsetzung, einen Abschluß der Philosophie der Restauration, der Tendenzen à la Baader gemacht haben; die bürgerlichen Komponenten der preußischen Reaktion bringen dagegen jene subjektiv-idealistischen radikal-irrationalistischen Unterströmungen hervor, die seine – als Ganzes – rasch veraltete Philosophie doch zu einem nicht unwichtigen Vorläufer des modernen Irrationalismus machen.

Derselbe Zwiespalt zeigt sich in der Schellingschen Konkretisierung der Praxis. Wir haben gezeigt, inwiefern Schelling, wenn auch von rechts, mit einer gewissen Berechtigung den kontemplativen Charakter von Hegels System kritisierte. Aber bei aller bedingten Berechtigung als bloße Kritik ist die hier zutage tretende Stellungnahme Schellings ein starker reaktionärer Rückschritt der klassischen deutschen Philosophie gegenüber. Diese hatte innerhalb ihrer idealistischen Schranken auch den Versuch gemacht, die Objektivität der

menschlichen Praxis ökonomisch, historisch und gesellschaftlich herauszuarbeiten. Die entscheidende Rolle der Gattung in Hegels Philosophie ist zwar einerseits ein Zeichen dafür, daß er die wirkliche Klassenstruktur der bürgerlichen Gesellschaft nicht verstanden hat, sie und ihre Entwicklung als die der Gattung mystifizierte, andererseits ist aber bei ihm doch die Tendenz vorhanden, die objektive Gesellschaftlichkeit als unabtrennbaren Wesenszug des menschlichen Lebens, der menschlichen Praxis philosophisch zu fassen. Die eben gezeichnete unaufhebbare Gegensätzlichkeit der leitenden Tendenzen beim späten Schelling zeigt sich auch darin, daß seine Philosophie einerseits die Absicht hat, für den reaktionären feudal-absolutistischen Konservatismus eine philosophische Begründung zu schaffen. (Es ist kein Zufall, daß der von der Schellingschen Philosophie ausgehende Rechtsphilosoph und Politiker Stahl in dieser Etappe zum führenden Ideologen des preußischen Konservatismus wurde.)

Es ist aber andererseits ebenfalls kein Zufall, daß der Praxisbegriff der Schellingschen positiven Philosophie radikal antigesellschaftlich ist, einen derart extremen Individualismus begründet, wie wir ihn etwas später bei Kierkegaard und dann in der imperialistischen Periode bei den Existentialisten finden. Schelling sagt: »Es hat sich also gezeigt, wie dem Ich das Bedürfnis, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht. Dieses Wollen ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innerer Notwendigkeit und im Sehnen nach eigener Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehenbleiben kann. Wie diese Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, so ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft. Nicht diese, wie Kant will, sondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum. Wenn der Mensch angehalten ist (durchs Gewissen oder durch die praktische Vernunft), sein Verhältnis zu den anderen Individuen danach zu bemessen, wie es in der Ideenwelt war, so kann das nur das Allgemeine, die Vernunft in ihm befriedigen, nicht ihn, das Individuum. Das Individuum für sich kann nichts anderes verlangen als Glückseligkeit.«¹

Auch hier kommt die früher dargestellte zentrale Gegensätzlichkeit der Grundideen in der späten Philosophie Schellings klar zum Ausdruck und weist auch hier auf ihre soziale Basis, auf die Zwiespältigkeit ihrer Klassen-

¹ Ebd., II. Abt., Bd. I, S. 569.

grundlage zurück. Damit wäre für uns die Charakteristik des Irrationalismus der zweiten Periode Schellings abgeschlossen. Es lohnt sich nicht, auf die einzelnen Fragen seiner Konstruktion der Mythologie und Offenbarung ausführlich einzugehen. Als Ganzes, als Systemtypus hat ja diese Philosophie nur einen sehr vorübergehenden Einfluß auf die Entwicklung des Irrationalismus ausgeübt. Dagegen haben wir bis jetzt beobachten können, daß einzelne Motive – direkt oder eventuell durch vielfache Vermittlungen – zu wichtigen Bestandteilen des späteren Irrationalismus geworden sind. Darum halten wir es für nötig, noch einige dieser Motive kurz zu berühren, ohne auf ihre Stelle im Schellingschen System allzu detailliert einzugehen.

Es genügt, nochmals kurz darauf hinzuweisen, daß Schelling, entgegen seinen Versicherungen, in allen wesentlichen Fragen die progressiven Tendenzen seiner Jugend im Stich gelassen, ja ins Gegenteil verkehrt hat, überall jedoch, wo er schon damals eine reaktionäre Richtung eingeschlagen hatte, dieser treu blieb und sie weiterentwickelte. So vor allem den Aristokratismus in der Erkenntnislehre. Damals bildete die künstlerische Genialität die Scheingrundlage zu diesem Aristokratismus; jetzt wird die christliche Offenbarung zum »Organon« der Auserwähltheit weniger, wodurch diese Theorie unverhüllt in jene magische Welt zurückkehrt, die historisch ihren Ursprung bildete. Die Offenbarung, sagt Schelling, »ist weder ein *ursprüngliches*, noch ein *allgemeines*, auf alle Menschen sich erstreckendes, noch ein *ewiges*, *bleibendes* Verhältnis«¹.

Noch auffallender weist in die Richtung des späteren Irrationalismus Schellings Zeitauffassung. Wir haben bereits die allgemein reaktionäre Tendenz seiner Geschichtstheorie behandelt, vor allem das vollkommene Fallenlassen des Entwicklungsgedankens aus seiner Jugendzeit. Diese Wendung soll jetzt erkenntnistheoretisch dadurch einen Unterbau erhalten, daß die Objektivität der Zeit geleugnet, daß diese vollkommen subjektiviert und mit dem Zeiterlebnis identifiziert wird. Hier ist wiederum notwendig festzustellen, daß zu den wichtigsten progressiven Momenten der Entwicklung von Kant zu Hegel (wohin auch die Philosophie des jungen Schelling wenigstens teilweise gehört) das Herausarbeiten der Objektivität von Raum und Zeit gehört, freilich in den Grenzen, in denen dies idealistisch durchführbar ist.

Wenn nun Schelling in seinen späten Schriften die Zeit wieder subjektiviert, so ist dabei zweierlei hervorzuheben. Erstens, daß diese Subjektivität

¹ Ebd., II. Abt., Bd. III, S. 185.

der Zeit keine einfache Rückkehr zum Kantschen Apriori ist, sondern der grundlegenden Tendenz nach – das Problem wird bei Schelling weit weniger ausgearbeitet als vor ihm bei Schopenhauer, nach ihm bei Kierkegaard – ein Aufgehenlassen jeder Objektivität der Zeit in deren subjektive Erlebtheit, zweitens, daß Schelling, im Gegensatz zu Schopenhauer, der Raum und Zeit gleichermaßen subjektiviert und damit Kant zu Berkeley zurückführt, der Zeit eine privilegierte Stelle im System der philosophischen Erkenntnis sichern will. Diese Tendenz muß darum besonders betont werden, weil hier Schelling wieder einmal zum Vorläufer des späteren Irrationalismus wurde. Es liegt ja in dessen Wesen, daß die Intuition als »Organon« des Ergreifens der wahren Wirklichkeit ihre eigene Erlebnishaftigkeit, also die erlebte Zeit zum Wesen dieser Wirklichkeit aufbauscht. Und die lebensphilosophische Tendenz des imperialistischen Irrationalismus wirkt noch verstärkend in die Richtung, den Raum als Prinzip des Unlebendigen, Toten, Erstarnten, die erlebte Zeit als Prinzip des Lebens aufzufassen und die beiden Prinzipien einander gegenüberzustellen. Bei Schelling tauchen naturgemäß solche lebensphilosophischen Motive nur vereinzelt auf; er erklärt z. B. gelegentlich, die negative Philosophie »werde vorzugsweise die Philosophie für die *Schule* bleiben, die positive die Philosophie für das *Leben*«¹. Das bleibt aber bei ihm episodisch. Um so wichtiger wird die Vorzugsstellung der subjektivierten erlebten Zeit für die Subjektivierung der Geschichte, für das Leugnen der Objektivität der Entwicklung. Schelling führt aus: »Da wir nun überhaupt von keiner wirklichen Zeit wissen, als der mit der Jetztwelt gesetzten . . ., so werden wir dem Ungereimten am gewissesten uns entziehen, wenn wir sagen: In der Wirklichkeit ist die letzte Zeit die erst gesetzte, der die früheren . . . nur folgen, indem sie in jener . . . nur als *vergangen* erscheinen, jede nach dem Maß ihres Vorausgehens . . .«²

Unmittelbar soll damit die ganze vormenschliche Entwicklung unwesentlich gemacht, ihrer Objektivität beraubt werden. Ihre Ereignisse, sagt Schelling, »sind sinn- und zwecklos, wenn sie keine Beziehung auf den Menschen haben«³. Diese Zeitauffassung drückt jedoch ihren Stempel seiner ganzen Konstruktion der Geschichte auf. Schelling faßt die Geschichte als ein

¹ Ebd., S. 155.

² Ebd., II. Abt., Bd. I, S. 497.

³ Ebd., S. 499. Diese Beziehung des gegenwärtigen unmittelbaren Bewußtseins zu der vormenschlichen Wirklichkeit kehrt im Machismus wieder. Vgl. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus, Berlin 1952, S. 64 ff.

»System der Zeiten« auf, das aus der »absolut vorgeschichtlichen, relativ vorgeschichtlichen und der geschichtlichen Zeit« besteht. Diese Zeiten sind nach Schelling qualitativ voneinander verschieden, und zwar danach, in welchem Zustand des Fertigseins oder der Entstehung die Mythologie sich in ihnen befindet. Von der Zeit der ersten Periode sagt Schelling, sie sei »keine *wahre* Sukzession von Zeiten«; sie sei, »die schlechthin *identische*, also im Grunde *zeitlose* Zeit«. Und daraus folgt nun nach Schelling: »Mit ihr ist daher nicht bloß eine Zeit, sondern *die Zeit überhaupt* begrenzt, sie selbst das Letzte, zu dem man in der Zeit zurückgehen kann. Über sie hinaus ist kein Schritt mehr als in das *Übergeschichtliche*, sie ist eine Zeit, aber die schon nicht mehr als *in sich selbst*, die nur im Verhältnis zu dem Folgenden eine Zeit ist; *in sich selbst* ist sie keine, weil in ihr kein wahres *Vor* und *Nach*, weil sie eine Art von Ewigkeit ist . . .«¹

Mit dieser wüsten Mystik als logischer Konsequenz des fanatischen Leugnens der Entwicklung in Natur- und Menschheitsgeschichte befinden wir uns im Mittelpunkt der Schellingschen Weltkonstruktion. Denn den Gipfelpunkt des Systems soll ja der philosophische »Beweis« der Offenbarung bilden. Wir haben soeben über seinen aristokratischen Charakter gesprochen. Schelling, der, wie wir immer wieder gezeigt haben, seine irrationalistischen Dekrete stets durch pseudo-vernünftige oder angeblich »erfahrungsmäßige« Argumente unterbauen will, erklärt dort, daß die Offenbarung durch eine von der Offenbarung unabhängige *Tatsache* bewiesen werden müsse. »Diese von der Offenbarung unabhängige Tatsache ist aber eben die Erscheinung der Mythologie.«² Wir sehen also, daß die »zeitlose Zeit« der Entstehung der Mythologie den »Beweis« für die Wahrheit der christlichen Offenbarung bildet.

Diese mystische Konstruktion hat für die Geschichte der Philosophie wenig Interesse; sie spielt nach 1848 so gut wie überhaupt keine Rolle mehr. Sie mußte hier nicht so sehr zur Abrundung der Charakteristik des späten Schelling kurz skizziert werden als vielmehr darum, weil dieser Unterbau der Mythenkonstruktion der Gegenwart durch die »urtümliche« Produktivität einer »absolut-vorgeschichtlichen« Zeit ein wichtiges Moment des unmittelbar vorfaschistischen Irrationalismus (Klages, Heidegger) und des faschistischen selbst (Baeumler) wurde. Wieweit dabei – direkte oder indirekte – Ein-

¹ Ebd., S. 234 f.

² Ebd., II. Abt., Bd. III, S. 185.

flüsse Schellings wirksam geworden sind, ist eine untergeordnete Frage. Wichtiger ist es, zu sehen, wie solche Mythen und solche sie »begründenden« Philosopheme mit logischer Notwendigkeit auf dem Boden eines radikalen Leugnens der Entwicklung entstehen müssen, wie die Zerstörung der in der Geschichte wirksamen Vernunft das Denken ins Nichts einer bodenlosen Mystik treibt. Und es ist weiter wichtig, klar zu sehen, daß keine gedankliche oder ästhetische Kultur, kein real vorhandenes Wissen einen kritischen Schutz diesem Abgrund der Sinnlosigkeit gegenüber bietet, wenn der Klassenkampf eine bestimmte Gesellschaftsschicht, ihre Ideologen und deren Publikum dem Leugnen, dem Bestreiten der wichtigsten Tatsachen der gesellschaftlichen Wirklichkeit zutreibt.

IV *Schopenhauer*

Von Schelling zu Schopenhauer führt der Weg scheinbar zurück; chronologisch ganz sicher. Ist ja das Hauptwerk Schopenhauers »Die Welt als Wille und Vorstellung« (1819) lange vor dem späten Auftreten Schellings erschienen. Historisch jedoch bedeutet – alles in allem – Schopenhauers Philosophie doch eine höherentwickelte Etappe des Irrationalismus als die Schellings. Diese Behauptung soll durch unsere folgenden Betrachtungen gerechtfertigt werden.

Warum ist die Schopenhauersche Philosophie eine entwickeltere Etappe des Irrationalismus als die Schellings? Kurz gesagt: weil in Schopenhauer zum erstenmal – nicht nur innerhalb der deutschen Philosophie, sondern auch im internationalen Maßstab – die rein bürgerliche Abart des Irrationalismus auftritt. Wir konnten bei Schelling eine ganze Reihe von Denkmotiven aufweisen, die für die späteren Formen des Irrationalismus große Bedeutung erlangten. Unmittelbar jedoch, was das Ganze seines Systemtypus betrifft, ist seine historische Nachwirkung keineswegs bestimmend für den Irrationalismus der imperialistischen Periode. Die Wirkung seiner Spätzeit stirbt nach 1848 ab; nur Eduard von Hartmann und seine Schule setzen, mit starken Modifikationen, einen Teil des von Schelling Begonnenen fort. Und als in der imperialistischen Periode eine reaktionäre »Renaissance« der klassischen deutschen Philosophie einsetzt, verdeckt der Einfluß des entsprechend irrationalistisch uminterpretierten Hegel den Einfluß Schellings. Der junge Schelling wirkt nur insofern, als er geistige Mittel bietet, Hegel an die Romantik anzunähern. Und als im Präfaschismus und Faschismus die reaktionärste

Romantik zum wichtigsten Erbe wird, spielt dabei Schelling neben Görres und Adam Müller eine untergeordnete Rolle¹.

Ganz anders steht es mit der Wirkung Schopenhauers. Solange die reaktionäre Philosophie Deutschlands sich auf einer, wenn auch in den vierziger Jahren vielfach verwandelten Restaurationslinie bewegt, ist er ein vollständig verschollener Outsider. Als die Niederlage der Revolution von 1848 für Deutschland auch ideologisch eine wesentlich verwandelte Lage schafft, wird er mit einem Schlage berühmt, verdrängt er Feuerbach aus der ideologischen Führung des Bürgertums; man denke an die hierfür äußerst typische Entwicklung Richard Wagners vor und nach 48.

Engels gibt in verschiedenen Schriften eine genaue Beschreibung dieser Wandlung Deutschlands infolge der Niederlage der Achtundvierziger Revolution. Er sagt: »Die seit 1840 langsam verwesende Monarchie hatte zur Grundbedingung gehabt den Kampf zwischen Adel und Bourgeoisie, worin sie das Gleichgewicht erhielt; von dem Augenblick, wo es darauf ankam, nicht mehr den Adel gegen das Andrängen der Bourgeoisie, sondern alle besitzenden Klassen gegen das Andrängen der Arbeiterklasse zu schützen, mußte die alte absolute Monarchie völlig übergehen in die eigens zu diesem Zweck herausgearbeitete Staatsform: *die bonapartistische Monarchie*. Ich habe diesen Übergang Preußens zum Bonapartismus bereits an einem andern Ort auseinandergesetzt... Was ich dort nicht zu betonen hatte, was aber hier sehr wesentlich ist, daß dieser Übergang der *größte Fortschritt* war, den Preußen 1848 gemacht; so sehr war Preußen hinter der modernen Entwicklung zurückgeblieben. Es war eben noch immer ein halbfeudaler Staat, und der Bonapartismus ist jedenfalls eine moderne Staatsform, die die Beseitigung des Feudalismus zur Voraussetzung hat. Preußen muß sich also entschließen, mit seinen zahlreichen feudalen Resten aufzuräumen, das Junkertum als solches zu opfern. Natürlich geschieht dies in der mildesten Form und nach der berühmten Melodie: Immer langsam voran! ... Die Sache bleibt, nur wird sie aus dem feudalen in den bürgerlichen Dialekt übersetzt ... Somit hat also Preußen das sonderbare Schicksal, seine bürgerliche Revolution, die es 1808–1813 begonnen und 1848 ein Stück weitergeführt, Ende dieses Jahrhunderts in der angenehmen Form des Bonapartismus zu vollenden ... Abschaffung des Feudalismus, positiv ausgedrückt,

¹ Dies wird besonders deutlich bei Baemler sichtbar. Vgl. seine Einleitung zu Bachofen: *Der Mythos von Orient und Okzident*, München, S. CLXXI f.

heißt Herstellung bürgerlicher Zustände. In demselben Maß, wie die Adelsprivilegien fallen, verbürgert sich die Gesetzgebung. Und hier stoßen wir auf den Kernpunkt des Verhältnisses der deutschen Bourgeoisie zur Regierung. Wir sahen, daß die Regierung *genötigt* ist, diese langsamen und kleintlichen Reformen einzuführen. Aber der Bourgeoisie gegenüber stellt sie jede dieser kleinen Konzessionen dar als ein den Bourgeois gebrachtes *Opfer*, ein der Krone mit Mühe und Not abgerungenes Zugeständnis, wofür sie, die Bourgeois, nun auch wieder der Regierung etwas zugestehen müßten . . . Die Bourgeoisie erkaufte ihre allmähliche gesellschaftliche Emanzipation mit dem sofortigen Verzicht auf eigene politische Macht. Natürlich ist der Hauptbeweggrund, der der Bourgeoisie einen solchen Vertrag annehmbar macht, nicht Furcht vor der Regierung, sondern Furcht von dem Proletariat.«¹

Mit alledem charakterisiert Engels nicht nur die Verbürgerlichung Deutschlands nach 48, sondern auch die entscheidenden spezifischen Züge dieser Verbürgerlichung: den Verzicht der deutschen Bourgeoisie, die Kapitalisierung Deutschlands, die ständig wachsende Vormachtstellung der kapitalistischen Produktion in Deutschland zum Erringen der politischen Macht zu gebrauchen. Kapitalistische Produktion, bürgerliche Lebensformen in einem Land, das weiter von den Hohenzollern, von den preußischen Junkern regiert wird: das ist die Quintessenz der Wandlung infolge der Niederlage der demokratischen Revolution. Und da nicht nur die Bourgeoisie selbst diesen Weg einschlägt, sondern – mit wenigen und, man kann sagen, sich immer mehr vermindernenden Ausnahmen – auch die bürgerliche Intelligenz, ist es kein Wunder, daß die ideologischen Folgen dieser Wandlung sehr tiefgreifend sein müssen.

Die Änderung der Tendenzen in der deutschen Literatur habe ich anderswo ausführlich behandelt². Philosophisch bedeutet sie die führende Rolle der Schopenhauerschen Philosophie in der deutschen bürgerlichen Intelligenz, besonders in ihrer sogenannten Elite; eine Vorherrschaft, die teilweise durch die vulgarisierenden Vertreter des alten Materialismus (Büchner, Moleschott

¹ Engels: Der deutsche Bauernkrieg, Berlin 1951, S. 21 f. Der im Text enthaltene Hinweis bezieht sich auf Engels' Werk: Zur Wohnungsfrage, Berlin 1948, S. 45. Die gesellschaftlichen Gründe der Wirkung Schopenhauers hat Franz Mehring richtig charakterisiert. Mehring: Werke, Berlin 1929, Bd. VI, S. 163 f.

² Vgl. G. Lukács: Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur, Berlin 1953.

usw.), teilweise später durch den Neukantianismus strittig gemacht wird. Die philosophisch entscheidenden Tendenzen der Vorrevolutionszeit, wie der Hegelianismus, wie Feuerbach und – rechts – Schelling, geraten immer stärker in Vergessenheit.

Das Vordringen Schopenhauers erhält dabei immer stärker einen internationalen Charakter. Auch dies hat seine gesellschaftlichen Gründe. So verschieden die Entwicklung der wichtigsten europäischen Staaten von derjenigen Deutschlands war, so gibt es doch in dieser Periode gerade in dieser Hinsicht nicht unwichtige verwandte Züge. Nicht umsonst nannte Engels diese Etappe der preußischen Entwicklung eine bonapartistische: die Stellung der französischen Bourgeoisie und der bürgerlichen Intelligenz nach der Junischlacht von 1848, ihre Kapitulation vor Napoleon III. schafft eine Lage, die eine Reihe von verwandten Zügen, bei allen naturgemäß vorhandenen Verschiedenheiten, aufweist. (Freilich war die Kapitulation der französischen Intelligenz vor Napoleon III. lange nicht so bedingungslos wie die der deutschen vor den Hohenzollern und zeigt weitaus gewichtigere Beispiele einer wenigstens ideologischen Opposition.) Die Begründung der italienischen nationalen Einheit, ebenfalls »von oben« (wieder bei Beachtung der vielfachen Verschiedenheiten), die Formen der Verbürgerlichung in der österreichisch-ungarischen Monarchie, ja sogar die »Viktorianische Periode« in England als Folge der Niederlage des Chartismus, all das weist darauf hin, daß die deutsche Entwicklung nach 48 bei all ihren spezifischen nationalen Eigentümlichkeiten doch nur einen extremen Fall in der damaligen allgemein-europäischen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft darstellt. Bei der Analyse der Stellung der Bourgeoisie zu den Machtfragen im Staat unter der Drohung der Arbeiterklasse macht Engels auf diese gemeinsamen Züge aufmerksam¹.

Damit ist die soziale Basis für die internationale Wirkung der Schopenhauerschen Philosophie gegeben: die soziale Basis für einen Irrationalismus auf der Grundlage des gesellschaftlichen Seins der Bourgeoisie. Die deutsche Philosophie übernimmt in dieser zweiten großen Krise der bürgerlichen Gesellschaft international ebenso die Führerrolle, wie sie es in der ersten großen Krise zur Zeit der Französischen Revolution und danach getan hatte. Der Unterschied ist aber gewaltig. Damals wurden die vorwärtsweisenden dialektischen Probleme der Epoche in der deutschen Philosophie, vor allem

¹ Engels: Der deutsche Bauernkrieg, a. a. O., S. 13.

von Hegel, formuliert. Natürlich gehörte dazu, wie wir gesehen haben, auch der entsprechende irrationalistische Rückschlag mit Schelling, Baader und der Romantik. Und man kann hier ebenfalls sagen, daß die deutsche Philosophie damals auch in reaktionärer Hinsicht führend war, indem sie bestimmte grundlegende Momente des späteren Irrationalismus gedanklich fixierte, während die meisten französischen und englischen Ideologen der Gegenrevolution von Burke bis Bonald und de Maistre den legitimistisch-reaktionären Inhalt wesentlich in alten Gedankenformen ausdrückten. (Natürlich gab es dort auch Vorläufer des Irrationalismus, so z. B. in Frankreich Maine de Biran, so in England Coleridge.) Eine wirklich internationale Bedeutung erhielt jedoch die deutsche Philosophie dieser Zeit durch ihre fortschrittlichen dialektischen entwicklungstheoretischen Tendenzen; nicht umsonst wirft Cuvier seinen evolutionistischen Gegnern vor, daß sie die »mystischen« Tendenzen der deutschen Naturphilosophie in die Wissenschaft einzuführen trachten.

Die zweite Krise, um und nach Achtundvierzig, hat einen wesentlich anderen Charakter. Zwar entsteht gerade in dieser Zeit der ragendste Gipfel des deutschen Denkens, der dialektische und historische Materialismus von Marx und Engels. Damit ist aber der Boden der Bürgerlichkeit verlassen; damit ist zugleich die progressive Epoche des bürgerlichen Denkens, die Herausarbeitung der Probleme des mechanischen Materialismus und der idealistischen Dialektik endgültig abgeschlossen. Die Auseinandersetzung der bürgerlichen Philosophie mit diesem ihrem Totengräber, ihre Versuche, auf der neuen Seinsgrundlage, in der neuen ideologischen Situation noch reaktionärere Typen des Irrationalismus zu schaffen, gehören einer späteren Periode an. Zwar ist die Philosophie des späten Schelling und noch mehr, wie wir alsbald ersehen werden, die Kierkegaards mit der Auflösung des Hegelianismus eng verbunden, jedoch die internationale Wirkung des letzteren gehört ebenfalls in die Periode des Imperialismus. Sie ist, ebenso wie die Schopenhauers und Nietzsches, eine Art Antizipation später allgemein werdender dekadenter Tendenzen. Und es sei schon jetzt bemerkt, daß erst bei Nietzsche der wirkliche Abwehrkampf des bürgerlichen Irrationalismus gegen die sozialistischen Ideen einsetzt.

Schopenhauer schreibt seine wichtigsten Werke noch zur Zeit des Aufstiegs und der Herrschaft der Hegelschen Philosophie. Seine Leistung in der Geschichte des Irrationalismus ist insofern vorwegnehmend, als in seinem Werk jene Tendenzen zum Ausdruck gelangen, die infolge der von uns eben geschilderten gesellschaftlich-geschichtlichen Situation erst nach der Nieder-

lage der Achtundvierziger Revolution zu allgemein herrschenden wurden. So beginnt mit Schopenhauer die verhängnisvolle Rolle der deutschen Philosophie: ideologische Führerin der äußersten Reaktion zu sein.

Natürlich zeigt eine solche Fähigkeit zur Antizipation einen bestimmten denkerischen Rang an. Und ohne Zweifel besitzen Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche beträchtliche philosophische Gaben: etwa eine hohe Abstraktionsfähigkeit, und zwar nicht formalistisch genommen, sondern als einen Sinn, Lebenserscheinungen auf den Begriff zu bringen, eine gedankliche Brücke zwischen dem unmittelbaren Leben und den abstraktesten Gedanken zu bauen, solche Phänomene des Seins philosophisch wichtig zu nehmen, die in ihrer Zeit nur erst als Keime, als kaum einsetzende Tendenzen vorhanden waren und erst Jahrzehnte später zu allgemeinen Symptomen einer Periode wurden. Freilich – und dies unterscheidet die Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche von den wirklich großen Philosophen – ist jener Lebensstrom, dem sie sich denkerisch hingeben, dessen zukünftige reiße Kraft sie gedanklich vorwegnehmen, das Aufsteigen der bürgerlichen Reaktion. Für deren Kommen und Heranwachsen, für ihre entscheidenden Symptome besitzen sie einen ausgeprägten Spürsinn, die Fähigkeit gedanklicher Hellhörigkeit, antizipierender Abstraktion.

Wenn wir Schopenhauer als den ersten Irrationalisten auf rein bürgerlicher Grundlage bezeichnet haben, so ist es nicht allzu schwer, die dazugehörigen persönlichen Züge in seinem gesellschaftlichen Sein zu erblicken. Sein Lebenslauf unterscheidet ihn ganz scharf von allen seinen deutschen Vorgängern und Zeitgenossen. Er ist Großbourgeois im Gegensatz zu deren Kleinbürgerlichkeit, die bei Fichte sogar eine halbproletarische ist. Dementsprechend durchläuft Schopenhauer nicht den normalen Leidensweg der kleinbürgerlichen deutschen Intelligenz (Hauslehrertum usw.), sondern verbringt einen großen Teil seiner Jugend auf Reisen in ganz Europa. Nach einer kurzen Übergangszeit als Kaufmannslehrling lebt er ein ruhiges Rentnerdasein, in welchem auch die Beziehung zur Universität – Dozentur in Berlin – eine nur episodische Rolle spielt.

So ist er in Deutschland das erste große Beispiel der Rentnerschriftsteller, eines Typus, der für die bürgerliche Literatur der kapitalistisch entwickelten Länder schon lange vorher wichtig geworden ist. (Es ist bezeichnend, daß auch Kierkegaard und Nietzsche eine vielfach ähnliche Rentnerunabhängigkeit besaßen.) Dieses materielle Befreitsein von allen Lebenssorgen schafft die Basis für Schopenhauers Unabhängigkeit nicht nur von den halbfeudalen, staatlich bestimmten Lebensbedingungen (Universitätskarriere usw.), sondern

auch von den damit verbundenen geistigen Strömungen. So ist es für ihn möglich, in allen Fragen – ohne Opfer bringen zu müssen – eine eigenwillig persönliche Position einzunehmen. Darin wird er zum Vorbild der späteren »rebellierenden« bürgerlichen Intelligenz Deutschlands. Nietzsche sagt über ihn: »Was er *lehrte*, ist getan; / Was er *lebte*, wird bleiben stahn: / Seht ihn nur an – / Niemandem war er untertan!«

Natürlich ist diese Unabhängigkeit eine Illusion, eine typisch bürgerliche Rentnerillusion. Schopenhauer als bürgerlich erzogener, sehr praktischer Mensch war sich darüber völlig klar, daß seine geistige Existenz von der Unversehrtheit und der Vermehrung seiner Renten abhing, und er führte sein ganzes Leben lang hierfür einen zähen und klugen Kampf mit seiner Familie, mit den Verwaltern seines Vermögens usw. In diesen »praktischen« Zügen seines Charakters und seiner Lebensführung zeigt er eine gewisse Verwandtschaft mit bedeutenden Gestalten etwa der Aufklärung (z. B. mit Voltaire), auf welche wir kurz eingehen müssen, weil sie sich – wie wir sehen werden – auch aufs Geistige ausdehnt und für die Denkart Schopenhauers bezeichnend ist. Auch Voltaire kämpfte fortwährend darum, sich eine vollständige Unabhängigkeit, damals vom feudal-höfischen Mäzenatentum, zu erringen. Er tat dies jedoch nicht nur um seiner individuellen Produktion willen, sondern um in der Lage zu sein, in allen wichtigen Fragen der Zeit als selbständige geistige Macht gegen den Feudalabsolutismus auftreten zu können. (Der Fall Calas usw.) Bei Schopenhauer ist nicht die geringste Spur einer solchen Beziehung zum öffentlichen Leben vorhanden. Seine »Unabhängigkeit« ist die des eigenwilligen, schroff egoistischen Sonderlings, der diese zum völligen Rückzug aus dem öffentlichen Leben, zur Selbstbefreiung von allen ihm gegenüber bestehenden Pflichten verwendet. Schopenhauers Unabhängigkeitsstreben ist also demjenigen Voltaires nur formell ähnlich und hat mit diesem innerlich nichts gemein, gar nicht zu reden von dem heroischen Kampf, den etwa Diderot oder Lessing um ihre geistige Unabhängigkeit, um ihren Dienst für den gesellschaftlichen Fortschritt mit den reaktionären Mächten ihrer Zeit ausgefochten haben.

Diese biographischen Züge mußten kurz angedeutet werden, weil sie uns sehr rasch ins Zentrum der spezifischen Bürgerlichkeit Schopenhauers führen. Schopenhauer hat das, was er unter Unabhängigkeit verstanden hat, sehr klar ausgesprochen: »Denn ›ich danke Gott an jedem Morgen, daß ich nicht brauch' für's Röm'sche Reich zu sorgen‹ – ist stets mein Wahlspruch gewesen«, sagt er, und er spricht dabei höhnisch von der Staatsvergötterung Hegels als der ärgsten Philisterei, wonach der Mensch im Staatsdienst auf-

geht. »Der Referendar und der Mensch war danach Eins und das Selbe. Es war eine rechte Apotheose der Philisterei.«¹

Ohne Frage trifft Schopenhauers höhnische Kritik die wirklich schwachen Seiten der Hegelschen Rechtsphilosophie und Ethik. Da Hegels fortschrittliches Citoyenideal in der miserablen deutschen Wirklichkeit verkörpert werden sollte, da infolge der Struktur seines Systems diese Verkörperung eine starke Anpassung an die Miserabilität der damaligen preußischen Gesellschaft bedeuten mußte, kommt in einer solchen Angleichung von Staatsbürger- und Staatsbeamtentum tatsächlich jene Philisterei zum Ausdruck, von der, nach Engels' Worten, auch die größten Deutschen, auch Goethe und Hegel, sich nicht zu befreien vermochten.

Soweit ist also diese Schopenhauersche Kritik Hegels zutreffend. Wie steht es jedoch um die – über die Philisterei angeblich erhabene – Unabhängigkeit ihres Autors? Es sei nur beiläufig erwähnt, daß das von Schopenhauer in seinem politischen Glaubensbekenntnis angeführte Faustzitat bei Goethe selbst als charakterisierender Ausspruch gerade des Spießbürgertums erscheint. Wichtiger ist, daß in Schopenhauers Leben der hochmütige Rückzug von allem Staatlichen nur das Verhalten in normalen Zeiten war, in denen der staatliche Gewaltapparat unaufgefordert-selbstverständlich Vermögen und Einkommen der Rentner gegen jeden möglichen Angriff sichert. Es gibt aber Zeiten – und Schopenhauer hat sie 1848 erlebt –, in denen diese Selbstverständlichkeit des Vermögensschutzes in Frage gestellt wird oder wenigstens – wie damals in Deutschland – in Frage gestellt zu sein scheint. In solchen Momenten hört die erhabene »Unabhängigkeit« Schopenhauers auf, und unser Philosoph beeilt sich, einem preußischen Offizier seinen Operngucker zu überreichen, damit dieser besser auf das aufständische Volk schießen könne. Und sicherlich in Erinnerung an diese große Panik seines Lebens macht er in seinem Testament zum Universalerben »den in Berlin errichteten Fonds zur Unterstützung der in den Aufruhr- und Empörungskämpfen der Jahre 1848 und 1849 für Aufrechterhaltung und Herstellung der gesetzlichen Ordnung in Deutschland invalide gewordenen Preußischen Soldaten, wie auch die Hinterbliebenen solcher, die in jenen Kämpfen gefallen sind«². Thomas Mann, von Jugend an ein großer Verehrer Schopenhauers, nennt seinen von uns zitierten Wahlspruch »eine wahre Philisterei und

¹ Schopenhauer: Sämtliche Werke, Reclam, Leipzig, Bd. IV, S. 173 f.

² Ebd., Bd. VI, S. 213.

Drückebergerei und eine Devise, von der man kaum versteht, wie ein geistiger Kämpfer gleich Schopenhauer sie sich zu eigen machen konnte«¹.

Thomas Mann irrt sich hier. Bei Schopenhauer erscheint dieses Verhalten allerdings in einer grotesk-skurilen Form, seinem sozialen Wesen nach ist es jedoch für die bürgerliche Intelligenz typisch, ja man kann sagen, mit der Entwicklung des Kapitalismus in steigendem Maße typisch. Thomas Mann selbst nennt dieses Verhalten – über den von Schopenhauer ideologisch entscheidend bestimmten späten Richard Wagner sprechend – »machtgeschützte Innerlichkeit«². Damit hat er die neue dekadente Form des bürgerlichen Individualismus richtig charakterisiert, im Gegensatz zu dem ökonomischen, politischen und kulturellen Individualismus der Aufstiegsperiode, der, der damaligen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft entsprechend, die Weltanschauung jenes persönlichen Handelns war, das letzten Endes, gerade infolge seines persönlichen Charakters, die gesellschaftlichen Ziele und Zwecke der bürgerlichen Klasse fördern sollte. Von Machiavelli und Rabelais über die ökonomischen Theorien von Smith und Ricardo bis zu Hegels »List der Vernunft« drücken die bürgerlichen Gedankenbauten in historisch-bedingter Verschiedenheit einen solchen Individualismus aus. Erst bei Schopenhauer wird das Individuum zum absoluten Selbstzweck aufgebauscht. Seine Tätigkeit löst sich von der gesellschaftlichen Basis ab, wendet sich rein nach innen, kultiviert die eigenen privaten Eigentümlichkeiten und Velleitäten als absolute Werte. Freilich, wie wir dies bei Schopenhauer in höchst drastischer Form sehen konnten, existiert diese Selbständigkeit nur in der Einbildung des dekadent bürgerlichen Individuums. Die Aufblähung der angeblich auf sich gestellten Individualität zum Selbstzweck kann keine einzige gesellschaftliche Bindung verändern, geschweige denn annullieren, und im Ernstfall, wie bei Schopenhauer 1848, zeigt es sich, daß dieses erhabene Aufsigegestellte der privaten Persönlichkeit nur eine dekadent gesteigerte Abart des normalen kapitalistischen Egoismus ist. Jeder Kapitalist, jeder Rentner hätte wie Schopenhauer gehandelt – nur ohne zu dieser Selbstverständlichkeit der Verteidigung des eigenen Kapitals ein raffiniert ausgedachtes philosophisches System hinzuzukonstruieren.

Diese Feststellung beinhaltet keineswegs, daß ein solches System – auch sozial gesehen – gleichgültig wäre. Im Gegenteil. Je weiter die Niedergangs-

¹ Thomas Mann: *Adel des Geistes*, Stockholm 1945, S. 379 f.

² Ebd., S. 463.

tendenzen der Bourgeoisie fortschreiten, je weniger diese gegen die feudalen Überreste im Kampf steht, je stärker ihr Bündnis mit den reaktionären Mächten wird, desto wichtiger werden Philosophen von der Art Schopenhauers für die Kultur der bürgerlichen Dekadenz, auch dann oder, besser gesagt, gerade dann, wenn die Bourgeoisie selbst nur diesen oben angedeuteten Seinsgrund mit den Lehren solcher Philosophen gemeinsam hat; gerade dann, wenn die bürgerliche Intelligenz – innerhalb des ideologischen Spielraums dieser Seinsgrundlage – sehr scharf kritisch gegen das Bestehende eingestellt ist. Denn die Niedergangstendenzen haben zur notwendigen Folge, daß der Glaube des Anhangs der Bourgeoisie, und auch der mancher Mitglieder der Klasse selbst, an das eigene Gesellschaftssystem erschüttert zu werden beginnt. Die Philosophie (und die Literatur usw.) hat nun den objektiv sozialen Klassenauftrag, die so entstandenen Risse zu verstopfen oder gar die offenbar werdenden Abgründe ideologisch zu überbrücken. Dies ist die Aufgabe jenes Schrifttums, das Marx die Apologetik des Kapitalismus zu nennen pflegt¹. Diese Tendenzen werden im allgemeinen nach der Niederlage der Revolution von 1848 in Deutschland zu den herrschenden, obwohl sie natürlich schon früher einzusetzen begannen. Ihr Grundcharakter drückt sich darin aus, daß sie die immer stärker hervortretenden Widersprüche des kapitalistischen Systems gedanklich aus der Welt zu schaffen suchen, indem sie alles Widerspruchsvolle, Mißliche, Gräßliche am Kapitalismus als bloßen Schein oder als vorübergehende, überwindbare Oberflächenstörung »nachweisen«.

Die Originalität Schopenhauers besteht darin, daß er in einer Zeit, in der diese ordinäre Form der Apologetik noch nicht einmal völlig entfaltet, geschweige denn zur leitenden Richtung des bürgerlichen Denkens geworden ist, bereits die spätere, höhere Form der Apologetik des Kapitalismus gefunden hat: die *indirekte Apologetik*.

Wie läßt sich deren Wesen am kürzesten formulieren? Während die direkte Apologetik bemüht ist, die Widersprüche des kapitalistischen Systems zu verschmieren, sie sophistisch zu widerlegen, sie verschwinden zu lassen, geht die indirekte Apologetik gerade von diesen Widersprüchen aus, erkennt deren faktische Existenz, ihre Unwiderlegbarkeit als Tatsache an, gibt ihnen jedoch eine Deutung, die für den Bestand des Kapitalismus trotz alledem vorteilhaft ist. Während die direkte Apologetik bemüht ist, den Kapita-

¹ Marx: Das Kapital, Berlin 1947, Bd. I, S. 13 f.

lismus als die beste aller Ordnungen darzustellen, als ragenden endgültigen Gipfelpunkt der Menschheitsentwicklung, arbeitet die indirekte die schlechten Seiten des Kapitalismus, dessen Scheußlichkeiten 'grob heraus, erklärt sie aber zu Eigenschaften nicht des Kapitalismus, sondern des menschlichen Daseins schlechthin, der Existenz überhaupt. Daraus folgt dann zwangsläufig, daß ein Kampf gegen diese Scheußlichkeiten von vornherein nicht nur als aussichtslos erscheint, sondern etwas Sinnloses, nämlich eine Selbstaufhebung des menschlichen Wesens bedeutet.

Damit sind wir beim philosophischen Mittelpunkt der Schopenhauerschen Philosophie, beim Pessimismus angelangt. Unmittelbar durch diesen ist Schopenhauer zum führenden Philosophen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geworden. Durch diesen hat er den neuen Typus der Apologetik begründet. Freilich: nur begründet. Wir werden später, besonders bei der Behandlung Nietzsches, sehen, daß die Schopenhauersche Form der indirekten Apologetik nur das Anfangsstadium dieses philosophischen Genres vorstellt. Vor allem deshalb, weil ihre Konsequenz, die Enthaltung von jedem – als sinnlos dargestellten – gesellschaftlichen Handeln, erst recht von jedem Versuch, die Gesellschaft zu verändern, nur für die Bedürfnisse der Bourgeoisie der vorimperialistischen Periode ausreicht; einer Zeit, in welcher bei dem allgemeinen ökonomischen Aufstieg diese Abkehr vom politischen Handeln dem Stand der Klassenkämpfe, den Bedürfnissen der herrschenden Klasse entsprach. In der imperialistischen Periode, obwohl auch in ihr diese Tendenz keinesfalls völlig abstirbt, geht der soziale Auftrag an die reaktionäre Philosophie weiter: sie soll zu aktiver Unterstützung des Imperialismus mobilisieren. In dieser Richtung überwindet Nietzsche Schopenhauer, bleibt aber, als indirekter Apologet einer entwickelteren Stufe, methodologisch doch dessen Schüler und Fortsetzer.

Pessimismus bedeutet also vor allem: philosophische Begründung der Sinnlosigkeit eines jeden politischen Handelns. Das ist ja die soziale Funktion dieser Stufe der indirekten Apologetik. Um zu dieser Folgerung zu gelangen, müssen vor allem Gesellschaft und Geschichte philosophisch entwertet werden. Ist in der Natur eine Entwicklung vorhanden, gipfelt diese Entwicklung im Menschen, in seiner Kultur (also: in der Gesellschaft), so folgt daraus notwendig, daß der Sinn auch des individuellsten Handelns, auch der individuellsten Lebensführung irgendwie mit dieser Entwicklung des Menschengeschlechts verknüpft sein muß. Mag diese Verbindung noch so idealistisch verzerrt sein, mag sie sich noch so sehr auf rein ideologische Tätigkeit (Denken, Kunst) konzentrieren, das sinnvolle Handeln bleibt doch

unzertrennbar mit seiner Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit (und, dadurch vermittelt, mit irgendeiner Fortschrittskonzeption) verknüpft. Man kann diese Zusammenhänge etwa in Schillers Kunstphilosophie finden, und wir werden sehen, wie die hohe Bewertung des ästhetischen und philosophischen Verhaltens bei Schopenhauer dem von Schiller und Goethe diametral entgegengesetzt ist.

Soll also das Handeln entwertet werden, so muß eine Weltanschauung entstehen, in der jede Geschichtlichkeit (und mit ihr jeder Fortschritt, jede Entwicklung) zu einem Schein, zu einer Täuschung herabgesetzt wird; in der die Gesellschaft als eine das Wesen störende, dessen Erkenntnis verdeckende und nicht zum Ausdruck bringende Oberfläche, als ein Schein (im Sinne von Täuschung und nicht bloß von Erscheinung) dargestellt wird. Erst wenn der neue Irrationalismus diese Destruktion zu leisten imstande ist, kann sein Pessimismus jene Wirksamkeit erreichen, kann er jenen sozialen Auftrag im Dienste der Bourgeoisie erfüllen, den die Schopenhauersche Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts tatsächlich vollbracht hat.

Damit ist aber die Funktion des Schopenhauerschen Pessimismus noch nicht völlig umschrieben. Überhaupt gehören Optimismus und Pessimismus zu den verschwommensten Ausdrücken der hergebrachten philosophischen Terminologie, und man kann sie gar nicht konkret analysieren, ohne den klassenmäßigen Hintergrund aufzudecken, von wo aus eine *bestimmte* Entwicklung (eventuell – wie bei Schopenhauer – mit einer noch so starken kosmischen Mystifizierung) bejaht oder verneint wird. Konkretisiert man nicht in dieser Richtung, so wird Optimismus mit Schönfärberei, Pessimismus mit rückhaltloser Aufdeckung der dunklen Seiten der Wirklichkeit gleichgesetzt, wie dies seit Schopenhauer in der bürgerlichen Geschichtsschreibung so häufig vorkommt, wie z. B. der französische Wirtschaftshistoriker Ch. Gide den Klassiker der bürgerlichen politischen Ökonomie, Ricardo, einen Pessimisten nennt, nur weil dieser auch die negativen Seiten des Kapitalismus unbefangen untersucht, obwohl in der Perspektive von Ricardo keine Spur des Pessimismus zu entdecken ist, oder wie Schopenhauer selbst Voltaire als seinen Bundesgenossen betrachtet, weil dieser die schönfärberische Konzeption der »besten aller möglichen Welten« von Leibniz mit vernichtender Ironie lächerlich macht, obwohl Voltaire in bezug auf seine Perspektive der gesellschaftlichen Entwicklung nichts weniger als ein Pessimist ist.

Es ist evident, daß der Schopenhauersche Pessimismus ein ideologischer Reflex der Restaurationsperiode ist. Die Französische Revolution, die Zeit

Napoleons und der Befreiungskriege sind abgelaufen, die ganze Welt war jahrzehntelang in ständiger Umwälzung begriffen, am Ende jedoch ist alles, wenigstens auf der unmittelbar sichtbaren Oberfläche, beim alten geblieben. Das deutsche Bürgertum lebte während und nach diesen großen Ereignissen in derselben Klassenohnmacht wie vorher. Wer keine – außerhalb dieser Miserabilität gewonnene – Perspektive der Menschheitsentwicklung hatte, kam leicht zu der Überzeugung, daß alle historischen Bestrebungen vergeblich seien, insbesondere dann, wenn er an diese Frage vom Standpunkt eines bürgerlichen Individuums herantrat, wenn er in den Mittelpunkt die Frage stellte: was ändert all dies an meinem persönlichen Leben? Und während zur Zeit der Französischen Revolution die internationale Betrachtungsweise eine Perspektive geben konnte, die weit über die deutsche Misere hinauswies, erscheint jetzt die Vergeblichkeit der historischen Umgestaltung des Menschenlebens als ein allgemeines Schicksal; während also Herder und Forster, Hölderlin und Hegel aus dem internationalen Gesichtspunkt einen – eventuell verurteilenden, aber Perspektiven zeigenden – Leitfaden zur Beurteilung Deutschlands gewinnen konnten, entstand aus dem kosmopolitischen Gesichtskreis Schopenhauers eine philosophische Verallgemeinerung der deutschen Misere: ihre Projektion ins Kosmische ist ein wichtiger Grundbestandteil seines Pessimismus. (Es ist keine übertriebene Modernisierung, wenn man in Schopenhauer, im Gegensatz zum progressiven Weltbürgertum der deutschen Klassik, einen ersten Vorläufer des dekadenten Kosmopolitismus erblickt.)

Der andere Bestandteil des Pessimismus, dessen persönlich klassenmäßige Wurzeln wir bereits aufgedeckt haben, ist der bürgerlich-individualistische Egoismus. Es ist selbstverständlich und allgemein bekannt, daß es keine bürgerliche Ideologie geben kann, in der dieser Egoismus nicht eine wichtige Rolle spielt. Solange jedoch das Bürgertum als revolutionäre Klasse gegen Feudalismus und absolute Monarchie kämpfte, erscheint dieser Egoismus stets in einer engen, wenn auch problematischen Verknüpfung mit den progressiven Zielen der Klasse zur Erneuerung der Gesellschaft. Für alle bürgerlichen Ideologen besteht das Problem: wie ist dieser Egoismus, den sie als eine anthropologische Eigenschaft des Menschen schlechthin auffassen, da für sie der historisch-transitorische Charakter der bürgerlichen Gesellschaft nicht durchschaubar ist, mit der Gesellschaftlichkeit, mit dem Fortschritt der ganzen Gesellschaft zu vereinen? Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die hier auftauchenden verschiedenen Auffassungen von Mandevilles ironischer Gesellschaftskritik bis zu dem Dualismus der Smithschen Ökonomie und

Ethik, bis zu dem »vernünftigen Egoismus« der Aufklärung, bis zur »ungeselligen Geselligkeit« Kants und zur »List der Vernunft« Hegels auch nur andeutend zu skizzieren. Die Feststellung dieses allgemeinen Zusammenhanges reicht hier aus.

Freilich beginnt in England nach der sogenannten »glorreichen Revolution« von 1688 eine gewisse Wendung: die Theoretiker dieser Zeit fangen bereits an, eine Ethik für den siegreichen Bourgeois, den Herrn der bürgerlichen Gesellschaft, auszuarbeiten, die bürgerlichen Lebensformen vom Standpunkt ihrer Stabilisierung zu verherrlichen. Und da dies infolge des Charakters der »glorreichen Revolution« ein Kompromiß mit den feudalen Überresten war, entsteht hier insofern eine Abschwächung des einstigen revolutionären Elans, der einstigen rücksichtslosen Gesellschaftskritik, als der Akzent sich von der Gesellschaftlichkeit des Handelns in der Richtung einer Selbstgenügsamkeit eines Auf-sich-Gestelltseins des bürgerlichen Individuums als Privatperson, zu verlagern beginnt.

Kein Wunder, daß Schopenhauer hier gewisse Anknüpfungspunkte fand. Es ist überhaupt philosophiegeschichtlich bemerkenswert und ein Beweis der rein bürgerlichen Wesensart seiner Philosophie, daß er, im Gegensatz zu den Romantikern der Restaurationsperiode, die ausnahmslos in einem scharfen Kampf gegen die gesamte Aufklärung standen, im allgemeinen sympathisierend zu den Aufklärern steht. Scheinbar läuft diese Linie parallel mit der der deutschen Klassik, die in Goethe und Hegel eine Fortsetzung, eine dialektische Weiterbildung von Aufklärungstendenzen bietet. Aber nur scheinbar. Denn Schopenhauer will nicht die vorwärtsweisenden Tendenzen der Aufklärung weiterbilden, d. h. unter den neuen Bedingungen der nachrevolutionären Periode den Kampf der Aufklärung um die Liquidation der feudalen Überreste fortsetzen, sondern er sucht bei den Aufklärern eine Stütze für die extrem-radikale philosophische Formulierung des Auf-sich-selbst-Gestelltseins des bürgerlichen Individuums. Wenn er sich also scheinbar mit bestimmten Tendenzen der Aufklärung berührt, wenn er einzelne ihrer Vertreter im Gegensatz zur Romantik lobend hervorhebt, so liegt darin eine Verdrehung der aufklärerischen Tendenzen ins Reaktionäre, auch der erwähnten Tendenzen des englischen 18. Jahrhunderts. Dieselbe Verdrehung werden wir auch später bei Nietzsche finden, als Sympathie mit den französischen Moralisten, wie La Rochefoucauld, sogar mit Voltaire, worin sich ebenso, freilich auf höher entwickelter reaktionärer Stufe, eine Verfälschung der wahren Tendenzen dieser Denker der Aufklärung ausdrückt.

Allerdings – und auch darin kommt die indirekte Apologetik Schopenhauers zum Ausdruck – wird bei ihm der ordinäre bürgerliche Egoismus als moralisch negativ dargestellt, freilich nicht als gesellschaftlich negativ, nicht also als Eigenschaft und Tendenz, die gesellschaftlich-moralisch geändert werden sollten; der ordinäre bürgerliche Egoismus ist bei Schopenhauer eine unveränderliche, kosmische Eigenschaft »des« Menschen schlechthin, ja darüber hinaus die unveränderliche kosmische Eigenschaft eines jeden Daseins. Schopenhauer leitet aus seiner Erkenntnistheorie und Weltanschauung, mit deren Grundlagen wir uns später prinzipiell befassen werden, die kosmische Notwendigkeit des rücksichtslosen Egoismus kapitalistischen Typus so ab: »Daher will jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hierzu kommt, bei den erkennenden Wesen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieses Träger der Welt ist; d. h. daß die ganze Natur außer ihm, also auch alle übrigen Individuen, nur in seiner Vorstellung existieren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also bloß mittelbar und als eines von seinem eigenen Wesen und Dasein Abhängigen bewußt ist; da mit seinem Bewußtsein ihm notwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Sein und Nichtsein gleichbedeutend und ununterscheidbar wird ... Die immer und überall wahrhafte Natur selbst gibt ihm, schon ursprünglich und unabhängig von aller Reflexion, diese Erkenntnis einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden notwendigen Bestimmungen nun erklärt es sich, daß jedes in der grenzenlosen Welt gänzlich verschwindende und das zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlsein vor allem anderen berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles andere dieser aufzuopfern bereit ist, bereit ist, die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der *Egoismus*, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist.«¹

Die Schopenhauersche Moral ist nun scheinbar eine Erhebung über diesen Egoismus, scheinbar dessen Negation. Die Abwendung vom gewöhnlichen, kosmisch aufgebauchten bürgerlichen Egoismus spielt sich aber bei ihm ebenfalls im von der Gesellschaft gedanklich isolierten Individuum ab, bedeutet sogar eine Steigerung dieser Isolierung. Vom ästhetischen Genuß

¹ Schopenhauer: A. a. O., Bd. I, S. 429.

bis zur Asketik des Heiligen wird in der Schopenhauerschen angeblichen Überwindung des Egoismus immer stärker das reine Auf-sich-selbst-Gestelltsein des Individuums als allein vorbildliches moralisches Verhalten verherrlicht. Freilich soll dieser »erhabene« Egoismus als schroffer Gegensatz zum ordinären erscheinen, als Abwendung vom Schein, vom »Schleier der Maja« (d. h. vom gesellschaftlichen Leben), in welchem der ordinäre Egoismus befangen bleibt, als Mitleid mit jeder Kreatur infolge der Einsicht, daß die Individuation nur ein Schein ist, daß hinter diesem Schein die Einheit aller Existenz verborgen ist.

Dieser Schopenhauersche Gegensatz der beiden Typen des Egoismus gehört zu den raffiniertesten Zügen seiner indirekten Apologetik. Er gibt erstens diesem Verhalten die Weihe des Aristokratismus der Einsichtigen gegenüber der blinden Befangenheit des Plebs in der Erscheinungswelt. Zweitens ist diese Erhebung über den ordinären Egoismus gerade infolge ihrer »erhabenen«, kosmisch-mystischen Allgemeinheit zu nichts verpflichtend: sie diffamiert die gesellschaftlichen Verpflichtungen und setzt an deren Stelle leere Gefühlsregungen, Sentimentalitäten, die im gegebenen Fall mit den größten gesellschaftlichen Verbrechen vereinbar sind. In dem ausgezeichneten sowjetischen Film »Tschapajew« hält der tierisch grausame gegenrevolutionäre General einen Kanarienvogel, fühlt sich mit diesem – echt schopenhauerisch – kosmisch verbunden und spielt in seinen Mußestunden Beethovensonaten, erfüllt also sämtliche »erhabenen« Gebote der Schopenhauerschen Moral. Auch Schopenhauers eigenes Verhalten, worüber wir bereits sprachen, gehört hierher.

Freilich salviert sich der Philosoph schon im voraus gegen jeden Vorwurf, der in dieser Richtung gegen ihn erhoben werden könnte. Er ist auch darin ein sehr moderner Erneuerer der Ethik, daß er die von ihm selbst aufgestellte, philosophisch begründete Moral als für sich selbst nicht verpflichtend erklärt. »Überhaupt ist es eine seltsame Anforderung an einen Moralisten, daß er keine Tugend empfehlen soll, als die er selbst besitzt.«¹ Damit ist für die Intelligenz der dekadenten Bourgeoisie der höchste geistig-moralische Komfort gesichert: sie ist im Besitz einer Moral, die sie von allen gesellschaftlichen Pflichten befreit, die sie in eine erhabene Höhe über den einsichtslosen blinden Pöbel erhebt, einer Moral, von deren Befolgung aber (wo diese schwer oder auch bloß unbequem wird) der Begründer

¹ Ebd., S. 492.

dieser Moral selbst sie freispricht. Schopenhauer hat – hierin ganz konsequent – im Sinne dieses Komforts seine ganze eigene Lebensführung eingerichtet.

Damit ist ein wichtiges Vorbild, ein lange wirksames Modell für die bürgerliche Ethik der Niedergangszeit vorgezeichnet. Was freilich bei Schopenhauer noch in dieser dualistisch-unverpflichtenden Form begonnen wird, setzen seine Nachfolger, vor allem Nietzsche, dahingehend fort: durch die Ethik alle schlechten, antisozialen, antihumanen Instinkte des Menschen zu befreien, sie moralisch zu sanktionieren, sie, wenn auch nicht immer zum Gebot, so wenigstens zum »Schicksal« für »den« Menschen, d. h. für den Bürger, für den bürgerlichen Intellektuellen der imperialistischen Periode, zu erklären.

Hier sind ganz deutlich Übereinstimmung und Unterschied zwischen Schopenhauer und der irrationalistischen Philosophie der Restaurationszeit zu sehen. Beide wollen ihre Anhänger zu einer gesellschaftlichen Passivität erziehen. Diese jedoch dadurch, daß sie das »organische Wachstum« der Gesellschaft, d. h. die alleinige Berechtigung der feudal-absolutistischen Ordnung als gottgewollt verherrlicht, jede revolutionäre Umwälzung als unorganisch, als bloß »gemacht«, als satanisch brandmarkt, während bei Schopenhauer der Irrationalismus von Gesellschaft und Geschichte als nackte und pure Sinnlosigkeit, das Bestreben, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen oder gar die Gesellschaft verändern zu wollen, als ein derartiger Mangel an Einsicht in das Wesen der Welt erscheint, daß er ans Verbrecherische grenzt. Schopenhauer verteidigt also das Bestehende ebenso entschieden wie der feudale oder halbfeudale Irrationalismus die Restauration, jedoch mit einer total entgegengesetzten, mit einer bürgerlichen indirekt-apologetischen Methode. Die Ideologen der Restauration haben die konkrete feudal-absolutistische Gesellschaftsordnung ihrer Zeit verteidigt, die Schopenhauer'sche Philosophie ist ein ideologischer Schutz für *jede* bestehende Gesellschaftsordnung, die das bürgerliche Privateigentum wirksam zu verteidigen imstande ist.

Die Bürgerlichkeit Schopenhauers drückt sich also gerade darin aus, daß ihm – bei hinreichendem Schutz des Privateigentums – der politische Charakter des Herrschaftssystems völlig gleichgültig ist. In den Kommentaren, die er in seinen »Parerga und Paralipomena« zu seinem Hauptwerk gibt, spricht Schopenhauer diesen seinen Standpunkt noch klarer als dort aus: »Überall und zu allen Zeiten hat es viel Unzufriedenheit mit den Regierungen, Gesetzen und öffentlichen Einrichtungen gegeben; größtenteils

aber nur, weil man stets bereit ist, diesen das Elend zur Last zu legen, welches dem menschlichen Dasein selbst unzertrennlich anhängt, indem es, mythisch zu reden, der Fluch ist, den Adam empfing, und mit ihm sein ganzes Geschlecht. Jedoch nie ist jene falsche Vorspiegelung auf lügenhaftere und frechere Weise gemacht worden als von den Demagogen der ›Jetztzeit‹. Diese nämlich sind, als Feinde des Christentums, Optimisten: die Welt ist ihnen ›Selbstzweck‹ und daher an sich selbst, d. h. ihrer natürlichen Beschaffenheit nach, ganz vortrefflich eingerichtet, ein rechter Wohnplatz der Glückseligkeit. Die nun hiegegen schreienden, kolossalen Übel der Welt schreiben sie gänzlich den Regierungen zu: täten nämlich diese ihre Schuldigkeit, so würde der Himmel auf Erden existieren, d. h. Alle würden ohne Mühe und Not vollauf fressen, saufen, sich propagieren und krepieren können: denn dies ist die Paraphrase ihres ›Selbstzwecks‹ und das Ziel des ›unendlichen Fortschritts der Menschheit‹, den sie in pomphaften Phrasen unermüdlich verkündigen.«¹

Aus diesen Darlegungen geht deutlich hervor, worin die gesellschaftliche Bedeutung und Funktion des Schopenhauerschen Pessimismus liegt, warum er in seinem Hauptwerk den Optimismus als geistig und moralisch ruchlos brandmarkt. Er führt dort aus: »Übrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der *Optimismus*, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.«²

Die hier zitierte Übereinstimmung und – klassenmäßige – Verschiedenheit zwischen Schopenhauer und der irrationalistischen Restaurationsphilosophie drückt sich am deutlichsten in der Stellungnahme beider zur Frage der Religion aus. Wir haben dieses Problem bei der Behandlung Schellings bereits untersucht. Wir haben gesehen, daß der allgemeine philosophische Kampf in Deutschland nicht der zwischen materialistischem Atheismus und Religion war, sondern daß die sehr schwankende und unentschiedene Tendenz zur Eliminierung der religiösen Elemente aus dem philosophischen Weltbild sich um das Problem des Pantheismus konzentrierte. Dieser

¹ Ebd., Bd. V, S. 266 f. Vgl. auch die Stelle über »Verdorbene Fabrikarbeiter« und Junghegelianer, Bd. II, S. 544 usw.

² Ebd., Bd. I, S. 422.

konnte einerseits infolge seiner idealistischen Grundlegung die religiöse Betrachtungsart nie wirklich überwinden, andererseits rief, wie wir ebenfalls bereits sehen konnten, seine Tendenz, die Welt aus sich selbst zu erklären, den Widerstand der philosophischen Reaktion hervor, und er wurde immer wieder als Atheismus denunziert. Erst zur Zeit der Auflösung des Hegelianismus trat, wie wir ebenfalls gesehen haben, Feuerbach mit einer linken Kritik des Pantheismus auf, indem er die religiös-theistische Befangenheit der klassischen deutschen Philosophie vom Standpunkt eines atheistischen Materialismus zergliederte.

Schopenhauer erkennt die Halbheit und Inkonsequenz eines jeden Pantheismus sehr klar: »Gegen den Pantheismus habe ich hauptsächlich nur Dieses, daß er nichts besagt. Die Welt Gott nennen heißt sie nicht erklären, sondern nur die Sprache mit einem überflüssigen Synonym des Wortes Welt bereichern. Ob ihr sagt, »die Welt ist Gott«, oder »die Welt ist die Welt«, läuft auf Eins hinaus.« Er sieht aber auch die andere Seite, den Zusammenhang des Pantheismus mit der theistischen Religion. In diesem Sinne setzt er die eben zitierten Betrachtungen so fort: »Denn nur sofern man von einem Gotte ausgeht, also ihn schon vorweg hat und mit ihm vertraut ist, kann man zuletzt dahin kommen, ihn mit der Welt zu identifizieren, eigentlich um ihn auf eine anständige Art zu beseitigen.«¹

Scheinbar nähert sich hier Schopenhauer der Feuerbachschen Kritik Spinozas und der klassischen deutschen Philosophie. Aber nur scheinbar. Denn bei diesen war – insbesondere bei Spinoza – der Pantheismus seiner Hauptdendenz nach wirklich nur ein »höflicher Atheismus«. Schopenhauer bekennt sich zwar ebenfalls zum Atheismus, dieser erhält jedoch bei ihm wieder einen eigenartigen Akzent: er ist keine Destruktion von Religion und Religiosität, wie bei den großen Materialisten des 17. bis 18. Jahrhunderts, er weist nicht einmal ein unbewußtes Bestreben in dieser Richtung auf, wie bei den progressiven idealistischen Pantheisten, sondern er soll, im Gegenteil, als Ersatz für die Religion dienen, soll eine neue – atheistische – Religion für diejenigen schaffen, die infolge der Entwicklung der Gesellschaft, infolge des Fortschritts der Naturerkenntnis, ihren alten religiösen Glauben verloren haben.

Dementsprechend hat der Schopenhauersche Atheismus nicht nur keinerlei Beziehung zum Materialismus, sondern beinhaltet, im Gegenteil, den

¹ Ebd., Bd. V, S. 112.

schärfsten Kampf gegen diesen, die Ablenkung der beginnenden antireligiösen Strömungen vom materialistischen Atheismus, deren Umleitung in die Richtung auf eine Religiosität ohne Gott, in die Richtung eines religiösen Atheismus. Schopenhauer führt hierüber aus: »Aber wissen die Herren auch, was es an der Zeit ist? – Eine längst prophezeite Epoche ist eingetreten: die Kirche wankt, wankt so stark, daß es sich frägt, ob sie den Schwerpunkt wieder finden werde: denn der Glaube ist abhanden gekommen ... Die Zahl Derer, welche ein gewisser Grad und Umfang von Kenntnissen zum Glauben unfähig macht, ist bedenklich groß geworden. Dies bezeugt die allgemeine Verbreitung des platten Rationalismus, der sein Bulldoggsgesicht immer breiter auslegt. Die tiefen Mysterien des Christentums, über welche die Jahrhunderte gebrütet und gestritten haben, schickt er sich ganz gelassen an, mit seiner Schneiderelle auszumessen, und dünkt sich wunderklug dabei. Vor allem ist das Christliche Kerndogma, die Lehre von der Erbsünde, bei den rationalistischen Plattköpfen zum Kinderspott geworden; weil eben ihnen nichts klarer und gewisser dünkt, als daß das Dasein eines Jeden mit seiner Geburt angefangen habe, daher er unmöglich verschuldet auf die Welt gekommen sein könne. Wie scharfsinnig! – Und wie, wenn Verarmung und Vernachlässigung überhand nehmen, dann die Wölfe anfangen, sich im Dorfe zu zeigen, so erhebt, unter diesen Umständen, der stets bereit liegende Materialismus das Haupt und kommt, mit seinem Begleiter, dem Bestialismus (von gewissen Leuten Humanismus genannt), an der Hand heran.«¹

An diesen Betrachtungen ist in negativer Hinsicht bemerkenswert, daß sie die Krise der Religiosität als Tatsache hinnehmen, daß aber in ihnen eine scharfe Polemik ausschließlich gegen den »platten Rationalismus« und gegen den Materialismus vorhanden ist; in positiver Hinsicht ist zu beachten, daß Schopenhauer hier, wie auch an vielen anderen entscheidenden Stellen seiner Philosophie, für das christliche Dogma der Erbsünde Stellung nimmt. Es ist also nur konsequent, wenn er die Neuheit und Zeitgemäßheit seines religiösen Atheismus wiederholt prinzipiell hervorhebt. Er charakterisiert die vorkantische Lage so: »Bis auf *Kant* stand ein wirkliches Dilemma fest zwischen Materialismus und Theismus, d. h. zwischen der Annahme, daß ein blinder Zufall, oder daß eine von außen ordnende Intelligenz nach Zwecken und Begriffen die Welt zu Stande gebracht hätte, neque dabatur tertium. Daher war Atheismus und Materialismus das Selbe!« Die Wendung,

¹ Ebd., Bd. III, S. 139.

die Kant hervorgerufen hat, ist nun die folgende: »Die Gültigkeit jenes disjunktiven Obersatzes, jenes Dilemma zwischen Materialismus und Theismus, beruht aber auf der Annahme, daß die vorliegende Welt die der Dinge an sich sei, daß es folglich keine andere Ordnung der Dinge gebe als die empirische ... Indem also Kant, durch seine wichtige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, dem Theismus sein Fundament entzog, eröffnete er andererseits den Weg zu ganz andersartigen und tiefsinnigeren Erklärungen des Daseins.«¹ Damit ist durch Kant der Ausweg aus diesem Dilemma, der Weg zum Schopenhauerschen religiösen Atheismus eröffnet, dessen Spitze gegen den Materialismus gerichtet ist, und der sehr viel aus der christlichen Ethik, deren Begründungen ummodellnd, übernimmt.

Schon daraus ist klar ersichtlich, worin das Wesentliche von Schopenhauers religiösem Atheismus zu finden ist: er ist eine Art Religionsersatz für jene, die an die dogmatischen Religionen nicht mehr zu glauben imstande sind; er bietet ihnen eine den wissenschaftlichen Ansprüchen einerseits, den »metaphysischen« Bedürfnissen andererseits entsprechende Weltanschauung, und zwar eine solche, die der noch vorhandenen gefühlsmäßigen Befangenheit in religiösen oder halb religiösen Vorurteilen weit entgegenkommt. Während der, freilich idealistisch verworrene, Pantheismus, mit seiner Weltimmanenz und – in der klassischen deutschen Philosophie – mit seiner Entwicklungslehre, objektiv von den religiösen Weltanschauungen wegführt, weist die offen atheistische Philosophie Schopenhauers einen Weg zu einer zu nichts verpflichtenden Religion zurück. Darum beruft sich Schopenhauer wiederholt auf den atheistischen Charakter des Buddhismus²; darum betont er, daß die aus seiner atheistischen Philosophie folgende Ethik in der entscheidenden Frage der Erbsünde, »wenn sie auch dem Ausdruck nach neu und unerhört wäre, dem Wesen nach es keineswegs ist, sondern völlig übereinstimmt mit den ganz eigentlichen Christlichen Dogmen ...«³; darum denunziert er Hegel als »eigentlich schlechten Christen«⁴ usw. Es entsteht, wieder als Vorbild für die spätere dekadente Entwicklung, jener religiöse Atheismus, der für einen großen Teil der bürgerlichen Intelligenz die Funktion der in dieser Schicht gedanklich untragbar gewordenen Religion übernimmt.

¹ Ebd., Bd. I, S. 650 f.

² Ebd., Bd. III, S. 143. Mehring irrt also, wenn er Schopenhauer als »Freidenker« betrachtet. A. a. O., Bd. VI, S. 166.

³ Ebd., S. 522.

⁴ Ebd., Bd. II, S. 521.

Natürlich ist Schopenhauer auch hier nur Bahnbrecher, nicht Vollender. Sein gesellschaftlicher Ausgangspunkt in der Restaurationsperiode bedingt, daß sein Atheismus – ebenso wie die Religion dieser Zeit – zu einer gesellschaftlichen Passivität, zu einer bloßen Abwendung vom gesellschaftlichen Handeln erzieht, während seine späteren Nachfolger, vor allem Nietzsche und nach ihm der Faschismus, diese Ausgangspunkte moralisch in der Richtung des aktiven, des militanten Unterstützens der imperialistischen Reaktion ausbauen, wieder parallel zu der Handlungsweise der Kirchen in den imperialistischen Weltkriegen und Bürgerkriegen. (Die komplizierte Vielschichtigkeit der kapitalistischen Gesellschaft, die grellen Wechsel im Verlauf der Klassenkämpfe der imperialistischen Periode bringen es notwendig mit sich, daß der religiöse Atheismus dieser Zeit – ohne unbedingt direkt auf Schopenhauer zurückzugreifen – auch quietistische Abarten haben kann; so z. B. den Heideggerschen Existentialismus.)

Wie stark diese Parallelität der gesellschaftlichen Funktion des Schopenhauerschen Atheismus, der politischen Reaktion und der positiven Religionen und entsprechenden Kirchen ist, zeigt am deutlichsten sein Dialog über Religion. Dort gibt Schopenhauer zuerst eine scharfe Kritik der historischen Rolle der Religionen, vor allem der Intoleranz der monotheistischen. Die Betrachtungen schließen aber so: »*Philaethes*: Anders freilich stellt sich die Sache, wenn wir den Nutzen der Religionen als Stützen der Krone in Erwägung ziehen: denn sofern diese von Gottes Gnaden verliehen sind, stehen Altar und Thron in genauer Verwandtschaft. Auch wird demnach jeder weise Fürst, der seinen Thron und seine Familie liebt, stets als ein Muster wahrer Religiosität seinem Volke vorangehen; wie denn auch sogar Macchiavelli den Fürsten die Religiosität dringend anempfiehlt, im 18ten Kapitel. Überdies könnte man anführen, daß die geoffenbarten Religionen zur Philosophie sich geradezu verhielten wie die Souveräne von Gottes Gnaden zur Souveränität des Volkes; weshalb denn die beiden vorderen Glieder dieser Gleichung in natürlicher Allianz ständen. *Demopheles*: Oh, nur diesen Ton stimme nicht an! Sondern bedenke, daß du damit das Horn der Ochlokratie und Anarchie stoßen würdest, des Erzfeindes aller gesetzlichen Ordnung, aller Zivilisation und aller Humanität. *Philaethes*: Du hast recht. Es waren eben Sophismen . . . ich nehme es also zurück.«¹

¹ Ebd., Bd. V, S. 376 f.

Mit alledem sind die Umrisse jener sozialen Funktion, die die Schopenhauersche Philosophie erfüllt hat, klar umrissen. Diese Funktion bestimmt auch ihre philosophischen Probleme im engeren Sinn. Ihre methodologische und systematische Bedeutung wird erst verständlich, wenn wir sehen, wie ihr sozialer terminus ad quem in Wahrheit beschaffen ist. Denn erst hieraus wird die Stellungnahme Schopenhauers zur Geschichte der klassischen deutschen Philosophie, seine Stellung in ihr bestimmbar, der eigentliche philosophische Charakter jenes Irrationalismus, dessen Begründer er wurde.

Es ist allgemein bekannt, daß Kant in allen entscheidenden Fragen der Philosophie eine schwankende, zwiespältige Stellung einnimmt. Lenin charakterisiert mit unübertrefflicher Klarheit Kants Position zwischen Materialismus und Idealismus so: »Der Grundzug der Kantschen Philosophie ist die Aussöhnung von Materialismus und Idealismus, ein Kompromiß zwischen beiden, eine Verknüpfung verschiedenartiger einander widersprechender philosophischer Richtungen zu einem System. Wenn Kant annimmt, daß unseren Vorstellungen etwas außer uns, irgendein Ding an sich entspreche, ist er Materialist. Wenn er dieses Ding an sich für unerkennbar, transzendent, jenseitig erklärt, tritt er als Idealist auf. Indem er Erfahrungen und Empfindungen als die alleinige Quelle unserer Kenntnisse anerkennt, gibt er seiner Philosophie die Richtung zum Sensualismus, und über den Sensualismus hinaus unter bestimmten Bedingungen auch zum Materialismus. Indem Kant die Apriorität von Raum, Zeit, Kausalität usw. anerkennt, gibt er seiner Philosophie die Richtung zum Idealismus.«¹ In dieser entscheidenden Hinsicht ist die ganze klassische deutsche Philosophie Kant gegenüber ein großer Schritt rückwärts. Schon Fichte »reinigt«, um Lenins Ausdruck zu gebrauchen, die Kantsche Philosophie von ihren materialistischen Schwankungen, schafft einen rein subjektiven Idealismus. Die Erkenntnistheorie Schopenhauers bewegt sich durchaus in dieser Richtung. Auch sie führt, wie wir sogleich sehen werden, die Kantschen Schwankungen zum konsequent subjektiven Idealismus Berkeleys zurück.

Die Position Kants ist aber nicht nur in dieser für die Philosophie schlechthin entscheidenden Frage eine schwankende, übergangshafte, sondern auch in der Frage der Dialektik. Die Widersprüche, die sich am Ende des 18. Jahrhunderts im mechanisch-metaphysischen Denken gezeigt haben (man

¹ Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus, Berlin 1952, S. 187 f.

denke an Diderot, Rousseau, Herder usw.), erreichen bei Kant einen Kulminationspunkt. Das Erfassen des Widerspruchs als Ausgangspunkt, als Grundlage von Logik und Erkenntnistheorie, finden wir als – nie zu Ende geführte, nie konsequent durchgearbeitete – Tendenz in seinem ganzen Lebenswerk. Freilich enden alle diese Anläufe bei ihm doch in der Wiederherstellung des metaphysischen Denkens, in einem philosophischen Agnostizismus. Wir konnten jedoch bei der Behandlung des jungen Schelling sehen, wie wichtig als Ansatzpunkte auch diese inkonsequenten Anläufe für die Entwicklung der Dialektik in Deutschland geworden sind.

Schopenhauers Stellung zum Materialismus ist uns bereits bekannt. Hier kommt es nur darauf an, zu zeigen, daß die Schopenhauersche »Reinigung« Kants von dessen materialistischen Schwankungen, seine Zurückführung der Kantschen Erkenntnistheorie zur Berkeleyschen, nicht nur die Begründung eines konsequenten subjektiven Idealismus ist, sondern zugleich das Bestreben beinhaltet, alle Elemente der Dialektik aus der Kantischen Philosophie auszumerzen und an ihre Stelle einen auf Intuition beruhenden Irrationalismus, eine irrationalistische Mystik zu setzen. Sosehr also die Tendenzen Schopenhauers und Fichtes vom Standpunkt der entscheidenden Frage der Erkenntnistheorie, der Scheidung von Idealismus und Materialismus, vollkommen konform sind, ein so großer Gegensatz trennt sie in der Frage der Dialektik. Die subjektiv-idealistische Fassung der Beziehung von Ich und Nicht-Ich bei Fichte ist in dieser Hinsicht ein Versuch, die dialektischen Tendenzen Kants konsequenter auszubauen. Daher die wichtige Rolle Fichtes in der Entstehung der objektiv-idealistischen Dialektik des jungen Schelling; daher die schroff ablehnende Haltung Schopenhauers zu den dialektischen Bestrebungen der ganzen klassischen deutschen Philosophie, obwohl sein System mit den immer vorhandenen irrationalistischen Tendenzen Schellings manche Berührungspunkte zeigt, obwohl er – natürlich ohne es einzugestehen – auf diesem Gebiete manches von Schelling entlehnt.

In seiner Kritik der Kantschen Philosophie geht Schopenhauer mit großer Entschiedenheit auf das zentrale Problem des konsequenten subjektiven Idealismus ein. Er macht Kant vor allem zum Vorwurf, daß er die »bloß relative Existenz der Erscheinung nicht aus der einfachen, so naheliegenden unleugbaren Wahrheit *»Kein Objekt ohne Subjekt«* ableitete, um so, schon an der Wurzel, das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da ist, als von diesem abhängig, durch dieses bedingt und daher als bloße Erscheinung, die nicht an sich, nicht unbedingt existiert, darzu-

stellen«¹. Denselben Gedanken formuliert er womöglich noch entschiedener in seinem Erstlingswerk »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde« folgendermaßen: »Wie mit dem Subjekt sofort auch das Objekt gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Objekt das Subjekt, und also das Subjektsein gerade so viel bedeutet, als ein Objekt haben, und Objektsein so viel, als vom Subjekt erkannt werden: genau ebenso nun ist mit einem *auf irgendeine Weise bestimmten* Objekt sofort auch das Subjekt als *auf ebensolche Weise erkennend* gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigentümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen; einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu teilen; oder: dem Subjekt sind solche unterschiedene Erkenntniskräfte eigen.«²

Er geht in dieser Hinsicht also resolut auf Berkeley zurück und nimmt ihn gegen Kant in Schutz: »Jenen wichtigen Satz hatte bereits Berkeley, gegen dessen Verdienst Kant nicht gerecht ist, zum Grundstein seiner Philosophie gemacht und dadurch sich ein unsterbliches Andenken gestiftet, obwohl er selbst nicht die gehörigen Folgerungen aus jenem Satz zog und sodann teils nicht verstanden, teils nicht genugsam beobachtet wurde.«³ Darum lehnt er die zweite, umgearbeitete Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« als eine Verfälschung der wahren Tendenzen von Kant ab und hält sich in dessen Interpretation stets an die erste. Diese Schopenhauersche scharfe Gegenüberstellung der ersten und zweiten Auflage von Kants Hauptwerk hat in der Kantphilologie eine große Rolle gespielt⁴. Entscheidend ist aber hier nicht die philologisch-historische Frage, sondern die philosophische. Wir haben gesehen, wie Schopenhauer das Verhältnis Kants zu Berkeley auffaßt. Kant schreibt nun in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«, daß er sein Werk um eine »Widerlegung des Idealis-

¹ Schopenhauer: A. a. O., Bd. I, S. 554 f.

² Ebd., Bd. III, S. 159 f.

³ Ebd., Bd. I, S. 555.

⁴ Es sei hier kurz darauf hingewiesen, daß diese Interpretation der Umarbeitung der »Kritik der reinen Vernunft« sogar einen Marxisten wie Mehring beeindruckt hat. Er zieht — unrichtigerweise — aus Schopenhauers Analyse die Konsequenz: die eigentlich idealistischen Tendenzen Kants würden gerade in der zweiten Auflage hervortreten. Vgl. Werke: A. a. O., Bd. II, S. 232 f. Damit wird das von Lenin geklärte Kantproblem wieder auf den Kopf gestellt.

mus« (gegen Berkeley gerichtet) vermehrt habe, und begründet diese Ergänzung so: »Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeiner Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst in unserem inneren Sinn her haben) bloß *auf Glauben* annehmen müssen, und, wenn es Jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können.«¹ Was also Schopenhauer als die große, wenn auch inkonsequent durchgeführte philosophische Tat Kants betrachtet, bezeichnet Kant selbst als einen »Skandal der Philosophie«.

Schon dieses entschiedene Einlenken in die Bahn des Berkeleyschen subjektiven Idealismus würde Schopenhauer die Stelle eines wichtigen Vorläufers in der reaktionären bürgerlichen Philosophie sichern. Denn die dem Wesen nach ebenso vollständige, der Ausdrucksform nach viel verschleierte Wiederaufnahme der Berkeleyschen Erkenntnistheorie durch Mach und Avenarius setzt ja den von ihm begonnenen Weg fort. In seiner Kritik Machs stellt auch Lenin diese Verwandtschaft fest: »Man ist nicht nur über den Materialismus, sondern auch über den Idealismus ›irgendeines‹ Hegel erhaben, man hat aber nichts dagegen, mit einem Idealismus im Geiste Schopenhauers zu liebäugeln!«²

Schopenhauer geht aber in doppelter Hinsicht weiter als diese seine Nachfolger. Einerseits bekennt er sich ohne jeden Vorbehalt zum solipsistischen Subjektivismus und Idealismus Berkeleys; es liegt ihm noch vollständig fern, seinen Idealismus als »dritten Weg« zwischen Idealismus und Materialismus, als »Erhebung« über diesen Gegensatz zu maskieren. Andererseits begnügt er sich nicht mit einem bloßen Agnostizismus, wie Mach und Avenarius, sondern entwickelt jenen Mystizismus und Irrationalismus, der jedem konsequenten Idealismus – bewußt oder unbewußt – innewohnt, offen bis in seine letzten Folgen aus diesem heraus. Damit nähert er sich ebenfalls mehr Berkeley als seinen Nachfolgern. Freilich mit dem wichtigen historischen Unterschied, daß seine Entwicklung des subjektiven Idealismus nicht in der christlichen Religion mündet, wie die Berkeleys, sondern, wie wir gesehen haben, in einem religiösen Atheismus.

¹ Kant: Kritik der reinen Vernunft, Reclam, S. 31.

² Lenin: Sämtliche Werke, Wien-Berlin 1927 ff., Bd. XIII, S. 186.

Um für diesen nun eine erkenntnistheoretische Begründung zu finden, leugnet Schopenhauer nicht die Existenz der Dinge an sich überhaupt, er gibt dieser nur eine irrationalistisch-mystische Auslegung, indem er das Ding an sich mit dem irrationalistisch aufgebauchten und mystifizierten Willen gleichsetzt. Er sagt: »Erscheinung heißt Vorstellung und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles *Objekt* ist *Erscheinung*. *Ding an sich* aber ist allein der *Wille*: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die *Objektivität* ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft; er erscheint auch im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.«¹

Wir haben also bei Schopenhauer, wie schon bei Schelling, zwei voneinander diametral verschiedene Weisen des Erfassens der Wirklichkeit vor uns: eine unwesentliche (die der wirklich gegebenen objektiven Wirklichkeit) und eine echte, wesentliche (die des mystischen Irrationalismus). Während aber, wie wir gesehen haben, der junge Schelling mit dieser Verdoppelung nur die begriffliche (diskursive) Erkenntnis der Wirklichkeit ablehnt und mit seiner intellektuellen Anschauung, zwar in einer verworren mystischen Weise, doch das Wesen derselben Wirklichkeit, die bewegenden Kräfte der Evolution als eines allgemeinen Prinzips aller Realität zu ergreifen bestrebt ist, diffamiert Schopenhauer von vornherein eine jede wissenschaftliche Erkenntnis, reißt er die Kluft zwischen Erkenntnis der Erscheinungswelt und der des Dinges an sich viel tiefer auf, als es Schelling sogar in seiner Spätzeit, mit der Gegenüberstellung von positiver und negativer Philosophie, tat; denn es handelt sich hier um zwei verschiedene Arten der Wirklichkeit, besser gesagt: um Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, welcher Verschiedenheit eben die beiden Erkenntnisarten entsprechen.

Dies hängt teilweise mit der Verschiedenheit ihrer Erkenntnistheorie zusammen. Schelling ist objektiver, Schopenhauer subjektiver Idealist. Daraus folgt, daß für jenen die Objektivität der Wirklichkeit, wenn auch in einer steigend mystisch-irrationalistisch verzerrten Form, irgendwie doch vorhanden ist; besonders die Jugendkonzeption vom identischen Subjekt-Objekt ist eine mystifizierende Ausdrucksform für die Ahnung, daß der Mensch,

¹ Schopenhauer: A. a. O., Bd. I, S. 163.

das menschliche Bewußtsein einerseits das Produkt der Entwicklung in der Natur ist, und daß andererseits das Erreichen dieser Identität in der intellektuellen Anschauung eine Erkenntnis, ein Erheben dieses objektiven Naturprozesses ins Selbstbewußtsein beinhaltet. Die Verknüpftheit von Subjekt und Objekt bei Schopenhauer ist jedoch von vornherein ganz anders angelegt. Wir haben bereits die diesbezüglichen Darlegungen Schopenhauers zitiert: sie kulminieren darin, daß es kein Objekt ohne Subjekt geben kann, daß das, was wir Wirklichkeit (Erscheinungswelt) nennen, mit unseren Vorstellungen identisch ist; er identifiziert sich also mit dem Berkeleyschen »Esse est percipi«.

Daraus folgt, daß für Schopenhauer – ebenso wie später für Mach, Avenarius, Poincaré usw. – die Außenwelt keinerlei wirkliche, vom individuellen Bewußtsein unabhängige Objektivität haben kann; daß die Erkenntnis – ebenfalls in Übereinstimmung mit dem Machismus – nur eine rein praktische Bedeutung im »Kampf ums Dasein«, in der Erhaltung des Individuums und der Gattung besitzt. »Die Erkenntnis überhaupt«, sagt Schopenhauer, »vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höheren Stufen seiner Objektivation, als eine bloße *μηχανή*, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes. Ursprünglich also im Dienste des Willens zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar: so in allen Tieren und in beinahe allen Menschen.«¹

Aus dieser erkenntnistheoretischen Einstellung kann Schopenhauer ohne weiteres ableiten, daß die so bestimmte Erfassungsweise bei Erscheinungen prinzipiell nichts über ihr Wesen auszusagen imstande ist. Er teilt die Erkenntnis der Außenwelt in Morphologie und Ätiologie. Über erstere sagt er: »Diese ... führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Gestalten vor, für uns Vorstellungen, die auf diesem Wege uns fremd bleiben und, wenn bloß so betrachtet, gleich unverstandenen Hieroglyphen vor uns stehen.« Die zweite »lehrt uns, daß, nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung, dieser bestimmte Zustand der Materie jenen anderen herbeiführt, und damit hat sie ihn erklärt und das Ihrige getan«. Damit ist aber für die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit noch nichts geschehen. Schopenhauer faßt seine

¹ Ebd., S. 214.

Erkenntnistheorie so zusammen: »Über das innere Wesen irgendeiner jener Erscheinungen erhalten wir aber dadurch nicht den mindesten Aufschluß. Dieses wird *Naturkraft* genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung, welche die unwandelbare Konstanz des Eintritts der Äußerung einer solchen Kraft, sooft die ihr bekannten Bedingungen dazu da sind, *Naturgesetz* nennt. Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt, in bezug auf bestimmten Ort zu bestimmter Zeit, sind aber alles, was sie weiß und je wissen kann. Die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen eintretenden Erscheinungen bleibt hier ewig ein Geheimnis, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten wie bei der kompliziertesten Erscheinung ... Demzufolge wäre auch die vollkommenste ätiologische Erklärung der gesamten Natur eigentlich nie mehr als ein Verzeichnis der unerklärlichen Kräfte und eine sichere Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Zeit und Raum eintreten, sich sukzedieren, einander Platz machen: aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte müßte sie, weil das Gesetz, dem sie folgt, nicht dahin führt, stets unerklärt lassen und bei der Erscheinung und deren Ordnung stehenbleiben.«¹

Hier ist sowohl der rein bürgerliche Charakter von Schopenhauers Erkenntnistheorie deutlich sichtbar, wie auch die Energie, mit der sie die spätere Entwicklung der irrationalistischen Philosophie vorwegnimmt. Die starke Berührung Schopenhauers mit englischen Philosophen des 18. Jahrhunderts, mit Berkeley und Hume, beruht vor allem darauf, daß diese die ideologischen Bedürfnisse einer bereits ökonomisch zur Herrschaft gelangten Bourgeoisie, und zwar durch einen Kompromiß mit der Gutsbesitzerklasse, mit den religiösen Anschauungen der alten Mächte, zu befriedigen und aus diesem Grunde eine Erkenntnistheorie zu schaffen suchen, die einerseits der freien Entfaltung der Naturwissenschaft, die für die kapitalistische Produktion unerläßlich ist, kein Hindernis in den Weg stellt (wie dies z. B. die die Wissenschaft selbst berührenden religiösen Vorstellungen der feudalen oder halbfeudalen Philosophie zu tun pflegen), die jedoch andererseits alle weltanschaulichen Konsequenzen der Entwicklung der Wissenschaften ablehnt, welche geeignet sein könnten, den Kompromiß der in ihrer Mehrheit zur Reaktion neigenden Bourgeoisie mit den herrschenden Mächten des »ancien régime« zu verhindern. Der rein bürger-

¹ Ebd., S. 147 f.

liche Charakter dieser Einstellung zeigt sich darin, daß das entscheidende Argument für die Entfernung solcher weltanschaulicher Konsequenzen wiederum ein indirektes ist. Nicht weil sie mit den Dogmen der christlichen Religion nicht übereinstimmen, werden sie verworfen (wie in der feudalen oder halbfeudalen Philosophie), sondern wegen ihrer »Unwissenschaftlichkeit«, wegen ihres Überschreitens jener Grenzen, die die Erkenntnistheorie für die gedankliche Erfassung der Erscheinungswelt als unübertretbar bestimmt. Der vorwegnehmende Charakter, die »Genialität« Schopenhauers zeigt sich darin, daß er diese Tendenz der bürgerlichen Entwicklung im zurückgebliebenen Deutschland am Anfang des 19. Jahrhunderts erkannt hat; daß er in der – sozial noch ganz anders gearteten – politischen Ohnmacht der deutschen Bourgeoisie seiner Zeit jene Tendenzen deutlich geahnt und auf eine hohe Stufe der Verallgemeinerung erhoben hat, die erst nach der Niederlage der Revolution von 1848/49 in Deutschland und auf dem ganzen Kontinent zu herrschenden geworden sind.

Dieser Erkenntnis der Erscheinungswelt, die, wie wir gesehen haben, nach Schopenhauer nur eine praktisch-pragmatistische Bedeutung besitzen kann, stellt er nun das Erfassen des Wesens der Dinge an sich, des Willens, gegenüber. Hier tritt nun die irrationalistische Mystik seiner Philosophie in voller Klarheit hervor. Schopenhauer betont schon für die Erkenntnisweise der Erscheinungswelt die überragende Rolle der Intuition. Er macht aus der intellektuellen Anschauung Schellings, die, wie wir wissen, bei ihm ausschließlich die Erkenntnisweise der Dinge an sich, im schroffen Gegensatz zu der der Erscheinungen war, ein allgemeines Prinzip einer jeden Erkenntnis überhaupt. »Demnach ist unsere alltägliche, *empirische Anschauung* eine *intellektuelle*, und *ihr* gebührt dieses Prädikat, welches die philosophischen Windbeutel in Deutschland einer vorgeblichen Anschauung erträumter Welten, in welchen ihr beliebtes Absolutum seine Evolutionen vornähme, beigelegt haben.«¹

Naturgemäß erscheint dieses irrationalistische Prinzip der Intuition noch gesteigert in der Erkenntnis des Dinges an sich, des Willens. Das Erfassen dieses Willens geht, was jeden Menschen als Individuum betrifft, rein intuitiv, rein unmittelbar vor sich, »nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet«². Daß daraus kein vollständiger

¹ Ebd., Bd. III, S. 67.

² Ebd., Bd. I, S. 151.

Solipsismus, kein Leugnen der Realität der Mitmenschen, der Außenwelt überhaupt folge, kann Schopenhauer nur rein sophistisch, nur mit den Mitteln der von ihm sonst so hart bekämpften Schellingschen Philosophie, durch Anwendung von Analogien bekämpfen: wir beurteilen, sagt Schopenhauer, die Existenz unserer Mitmenschen »eben nach Analogie jenes Leibes«¹, nämlich nach unserem, und unterscheiden dort wie hier Vorstellung (Erscheinung) und Willen (Ding an sich). Mit derselben Methode wird nun der Wille per analogiam auf die gesamte Erscheinungswelt als auf das ihr zugrunde liegende An-sich-Sein angewandt. Schopenhauer führt dieses Analogisieren, diese Ausdehnung des menschlichen Willens auf den ganzen Kosmos so aus: »Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine denominatio a potiori gebrauchen, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. Erkenntnis des Identischen in verschiedenen Erscheinungen und des Verschiedenen in ähnlichen ist eben, wie Platon so oft bemerkt, Bedingung zur Philosophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt und daher die mannigfaltigen Erscheinungen, welche nur verschiedene Spezies desselben Genus sind, nicht dafür angesehen, sondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieses Genus vorhanden sein. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichsten Spezies, deren uns näherliegende, unmittelbare Erkenntnis zur mittelbaren Erkenntnis aller anderen führt.«² Dieses Analogisieren geschieht selbstredend wieder auf intuitive Weise, auf der Grundlage eines unmittelbaren Wissens: »Nun aber bezeichnet das Wort *Wille*, welches wie ein Zauberwort das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschließen soll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen als sonst irgend etwas, was immer es auch sei. – Bisher subsumierte man den Begriff *Wille* unter den Begriff *Kraft*; dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen.«³ Schopenhauer anthropologisiert hier also die gesamte

¹ Ebd., S. 157.

² Ebd., S. 164.

³ Ebd., S. 165.

Natur mit Hilfe der souverän zum Mythos und darum zur Wahrheit deklarierten einfachen Analogie.

Wir können und wollen hier nicht das so entstehende philosophische System in allen seinen Details zergliedern. Wir weisen nur auf jene entscheidenden Momente hin, in denen der neue und für die Philosophie des 19. Jahrhunderts äußerst folgenschwere Schopenhauersche Irrationalismus zum Ausdruck kommt. Aus der bisher aufgezeichneten Rückwendung Schopenhauers zu Berkeley folgt zwangsläufig, daß für ihn Raum, Zeit und Kausalität rein subjektive Formen der Erscheinungswelt sind, die man in keiner Weise auf die Dinge an sich, auf den Schopenhauerisch gefaßten – Willen anwenden kann. Die schwankende Stellung Kants bestand darin, daß er hier zwar ebenfalls eine schroffe Zweiteilung anstrebte, sich im Laufe seiner konkreteren Darlegungen aber immer wieder aus dem Kerker dieses metaphysischen Dualismus zu befreien versuchte. Diese zumeist zaghaften und zweideutigen Anläufe Kants zu einer dialektischen Auffassung von Erscheinung und Wesen (objektive Wirklichkeit, Ding an sich) liquidiert Schopenhauer ganz radikal und benutzt den konsequenter metaphysisch, konsequenter antidialektisch durchgeführten Dualismus dazu, um die Welt der Dinge an sich vollständig zu irrationalisieren.

Nehmen wir einen wichtigen Fall aus der Naturphilosophie. »Die Kraft selbst«, sagt Schopenhauer, »liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und Wirkungen, welche die Zeit voraussetzt, indem sie nur in bezug auf diese Bedeutung hat: jene aber liegt auch außerhalb der Zeit. Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenso einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft, zur Ursache, deren Äußerung sie ist. Denn das eben, das einer Ursache, so unzählige Male sie eintreten mag, immer die Wirksamkeit verleiht, ist eine Naturkraft, ist als solche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde, und wird philosophisch erkannt als unmittelbare Objektivität des Willens, der das An-sich der gesamten Natur ist.«¹

Die ganze Natur verwandelt sich hiermit in ein Mysterium, obwohl sämtliche, für die Praxis des Kapitalismus notwendigen Einzelveränderungen kausal-gesetzmäßig erfaßt und für die Produktion verwendet werden können. Weltanschaulich ist aber alles unerklärbar, irrational: »Es ist uns ebenso unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Tier sich

¹ Ebd., S. 188.

bewegt.«¹ Und indem Schopenhauer diesen Gedanken konsequent zu Ende verfolgt, gelangt er zu Ergebnissen, die der reaktionären Mystik der imperialistischen Naturphilosophie sehr nahekommen, sie methodologisch vorwegnehmen. Wir erinnern an Spinozas deterministische Darlegungen, daß ein in der Luft fliegender Stein, wenn er Bewußtsein hätte, sich einbilden würde, aus freiem Willen zu fliegen; ein plastisches Bild zur Illustration der Illusion vom freien Willen, dessen Analogien, wie wir gezeigt haben, sich auch bei Bayle und Leibniz finden. Schopenhauer nimmt ebenfalls Bezug auf das Bild Spinozas, kehrt aber dessen philosophische Bedeutung ganz um, indem er hinzufügt, »daß der Stein recht hätte. Der Stoß ist für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäsion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zustand erscheint, ist, dem inneren Wesen nach, dasselbe, was ich in mir als Willen erkenne und was, wenn auch bei ihm die Erkenntnis hinzuträte, auch er als Willen erkennen würde«². Schopenhauer konnte natürlich die heutige bürgerliche Atomphysik noch nicht kennen, aber sicher hätte er den a-kausalen Elektronenbewegungen, dem »freien Willen« in der Bewegung der Partikel, wenigstens methodologisch begeistert zugestimmt.

Noch klarer treten die Folgen dieses metaphysisch-irrationalistischen Zerreißens von Erscheinung und Wesen in der menschlichen Welt hervor. Da der Schopenhauersche Wille jenseits des Geltungsbereichs von Raum, Zeit und Kausalität liegt, da damit für ihn das Prinzip der Individuation aufgehoben ist, ist jeder Wille identisch mit dem Willen selbst. Das hat für die Menschen (für die Ethik) sehr wichtige Folgen: »Nur die *inneren* Vorgänge, sofern sie den *Willen* betreffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten; weil der Wille allein das Ding an sich ist. In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos, und dieser enthält nichts mehr als jener. Die Vielheit ist Erscheinung, und die äußeren Vorgänge sind bloße Konfigurationen der Erscheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, sondern erst mittelbar durch ihre Beziehung auf den Willen der Einzelnen.«³

Hier ist also nicht bloß ausgesprochen, daß bei jeder Tat ausschließlich das Innere in Betracht kommt. Das ist auch in Kants »kategorischem

¹ Ebd., S. 181.

² Ebd., S. 182 f.

³ Ebd., Bd. II, S. 520.

Imperativ« enthalten, freilich mit dem wichtigen Unterschied, daß Kant stets bestrebt war, seiner reinen Gesinnungsethik immer auch einen sozialen Gehalt zu geben und, um dies zu erreichen, auch nicht vor sophistischen Mitteln, vor einem unbewußten Verlassen des eigenen methodologischen Ausgangspunktes zurückgeschreckt ist. Bei Schopenhauer dagegen handelt es sich um reine Innerlichkeit schlechthin, um die philosophische, ethische Entwertung eines jeden Handelns, einer jeden wirklichen Tat. Aber darüber hinaus ist in der eben angeführten Stelle auch die Identität von Makro- und Mikrokosmos, vom Wesen der Welt und reiner Innerlichkeit des Individuums enthalten. Allerdings ist der Weg dazu die Askese, die Wegwendung von den Greueln des Daseins, das Durchschauen der inneren Identität aller Wesen, also die Überwindung des gewöhnlichen Egoismus. Über alle diese Fragen spricht Schopenhauer breit, pittoresk, oft geistreich. Wir dürfen aber nie vergessen, daß er – auch hier im schroffen Gegensatz zu Kant, ja auch zu allen echten Moralisten der Vergangenheit – die eigene Ethik als unverbindlich für den Philosophen selbst, der sie ausspricht und begründet, auffaßt. Warum soll sie dann für seine Leser und Anhänger verbindlich sein? Dann aber bleiben aus dieser »erhabenen« Ethik nur die Aufblähung des Individuums zu einer kosmischen Potenz und die philosophische Sanktion, auf jede gesellschaftliche Tätigkeit vornehm herabzublicken, übrig.

Diese Seite der Schopenhauerschen Philosophie wird noch verstärkt durch den populärsten Teil seines Systems, durch die Ästhetik. Auch hier verwischt die bürgerliche Geschichtsschreibung die Spuren, indem sie in der Ästhetik Schopenhauers eine Fortsetzung der deutschen Klassik erblickt. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Die Ästhetik Goethes und Schillers, die des jungen Schelling und des reifen Hegel haben Kunst und Erkenntnis als zwei bedeutende, einander koordinierende Formen der Welterfassung betrachtet. Goethe sagt: »Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben.«¹ Scheinbar kommt die Schopenhauersche Ästhetik mit ihrem Zusammenhang von platonischen Ideen und ästhetischer Betrachtung, mit ihrer Auffassung der Musik als eines »Abbilds des Willens selbst«² dieser Auffassung sehr nahe. Vergessen wir aber nicht, daß in der deutschen Klassik Erkenntnis und

¹ Goethe: Sprüche in Prosa, II. Abt.

² Schopenhauer: A. a. O., Bd. I, S. 340.

Kunst auf dieselbe Wirklichkeit gerichtet waren, daß in ihr beide für dieselbe Dialektik von Erscheinung und Wesen verschiedene, aber konvergierende Lösungen suchen, während Schopenhauer die Kunst gerade »als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes«¹ bestimmt. Also sind Erkenntnis und ästhetische Betrachtung bei Schopenhauer, im Gegensatz zur deutschen Klassik, diametrale Gegenpole.

Ein ebenso schroffer Gegensatz besteht, bei eben solcher oberflächlichen, täuschenden Ähnlichkeit, in der Beziehung der ästhetischen Sphäre zur Praxis. Es ist überflüssig, ausführlich darzulegen, daß von Kants »ohne Interesse« bis zu Schillers »ästhetischer Erziehung« in der klassischen Ästhetik ein starkes Element der Isolierung der Kunst, ein Element der Flucht vor der gesellschaftlichen Wirklichkeit und Praxis steckt. Aber doch nur ein Element. Selbst die »ästhetische Erziehung« ist ursprünglich als Vorbereitungsstadium, als Erziehungsetappe der Menschheit zum gesellschaftlichen Handeln entworfen. Erst bei Schopenhauer (und vor ihm in der reaktionären Romantik) wird diese Flucht zum Zentralproblem der Ästhetik. Schopenhauer ist auch hier ein wichtiger Vorläufer der späteren europäischen Dekadenz. Denn eine solche vollständige Flucht vor dem gesellschaftlichen Handeln ist notwendig verbunden mit der Verzerrung des Menschen durch ein solches ästhetisches Verhalten. Während das ästhetische Ideal der deutschen Klassik der normale Mensch war, statuiert Schopenhauer eine wesentliche, innige Verbindung zwischen Pathologie und künstlerischer Genialität. Das Genie ist bei ihm nicht mehr »Günstling der Natur«, wie bei Kant², sondern ein »monstrum per excessum«³.

Wenn wir hier den reaktionären Irrationalismus der spätbürgerlichen Entwicklung in Reinkultur vorweggenommen finden, so steigert sich diese Antizipation ins Groteske, wenn wir die Stellungnahme des »atheistischen« Schopenhauer zu jenen Problemen kurz berühren, die in der bürgerlichen Dekadenz später in den verschiedensten Formen als »Tiefenpsychologie«, Okkultismus usw. populär geworden sind. Thomas Mann weist mit Recht auf den Zusammenhang zwischen Schopenhauer und Freud hin⁴. Noch wichtiger aber ist Schopenhauers Standpunkt zu dem Komplex von Hellscherei, Gespensterglauben usw. Er widmet diesen Fragen, die auch für

¹ Ebd., S. 252.

² Kant: Kritik der Urteilskraft, § 41.

³ Schopenhauer: A. a. O., Bd. II, S. 443. Auch Bd. I, S. 258.

⁴ Thomas Mann: A. a. O., S. 394. Diese Linie führt nach Mann über Nietzsche.

die reaktionären Romantiker sehr wichtig waren, eine eigene, ausführliche Studie, auf deren Details wir hier selbstredend nicht eingehen können. Wichtig ist nur, festzustellen, daß die subjektiv-idealistische Erkenntnistheorie Schopenhauers, die einerseits, wie wir gesehen haben, zu einer allgemeinen Skepsis in bezug auf den weltanschaulichen Wert der Ergebnisse der Naturforschung erziehen will, auf diesem Gebiet einen jeden Aberglauben philosophisch »fundierte«. So sagt Schopenhauer über das Hellsehen, es verliere »wenigstens seine absolute Unbegreiflichkeit, wenn wir wohl erwägen, was, wie ich so oft gesagt habe, die objektive Welt ein bloßes Gehirnphänomen ist: denn die auf Raum, Zeit und Kausalität (als Gehirnfunktionen) beruhende Ordnung und Gesetzmäßigkeit desselben ist es, die im somnambulen Hellsehen in gewissem Grade beseitigt wird«¹. Nach einer kurzen Rekapitulation seiner Lehre von der Subjektivität der Zeit fährt Schopenhauer so fort: »Denn, ist die Zeit keine Bestimmung des eigentlichen Wesens der Dinge; so ist, hinsichtlich auf dieses, Vor und Nach ohne Bedeutung: demgemäß also muß eine Begebenheit ebensowohl erkannt werden können, eh sie geschehn, als nachher. Jede Mantik, sei es im Traum, im somnambulen Vorhersehen, im zweiten Gesicht, oder wie noch etwa sonst, besteht nur im Auffinden des Weges zur Befreiung der Erkenntnis von der Bedingung der Zeit.« Das bedeutet, daß man »eine wirkliche Einwirkung Gestorbener auf die Welt der Lebenden auch als möglich« zugeben muß, wenn sie auch selten stattfindet usw.² Diese Doppeltendenz: einerseits Agnostizismus (oder zuweilen platter, vor jeder realen Verallgemeinerung zurückschreckender Empirismus) gegenüber den wirklichen Naturerscheinungen und Naturgesetzmäßigkeiten, andererseits blinde Leichtgläubigkeit in der Beurteilung »okkultur Phänomene«, kommt erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als weitverbreitete Ideologie auf. Engels kritisiert Ende der siebziger, Anfang der achtziger Jahre solche Tendenzen bei streng empiristischen englischen Naturforschern und faßt seine Charakteristik so zusammen: »Es zeigt sich hier handgreiflich, welches der sicherste Weg von der Naturwissenschaft zum Mystifizismus ist. Nicht die überwuchernde Theorie der Naturphilosophie, sondern die allerplatteste, alle Theorie verachtende, gegen alles Denken mißtrauische Empirie.«³ Da aber Schopenhauer in

¹ Schopenhauer: A. a. O., Bd. IV, S. 299 f.

² Ebd., S. 348.

³ Engels: Dialektik der Natur, Berlin 1952. S. 51.

der Entthronung der Vernunft viel weiter geht als die englischen Empiristen, entfaltet sich seine eigentliche direkte Nachfolge in dieser Hinsicht erst in der imperialistischen Periode. Diese erkenntnistheoretische Doppeltendenz ist z. B. bei Simmel deutlich sichtbar und spielt später im Ausbau der Mythen bis zur faschistischen Rassentheorie methodologisch eine wichtige Rolle.

Diese Züchtung eines irrationalistischen Größenwahns in der bürgerlichen Intelligenz steigert sich noch dadurch, daß Schopenhauer den Aristokratismus der Erkenntnistheorie von Schelling nicht nur übernimmt, sondern radikal weiterbildet. Auch er findet, das ordinäre begrifflich diskursive Erkennen sei »jedem, der nur Vernunft hat, erreichbar und faßlich«. Anders steht es um die Erfassung der Welt, wie sie wirklich ist, wie sie sich in der Kunst objektiviert; diese ist »nur dem Genius und sodann Dem, welcher durch, meistens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung seiner reinen Erkenntniskraft in einer genialen Stimmung ist, erreichbar«. Die Kunstwerke, in denen dieses Ansichsein erscheint, sind so beschaffen, daß sie »der stumpfen Majorität der Menschen ewig verschlossene Bücher bleiben müssen und ihr unzugänglich sind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleich wie der Umgang der Fürsten dem Pöbel unzugänglich ist«¹.

Wir haben kurz skizziert, wie aus jener Rückführung der Schwankungen Kants auf den Solipsismus Berkeleys der Schopenhauersche konsequente Irrationalismus herauswächst. Wir müssen nur noch an einigen, philosophisch entscheidenden Problemen zeigen, wie dieser Irrationalismus, als Gegensatz, mit der Entwicklung der Dialektik zusammenhängt, wie in dieser Hinsicht die Schopenhauersche Philosophie von einem vollkommen bewußten Kampf gegen die Dialektik erfüllt ist, wie sie das Vorwärtsschreiten der dialektischen Erkenntnis durch einen metaphysisch-mystischen Irrationalismus ersetzt.

Es ist aus der Geschichte der Philosophie bekannt, ein wie bewußter und erbitterter Gegner Fichtes, Schellings und vor allem Hegels Schopenhauer gewesen ist. Es ist aber so gut wie nie der schroffe theoretische Gegensatz von dialektischem und metaphysischem Denken, der die beiden Gruppen in Wahrheit trennt, konkret herausgearbeitet worden. Und gerade diese Seite ist für die Entwicklung des Irrationalismus von großer Bedeutung. Nicht nur weil, wie wir bereits wiederholt ausgeführt haben, eine jede wichtige Etappe des Irrationalismus aus dem Gegensatz zu einer Entwicklungsstufe der Dialektik entsteht, sondern auch darum (was bei Schopenhauer mit

¹ Schopenhauer: A. a. O., Bd. I, S. 311.

besonderer Prägnanz zum Ausdruck kommt), weil jeder Irrationalismus als logisch-erkenntnistheoretische Ergänzung, als Fundamentierung des metaphysischen Denkens des Appells an einen logischen Formalismus bedarf.

Ohne uns bisher auf die Probleme der Dialektik ausdrücklich bezogen zu haben, waren wir doch inhaltlich gezwungen, einige der wichtigsten dialektischen Probleme zu streifen. Wir erinnern an die Beziehung von Erscheinung und Wesen, an die von Innerem und Äußerem, an die von Theorie und Praxis. Wer die Entwicklung der Dialektik von Kant bis Hegel nur einigermaßen überblickt, sieht sofort den schneidenden Kontrast. Während bei Hegel die dialektische Relativierung von Erscheinung und Wesen zur richtigen Lösung des Ding-an-sich-Problems führt, zur Erkenntnis des Dinges durch die Erkenntnis seiner Eigenschaften, zur folgerichtigen Verwandlung der Dinge an sich in Dinge für uns im Laufe einer dialektischen unendlichen Annäherung an die Gegenstände, gibt es bei Schopenhauer zwischen Erscheinung und Wesen, zwischen Phänomen und Ding an sich überhaupt keine Vermittlung; es sind zwei voneinander radikal geschiedene Welten. Während Inneres und Äußeres bei Hegel ununterbrochen ineinander umschlagen, trennt sie bei Schopenhauer ein metaphysischer Abgrund. (Wir werden die antidialektisch-irrationalistische Bedeutung dieser Frage bei Kierkegaard ausführlich behandeln.) Während Theorie und Praxis bei Hegel, soweit dies in einer idealistischen Philosophie möglich ist, in intimer dialektischer Wechselwirkung dargelegt werden, so daß theoretische Kategorienprobleme, wie die der Teleologie, geradezu als aus der menschlichen Arbeit, aus der Benützung des Werkzeuges entsprungen erklärt werden¹, stehen Theorie und Praxis bei Schopenhauer einander so feindlich gegenüber, daß die Beziehung zur Praxis geradezu als Herabwürdigung der Theorie erscheint, als wichtiges Symptom ihrer Minderwertigkeit, ihres das Wesen gar nicht berührenden Charakters, und die wirkliche Theorie, die wirkliche Philosophie nur eine reine, von jeder Praxis schroff isolierte Kontemplation sein kann.

Womöglich noch deutlicher wird dieser Kontrast, wenn wir die Kategorie der Kausalität betrachten. Wir haben bereits im Zusammenhang mit dem

¹ Vgl. darüber die Feuerbachthesen von Marx, Marx-Engels: Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, S. 593 ff., sowie Lenins Philosophischen Nachlaß, besonders a. a. O., S. 133. In meinem Buch über den jungen Hegel wird diese Frage in einem eigenen Kapitel behandelt, a. a. O., S. 431 ff.

Berkeleyschen Solipsismus Schopenhauers diese Frage berührt und auf seinen extremen Subjektivismus, auch im Vergleich zu Kant, hingewiesen. Diese Seite der Frage ist für die spätere Entwicklung darum wichtig, weil die Schopenhauersche radikale Betonung der Kausalität als – neben Raum und Zeit – alleiniger Kategorie der Erscheinungswelt scheinbar im Gegensatz steht zu den Tendenzen, die in der imperialistischen Periode einsetzen, von der Leugnung der Kausalität bei Mach und Avenarius, über ihre Relativierung und Abschwächung bei späteren (z. B. Simmel) bis zu ihrem Ersatz durch die Wahrscheinlichkeitsrechnung bei heutigen Naturphilosophen, namentlich bei den Vertretern des physikalischen Idealismus. In Wahrheit handelt es sich aber hier um eine einheitliche Linie der Destruktion der Objektivität und der objektiven Gesetzmäßigkeit der von unserem Bewußtsein unabhängig existierenden Außenwelt. Überall kommt es darauf an, die Zusammenhänge der Außenwelt auf das Subjekt zurückzuführen, ihnen jeden Charakter der Objektivität zu nehmen. In dieser Hinsicht ist, wie wir bereits gezeigt haben, Schopenhauer ein wichtiger Vorläufer und Bahnbrecher des Agnostizismus und Irrationalismus der imperialistischen Periode; besonders weil sein Begriff der Kausalität, gerade wegen der mechanisch-metaphysischen Ausschließlichkeit seines fatalistischen Determinismus in der Erscheinungswelt, nur als Sprungbrett dazu dient, um zum völlig irrationalen Indeterminismus, zum völligen Leugnen einer jeden Objektivität und Gesetzmäßigkeit im Gebiete der Dinge an sich zu gelangen. Es ist kein Zufall, sondern die notwendige Folge der Schopenhauerschen Fassung der Kausalität, daß zu den wenigen älteren Philosophen, die er wirklich verehrt, Malebranche, der Begründer des Okkasionalismus, gehört.

Vom Standpunkt der dialektischen oder metaphysischen Entwicklung der Logik am Anfang des 19. Jahrhunderts ist nun Schopenhauers Stellung zu Kant in der Frage der Kausalität von außerordentlicher Bedeutung. Bekanntlich hat Kant eine Kategorientafel aufgestellt, in welcher die Kausalität, obwohl sie in seinen konkreten Ausführungen die ausschlaggebende Rolle erhält, doch nur eine der von ihm aufgezählten zwölf Kategorien des Zusammenhanges der Gegenstände bildet. Gegen diese Kategorientafel haben alle dialektischen Nachfolger Kants kritische Einwände erhoben, vor allem auf der Linie, daß ihre Inhalte, ihre Zusammenstellung bloß aus der formalen Logik übernommen, daß eine philosophische Ableitung ihres Zusammenhanges nicht einmal ernsthaft versucht sei. In seiner Geschichte der Philosophie lobt Hegel zwar den »großen Instinkt des Begriffs« bei Kant, weil dieser eine Triplizität in ihrer Anordnung (positiv, negativ, Synthese) sucht,

tadelt aber, daß Kant diese Kategorien »nicht ableitet«, sondern sie aus der Erfahrung einfach übernimmt, »wie sie in der Logik (d. h. in der formalen Logik, G. L.) zurechte gemacht sind«¹. Lob und Tadel Hegels gelten also der Weiterbildung der formalen Logik zu einer dialektischen, wobei in Kant bereits ein freilich noch unklarer, schwankender Vorläufer der dialektischen Methode erblickt wird.

Auch Schopenhauer kritisiert die Kantsche Ableitung der Kategorien, jedoch in einer völlig entgegengesetzten Richtung; seine Kritik läuft darauf hinaus, die Kantschen Anläufe zur Dialektik völlig zu vernichten. Während er in Kants »transzendentaler Ästhetik« eine ungeheure Errungenschaft sieht, nämlich die rein subjektivistische Auffassung von Raum und Zeit, betrachtet er die »transzendente Analytik«, die Ableitung der Kategorien, als vollständig »dunkel, verworren, unbestimmt, schwankend, unsicher«; sie enthält nach Schopenhauer »bloße Behauptungen, daß es so sei und sein müsse«. Schopenhauer schließt seine Betrachtungen so ab: »Noch ist zu bemerken, daß Kant, so oft er, zur näheren Erörterung, ein Beispiel geben will, fast jedesmal die Kategorie der Kausalität dazu nimmt, wo das Gesagte dann richtig ausfällt, – weil eben das Kausalitätsgesetz die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verstandes ist, und die übrigen elf Kategorien nur blinde Fenster sind.«² Er fügt, ganz im Sinne dieses Gedankenganges, über den Kausalnexus hinzu: »dieser wirklichen und alleinigen Funktion des Verstandes«³. Diese Alleinherrschaft der Kausalität geht bei Schopenhauer so weit, daß er jede Ausbreitung derselben über die einfache, mechanische Kette von Ursache und Wirkung radikal verwirft. So sagt er z. B., »daß der Begriff der *Wechselwirkung*, strenge genommen, nichtig ist«⁴; daß »die Wirkung nie die Ursache ihrer Ursache sein könne und daher der Begriff der Wechselwirkung, seinem eigentlichen Sinn nach, nicht zulässig sei«⁵.

Es ist sehr interessant, dieser Leugnung der Wechselwirkung die Darlegungen Hegels gegenüberzustellen, die einerseits die objektive Realität und Wirkbarkeit der Wechselwirkung detailliert nachweisen, andererseits aber auch in ihr bloß eine relativ niedrige Form der allseitigen dialektischen Verknüpftheit aller Gegenstände erblicken, bei welcher also die dialektische

¹ Hegel: A. a. O., Bd. XV, S. 567 f.

² Schopenhauer: A. a. O., Bd. I, S. 569 f.

³ Ebd., S. 571.

⁴ Ebd., Bd. III, S. 55.

⁵ Ebd., S. 170.

Logik nicht stehenbleiben dürfe. »Die Wechselwirkung«, sagt Hegel, »ist nun zwar allerdings die nächste Wahrheit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und steht dieselbe, sozusagen, an der Schwelle des Begriffs, jedoch eben um deswillen hat man sich mit der Anwendung dieses Verhältnisses nicht zu begnügen, insofern es um das begreifende Erkennen zu tun ist. Bleibt man dabei stehen, einen gegebenen Inhalt bloß unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung zu betrachten, so ist dies in der Tat ein durchaus begriffloses Verhalten.«¹ Da es uns hier nur auf das Herausarbeiten des Gegensatzes zwischen dialektischer und metaphysisch-irrationalistischer Logik ankommt, können wir hier nicht auf die sehr interessanten Einzelheiten dieses Fragenkomplexes eingehen. Es möge als Zusammenfassung genügen, daß wir einige Bemerkungen Lenins über Dialektik und Kausalität bei Hegel anführen und feststellen, daß das, was er über Kausalität bei den Neukantianern sagt, sich vollinhaltlich auch auf Schopenhauer bezieht. Lenin sagt: »Wenn man bei Hegel über die Kausalität liest, so erscheint es auf den ersten Blick sonderbar, warum er sich bei diesem, bei den Kantianern so beliebten Thema so verhältnismäßig wenig aufhielt. Warum? Nun, deshalb, weil für ihn die Kausalität nur *eine* von den Bestimmungen des universellen Zusammenhanges ist, den er schon früher, in seiner *ganzen* Darlegung, weit- aus tiefer und allseitiger erfaßte, *stets* und von allem Anfang an diesen Zusammenhang, die wechselseitigen Übergänge etc. unterstreichend. Es wäre sehr lehrreich, die ›Geburtswehen‹ des Neuempirismus (respektive des ›physikalischen Idealismus‹) mit den Lösungen, besser, mit der dialektischen Methode Hegels zu vergleichen.«²

Ebenso schneidend ist der Kontrast in der Frage von Raum und Zeit. Hier ist freilich die Übereinstimmung zwischen Kant und Schopenhauer viel größer als in der Frage der Verstandeskategorien. Denn Kant ist in dieser Frage viel weniger Dialektiker als er dort, wenigstens in seinen Bestrebungen war. Nicht nur betrachtet er, ebenso wie Schopenhauer, Raum und Zeit als allgemeine apriorische Voraussetzungen einer jeden Gegenständlichkeit, also als Prinzipien, die philosophisch unabhängig von jeder Gegenständlichkeit und vor ihr zu erfassen sind, sondern er betont auch ihre wechselseitige völlige Unabhängigkeit voneinander. Schopenhauer hebt noch schärfer diesen metaphysischen Dualismus von Raum und Zeit hervor: »Wir sehen also, daß

¹ Hegel: Enzyklopädie, § 156, Zusatz, a. a. O., Bd. VI, S. 308.

² Lenin: Philosophischer Nachlaß, a. a. O., S. 82 f.

die beiden Formen der empirischen Vorstellungen, obwohl sie bekanntlich unendliche Teilbarkeit und unendliche Ausdehnung gemein haben, doch grundverschieden sind, darin, daß, was der *einen* wesentlich ist, in der *anderen* gar keine Bedeutung hat; das Nebeneinander keine in der Zeit, das Nacheinander keine im Raum.«¹ Wenn Raum und Zeit in der praktischen Verstandeserkenntnis vereint erscheinen, so liegt nach Schopenhauer das Prinzip der Vereinheitlichung nicht in ihnen selbst, sondern ausschließlich im Verstand, in der Subjektivität.

Schon der junge Hegel tritt gegen den metaphysischen Dualismus Kants in der Frage von Raum und Zeit auf, so in seiner »Jenenser Logik« (1801 bis 1802). Hier fällt vor allem auf, daß Hegel Raum und Zeit nicht im erkenntnistheoretisch-logischen, sondern im naturphilosophischen Teil seines Werkes behandelt, und zwar in dem Kapitel über den Begriff der Bewegung, und auch hier nicht erkenntnistheoretisch abgesondert, sondern im Zusammenhang mit dem Problem des Äthers. Was die Behandlung selbst betrifft, so ist hervorzuheben, daß Raum und Zeit einerseits als Momente einer konkreten Natureinheit, andererseits, was dialektisch daraus von selbst folgt, als ineinander umschlagende Momente dargelegt werden: »Das einfache Sichselbstgleiche, der Raum, als abgesondertes, ist er Moment; aber als sich realisierend, als seiend, was er an sich ist, ist er das Gegenteil seiner selbst, ist er die Zeit, – und umgekehrt, das Unendliche als das Moment der Zeit: realisiert sie sich oder ist als Moment, das heißt sich aufhebend als das, was sie ist, ist sie ihr Gegenteil, Raum . . .«²

Beim reifen Hegel gibt es in dieser Frage manche Wandlungen, die dialektischen Prinzipien bleiben aber dieselben. Auch in der »Enzyklopädie« werden Raum und Zeit nicht in der Logik, sondern in der Naturphilosophie entwickelt; diesmal allerdings als Einleitung zur Mechanik. Obwohl nun Hegel als Idealist auch jetzt nicht die wirkliche Dialektik von Raum und Zeit zu finden imstande ist (dazu ist eine dialektische Theorie der Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit vonnöten), ist für ihn doch die innere Zusammengehörigkeit, das ununterbrochene Ineinanderumschlagen von Raum und Zeit eine Selbstverständlichkeit. So sagt er z. B. an einer Stelle (wir können hier unmöglich eine ausführliche Analyse seiner Anschauungen geben, wir müssen uns auf einige, die Methode besonders charakterisierende

¹ Schopenhauer: A. a. O., Bd. III, S. 42.

² Hegel: Jenenser Logik, Leipzig 1923, S. 202.

Beispiele beschränken): »Die Wahrheit des Raumes ist die Zeit, so wird der Raum zur Zeit; wir gehen nicht so subjektiv zur Zeit über, sondern der Raum selbst geht über. In der Vorstellung ist Raum und Zeit weit auseinander, da haben wir Raum und dann *auch* Zeit; dieses Auch bekämpft die Philosophie.«¹ Für den Dialektiker Hegel bedeutet also der Dualismus von Raum und Zeit bei Kant (und auch bei Schopenhauer, den er nie gelesen hat) ein Stehenbleiben auf dem Niveau der Vorstellung, ein Nichterreichen des philosophischen Standpunktes. Auch betont Hegel ununterbrochen die begriffliche Unabtrennbarkeit von Raum und Zeit von der realen Bewegtheit der gegenständlichen Welt. Raum und Zeit sind bei ihm nie leere – bloß subjektive – Behälter, innerhalb deren Rahmen Gegenständlichkeit und Bewegung sich abspielen, sie sind im Gegenteil selbst Momente der Welt der bewegten Gegenständlichkeit, der objektiven Dialektik der Wirklichkeit. So sagt Hegel über die Zeit: »Aber nicht *in* der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit *selbst* ist dies *Werden*, Entstehen und Vergehen.«²

Diese Fragen haben nur scheinbar einen abstrakt erkenntnistheoretischen Charakter, in Wirklichkeit hat die Auffassungsart von Raum und Zeit einen ausschlaggebenden Charakter für den Aufbau einer jeden Philosophie. Wir verweisen nur nebenbei darauf, daß die schroffe metaphysische Trennung von Raum und Zeit, die bei Schopenhauer selbst noch ein mechanisches Nebeneinandersetzen war, die erkenntnistheoretische Voraussetzung für die Gegenüberstellung von Raum und Zeit in der irrationalistischen Philosophie der imperialistischen Periode bildet (Bergson, Spengler, Klages, Heidegger usw.). Auch darin erscheint Schopenhauer als wichtiger Initiator der späteren Entwicklung des Irrationalismus. Aber auch hier nur als Vorläufer. Die für die späteren so charakteristische Wendung, dem mechanistisch-fatalistischen »toten«, rationalen und »objektiven« Raum die lebendige irrationalistische, wahrhaft subjektive Zeit gegenüberzustellen, lag noch außerhalb seines Horizontes.

Und zwar aus gesellschaftlich-geschichtlichen Gründen. Erst die heftigeren Klassenkämpfe der imperialistischen Periode zwingen der reaktionären bürgerlichen Philosophie diese Zeitauffassung auf: als philosophische Basis für eine mythisierende Pseudogeschichte, die dem immer siegreicher vordringenden historischen Materialismus gegenübergestellt werden soll. Nietzsche, am Vorabend der imperialistischen Periode, ist in dieser Hinsicht ebenfalls

¹ Hegel: Enzyklopädie, § 257, Zusatz a. a. O., Bd. VII, I. T., S. 53.

² Ebd., § 258, S. 54.

eine Übergangsgestalt, wenn auch freilich auf der Grundlage weiter zugespitzter Klassenkämpfe: sein Mythos ist bereits eine Pseudogeschichte, aber noch ohne eine eigene Zeittheorie im oben angedeuteten Sinn, während der Mythos Schopenhauers noch in einem radikalen Leugnen jeglicher Geschichtlichkeit bestand.

Auch dies erklärt sich aus den Klassenkämpfen und aus den daraus hervordachsenden ideologischen Gegensätzen der Zeit Schopenhauers. Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß in der Periode von Schopenhauers Auftreten die ideologischen Fronten als Historismus und Pseudohistorismus einander gegenüberstanden, als progressiv-bürgerliche historische Verteidigung des Fortschritts auf der Grundlage der Erfahrungen der Französischen Revolution und als halbfeudal-legitimistische Lehre von einer »organischen« Entwicklung, die in Wahrheit das Bestreben enthielt, unter der Maske der Geschichtlichkeit zu dem Zustand vor der Revolution zurückzukehren, die also die ideologische Verteidigung der feudal-legitimistischen Reaktion war. Schopenhauers Standpunkt ist in diesem Dilemma auf der Oberfläche ein eigenartiges tertium datur: nämlich Ablehnung der Bedeutung einer jeden Geschichtlichkeit für das Wesen der Wirklichkeit. Wir haben aber gesehen, daß dies nur in der Argumentation und in bestimmten konkreten Inhalten der romantisch-reaktionären Philosophie entgegengesetzt ist; in Wahrheit ist Schopenhauer ebenfalls ein erbitterter Gegner eines jeden gesellschaftlichen Fortschritts, nur daß es für ihn, der nicht innerlich mit der absoluten Monarchie und mit dem sie unterstützenden Adel verbunden war, gleichgültig gewesen ist, welches »starke« Regime den bürgerlichen Besitz gegen die ausgebeuteten Massen verteidigt, wenn es ihn nur wirksam verteidigte. (Auch dies ist ein Grund für Schopenhauers Popularität in der Periode des Bonapartismus.)

Erst von hier aus wird der wirkliche philosophische Sinn der jetzt behandelten Kategorienprobleme klar. Die Wendung, die die klassische deutsche Philosophie im menschlichen Denken bedeutet, beruht nicht zuletzt darauf, daß im objektiven Idealismus, vor allem in dem Hegels, die Dialektik nach einigen großen Anläufen des 17. bis 18. Jahrhunderts zur historischen Methode der Erkenntnis von Natur und Geschichte geworden ist. (Selbstverständlich mit allen bei den bürgerlichen Dialektikern unüberwindbaren Schranken des philosophischen Idealismus.) Die subjektivistische Auffassung von Raum, Zeit und Kausalität, die Beschränkung ihres Geltens auf die Erscheinungswelt, die Alleinherrschaft der Kausalität als Verknüpfungskategorie der Gegenstände, die streng metaphysische Trennung von Raum

und Zeit: all dies dient vor allem dazu, jede Geschichtlichkeit von Natur und Menschenwelt radikal zu leugnen.

Schopenhauer entwirft ein Weltbild, in dem weder der Kosmos der Phänomene noch der der Dinge an sich einen Wandel, eine Entwicklung, eine Geschichte kennt. Jener besteht zwar aus einem ununterbrochenen Wechsel, aus einem scheinbaren Werden und Vergehen, noch dazu aus einem, das einer fatalistischen Notwendigkeit unterworfen ist. Aber dieses Werden und Vergehen ist seinem Wesen nach doch statisch: ein Kaleidoskop, in welchem die wechselnden Kombinationen derselben Bestandteile für den unmittelbaren, uneingeweihten Betrachter die Täuschung eines ständigen Wechsels hervorrufen. Und derjenige, der wirkliche philosophische Einsicht besitzt, muß gewahren, daß hinter diesem bunten Schleier der sich ständig ablösenden Oberflächenerscheinungen eine Welt ohne Raum, Zeit und Kausalität verborgen ist, in bezug auf welche es sinnlos wäre, von Geschichte, Entwicklung oder gar Fortschritt zu sprechen. Dieser Eingeweihte, sagt Schopenhauer, »wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, daß durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange ...«¹

Schopenhauers erbitterter Haß gegen Hegel hat hier seine objektiven Wurzeln. Er hatte die Kantsche Philosophie zu einem radikalen Antihistorismus umgebildet und mußte es erleben, daß der ebenso entschiedene dialektische Historismus Hegels den Sieg über sein System davontrug. Darum formuliert er diese seine Lehre zumeist in erbitterten polemischen Schimpfereien gegen Hegel: »Was endlich das, besonders durch die überall geistesverderbliche und verdummende Hegelsche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen ... betrifft; so liegt demselben eigentlich ein roher und platter Realismus zugrunde, der die *Erscheinung* für das *Wesen an sich* der Welt hält und vermeint, auf die, auf ihre Gestalten und Vorgänge käme es an ...«²

Aus dieser Konzeption folgt notwendig, daß Schopenhauer in der Natur jede Evolution leugnet. Im Gegensatz zu Goethe, mit dem er angeblich in allen Fragen konform geht, ist er in den Naturwissenschaften ein Verehrer Linnés und Cuviers, nimmt er von den Versuchen seiner großen Zeitgenossen, in der Natur eine historische Entwicklung aufzudecken, keine

¹ Schopenhauer: A. a. O., Bd. I, S. 249.

² Ebd., Bd. II, S. 519.

Kenntnis. Natürlich können auch ihm die Abstufungen in der Natur (anorganische und organische Natur, Lebewesen, Gattungen usw.) nicht entgehen. Er sieht aber in ihnen ewige Objektivationsformen des Willens, welche »*Stufen der Objektivation des Willens* nichts anderes als *Platons Ideen* sind«¹. Diese ewigen Vorbilder einer jeden individuellen Erscheinungsform sind für ihn »feststehend, keinem Wandel unterworfen, immer seiend, nie geworden«. Auch hier ist es klar ersichtlich, wie nichtig, jeden wirklichen Zusammenhang verdrehend jene Konzeptionen der bürgerlichen Geschichtsschreibung waren, die in Schopenhauer einen Fortsetzer Goethescher Traditionen erblickten. In allem, was philosophisch (naturphilosophisch) entscheidend an Goethe war, in bezug auf die Opposition gegen den unhistorischen Mechanismus von Linné und Cuvier, ist Schopenhauer Goethes Gegner und nicht sein Fortsetzer.

Es gibt also bei Schopenhauer keine Geschichte. »Denn wir sind der Meinung«, sagt er, »daß Jeder noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntnis der Welt entfernt ist, der vermeint, das Wesen derselben irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, *historisch* fassen zu können; welches aber der Fall ist, sobald es in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgendein *Werden* oder Gewordensein, oder Werdenwerden sich vorfindet, irgendein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat . . . Denn alle solche historische Philosophie, sie mag noch so vornehm tun, nimmt, als wäre Kant nie dagewesen, die *Zeit* für eine Bestimmung der Dinge an sich, und bleibt daher bei dem stehen, was Kant die Erscheinung im Gegensatz des Dinges an sich . . . nennt . . . es ist eben die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntnis, mit der man nie zum inneren Wesen der Dinge gelangt, sondern nur Erscheinungen ins Unendliche verfolgt, sich ohne Ende und Ziel bewegt . . .«² Die Geschichte kann, sagt Schopenhauer, prinzipiell nie Gegenstand einer Wissenschaft sein, sie ist »nicht nur in der Ausführung, sondern in ihrem Wesen lügenhaft«³. Darum existiert bei Schopenhauer in der Geschichte kein Unterschied zwischen wichtig und unwichtig, zwischen groß und klein; wirklich ist nur das Individuum, das Menschengeschlecht ist eine leere Abstraktion.

Es bleibt also nur das Individuum, isoliert in einer sinnlosen Welt, als fatales Produkt des Prinzips der Individuation (Raum, Zeit, Kausalität)

¹ Ebd., Bd. I, S. 186.

² Ebd., S. 357 f.

³ Ebd., Bd. II, S. 521.

übrig. Freilich ein Individuum, das durch die von uns bereits hervorgehobene Identität von Mikro- und Makrokosmos in der Welt der Dinge an sich mit dem Wesen der Welt identisch ist. Dieses Wesen jedoch, das jenseits des Geltens von Raum, Zeit, Kausalität liegt, ist konsequenterweise: das Nichts. Das Hauptwerk Schopenhauers schließt darum folgerichtig mit den Worten: »Wir bekennen es vielmehr frei, was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigbleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.«¹

Und hier, nachdem wir die wichtigsten Probleme der Schopenhauerschen Philosophie überblicken konnten, taucht abermals die Frage auf: welchen sozialen Auftrag erfüllt sie? Oder, was von einem anderen Aspekt aus dasselbe bedeutet: worauf beruht ihre breite und langdauernde Wirkung? Der Pessimismus allein gibt hier keine ausreichende Antwort, er bedarf selbst einer noch weiteren Konkretisierung, als wir sie früher angedeutet haben. Schopenhauers Philosophie lehnt das Leben in jeder Form ab, stellt ihm als philosophische Perspektive das Nichts gegenüber. Kann man aber ein solches Leben leben? (Es sei hier nur beiläufig bemerkt, daß Schopenhauer – wie in der Frage der Erbsünde, so auch hier konform mit dem Christentum – den Selbstmord als Lösung für die Sinnlosigkeit des Daseins verwirft.) Wenn wir die Schopenhauersche Philosophie *als Ganzes* betrachten, ohne Frage: ja. Denn die Sinnlosigkeit des Lebens bedeutet vor allem die Befreiung des Individuums von allen gesellschaftlichen Pflichten, von aller Verantwortung der Vorwärtsentwicklung der Menschheit gegenüber, die in Schopenhauers Augen gar nicht existiert. Und das Nichts als Perspektive der Pessimismus, als Lebenshorizont kann das Individuum, nach der bereits dargelegten Schopenhauerschen Ethik, keineswegs daran hindern oder auch nur darin hemmen, ein genußreiches kontemplatives Leben zu führen. Im Gegenteil. Der Abgrund des Nichts, der düstere Hintergrund der Sinnlosigkeit des Daseins geben diesem Lebensgenuß nur noch einen pikanten Reiz. Dieser wird noch dadurch erhöht, daß der stark pointierte Aristokratismus der Schopenhauerschen Philosophie deren Anhänger – in ihrer Einbildung – hoch über jenen miserablen Pöbel erhebt, der so borniert ist, für eine Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände zu kämpfen und zu leiden. So

¹ Ebd., Bd. I, S. 527.

erhebt sich das – formell architektonisch geistvoll und übersichtlich aufgebaute – System Schopenhauers wie ein schönes, mit allem Komfort ausgestattetes modernes Hotel am Rande des Abgrundes, des Nichts, der Sinnlosigkeit. Und der tägliche Anblick des Abgrundes, zwischen behaglich genossenen Mahlzeiten oder Kunstproduktionen, kann die Freude an diesem raffinierten Komfort nur erhöhen.

Damit erfüllt der Schopenhauersche Irrationalismus seine Aufgabe: eine sonst unzufriedene Schicht der Intelligenz davon zurückzuhalten, ihre Unzufriedenheit mit dem »Bestehenden«, d. h. mit der bestehenden Gesellschaftsordnung, konkret gegen das jeweils herrschende kapitalistische System zu wenden. Damit erfüllt dieser Irrationalismus seine zentrale Zielsetzung – einerlei, wieweit sie Schopenhauer selbst bewußt war –: eine indirekte Apologetik der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zu geben.

V Kierkegaard

Kierkegaards Philosophie ist, wie die von Schopenhauer und Nietzsche, spät zur Weltwirkung gelangt. Erst in der Periode des Imperialismus oder – genauer gesagt – zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg wird sie zur Mode. Kierkegaard war freilich in seiner Heimat während seiner schriftstellerischen Wirksamkeit keineswegs eine derart verschollene Figur wie Schopenhauer in Deutschland vor 1848. Seine ersten großen, philosophisch allein ausschlaggebenden Schriften, die Werke der sogenannten Pseudonyme, erregten gleich ein gewisses Aufsehen, und auch sein späteres offenes Auftreten gegen die offizielle protestantische Kirche war nicht ohne Elemente der Sensation. In den späteren Jahrzehnten wurde sein geistiger Einfluß in Skandinavien zeitweilig sogar ausschlaggebend. Nicht nur Ibsens dramatisches Gedicht »Brand« legt hiervon Zeugnis ab, auch in der späteren skandinavischen Literatur ist die Beeinflussung fühlbar. (Ich verweise nur auf Pontoppidans Roman: »Das gelobte Land.«) Jedoch, obwohl im Ausland Übersetzungen seiner Schriften und einzelne Essays über ihn schon viel früher erschienen sind, als eine die europäische (und amerikanische) philosophische Reaktion entscheidend beeinflussende, führende geistige Macht tritt Kierkegaard erst zwischen den beiden Weltkriegen, am Vorabend der Hitlerschen Machtergreifung, auf und behauptet dieses Position bis zum heutigen Tag.

Allgemein gesprochen scheint uns diese gedankliche Antizipation der späteren Entwicklung bei Kierkegaard ebensowenig rätselhaft zu sein wie bei

Schopenhauer und Nietzsche. Um sie aber wirklich zu konkretisieren, wäre eine Kenntnis der Klassenverhältnisse und Klassenkämpfe in Dänemark im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts nötig, die viel intimer sein müßte als die, über die der Verfasser dieser Arbeit verfügt. Er läßt daher die konkrete Analyse dieser Frage lieber offen, als sie durch ungenügend fundierte Verallgemeinerungen in eine falsche Beleuchtung zu bringen. Er ist also gezwungen, Kierkegaard von vornherein bloß als Gestalt innerhalb der europäischen philosophischen Entwicklung zu behandeln und die konkreten sozialen Grundlagen seiner gedanklichen Vorwegnahme viel späterer irrationalistisch-reaktionärer Tendenzen, die in der dänischen Gesellschaft dieser Zeit begründet sind, unerörtert zu lassen.

Freilich hat eine solche Behandlungsweise auch in der geistigen Entwicklung Dänemarks gewisse Anhaltspunkte. Georg Brandes hat ausführlich gezeigt, wie tief die Einwirkung deutscher Philosophie und Dichtung in Dänemark in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war¹. Das gilt auch für Kierkegaard selbst. Sein philosophischer Hauptkampf ist gegen Hegel gerichtet, der damals auch in Dänemark die philosophisch herrschende Richtung repräsentierte, und im engen Zusammenhang damit bekämpft Kierkegaard auch ununterbrochen Goethe. Sein Denken hat nahe Berührungspunkte mit der deutschen Romantik, mit Schleiermacher und mit Baader; er fährt eigens nach Berlin, um die Vorlesungen des alten Schelling zu hören, und wenn sie ihn auch nach einer ersten stürmischen Begeisterung schwer enttäuschten, so blieb Schellings neue philosophische Stellungnahme, dessen Art, Hegel zu kritisieren, nicht ohne tiefgehende Wirkung auf seine Gedankenwelt. Er hat auch die linke Opposition gegen Hegel, insbesondere Feuerbach eingehend studiert; Trendelenburg hat, wie wir sehen werden, entscheidend auf seine Argumentation gegen Hegel eingewirkt; nach Ausarbeitung seines eigenen Standpunktes las er Schopenhauer und hatte für ihn eine hohe Achtung usw. usw. Natürlich bietet dies alles keinen hinreichenden Ersatz für den oben angegebenen Mangel unserer Darstellung. Es zeigt bloß so viel an, daß sie – selbst in dieser Frage – nicht völlig in der Luft schweben muß.

Die Kierkegaardsche Philosophie, bei allen später aufzuzeigenden Berührungspunkten mit derjenigen Schopenhauers, unterscheidet sich von dieser historisch darin, daß sie mit dem Auflösungsprozeß des Hegelianismus

¹ Vgl. besonders den Aufsatz von Brandes: »Goethe und Dänemark«, Menschen und Werke, Frankfurt 1894.

eng verknüpft ist. In der Restaurationszeit konnte Schopenhauer die Hegelsche Dialektik als puren Unsinn bekämpfen, ihr einen berkeleyisch »gereinigten« Kant, einen metaphysischen, offen antidialektischen subjektiven Idealismus gegenüberstellen. In der Periode der größten Krise des idealistisch-dialektischen Denkens, in der die höchste Form der Dialektik, die vollständige Überwindung ihrer idealistischen Schranken, die materialistische Dialektik von Marx und Engels entstand, mußte Kierkegaard, um Hegel im Namen eines neuen, entfaltetere Irrationalismus bekämpfen zu können, diesen in die Form einer angeblich höherwertigen, in die der sogenannten »qualitativen« Dialektik einkleiden. Wir werden sehen, daß es sich hier um einen in der Geschichte des Irrationalismus typischen Versuch handelt, die Weiterentwicklung der Dialektik durch eine Verkehrung des wahren vorwärtsweisenden Problems der Periode zu vereiteln, sie auf Abwege zu bringen und die derart verzerrte Fragestellung in mythisch-mystifizierender Form als Antwort auf die reale Frage darzustellen. Kierkegaard, der ein scharfsinniger, geistvoller und subjektiv ehrlicher Denker war, ahnt zuweilen etwas von diesem Gedankenkomplex. Er schreibt 1836 in sein Tagebuch: »Die Mythologie ist eine hypothetische Behauptung, die ins Indikativ versetzt wird.«¹ Die Unfähigkeit der bürgerlichen Geschichtsschreibung, Kierkegaards Stellung in dieser Entwicklung zu bestimmen, zeigt sich auch darin, daß sie unfähig und nicht gewillt ist, die wirkliche Bedeutung der materialistischen Dialektik zu begreifen, und darum den ganzen Auflösungsprozeß des Hegelianismus in den vierziger Jahren nicht verstehen kann².

Hegels Bedeutung in der Geschichte der Dialektik besteht vor allem darin, daß er die wichtigsten dialektischen Bestimmungen und Zusammenhänge der

¹ Zitiert bei J. Wahl: *Etudes Kierkegaardienes*, Paris, o. J., S. 623.

² Löwith, der sich stoffmäßig mit dem radikalen Hegelianismus und auch mit Marx eingehend befaßt und also wenigstens in dieser Hinsicht nicht in den gewöhnlichen Fehler der bürgerlichen Philosophiehistoriker verfällt, Marx offen oder versteckt zu ignorieren, sieht von der Bedeutung des Zentralproblems, von der materialistischen Wendung zur objektiven, von unserem Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit und ihrer objektiven Dialektik nichts; er macht deshalb eine Art Gleichmacherei zwischen objektiver Wirklichkeit und irrationalistisch-mythologisierte Pseudowirklichkeit, zwischen Kierkegaard, Feuerbach und Marx oder gar Ruge und sieht in ihnen allen bloß einen »Angriff auf das Bestehende« usw. Damit werden alle entscheidenden philosophischen Probleme vollständig verwirrt und durcheinandergebracht, was freilich kein Wunder ist, wenn eine Entwicklungslinie von Hegel zu Nietzsche aufgezeigt werden soll. K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich-New York 1941, S. 201, 217 f. usw.

Wirklichkeit auf den Begriff gebracht hat. Gerade dort, wo Marx seine eigene dialektische Methode als das »direkte Gegenteil« der Hegelschen bezeichnet, umreißt er zugleich Größe und Grenze der Hegelschen Dialektik: »Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.«¹ Diese Feststellung wirft zugleich Licht auf die Wirkung der Hegelschen Dialektik. Ihre Methode als Ergebnis der großen Revolutionskrise an der Wende des 18.-19. Jahrhunderts in der Gesellschaft und in den Naturwissenschaften wird ein wichtiges Organ der ideologischen Vorbereitung der demokratischen Revolution, vor allem in Deutschland; die Systematisierung von Hegels Resultaten, sein System, beinhaltet dagegen die Anerkennung des preußischen Staats der Restaurationsperiode und hat deshalb eine konservative, ja reaktionäre Wirkung. Das unorganische Zusammen dieser divergierenden Tendenzen konnte nur als haltbar erscheinen, solange die Klassengegensätze in Deutschland unentwickelt waren oder wenigstens latent blieben. Mit der Julirevolution mußte die Auflösung des Hegelianismus, das Herausarbeiten der Gegensätze zwischen System und Methode, dann die Umgestaltung der Methode selbst beginnen. Dieser Kampf ergibt eine immer deutlichere Differenzierung der Lager, der Parteien auf dem Gebiet der Philosophie. Im Anschluß an seine eben angeführten Bemerkungen charakterisiert Marx diese Lage so: »In ihrer rationalen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.«²

Es ist keineswegs zufällig, daß einer der Hauptstreitpunkte in der Auflösung des Hegelianismus die Frage der Beziehung der Dialektik zur Wirklichkeit war. In der Hegelschen Mystifikation der wahren Dialektik spielte sein objektiver Idealismus, die Lehre vom identischen Subjekt-Objekt, die entscheidende Rolle. Solange die Gegensätze im Leben und daher in der Philo-

¹ Marx: Das Kapital, a. a. O., Bd. I, S. 18.

² Ebd.

sophie noch nicht aufeinanderplatzten, konnte ein solches künstliches Zwielficht bestehenbleiben: eine objektive, eine als vom individuellen Bewußtsein unabhängig statuierte Wirklichkeit, welche aber doch die eines mystifizierten Geistes (Weltgeistes, Gottes) war. Die Verschärfung der gesellschaftlichen Gegensätze zwang die Philosophie zu entschiedenerer Parteinahme: es mußte klar herausgearbeitet werden, was jeder Denker unter Wirklichkeit versteht.

Ist also die Dialektik die objektive Bewegungsform der Wirklichkeit selbst? Und wenn ja, wie verhält sich das Bewußtsein dazu? Wir wissen: die materialistische Dialektik beantwortet letztere Frage dahin, daß die subjektive Dialektik in der menschlichen Erkenntnis eben die Widerspiegelung der objektiven Dialektik der Wirklichkeit ist, und daß infolge der Struktur der objektiven Wirklichkeit dieser Widerspiegelungsprozeß ebenfalls dialektisch und nicht mechanisch, wie der alte Materialismus meinte, vor sich geht. Damit ist die Grundfrage klar, eindeutig, wissenschaftlich beantwortet.

Wie stehen aber die bürgerlichen Denker zu dieser Frage? Ihre Klassenlage macht ihnen das Weitergehen zur materialistischen Dialektik, zur materialistischen Widerspiegelungstheorie unmöglich. Wenn also die Probleme der Objektivität der dialektischen Kategorien und ihrer Erkenntnisweise in den Vordergrund gerückt sind, können sie – bestenfalls – die Hegelsche falsche Synthese kritisch zersetzen, sind aber gezwungen, entweder die Dialektik so gut wie vollständig zu leugnen (Feuerbach) oder sie auf eine rein subjektive zu reduzieren (Bruno Bauer). Wir werden uns aus der reichen Literatur dieser Zeit nur mit einem Beispiel befassen, mit der Hegelkritik Adolf Trendelenburgs. Nicht nur, weil diese die hier zentrale Problemlage verhältnismäßig am klarsten zeigt, sondern auch deshalb, weil Trendelenburg eingestandenermaßen eine starke Wirkung auf Kierkegaard ausgeübt hat¹.

Trendelenburgs Kritik geht von einer wichtigen und berechtigten Frage aus. Die Hegelsche Logik beruht – der Lehre vom identischen Subjekt-Objekt entsprechend – auf dem Prinzip der Selbstbewegung der logischen Kategorien. Faßt man diese als richtig abstrahierende Widerspiegelungen der Bewegung der objektiven Wirklichkeit auf, wie dies die materialistische Dialektik tut, so ist die Selbstbewegung auf die Füße gestellt. Tritt man aber von einem idealistischen Standpunkt an die Untersuchung dieses Problems heran,

¹ Vgl. darüber Kierkegaard: *Gesammelte Werke*, Jena 1910 ff., Bd. VI, S. 194 f.; auch Höffding: *Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart 1912, S. 63 usw.

dann taucht die – Hegel gegenüber völlig berechnigte – Frage auf: mit welchem Recht führt er die Bewegung als Grundprinzip in die Logik ein? Trendelenburg bestreitet diese Berechnigung; er untersucht gleich den ersten fundamentalen Übergang in der Hegelschen Logik, den Übergang vom Sein und Nichtsein zum Werden, und kommt zu dem Ergebnis, daß die hier scheinbar logisch abgeleitete Dialektik »von der Dialektik, die nichts voraussetzen will, unerörtert vorausgesetzt« wird. Er führt seinen Gedanken folgendermaßen aus: »Das reine Sein, sich selbst gleich, ist Ruhe; das Nichts – das sich selbst Gleiche – ist ebenfalls Ruhe. Wie kommt aus der Einheit zweier ruhender Vorstellungen das bewegte Werden heraus? Nirgends liegt in den Vorstufen die Bewegung vorgebildet, ohne welche das Werden nur ein Sein wäre ... Wenn aber das Denken aus jener Einheit etwas anderes erzeugt, trägt es offenbar dies Andere hinzu und schiebt die Bewegung stillschweigend unter, um Sein und Nicht-Sein in den Fluß des Werdens zu bringen. Sonst würde aus Sein und Nicht-Sein – diesen ruhenden Begriffen – nimmermehr die an sich bewegliche, immer lebendige Anschauung des Werdens. Es könnte das Werden aus dem Sein und Nicht-Sein gar nicht *werden*, wenn nicht die Vorstellung des Werdens vorausginge. Aus dem reinen Sein, einer zugestanden Abstraktion, und aus dem Nichts, ebenfalls einer zugestanden Abstraktion, kann nicht urplötzlich das Werden entstehen, diese konkrete, Leben und Tod beherrschende Anschauung.«¹ Er stellt anschließend fest, daß die Bewegung von Hegel »erst in der Naturphilosophie in Untersuchung gezogen« wird.

Hier ist deutlich sichtbar die entscheidende erkenntnistheoretische Frage des Hegelschen Systems berührt und dessen zentrale idealistische Schwäche klar aufgedeckt. Weiter als bis zur Variation und Wiederholung dieser – an sich berechnigten – Kritik kann freilich Trendelenburg nie vorstoßen. Er weist zwar auf die Bewegung in der objektiven Wirklichkeit hin; weil er aber diese ebenfalls idealistisch auffaßt, kann er nicht in der realen Bewegung von Natur und Gesellschaft das objektive, bewußtseinsmäßig widerspiegelte, logisch verallgemeinerte Vorbild der Bewegung der Kategorien in der Logik entdecken.

So kann Trendelenburg zwar auf die zentrale idealistische Schwäche der Hegelschen Dialektik hinweisen, sie ist aber von seinem Standpunkt aus

¹ A. Trendelenburg: Logische Untersuchungen, zweite Auflage, Leipzig 1862, Bd. I, S. 38 f.

unkorrigierbar. Denn nur wenn man mit der erkenntnistheoretischen Umkehrung der Dialektik, die der Marxismus vollzieht, auch eine methodologische, wissenschaftstheoretische Umkehrung zustande bringt und konkret in den realen Kategorien der objektiven Wirklichkeit jene Vorbilder findet, die in der Logik abstrahierend widerspiegelt erscheinen, ist eine Lösung der für Hegel unüberwindlichen Schwierigkeiten möglich.

Engels wirft in seiner Besprechung des Werkes »Zur Kritik der politischen Ökonomie« von Marx die Frage auf, ob die richtige methodologische Behandlung dieser Probleme die historische oder die logische sei. Er entscheidet sich mit Marx für die letztere und bestimmt nun ihr Wesen in Betrachtungen, die unser jetziges Problem klar beleuchten: »Die logische Behandlungsweise war also allein am Platz. Diese aber ist in der Tat nichts anderes als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten. Womit diese Geschichte anfängt, damit muß der Gedankengang ebenfalls anfangen, und sein weiterer Fortgang wird nichts sein als das Spiegelbild, in abstrakter und theoretisch konsequenter Form, des historischen Verlaufs; ein korrigiertes Spiegelbild, aber korrigiert nach Gesetzen, die der wirkliche geschichtliche Verlauf selbst an die Hand gibt, indem jedes Moment auf dem Entwicklungspunkt seiner vollen Reife, seiner Klassizität betrachtet werden kann.«¹

Nur so sind die wirklichen Schwächen der Hegelschen Logik überwindbar: durch das wissenschaftliche Erfassen jener wirklichen Bewegung, deren Abbild die logische ist. Die Bewegung in der Logik Hegels kann daher mit Recht als mystifiziert kritisiert werden, aber die Kritik wird die Entwicklung nur dann über die Hegelsche Stufe hinausführen, wenn das richtige Verhältnis des Abgebildeten und des Abbilds hergestellt wird. Das ist auf dem Boden des Idealismus unmöglich. Trendelenburg, wie auch andere, decken einzelne idealistische Schwächen der Hegelschen Dialektik manchmal scharfsinnig, oft ins Kleinliche verfallend, auf², das Ergebnis ihrer Kritik kann aber nur

¹ Marx-Engels: Ausgewählte Schriften, Berlin 1951, Bd. I, S. 348.

² Trendelenburg zitiert z. B. den Ausspruch von Chalybäus, der die dialektischen Übergänge bei Hegel »die Gliederkrankheiten des Systems« nennt, a. a. O., Bd. I, S. 56, Anmerkung. Engels nennt eine solche Art Kritik »pure Schuljungenarbeit«; er stellt fest, daß »die Übergänge von einer Kategorie oder einem Gegensatz zum nächsten fast immer willkürlich« sind, fügt aber hinzu, »darüber viel zu spintisieren, ist Zeitverlust«. Brief an C. Schmidt, 1. II. 1891, Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Berlin 1953, S. 525.

entweder ein generelles Verwerfen der Dialektik oder die Konstruktion einer subjektivistischen Pseudodialektik sein.

Kierkegaards Rolle in der Geschichte des Irrationalismus beruht darauf, daß er die letztere Richtung radikal zu Ende geführt hat, so daß zur Zeit seiner Erneuerung in der imperialistischen Periode sehr wenig Neues zu dem von ihm bereits Dargelegten hinzugefügt werden konnte. Seine Abrechnung mit der Hegelschen Dialektik, seine Liquidierung der Dialektik ist sachlich ebenso vollständig wie die Schopenhauers, nur mit dem Unterschied, daß dieser die Dialektik en bloc zur »Windbeutelei« stempelt, während Kierkegaard ihr scheinbar eine andere, mit dem Anspruch auf Höherwertigkeit auftretende, eine sogenannte »qualitative« Dialektik gegenüberstellt, aus welcher jedoch alle entscheidenden Bestimmungen, die die dialektische Methode ausmachen, radikal ausgemerzt sind.

»Qualitative« Dialektik bedeutet also vorerst, daß der Umschlag von Quantität in Qualität geleugnet wird. Kierkegaard hält es nicht einmal für der Mühe wert, hier eine ausführliche Polemik zu entfalten, er begnügt sich damit, auf die Absurdität dieser Hegelschen Theorie ironisch hinzuweisen: »Es ist deshalb Aberglaube, wenn man in der Logik meint, daß durch ein fortgesetztes quantitatives Bestimmen eine neue Qualität entstehe; und es ist eine unerlaubte Vertuschung, wenn man zwar nicht verheimlicht, daß es nicht ganz so zugehe, dagegen die Konsequenz dieses Satzes für die gesamte logische Immanenz verbirgt, indem man ihn in die logische Bewegung mit aufnimmt, wie Hegel es tut. Die neue Qualität kommt mit dem Ersten, mit dem Sprung, mit der Plötzlichkeit des Rätselhaften.«¹

Diese Betrachtungen sind nicht allzu inhaltsvoll, sie sind bloß deklarativ und beweisen nichts, aber um so mehr charakterisieren sie die Stellung Kierkegaards zu den Problemen der Dialektik. Er wiederholt hier vor allem die Kritik Trendelenburgs, der Fehler Hegels sei der, eine solche Frage in der Logik und insbesondere als Problem der Bewegung zu behandeln, und in einer dieser Kritik beigefügten Anmerkung will er die Geschichte dieses Problems beleuchten. Wie ebenfalls vor ihm Trendelenburg bemüht sich Kierkegaard hier, wie an anderen Stellen, die spontane Dialektik der Griechen als einziges und auch für die Gegenwart maßgebendes Vorbild hinzustellen, d. h. alle Fortschritte der Dialektik in der klassischen deutschen Philosophie, insbesondere bei Hegel, auch historisch zu annullieren. Er

¹ Kierkegaard: Werke, a. a. O., Bd. V, S. 24 f.

erwähnt die Tendenz Schellings, die Unterschiede quantitativ zu erklären, und sagt abschließend über Hegel: »Hegels Unglück ist eben das, daß er die neue Qualität geltend machen will, und es doch nicht will, da er es in der Logik tun will. Diese aber muß ein ganz anderes Bewußtsein um sich selbst und ihre Bedeutung bekommen, sobald dies erkannt wird.«¹

Kierkegaard spricht es hier nicht klar aus, und es ist nicht einmal belegbar, ob er sich dessen je bewußt wurde, daß er nicht nur ein entscheidend originales, die Entwicklung der Dialektik weit über die Stufe der Antike hinausführendes Prinzip bekämpft, sondern gerade das Prinzip ablehnt, das für Hegel – entstanden in der geistigen Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution – das Gedankenmittel war, mit dem er die Revolution als notwendiges Moment der Geschichte zu begreifen versuchte. Es ist kein Zufall, daß der Gedanke des Umschlagens der Quantität in Qualität schon in Hegels Berner Zeit in eben diesem Zusammenhang auftaucht: »Den großen, in die Augen fallenden Revolutionen muß vorher eine stille, geheime Revolution im Geiste des Zeitalters vorausgegangen sein, die nicht jedem Auge sichtbar ... ist. Die Unbekanntschaft mit diesen Revolutionen in der Geisterwelt macht dann das Resultat anstaunen.«² Dieser Zusammenhang des Quantitäts-Qualitäts-Problems mit dem gedanklichen Erfassen der Revolution zeigt sich in Hegels weiterer Entwicklung und erhält in der Logik die allgemeine Fassung des Sprungs als notwendigen Moments der Veränderung, des Wachstums und Absterbens in Natur und Geschichte.

Die nähere Bekanntschaft mit der Gedankenwelt Kierkegaards wird zeigen, daß das Leugnen dieses wichtigsten Moments der Entwicklung für ihn ebenso ein philosophisches Zentralproblem war wie für Hegel dessen Begründung; daß in seiner Weltanschauung der Kampf gegen die Revolution ebenso im Mittelpunkt steht wie bei Hegel die Ableitung der Gegenwart aus ihr. Die von uns angeführte Stelle Kierkegaards zeigt nur die äußersten Konsequenzen, nicht den ganzen Umfang dieser Position. Es kommt ihm hier vor allem darauf an, das religiös-moralische Gebiet und in ihm den Sprung

¹ Über das Problem der quantitativen Bestimmungen bei Schelling und Hegel vgl. mein Buch: *Der junge Hegel*, Zürich-Wien 1948, S. 552 f.

² Hegel, *Theologische Jugendschriften*. Herausgegeben von H. Nohl, Tübingen 1907, S. 220.

(die Entstehung der neuen Qualität) von dem Prozeß des allmählichen, quantifizierbaren Entstehens schroff abzusondern. Darum betont er beim qualitativen Sprung »die Plötzlichkeit des Rätselhaften«, d. h. den Charakter des Irrationalen. Indem der Sprung vom Übergang der Quantität, also vom Prozeß abgetrennt wird, entsteht zwangsläufig sein irrationaler Charakter.

Es ist also bereits hier, wo wir es scheinbar nur mit einem herausgerissenen Stückchen, mit einer Einzelfrage der Kierkegaardschen Weltanschauung zu tun haben, deutlich sichtbar, mit welcher strengen Notwendigkeit das Leugnen der dialektischen Prinzipien (der Bewegung und ihrer Gesetzmäßigkeit, des Umschlagens der Quantität in Qualität) zum Irrationalismus führt, wenn dieses Leugnen konsequent zu Ende gedacht, wenn ihm nicht, wie bei Trendelenburg, eklektisch die Spitze abgebrochen wird. Die qualitative Dialektik Kierkegaards ist deshalb, wie wir im Laufe unserer Auseinandersetzungen immer klarer sehen werden, nicht eine andere, neue Dialektik, die der Hegelschen entgegengestellt wird, sondern ein Leugnen der Dialektik. Und da sich dies bei Kierkegaard, der gegen die damals entwickeltste Form der Dialektik streitet, nicht zufällig in Formen, in Kategorien, in der Terminologie der Dialektik selbst abspielt, entsteht eine Pseudodialektik, wird der Irrationalismus in pseudodialektische Formen gekleidet.

Dies ist der wesentlichste, für die spätere Geschichte des Irrationalismus folgenreichste Schritt, den Kierkegaard über Schelling und Schopenhauer hinaus tut. Bei diesem erscheint die Dialektik als purer Widersinn; daher sein Welterfolg in der Periode des Positivismus. Bei jenem wird der damals entwickeltesten Form der Dialektik eine primitivere – und auch diese in entstellter Weise – gegenübergestellt. Der Zusammenbruch des Hegelianismus mußte daher diesen seinen Gegner mit in den Abgrund reißen. Die Herrschaft des Positivismus hat naturgemäß auch die allgemeine internationale Wirkung Kierkegaards jahrzehntelang verhindert. Erst als in der imperialistischen Periode mit der »Erweckung« Hegels auch dessen Dialektik in eine irrationalistische Pseudodialektik verwandelt wird, erst als der Kampf gegen die wirkliche höchste Form der Dialektik, als die Verdrängung und Diffamierung des Marxismus-Leninismus zur Zentralaufgabe der bürgerlichen Philosophie geworden ist, erscheint Kierkegaard wieder in der internationalen Arena als »zeitgemäßer« Dialektiker. Dabei ist es bezeichnend, daß das zentrale philosophische Problem von Kierkegaard selbst, der Kampf gegen Hegel, immer stärker seine Bedeutung verliert. Immer brüderlicher und verträglicher stehen sie nun nebeneinander rangiert, ja die »moderne«

Hegelinterpretation enthält immer stärker existentialistisch-irrationalistische Kierkegaardsche Motive¹.

Wenn wir hier von Pseudodialektik sprechen, so tun wir es, weil ein jeder Irrationalismus, soweit er sich auf logische Probleme einläßt – und bis zu einem minimalen Grade muß es ein jeder tun, – immer auf die formale Logik der dialektischen gegenüber zurückgreift. Bei Schopenhauer geschah dies ganz offen. Kierkegaards folgenschwere Wendung besteht gerade in der Maskierung dieses Rückgangs auf die formale Logik, auf das metaphysische Denken als qualitative Dialektik, als Pseudodialektik.

Diese rückläufige Bewegung auf formale Logik plus Irrationalismus, pseudodialektisch maskiert, um den Fortschritt über die Hegelsche Dialektik hinaus zu verhindern, muß sich in allererster Linie gegen jene Momente bei Hegel richten, worin dessen damalige, idealistisch-inkonsequente Fortschrittlichkeit bestand: gegen Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit der dialektischen Methode. Darum ist es für Kierkegaard bezeichnend (und er geht auch hier den von Trendelenburg eingeschlagenen Weg weiter), daß er die abstrakten Formen der Dialektik, die der Griechen, vor allem die von Heraklit und Aristoteles nicht kritisiert, ja im Gegenteil bestrebt ist, in ihrer Bejahung eine Waffe gegen Hegel zu finden. Während Marx und Lenin die Ansätze zur Dialektik bei Aristoteles entdecken und weiterentwickeln, bemühen sich Trendelenburg und Kierkegaard, ihn wieder auf formale Logik zurückzuführen, um die Hegelschen Errungenschaften der Dialektik aus der Welt zu schaffen. Während schon Hegel die klar dialektischen Tendenzen bei Heraklit scharf hervorhebt, um hier das abstrakte Skelett einer dialektischen Methode herauszuarbeiten, während auch Marx und Lenin die materialistischen Tendenzen, die bei ihm wirksam sind, energisch hervorheben, will Kierkegaard in die historisch bedingte abstrakte Allgemeinheit der heraklitischen Dialektik jene »echte« Form hineininterpretieren, um aus ihr eine Widerlegung der »unechten« Dialektik Hegels zu machen.

¹ Nicht zufällig werden jetzt Kierkegaard und Hegel einander möglichst nahegebracht, da die Irrationalisierung Hegels eine Hauptaufgabe dieser Richtung ist. Ein wichtiger Vertreter einer solchen Annäherung Hegels an Kierkegaard ist J. Wahl, der als Schlüssel zur Gedankenwelt Hegels das aus allen Zusammenhängen herausgerissene Kapitel der »Phänomenologie des Geistes« über das »unglückliche Bewußtsein« betrachtet, dieses aber so interpretiert, als ob die Phänomenologie hier aufhören, hier gipfeln würde; im Leser kann leicht der Verdacht entstehen, daß Wahl die Phänomenologie nur bis zu diesem Kapitel gelesen hat. J. Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929.

Dieses »Unechte« an Hegel ist eben die Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit seiner Dialektik. Wir haben bereits sehen können, daß der Schritt vorwärts, den Hegel getan hat, gerade darin besteht: in dem Bewußtmachen, in dem zur Methode Erheben der Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit der Dialektik. Sachlich hat er hierin manche Vorgänger gehabt. Es genügt, auf Vico, Rousseau oder Herder hinzuweisen. Jedoch die dialektische Methode war vor Hegel, bei den Griechen, bei Cusanus und in der Renaissance, als Methode noch nicht mit der objektiven Struktur, mit den objektiven Bewegungsgesetzen von Geschichte und Gesellschaft verknüpft. In dieser Verknüpfung liegt ein wesentlicher Teil von Hegels Fortschrittlichkeit; seine Schranke liegt darin, daß er – als Idealist – diese Prinzipien unmöglich konsequent durchführen konnte.

Die Auflösung des Hegelianismus, bevor Marx den entscheidenden Schritt zur materialistischen Umstülpung der Hegelschen Dialektik getan hat, zeigt die Eigentümlichkeit, daß die Versuche, die Hegelschen Schranken zu durchbrechen, in diesen Fragen objektiv eine rückläufige Bewegung erzeugten. Bruno Bauer verfällt in dem Bestreben, die Hegelsche Dialektik revolutionär weiterzuentwickeln, in den extremen subjektiven Idealismus einer »Philosophie des Selbstbewußtseins«. Indem er so, wie der junge Marx schon damals gezeigt hat, die subjektivistischen Seiten der »Phänomenologie des Geistes« karikiert und Hegel auf Fichte zurückführt, entfernt auch er die gesellschaftlichen und geschichtlichen Motive aus der Dialektik, macht sie weitaus abstrakter, als sie bei Hegel selbst waren; er dehistorisiert und entgesellschaftet also die Dialektik. Diese Tendenz findet ihren ins absurd Paradoxe umschlagenden Gipfelpunkt bei Stirner. Auf der anderen Seite ist die Wendung zum Materialismus bei Feuerbach, da sie keine zum *dialektischen* Materialismus ist, sondern, im Gegenteil, ein Abbau der Dialektik, im allgemeinen ebenfalls eine Wendung zur Entgesellschaftung und Dehistorisierung von Subjekt und Objekt in der Philosophie. Marx sagt daher mit Recht über Feuerbach: »Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist.«¹ Und Engels weist einige Jahrzehnte später nach, daß der Mensch, das Subjekt der Feuerbachschen Philosophie, »daher auch nicht in einer wirklichen, geschichtlich entstandenen und geschichtlich bestimmten Welt« lebe².

¹ Marx-Engels: Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, S. 43.

² Marx-Engels: Ausgewählte Schriften, a. a. O., Bd. II, S. 355.

Kierkegaard knüpft an die oben geschilderten Tendenzen der Auflösung des Hegelianismus an; das Hauptobjekt seiner Polemik bildet allerdings die Philosophie Hegels selbst. Tendenz und Methode dieser Polemik sind jedoch weitgehend von diesen Gedankenbewegungen bestimmt, und man kann als vorangestellte Zusammenfassung sagen: Kierkegaard führt alle philosophischen Argumente, die die Hegelsche Dialektik dehistorisierten und entgesellschafteten, radikal zu Ende. Was dort bloßes Auflösungsprodukt war, versteinert bei ihm zu einem radikalen Irrationalismus. Dieser Zusammenhang zeigt zugleich, inwiefern es berechtigt ist¹, Kierkegaard und Marx in einem historischen Zusammenhang zu betrachten: insofern man klar sieht, wie Marx den entscheidenden Schritt zur Erhebung der Dialektik zu einer wirklich wissenschaftlichen Methode zustande gebracht hat, und zugleich erkennt, wie jene Methode der Auflösung der idealistischen Dialektik, die Marx bei Überwindung Hegels einfach beiseite schieben kann, bei Kierkegaard zum Baustein der bis dahin höchstentwickelten irrationalistischen Philosophie geworden ist.

Dieser schroffe Kontrast läßt sich auch so darstellen: Marx sagt in seiner Kritik Feuerbachs: »Daß der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt . . .«² Der Mensch wird in der neuen, in der wissenschaftlichen Dialektik seinem Wesen nach als geschichtlich und gesellschaftlich erfaßt, und zwar so, daß klar erkannt wird: jedes Absehen von dieser seiner Wesensart verwandelt seinen Begriff in eine verzerrte Abstraktion. Im Gegensatz dazu beruht der Kierkegaardsche Irrationalismus, beruht seine qualitative Dialektik darauf, daß in ihr diese verzerrte Abstraktion als alleinige wahre Wirklichkeit, als alleinige echte Existenz des Menschen erscheint. Darum müssen in der Kierkegaardschen Philosophie Geschichte und Gesellschaft vernichtet werden, um Raum für diese hier allein relevante Existenz des künstlich isolierten Individuums zu schaffen.

Betrachten wir zuerst Kierkegaards Kampf gegen den Historismus der Hegelschen Dialektik. Vor allem erkennt Kierkegaard, daß die Hegelsche Geschichtsauffassung, was immer Hegel selbst über sie gedacht haben mag, ihrem objektiven Kern nach atheistisch ist. Dies hat schon vor ihm Bruno Bauer in der »Posaune des jüngsten Gerichts« klar ausgesprochen (freilich

¹ Im radikalen Gegensatz zur Auffassung Löwiths.

² Marx-Engels: Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, S. 34.

in seinem die Hegelsche Philosophie subjektivierenden Sinne): »Der Weltgeist hat erst seine Wirklichkeit im Menschengeste, oder er ist Nichts als der ›Begriff des Geistes‹, der im geschichtlichen Geiste und in dessen Selbstbewußtsein sich entwickelt und vollendet. Er hat kein Reich für sich, keine Welt, keinen Himmel für sich ... Das Selbstbewußtsein ist die einzige Macht der Welt und der Geschichte, und die Geschichte hat keinen anderen Sinn als den des Werdens und der Entwicklung des Selbstbewußtseins.«¹ Man kann ohne Übertreibung sagen, daß Kierkegaards große Streitschrift gegen Hegel eine »Posaune« mit verkehrten Vorzeichen der Wertung ist. Kierkegaard lehnt die Hegelsche Geschichtsphilosophie wegen ihres Atheismus ab: »Im weltgeschichtlichen Prozeß, wie ihn Menschen sehen, spielt Gott daher nicht den Herrn ... denn sieht man ihn nicht den Herrn spielen, so sieht man ihn nicht ... Im weltgeschichtlichen Prozeß wird Gott metaphysisch in einen halbmetaphysischen, halb ästhetisch-dramatischen Konvenienzschnürleib eingeschnürt, welcher die Immanenz ist. Auf diese Weise mag der Kuckuck Gott sein.«²

Kierkegaard sieht ganz richtig, daß in einer Weltgeschichte, die als einheitlicher Prozeß mit eigenen Gesetzen begriffen wird, für Gott kein Spielraum mehr vorhanden ist, daß also die Hegelsche Geschichtsphilosophie, trotz aller Erwähnungen von Weltgeist, Gott usw. nur eine höfliche Form des Atheismus sein kann. Dabei hat er offenbar den wichtigsten fortschrittlichen Gedanken der Hegelschen Geschichtsauffassung, daß nämlich der Mensch durch seine eigene Arbeit zum Menschen geworden ist, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, wenn dabei auch etwas ganz anderes entsteht, als sie beabsichtigen, gar nicht in seiner ganzen Tragweite begriffen. Er sieht nur die objektive, vom Einzelbewußtsein, vom Einzelwillen unabhängige Notwendigkeit des von Hegel dargestellten Geschichtsverlaufs und protestiert im Namen Gottes dagegen: »Infolge von Verwicklung mit der Idee des Staates und der Sozialität und der Gemeinde und der Gesellschaft kann Gott des einzelnen nicht mehr habhaft werden. Selbst wenn der Zorn Gottes noch so groß wäre, muß sich doch die Strafe, die den Schuldigen treffen soll, durch alle Instanzen fortpflanzen; auf die Weise hat man Gott in den verbindlichsten und anerkanntesten philosophischen Termini hinaus-

¹ B. Bauer: Die Posaune des jüngsten Gerichtes über Hegel, den Atheisten und Antichristen, Leipzig 1841, S. 69 f.

² Kierkegaard: A. a. O., Bd. VI, S. 234.

praktiziert.«¹ Und das Verschwinden einer jeden Dialektik aus dem Weltbild, die Verwandlung der dialektischen Logik in eine formale (als ergänzende Grundlage für den Irrationalismus) äußert sich darin, daß jede menschliche Aktivität aus dem Geschichtsbild Kierkegaards verschwindet, daß die Objektivität der Geschichte in einen reinen Fatalismus umgewandelt wird. Diese – von Kierkegaard verzerrt interpretierte – Geschichtsauffassung Hegels erscheint für ihn natürlich als eine Beleidigung Gottes: »Das weltgeschichtliche Drama geht unendlich langsam voran: warum eilt Gott nicht, wenn er nur dies will? Welche undramatische Langmut oder besser, welches prosaische und langweilige Hinziehen! Und wenn er nur dies will: wie entsetzlich, Myriaden von Menschenleben wie ein Tyrann zu vergeuden.«²

Im Grunde entsteht dadurch ein vollständiges Leugnen der Geschichtlichkeit; Kierkegaard kommt hier Schopenhauer sehr nahe. Aber infolge der Umstände, unter welchen er seine Theorie des Leugnens der Geschichtlichkeit im Kampf gegen den Hegelschen Historismus entwickelt, bekommt die Gesamtkonzeption doch einen anderen Akzent: es gibt eine Geschichte – aber nicht für den Menschen als Teilnehmer, sondern ausschließlich für Gott, als für den einzigen Zuschauer, der imstande ist, den gesamten Geschichtsverlauf in seiner Totalität zu überblicken. Das eigenartige und komplizierte Problem der Geschichtserkenntnis, daß wir nämlich aktive Produzenten der Geschichte sind und sie doch in ihrer objektiven Gesetzmäßigkeit erkennen können, daß also Handeln und Betrachten auch hier dialektisch eng miteinander verknüpft sind – ein Problem, dessen Entwirrung freilich Hegel mehr methodologisch anstrebte und ahnte, als tatsächlich zur Lösung brachte –, wird bei Kierkegaard dahin zurückentwickelt, daß Handeln und Betrachten streng voneinander getrennt werden, daß der Mensch, der in einem konkreten und darum notwendig mehr oder weniger kleinen Abschnitt der Geschichte handelt, prinzipiell unmöglich eine Übersicht über das Ganze haben könne. Die Erkenntnis der Totalität der Geschichte bleibt Gott allein vorbehalten. Kierkegaard sagt: »Laß mich nunmehr anschaulich durch ein Bild an den Unterschied zwischen dem Ethischen und Weltgeschichtlichen, dem ethischen Verhältnis des Individuums zu Gott und dem Verhältnis des Weltgeschichtlichen zu Gott erinnern ... Also die ethische Entwicklung des Individuums, das ist das kleine Privattheater, wo zwar der Zuschauer Gott ist,

¹ Ebd., Bd. VII, S. 227.

² Ebd., Bd. VI, S. 236.

aber gelegentlich auch der einzelne Mensch selbst, obgleich er wesentlich Schauspieler sein soll ... Dagegen ist die Weltgeschichte der königliche Schauplatz für Gott, wo er nicht zufällig, sondern wesentlich der einzige Zuschauer ist, weil er der einzige ist, der es sein *kann*. Zu diesem Theater steht der Zugang für einen existierenden Geist nicht offen. Bildet er sich da ein, Zuschauer zu sein, dann vergißt er bloß, daß er ja selbst auf dem kleinen Theater Schauspieler sein soll, indem er es jenem königlichen Zuschauer und Dichter überläßt, wie dieser ihn in dem königlichen Drama ... benutzen will.«¹

Der Unterschied zwischen Schopenhauer und Kierkegaard reduziert sich also darauf, daß dieser nicht eine klare Sinnlosigkeit des Geschehensablaufs verkündet, was ja ebenfalls zu atheistischen Folgerungen führen müßte, sondern Religion und Gott durch einen konsequenten historischen Agnostizismus zu retten versucht. Scheinbar biegt damit Kierkegaard zu den Theodizeen des 17. bis 18. Jahrhunderts zurück, die die Widersprüche und Widerwärtigkeiten der erscheinenden Geschichte durch einen Appell an ihre Totalität, gesehen von der Warte der Allwissenheit Gottes, gedanklich zu bewältigen versuchten. Die Verschiedenheit, daß diese auch der menschlichen Erkenntnis ein annäherndes Wissen oder wenigstens ein Ahnen der wahren, totalen Zusammenhänge der Geschichte zusprachen, ist aber im Vergleich zu Kierkegaards radikalem Agnostizismus nur scheinbar bloß graduell. Es drückt sich hier der qualitative Unterschied zweier Entwicklungsperioden aus: das allmähliche, im 19. Jahrhundert besonders rapid gewordene Zurückweichen der Prätention auf eine religiöse Auslegung der konkreten Phänomene in der Geschichte vor der immer energischer vordringenden Wissenschaftlichkeit der Welterklärung. Die Religion muß immer größere Teile der Erscheinungswelt der objektiv wissenschaftlichen Forschung überlassen und sich immer stärker auf die bloße Innerlichkeit der Menschen zurückziehen. Dieser Rückzug ist auch bei Kierkegaard klar sichtbar: »Ein objektiv Religiöser in der objektiven Menschenmasse fürchtet Gott nicht; im Donner hört er ihn nicht, denn das ist das Naturgesetz, und vielleicht hat er recht, in den Begebenheiten sieht er ihn nicht, denn das ist die Notwendigkeit der Immanenz von Ursache und Wirkung, und vielleicht hat er recht ...«² Der historische Agnostizismus Kierkegaards ist also ein Versuch, wie schon früher

¹ Ebd., S. 235.

² Ebd., Bd. VII, S. 227.

bei Schleiermacher, der Wissenschaft alle Posten der Welterklärung, die sich nicht mehr verteidigen lassen, preiszugeben, um in der reinen Innerlichkeit ein Terrain zu finden, wo ihm die Religion philosophisch rettbar und wiederherstellbar zu sein scheint.

Es ist klar, daß diese Rückzugsbewegung in die Richtung des Irrationalismus gehen muß, denn die Preisgabe der Rationalität der Außenwelt (der Geschichte) schlägt in bezug auf die Probleme der reinen Innerlichkeit notwendig in Irrationalismus um. Die Verwandtschaft der Positionen Schopenhauers und Kierkegaards zeigt sich deshalb auch darin, daß das Leugnen der Geschichte, beziehungsweise ihrer Erkennbarkeit, bei beiden einen tiefen Pessimismus beinhaltet: das Zurückgeworfensein aller Geschehnisse auf das von der Geschichte, von jeder menschlichen Gemeinschaft gedanklich isolierte Individuum macht dessen Leben nicht nur allgemein irrational (dies könnte, abstrakt angesehen, sich auch in einer Form des mythischen Optimismus abspielen), sondern auch irrational im Sinne der vollendeten Sinnlosigkeit und Sinnwidrigkeit. Darum ist bei beiden – freilich sehr verschieden akzentuiert – die Verzweiflung die Grundkategorie eines jeden menschlichen Verhaltens.

Der für die Entwicklung des Irrationalismus wichtige Unterschied zwischen ihnen liegt darin, daß bei Kierkegaard eine mythisierte Pseudogeschichte mit ihrer qualitativen Dialektik an Stelle der offen antidialektischen Antihistorik Schopenhauers entsteht. Das historische Moment bei Kierkegaard ist freilich nur ein die ganze Geschichte zerteilender irrationalistischer Abgrund: das Erscheinen Christi in der Geschichte. Seine Geschichtlichkeit ist dementsprechend widerspruchsvoll paradox: einerseits ändert sich damit Sinn, Inhalt, Form usw. einer jeden menschlichen Verhaltensweise. (Man denke an die Gegenüberstellung von Sokrates und Christus als Lehrer in den »Philosophischen Brocken«.) Die Verschiedenheit, ja Entgegengesetztheit historischer Perioden soll also hier aus der Strukturverwandlung der entscheidenden geistigen Typen, des ethischen usw. Verhaltens abgeleitet werden, wie später bei Dilthey und anderen Vertretern der »Geisteswissenschaft«. Andererseits entsteht dadurch keine wirkliche Periodisierung eines realen historischen Ablaufs. Es ist ein einmaliger, plötzlicher Sprung mitten in der sonst stillstehenden »Geschichte«. Denn die philosophische Pointe der »Brocken« besteht gerade darin, daß in bezug auf das Verhältnis der menschlichen Innerlichkeit zu Christus, auf die nach Kierkegaard allein wesentliche Beziehung, die inzwischen abgelaufenen zwei Jahrtausende nichts zu bedeuten haben, für die später Geborenen keinerlei Vermittlung geben können. Kierkegaard

sagt: »Es gibt keinen Schüler zweiter Hand. Wesentlich gesehen ist der erste und der letzte gleich; nur daß die spätere Generation in dem Berichte der gleichzeitigen die Veranlassung findet, während die gleichzeitige diese in ihrer unmittelbaren Gleichzeitigkeit hat und insofern keiner Generation etwas schuldet. Diese unmittelbare Gleichzeitigkeit ist aber bloße Veranlassung...«¹ In bezug auf das einzige also, das für Kierkegaard an der Geschichte als wesentlich erscheint, nämlich auf das Heil der Seele der einzelnen Menschen durch das Erscheinen Christi, gibt es auch keine Geschichte.

Freilich ist diese qualitativ-dialektische Vernichtung der Geschichtlichkeit für die philosophische Essenz des Kierkegaardschen Denkens höchst wichtig. Während bei Schopenhauer das intuitive Erlebnis der wahren Wirklichkeit unmittelbar das Nichts ist, ein Jenseits von Raum, Zeit und Kausalität, ein Jenseits des Prinzips der Individuation, kann bei Kierkegaard gerade nur die extrem entfaltete Subjektivität des Individuums zur höchsten, zur allein echten Stufe der Wirklichkeit, zum Paradox gelangen. Und gerade von dessen Wesen ist diese qualitativ-dialektische Pseudohistorizität nicht zu trennen. »Die ewige Wahrheit ist in der Zeit entstanden, dies ist das Paradox«, sagt Kierkegaard².

Kierkegaard unterscheidet dabei, was für die spätere Entwicklung des Irrationalismus sehr wichtig wird, das »simple historische Faktum« sowohl von dem »absoluten Faktum«, das ebenfalls, aber in einem ganz anderen Sinne, historisch sein soll, als auch von dem »ewigen Faktum«, das völlig außerhalb des geschichtlichen Ablaufs steht. Damit ist das methodologische Vorbild für alle späteren irrationalistischen Unterscheidungen, angefangen von der Unterscheidung zwischen abstrakter Zeit und realer Dauer bei Bergson bis zur Heideggerschen Gegenüberstellung von »eigentlicher« und »vulgärer« Geschichtlichkeit geschaffen, wobei, seit Kierkegaard, bei allen späteren Irrationalisten die »höhere«, die »eigentliche« Zeit beziehungsweise Geschichte stets die subjektive, die bloß erlebte im Gegensatz zur objektiven ist. Zu dem absoluten Faktum haben wir nach Kierkegaard nur dadurch einen Zugang, daß nur jener ein Schüler Christi werden kann, der »von Gott selbst die Bedingung empfängt«³. Dagegen ist für das simple historische Faktum eine »annähernde« Erkenntnis möglich und notwendig.

¹ Ebd., Bd. VI, S. 95.

² Ebd., S. 283.

³ Ebd., S. 90 f. Die Verwandtschaft mit Baader ist hier deutlich sichtbar.

Diese Unterscheidung ist für den Charakter der Kierkegaardschen qualitativen Dialektik sehr wichtig. Um sie jedoch ganz würdigen zu können, müssen wir vorerst das historische Milieu ihrer Entstehung etwas ins Auge fassen. Es ist das Jahrzehnt der Werke von D. F. Strauß, Bruno Bauer und Feuerbach; also – besonders, was die ersten beiden betrifft – die Zeit der wissenschaftlich-historischen Zersetzung der evangelischen Überlieferungen. Kierkegaard sieht klar, daß auf dem Boden einer einigermaßen wissenschaftlichen Betrachtung der Geschichte die von den Evangelien überlieferte faktische Historizität Christi nicht mehr zu verteidigen ist. Er polemisiert also nicht direkt gegen die Theorien von Strauß oder Bauer, um diese Historizität selbst im Sinne einer wissenschaftlichen Objektivität zu retten, sondern baut seine philosophische Methodologie dazu aus, um jene ganze Art der historischen Erkenntnis, die zu solchen Ergebnissen geführt hat, in bezug auf ihren philosophischen Erkenntniswert herabzusetzen, zu diffamieren. Er sieht klar, daß auf dem Boden einer wissenschaftlichen Diskussion die geschichtliche Realität der von den Evangelien umrissenen Christusgestalt vollständig aufgelöst wird. Seine Polemik richtet sich deshalb ausschließlich gegen die Kompetenz der historischen Betrachtungsweise in solchen Fragen, die die »wahre« Wirklichkeit, die »Existenz« betreffen.

Die allgemeine Ablehnung der Erkennbarkeit des historischen Prozesses in seiner Totalität haben wir bereits kennengelernt. Wir müssen jetzt wieder daran erinnern, daß die Kierkegaardsche qualitative Dialektik den Übergang von Quantität in Qualität, also den rational dialektisch abgeleiteten und deshalb wissenschaftlich erklärten Sprung, prinzipiell verwirft. Die »erkenntnistheoretische Begründung« dieser Stellung von Kierkegaard zur Geschichte vollzieht sich nun – zugespitzt auf das Problem der Erkennbarkeit der historischen Erscheinung Christi – in einer ausgedehnten Polemik gegen den Wert eines jeden auf Annäherung basierten Wissens. Auch hier zeigt sich, wie radikal diese qualitative Dialektik alle wesentlichen Momente der wirklichen Dialektik abbaut.

Es war eine der großen Errungenschaften der Hegelschen Dialektik, daß sie die konkrete Wechselwirkung zwischen absoluten und relativen Momenten der Erkenntnis wissenschaftlich zu begründen versuchte. Die Lehre von dem Annäherungscharakter unserer Erkenntnis ist die notwendige Folge dieser Bestrebungen: die Approximation bedeutet in diesem Zusammenhang so viel, daß das unaufhebbare Vorhandensein des relativen Moments den objektiven, den absoluten Charakter einer richtigen Erkenntnis nicht aufhebt, sondern bloß die Stufe bezeichnet, bis wohin unsere Erkenntnis beim

Prozeß der fortschreitenden Annäherung im gegebenen Stadium gelangt ist. Die objektive Grundlage der Approximation liegt darin, daß der konkrete, der erscheinende Gegenstand stets reicher, inhaltvoller ist als es jene Gesetze sind, mit deren Hilfe wir ihn zu erkennen versuchen. In der daraus folgenden Hegelschen Konzeption der Annäherung ist deshalb keinerlei Relativismus enthalten; insbesondere nicht in ihrer materialistischen Weiterentwicklung bei Marx, Engels und Lenin, wo die Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit das Moment der Absolutheit garantiert.

Hegel selbst konnte infolge seines idealistisch mystifizierenden Ausgangspunktes vom identischen Subjekt-Objekt hier keine endgültige Klarheit erlangen. Wenn man aber seine Fassung der dialektischen Annäherung mit dem unendlichen Progreß unserer Erkenntnis bei Kant vergleicht, sieht man den außerordentlichen Fortschritt. Nach Kant ist uns infolge der Unerkennbarkeit des Dinges an sich das Reich der wahren (von unserem Bewußtsein unabhängigen) Wirklichkeit ewig verschlossen; der unendliche Progreß bewegt sich bei Kant ausschließlich im Medium der von dieser wahren Objektivität abgetrennten Erscheinungswelt. Trotz allen Bemühungen Kants, in diese Sphäre das Moment der objektiven Erkenntnis einzuführen, bleibt die immanente Tendenz zu einem Subjektivismus und Relativismus unausrottbar, da die (a priori) Beschaffenheit des Subjekts der Erkenntnis bloß eine äußerst problematische Garantie für ihre Objektivität bieten kann.

Kierkegaard bekämpft Hegel auch hier dadurch, daß er die lebendige dialektische Einheit der widerspruchsvollen Momente zerreißt und sie in ihrer starren Isolierung zu selbständigen metaphysischen Prinzipien aufbauscht. Das Moment der Approximation wird so bei ihm zum Prinzip des reinen Relativismus. Er sagt: »Das geschichtliche Wissen ist Sinnesbetrug, da es ein Approximationswissen ist.«¹ Und seine Demonstrationen zeigen, wie sehr er hier ausschließlich die »schlechte Unendlichkeit« einer flachphilologischen historischen Einzelwissenschaft ins Auge faßt, wie sehr er aus dieser Annäherung jedes Element einer Objektivität von vornherein ausschließt. »Der weltgeschichtliche Stoff ist unendlich, und also muß eine Begrenzung auf irgendeiner Willkür beruhen. Obgleich das Weltgeschichtliche etwas Vergangenes ist, ist es doch als Stoff für die erkennende Betrachtung nicht fertig, sondern entsteht durch immer neue Beobachtung und Nachforschung, die immer entdeckt oder berichtend Entdeckungen macht. Gleich wie man in

¹ Ebd., S. 168.

den Naturwissenschaften durch Schärfung der Instrumente die Anzahl der Entdeckungen vermehrt, so wird es auch mit dem Weltgeschichtlichen gehen, indem man die Kritik der Beobachtung verschärft.«¹

Man sieht: Kierkegaard verwandelt die Annäherung an die objektive Wirklichkeit in einen reinen Relativismus, indem er ihr die gedankliche Wendung gibt, der wissenschaftliche Fortschritt, den jedes weitere Annähern in dieser Hinsicht bedeutet, sei in Wahrheit ein Marsch ins Nichts, denn eine wirklich objektive Erkenntnis sei auf diesem Wege überhaupt nicht zu erreichen, das Prinzip der Auswahl, der Begrenzung sei die reine Willkür.

Dieses nihilistische Verhalten zur Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit beruht darauf, daß für Kierkegaard eine wirkliche Beeinflussung unseres erkennenden Verhaltens durch die von unserem Bewußtsein unabhängig existierende Wirklichkeit überhaupt nicht in Frage kommt. Die Subjektivität entscheidet alles. Es kommt nur darauf an, ob diese eine echte oder falsche, eine leidenschaftlich interessierte, mit der Existenz des Denkenden innig verbundene oder eine oberflächlich desinteressierte ist. Und der Vorwurf, den Kierkegaard hier gegen die wissenschaftliche Erkenntnis der Geschichte (der objektiven Wirklichkeit überhaupt) bei Hegel erhebt, ist, daß dieser Erkenntnis die »unendliche Interessiertheit«, die Leidenschaft, das Pathos fehlt. Daß sie deshalb zu einer müßigen Neugier, zu einer professorenhaften Vielwisserei, zu einem Erkennen um des Erkennens willen entartet. Er richtet also seinen Angriff gegen den rein kontemplativen Charakter der Erkenntnis in der klassischen deutschen Philosophie, deren – nach Kierkegaard scheinbare – Objektivität aus eben diesem Mangel des subjektiven Verhaltens entspringt.

Es ist nicht der einzige Fall, wo wir darauf stoßen, daß die Kritik an tatsächlichen zentralen Schwächen der idealistischen Dialektik zum Ausgangspunkt der rückläufigen Bewegung zum Irrationalismus geworden ist. Die Kritik der alten kontemplativen Wesensart der Hegelschen Geschichtsphilosophie ist hier nicht ohne jede Berechtigung, obwohl Kierkegaard überall Hegel karikaturistisch verzerrt und die unklaren Andeutungen seiner Geschichtsphilosophie in der Richtung auf Praxis völlig verschwinden läßt. Diese – relativ – berechtigte Kritik an der bloßen Kontemplation der Geschichte, an einer Geschichte, die mit den entscheidenden Lebensproblemen der Menschen nichts zu tun hat, benutzt Kierkegaard aber zur Begründung seines spezifisch irrationalistischen Leugnens einer jeden wirklichen Geschichtlichkeit.

¹ Ebd., S. 228.

Erstens wird dem wertlosen relativistischen kontemplativen Verhalten eine Absolutheit der »Existenz«, der »Praxis«, der »Interessiertheit« gegenübergestellt; eine Absolutheit, die die Präntention erhebt, kein Moment der Relativität, der Annäherung zu enthalten. Das Absolute und das Relative, das Betrachten und das Handeln verwandeln sich damit in genau getrennte, schroff gegensätzliche metaphysische Potenzen: »Ein Christ ist der, der die Lehre des Christentums annimmt. Soll aber im letzten Grunde das Was dieser Lehre entscheiden, ob man ein Christ ist, so wendet sich die Aufmerksamkeit augenblicklich nach außen, um zu erfahren, was denn die Lehre des Christentums bis ins kleinste Detail ist, weil dieses Was ja nicht entscheiden soll, was Christentum ist, sondern ob ich ein Christ bin. – In demselben Augenblick beginnt der gelehrte, der besorgte, der ängstliche Widerspruch des Approximierens. Die Approximation kann so lange, wie man will, fortgesetzt werden, und über sie gerät die Entscheidung, wodurch das Individuum ein Christ wird, zuletzt vollständig in Vergessenheit.«¹

Zweitens muß aber in der soeben angeführten Stelle nicht bloß auf die Methodologie geachtet werden. Diese hat freilich für die Entwicklung des Irrationalismus eine ausschlaggebende Bedeutung, denn sie zeigt, wie bei jedem Schritt der Konkretisierung der qualitativen Dialektik alle wirklichen dialektischen Kategorien und Zusammenhänge entfernt werden und die Dialektik in eine Metaphysik (Irrationalismus plus formale Logik) zurückverwandelt wird. Dies ist das methodologische Vorbild für viele Richtungen der imperialistischen Periode, insbesondere für den an Kierkegaard bewußt anknüpfenden Existentialismus. Die hier aufgezeigte Gegenüberstellung von Absolut und Relativ wird, freilich ohne ausgesprochene Theologie, ja, sich atheistisch gebärdend, zum Kernstück der Philosophie Heideggers. Jedoch über diese abstrakte Methodologie hinausgehend, wenn auch in engster Beziehung zu ihr, steht der konkrete Kierkegaardsche Gegensatz: der der allein »existierenden«, allein absoluten individuellen Subjektivität und der sich ins Nichts des Relativismus notwendig verlierenden abstrakten Allgemeinheit des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens.

Damit ist zwischen der quantitativen Dialektik der bloßen Approximation in der Geschichtserkenntnis und der qualitativen Dialektik des wesentlichen, des »existentiellen«, des unendlich interessierten menschlichen Verhaltens ein absolut trennender Abgrund aufgetan. Es ist der Kierkegaardsche Abgrund

¹ Ebd., Bd. VII, S. 285.

zwischen Theorie und Praxis, welcher Antagonismus in unserem Fall den zwischen Geschichte und Ethik beinhaltet. Kierkegaard geht in der paradoxalen Bestimmung dieser Entgegengesetztheit so weit, zu erklären: »Der beständige Umgang mit dem Weltgeschichtlichen macht nämlich untauglich zum Handeln.«¹

Handeln bedeutet für Kierkegaard eine ethische Begeisterung, bei der man nie daran denken darf, »ob man damit etwas ausrichtet oder nicht«. Dieser Antagonismus führt dahin, daß das Ethische absolut unvereinbar wird mit jeder Tendenz des Menschen, sein Handeln auf die geschichtliche Wirklichkeit, auf den geschichtlichen Fortschritt, den es ja nach Kierkegaard gar nicht gibt, zu orientieren. Das Ethische spielt sich in einem rein individuellen, rein nach innen gerichteten Medium ab; jede Beziehung des Handelns auf die – quantitativ dialektische – geschichtliche Wirklichkeit muß also ablenkend wirken, muß den Menschen vom Ethischen entfernen, das Ethische in ihm vernichten. Die Beziehung zur Geschichte neutralisiert »die absolute ethische Unterscheidung zwischen Gut und Böse in der ästhetisch-metaphysischen Bestimmung ›das Große‹, ›das Bedeutsame‹ weltgeschichtlich-ästhetisch«². Es ist geradezu eine Anfechtung, »zu viel mit der Weltgeschichte umzugehen, eine Anfechtung, die einst dazu führen kann, daß man, wenn man dann einmal selbst handeln soll, auch weltgeschichtlich sein will. Indem man sich fortwährend mit jenem Zufälligen, jenem Akzessorium beschäftigt, wodurch die weltgeschichtlichen Gestalten weltgeschichtlich werden, läßt man sich leicht dazu verleiten, diese mit dem Ethischen zu verwechseln, und dazu verleiten, anstatt sich in seiner eigenen Existenz unendlich um das Ethische zu bekümmern, sich ungesund liebäugelnd und feige um das Zufällige zu bekümmern.« Darum kann Kierkegaard zusammenfassend sagen: »Die weltgeschichtliche Immanenz ist für das Ethische immer verwirrend, und doch liegt die weltgeschichtliche Betrachtung in der Immanenz. Sieht ein Individuum etwas Ethisches, so ist es das Ethische in ihm selbst ... Der Schluß würde nämlich nicht richtig sein: je mehr einer ethisch entwickelt ist, desto mehr wird er das Ethische in der Weltgeschichte sehen, nein, gerade das Gegenteil: je mehr er sich ethisch entwickelt, desto weniger wird er sich um das Weltgeschichtliche kümmern.«³

¹ Ebd., Bd. VI, S. 215.

² Ebd., S. 214.

³ Ebd., S. 235.

Wir sind damit beim zentralen Problem der Kierkegaardschen Philosophie angelangt, bei dem wirklichen Grund seiner Bekämpfung der Hegelschen Dialektik. Eines der wichtigsten Motive der Auflösung des Hegelianismus war dessen ungenügende, nicht in die Zukunft weisende Geschichtlichkeit. Bei aller gedanklichen Verworrenheit und Unklarheit der linken Hegelianer liegt im Kampf dagegen das sie vereinende geistige Band. Aus dieser Krise ist die nicht bloß qualitativ höherwertige, sondern allein wissenschaftliche, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zum erstenmal wirklich klar erhellende Geschichtsauffassung entsprungen: die des historischen Materialismus. Ohne von diesem entscheidenden Ausgang der philosophischen Krise seiner Zeit eine Ahnung zu haben, aber in bewußter Polemik gegen den radikalen Junghegelianismus entsteht bei Kierkegaard diese neue, bisher entfaltetste Form des Irrationalismus: die pseudodialektische Leugnung der Geschichte, der Versuch, den handelnden Menschen – gerade im Namen seines Handelns – aus allen geschichtlichen Zusammenhängen herauszulösen.

Dies ist der Sinn des schroffen Antagonismus von Ethik und Geschichte, des Gegensatzes einer rein subjektiv, rein individuell aufgefaßten Praxis zu einer trügerischen Immanenz, einer trügerischen Objektivität der Geschichte.

Der nächste Schritt zur weiteren Konkretisierung der Kierkegaardschen Philosophie muß nun ein Aufhellen dessen sein, was unter dieser Ethik denn zu verstehen ist. Schon aus unseren Betrachtungen geht klar hervor: sie bedeutet nicht nur eine Enthistorisierung des Menschen, sondern zugleich und unzertrennlich davon dessen Entgesellschaftlichung.

Kierkegaard hat diese Konsequenz nicht sofort und nie mit voller Radikalität gezogen. Ja, seine Position ist hier noch viel widerspruchsvoller als in der Frage der Geschichte. Wir sahen ja, daß er genötigt ist, der Hegelschen Geschichtsauffassung eine Ethik entgegenzustellen, und er erhebt gegen die Hegelsche Philosophie allgemein und ständig den Vorwurf, daß sie keine Ethik habe. Ethik scheint also die Kierkegaardsche Gegenmacht wider die Präention auf objektive Immanenz der Geschichte bei Hegel zu sein, die methodologische Handhabe, die Subjektivität als Grundlage der Wahrheit zu begründen.

Ist aber eine Ethik möglich, wenn der Mensch nicht als gesellschaftliches Wesen aufgefaßt wird? Wir wollen hier gar nicht über Aristoteles und Hegel sprechen, bei denen dies eine Selbstverständlichkeit ist. Auch die Gesinnungsethik Kants, die auf das Ich basierte Ethik Fichtes und selbst

die Schleiermachers können und wollen auf die vom Wesen des Menschen nicht einmal gedanklich abtrennbare Gesellschaftlichkeit nie völlig verzichten. Die daraus entstehenden inneren Widersprüche dieser verschiedenen Lehren liegen natürlich außerhalb unserer jetzigen Betrachtungen. Wir müssen uns hier darauf beschränken, kurz aufzuzeigen, daß diese Widersprüche nicht individuelle Schranken im Denken einzelner Philosophen gewesen sind, sondern Versuche, sich mit den durch die »Erklärung der Menschenrechte« in den amerikanischen und französischen Revolutionen offenbar gewordenen objektiven Widersprüchen der bürgerlichen Gesellschaft gedanklich auseinanderzusetzen. Marx formuliert, gegen Bruno Bauer polemisierend, in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« ihre gesellschaftliche Basis folgendermaßen: »Die *politische Revolution* löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu *revolutionieren* und der Kritik zu unterwerfen. Sie verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatrechts als zur *Grundlage ihres Bestehens*, als zu einer nicht weiter begründeten *Voraussetzung*, daher als zu ihrer *Naturbasis*. Endlich gilt der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den *eigentlichen* Menschen, für den *homme* im Unterschied von dem *citoyen*, weil er der Mensch in seiner sinnlichen individuellen *nächsten* Existenz ist, während der *politische* Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine *allegorische, moralische* Person. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten citoyen* anerkannt.«¹

Diese das ganze gesellschaftliche Leben durchdringenden Widersprüche zwischen »wirklichem« und »wahrem« Menschen äußern sich in der bürgerlichen Philosophie in sehr widerspruchsvollen Formen. Entweder versuchen die Denker – ohne die wahren Zusammenhänge durchschaut zu haben –, von der bürgerlichen Gesellschaft aus eine gedankliche Systematisierung der menschlichen Aktivität, wie Hegel, wobei dann als unbegriffener Widerspruch der Gegensatz des »welthistorischen« und des »erhaltenden« Individuums auftaucht (sehr ähnlich formuliert diese Frage auch Balzac), oder sie sind bestrebt, von der individuellen Ethik aus zu den Problemen der gesellschaftlichen Praxis vorzudringen, wie dies vor allem bei Kant und Fichte, bei der Smith-Bentham-Schule in England der Fall ist. Ohne hier

¹ Marx-Engels: Die heilige Familie u. a. phil. Frühschr., Berlin 1953, S. 56.

auf die sehr abgestuften Variationen dieser oft äußerst verzerrten Widerspiegelungen einer grundlegenden Gegensätzlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft näher eingehen zu können, kann doch festgestellt werden, daß die aus dem Leben herauswachsende Dualität und Einheit von citoyen und bourgeois Struktur, Aufbau, Problemstellung usw. der ganzen bürgerlichen Ethik bestimmt. Und die Wendung ins reaktionär Irrationalistische äußert sich, schon in der deutschen Romantik, als Versuch, das Moment des Citoyentums im Menschen abzuschwächen, verblassen, ja verschwinden zu lassen.

Auch Kierkegaard kann sich, besonders in seinen Anfängen, dieser allgemein bürgerlichen Problemstellung nicht völlig verschließen. In seinem ersten großen Werk »Entweder – Oder« nimmt die Ethik nicht nur einen sehr wichtigen Platz ein, sondern die Funktion des ethischen Verhaltens besteht hier gerade darin, im Gegensatz zum verzweifelten Solipsismus des ästhetischen Stadiums: das Allgemeine (d. h. das Staatsbürgerliche) zu verwirklichen. Abstrakt formell angesehen, gewissermaßen vom Standpunkt der Kierkegaardschen Systemkonstruktion, bleibt diese Stelle und Funktion der Ethik als verbindendes Glied zwischen Ästhetik und Religion unverändert bestehen. In Wirklichkeit jedoch, mit der konkreten Entfaltung seiner Weltanschauung und seiner philosophischen Methode, wird diese Gesellschaftlichkeit der Ethik, ihre Verwirklichung des Allgemeinen immer problematischer, immer widerspruchsvoller, so daß sie – sachlich angesehen – sich immer mehr ins Nichts auflöst.

Man soll freilich die Gesellschaftlichkeit der Ethik auch beim frühen Kierkegaard nicht überschätzen. Jenen Reichtum der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen, der bei Hegel die Ethik charakterisiert (und der – aus entgegengesetzten Gründen wie bei Kierkegaard – auch bei Feuerbach verschwindet), würde man in ihr vergeblich suchen. Sie ist wesentlich eine Ethik des Privatmenschen, nur, daß Kierkegaard hier noch unmöglich die Augen davor verschließen kann, daß der Privatmensch – auch als Privatmensch – in der Gesellschaft lebt. Der Vertreter der ethischen Lebensanschauung erklärt hier: »Ich pflege als Ehemann aufzutreten . . . weil das wirklich meine . . . bedeutungsvollste Stellung im Leben ist.«¹ Und die ethischen Kategorien treten gerade in Polemik mit der bewußten Unmittelbarkeit, der solipsistischen Subjektivität des ästhetischen Stadiums notwendig als die der

¹ Kierkegaard: A. a. O., Bd. II, S. 142.

Allgemeinheit, als die des bewußt in der Gesellschaft geführten (Privat)-Lebens des Menschen auf. »Die Ehe« läßt Kierkegaard noch in den späteren »Stadien auf dem Lebenswege«¹ seinen Vertreter der Ethik sagen, »ist die Grundlage des bürgerlichen Lebens: durch sie sind die Liebenden an den Staat gebunden und an das Vaterland und an die gemeinsamen öffentlichen Interessen.« Aber die ethische Sphäre ist der ganzen Kierkegaardschen Konzeption entsprechend: »nur eine Durchgangssphäre«², eine Überleitung zur eigentlichen Wirklichkeit der allein existierenden Subjektivität: zum religiösen Verhalten. Wir müssen daher kurz untersuchen, wie dieser Übergangscharakter der Ethik (mit ihrer sehr reduzierten Gesellschaftlichkeit) nicht im Hegelschen Sinne aufgehoben, also sowohl überwunden wie aufbewahrt, sondern vollständig zersetzt und vernichtet wird.

Es kann hier naturgemäß nicht unsere Aufgabe sein, die Kierkegaardsche Ethik systematisch oder gar in ihrer historischen Genesis vollständig darzustellen; es kommt hier nur auf das Aufzeigen der entscheidenden philosophischen Motive an, die diesen inneren Zerfall der Ethik notwendig mit sich führen. Ein solches Motiv ist vor allem die für die Kierkegaardsche Philosophie höchst wichtige Polemik gegen die Hegelsche dialektische Identifikation des Inneren und des Äußeren. Diese geht bei Hegel erkenntnistheoretisch darauf hinaus, die subjektiv-idealistische Trennung von Erscheinung und Wesen zu widerlegen, ihre dialektische unzertrennbare Verbundenheit in der Widersprüchlichkeit aufzuzeigen: »Das Äußere ist daher *vors Erste derselbe Inhalt* als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist.«³ Für die Ethik bedeutet dies – bei dem hier notwendigen Überspringen aller Zwischenbestimmungen –, »daß gesagt werden muß: was der Mensch *tut*, das *ist* er ...« Kierkegaard sieht in dieser Position Hegels dessen Bestreben, die Kategorie des Ästhetisch-Metaphysischen auf Ethik und Religion anzuwenden. Jedoch führt er aus: »Schon das Ethische setzt eine Art Gegensatzverhältnis zwischen dem Äußeren und dem Inneren, insofern, als es das Äußere in Indifferenz setzt; das Äußere als das Materiale der Tat ist indifferent, denn die Absicht ist das, was ethisch betont wird, der Ausfall

¹ Ebd., Bd. IV, S. 101.

² Ebd., S. 442.

³ Hegel: Enzyklopädie, § 139 und § 140, Zusatz. a. a. O., Bd. VI, S. 275 u. 279.

als die Außenseite der Tat ist gleichgültig . . . Das Religiöse setzt den Gegensatz zwischen dem Äußeren und Inneren bestimmt, bestimmt als Gegensatz, darin liegt gerade das Leiden als Existenzkategorie für das Religiöse, aber darin liegt zugleich die innere, nach innen gerichtete Unendlichkeit der Innerlichkeit.«¹

Es ist ohne ausführliche Darlegungen klar, daß die Auffassung, das ganze »äußerliche« Leben sei für die Ethik völlig indifferent, auch die privat-ethische Konstruktion der Kierkegaardschen Stadien zersetzt. Denn wie ist die Ehe – um bei Kierkegaards eigener, sehr verengter Auffassung der Verwirklichung des Allgemeinen zu bleiben – als Sphäre der Ethik, als höhere, nicht mehr bloß unmittelbare Stufe der Liebe denkbar, wenn bei jedem ihrer Vollzieher ausschließlich die rein innerlichen, rein subjektiv bleibenden Bestimmungen ethisch relevant sind, wenn die Folgen solcher Gesinnungen, Taten usw. des einen Ehepartners für das Leben des anderen als gänzlich indifferent betrachtet werden müssen? Dann unterscheidet sich die Ehe bei Kierkegaard – erkenntnistheoretisch – gar nicht mehr vom ästhetisch unmittelbaren Solipsismus der Erotik, wo die Liebenden zwei völlig getrennten Welten angehören und menschlich miteinander überhaupt nicht kommunizieren können.

Freilich bemüht sich Kierkegaard, die sinnlich-ästhetische Unmittelbarkeit der Liebe ethisch aufzuheben. Dieses Bestreben könnte aber nur dann zu einem Ergebnis führen, wenn die Ehe bei ihm eine wirkliche, menschliche Gemeinschaft zwischen Mann und Frau stiften würde. Kierkegaard versucht auch mit seinen Schilderungen, besonders in »Entweder – Oder«, diese Richtung einzuschlagen. Sobald er jedoch damit beginnt, die erkenntnistheoretischen und weltanschaulichen Grundlagen seiner Philosophie sich entfalten zu lassen, erweist es sich, daß selbst jener höchst eingeschränkte Kreis der menschlichen Beziehungen, den seine Ethik zuläßt, mit diesen Grundlagen unvereinbar ist. Bei Kierkegaard zeigt sich in vollster Klarheit, daß eine konsequent zu Ende geführte »Gesinnungsethik« nur einen moralischen Solipsismus statuieren kann.

Diese objektive Tendenz zur Selbstauflösung der Ethik bei Kierkegaard ist jedoch, von der Logik seines Systems aus gesehen, nicht das allein ausschlaggebende Motiv dafür, daß die Ethik und die in ihr zugelassene höchst bescheidene Gesellschaftlichkeit immer stärker in den Hintergrund gedrängt

¹ Kierkegaard: A. a. O., Bd. VI, S. 367, Anmerkung.

wird. Entscheidend ist seine Grundauffassung des Religiösen. Wir haben bereits gesehen, ein wie wichtiges Motiv in seiner Polemik gegen die »Immanenz« der dialektischen Geschichtsauffassung Hegels der Vorwurf war, daß diese notwendig Gott aus der Geschichte verdrängt und damit eine historische Begründung für den Atheismus bietet. In dem ersten Werk, in welchem Kierkegaards Religionstheorie offen und konkret auftritt (in »Furcht und Zittern«), taucht dieselbe Frage in bezug auf die Ethik auf. Allerdings nicht in einer so heftig polemischen Form wie bei der Geschichte, dem Wesen nach jedoch nicht minder entschieden. Kierkegaard bestimmt hier die Ethik als »das Allgemeine, das, was für alle gültig ist«¹. Sie ist immanent, hat ihre Zielsetzung in sich selbst, weist nicht über sich selbst hinaus: »Das Ethische ist als solches das Allgemeine, das, was für alle gültig ist; von einer anderen Seite ausgedrückt: was in jedem Augenblick gültig ist. Es ruht immanent in sich selbst, hat nichts außer sich, was sein τέλος wäre, sondern ist selbst τέλος für alles, was es außer sich hat; wenn es dies in sich aufgenommen hat, kommt es nicht weiter.« Er schließt diese Betrachtung mit den bezeichnenden Worten: »Ist dies das Höchste, was sich von dem Menschen und seinem Dasein aussagen läßt, so hat das Ethische dieselbe Bedeutung wie des Menschen ewige Seligkeit, die in alle Ewigkeit und in jedem Augenblick das τέλος des Menschen ist. Denn es wäre ein Widerspruch, daß die ewige Seligkeit sollte aufgegeben, d. h. teleologisch suspendiert werden können: da sie, sobald sie suspendiert wird, damit auch verscherzt wird ...«

Eine Ethik also, die nicht über die Allgemeinheit hinausginge (und es ist klar, daß das Allgemeine hier bloß ein idealistisch verzerrtes Synonym für Gesellschaftlichkeit ist), wäre also nach Kierkegaard atheistisch. Er bestätigt also in seiner extrem individualistisch-irrationalistischen Weise die alte, seit Bayle in der bürgerlichen Ethik oft diskutierte Frage, ob eine Gesellschaft von Atheisten möglich wäre, die ethische Möglichkeit betreffend positiv, wenn auch im Werturteil schroff ablehnend. Und er fügt noch – wieder charakteristischerweise – hinzu, daß, wenn sich die Sache so verhielte, die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, zwischen Individuum und Gesellschaft bei Hegel richtig wäre.

Die Rettung des Religiösen, des Glaubens kann also für Kierkegaard nur darin bestehen, »daß der Einzelne als der Einzelne höher steht als das

¹ Ebd., Bd. III, S. 51.

Allgemeine«¹. Er fügt zwar wiederholt hinzu, daß sein Einzelner nicht von der Unmittelbarkeit ausgeht, daß er, bevor er diese Höhe erreicht, durch die Erfüllung des Allgemeinen in der Ethik hindurchgehen müsse. Dies ist jedoch eine leere Versicherung, ohne irgendwelche methodologische Bedeutung für die Ethik. Denn diese Aufhebung des Ethischen ins Religiöse läßt keinerlei Spuren hinter sich: vom Standpunkt des Einzelnen, des »Ritters des Glaubens«, der im – für das Denken ewig unzugänglichen – Paradox lebt, ist es völlig gleichgültig, ob er das Stadium der Vorherrschaft des Allgemeinen vor dem Einzelnen wirklich passiert hat. Sofern hier eine Verbindung herstellbar ist, beruht sie darauf, daß schon das Kierkegaardsche Stadium der Ethik weit weniger rational und gesellschaftlich ist, als er es in dieser scharfen Kontrastierung einerseits zur Ästhetik, andererseits zur Religion darstellt.

Wir haben ja schon früher darauf hingewiesen, daß auch die Kierkegaardsche Ethik kein gemeinsames Medium, keine wirkliche Gemeinschaft zwischen den Menschen anerkennt, daß die in ihr wirkenden – in bezug auf das ethisch Wesentliche, auf das vom Äußeren schroff abgetrennte Innere – ebenfalls in einem unaufhebbaren Inkognito leben. Die zwischen Ethik und Religion entstehende quantitative Steigerung, die in Qualität umschlägt (welch eine groteske Konsequenz für die qualitative Dialektik!), scheint nur darauf zu beruhen, daß der Solipsismus, das Inkognito in der Ethik sich im Widerspruch zu jenen traditionellen Kategorien befand, mit deren Hilfe Kierkegaard seine Ethik formulierte, also einen schwankenden, einen relativen Charakter zeigte, während beim Glauben, beim Paradox, im absoluten Inkognito sein Lebensgefühl ein ihm angemessenes Medium fand. So ist das religiöse Stadium einerseits eine aristokratische Steigerung der Ethik, wo infolge der Vorherrschaft des Allgemeinen das aristokratische Prinzip der auserwählten Individuen sich weniger adäquat ausleben kann als im religiösen Verhalten. Andererseits dient die Verwirklichung des Allgemeinen für den religiösen Menschen Kierkegaards als eine ironische Maske, als ein verdeckendes, äußerlich spießbürgerliches Verhalten, hinter welchem das Pathos des religiösen »Ritters des Glaubens« ewig verborgen sich verhüllt.

Daß sich Kierkegaard in dieses Fangnetz der Widersprüche versetzte, stammt sicher nicht aus der architektonischen dreiteiligen Systemkonstruktion seiner »Stadien«, sondern hat seine sozialen und weltanschaulichen

¹ Ebd., S. 53.

Gründe. Kierkegaard wollte stets den romantisch-ethischen Typus seiner Zeit bekämpfen, fühlend, daß seine eigene geistige Gestalt aufs allertiefste mit diesem verwandt war. Diese Abwehr ist jedoch im gegebenen Falle viel mehr als eine psychologisch-biographische. Es handelt sich hier um etwas Sachliches, um etwas Wichtigeres: um die gesellschaftlich bedingte tiefe Verwandtschaft zwischen seiner Konzeption der Ästhetik und der Religion.

Vor allem methodologisch. Soll die Religion nicht als etwas Objektives, als Lehre gefaßt werden – und wir werden noch sehen, wie leidenschaftlich Kierkegaard eine jede solche Methode ablehnt –, so entsteht der Versuch, sie zu retten aus der Subjektivität des Einzelmenschen, aus dem religiösen Erlebnis, womit bereits eine große Nähe zur Ästhetik unabweisbar ist. Denn in beiden Fällen handelt es sich einerseits um ein phantasiedurchtränktes Weltbild, dessen Wahrheit und Wirklichkeit nur von der reinen Subjektivität aus begründbar ist, andererseits um eine extrem subjektivistische Verhaltensweise, deren Kollisionen mit dem Allgemeinen (d. h. mit dem Ethischen, dem Gesellschaftlichen) auch nur in der rein subjektiven Evidenz auflösbar erscheinen.

Feuerbach, den Kierkegaard sehr eingehend studiert und hoch geachtet hat, sieht – natürlich vom diametral entgegengesetzten Gesichtspunkt, mit diametral entgegengesetzten Absichten und Folgerungen – diese Verwandtschaft zwischen Ästhetik und Religion in bezug auf die Objektivität des in ihnen Widergespiegelten bereits ganz klar. Er wehrt sich dagegen, daß seine Auflösung der Religion infolge des Nachweises ihres rein subjektiven Charakters eine Auflösung der Poesie mit sich führen müsse. »Ich hebe«, sagt er, »so wenig die Kunst, die Poesie, die Phantasie auf, daß ich vielmehr die Religion nur *insofern* aufhebe, als sie *nicht* Poesie, als sie gemeine Prosa ist.«¹ Er bestreitet nicht, daß die Religion auch Poesie sein könne; jedoch die Poesie gibt ihre Geschöpfe nicht für anderes aus, als was sie sind; während »die Religion aber ihre eingebildeten Wesen für *wirkliche* Wesen ausgibt«.

Selbstverständlich ist nicht nur die philosophische Grundtendenz bei Feuerbach und Kierkegaard entgegengesetzt, sondern dementsprechend auch die Beziehung von Ästhetik und Religion. Bei jenem bedeutet das Aufdecken des subjektiven Charakters der Religion deren Auflösung, und die Ästhetik verbleibt als ein wichtiger Bestandteil des irdischen Lebens der Menschen. Die oben aufgezeigte Berührung gilt also nur innerhalb dieser Voraussetzung.

¹ Feuerbach: Werke, Bd. VIII, S. 233.

Bei Kierkegaard soll dagegen gerade die extrem konsequente Subjektivierung des Religiösen ein philosophisches Fundament für die Religion selbst abgeben, soll ihre Selbstständigkeit, ihre absolute Geltung durch die qualitative Dialektik begründen. Es ist klar, daß unter diesen Bedingungen die Abgrenzung der Religion von der ästhetischen Sphäre für Kierkegaard eine philosophische Lebensfrage werden muß. Die Nichtexistenz ihrer Gegenstände in der objektiven Wirklichkeit – bei der Prätentation der Religion auf ihre Existenz – konnte bei Feuerbach die klare Abgrenzung leicht hervorbringen. Für Kierkegaard stand aber dieses Problem viel verwickelter, es gefährdete den ganzen Bestand seines Systems.

Nicht nur deshalb, weil er, um die Religion philosophisch zu retten, die von Feuerbach bestrittene Existenz des Religiösen sogar als alleinige absolute Wirklichkeit nachweisen mußte und wollte. Vielmehr auch deshalb, weil bei ihm die ästhetische Sphäre etwas anderes, weit Umfassenderes als bei Feuerbach bedeutet: nicht allein die Produkte der Kunst, ihre Produktion und ihre ästhetische Betrachtung, sondern ebenfalls, sogar vor allem, ein ästhetisches Verhalten dem Leben gegenüber; nicht umsonst spielt das Erotische eine so ausschlaggebende Rolle in der Ästhetik Kierkegaards.

Darin ist, trotz aller polemischen Exkurse Kierkegaards, ein nachhaltiges und lebendiges Erbe der Romantik sichtbar. In diesem Grundproblem seiner Philosophie berührt er sich methodologisch sehr intim mit dem Moralphilosophen der Frühromantik, mit dem Schleiermacher der »Reden über die Religion« und der »Vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde«. Die Verwandtschaft der Fragestellung beschränkt sich allerdings darauf, daß, infolge des Hinüberspielens der romantischen Ästhetik in eine ästhetisch bestimmte »Lebenskunst« einerseits und infolge der rein auf subjektivem Erleben begründeten Religion andererseits, die beiden Gebiete ununterbrochen ineinander übergehen müssen. Das ist aber gerade die Absicht des jungen Schleiermacher: er will seine romantisch-ästhetisch orientierte Generation gerade auf diesem Weg zur Religion zurückführen, will die romantische Ästhetik und Lebenskunst in Religiosität hineinwachsen lassen. Ist also hier die Verwandtschaft, die strukturelle Nähe der beiden Sphären ein Vorteil für die Argumentation Schleiermachers, so erwachsen gerade daraus für Kierkegaard die größten gedanklichen Schwierigkeiten.

Diese Nähe, diese Verwandtschaft, dieses hemmnislose Übergehen des einen ins andere ist sowohl in der Frühromantik wie bei Kierkegaard vorhanden und ließe sich überall leicht nachweisen. Wir wählen hier zur Andeutung dieser Verwandtschaft nur eine Stelle aus Kierkegaards Tagebuch, in der

auch die gemeinsame aristokratische Opposition beider Richtungen gegen die aus Banausen bestehende Mehrheit der Menschen klar zum Ausdruck kommt. Er schreibt im Jahre 1854, also nicht in seiner romantisierenden Jugendperiode, sondern zur Zeit seiner offenen Kämpfe um die Wiederherstellung der Religion: »Das Talent rangiert im Verhältnis, wie es Sensation weckt; das Genie im Verhältnis, wie es Widerstand weckt (religiöser Charakter im Verhältnis, wie er Ärgernis weckt).«¹ Es ist klar, daß es hier nicht allzu schwer ist, die Scheidungslinie zwischen Talent und Genie zu ziehen (dies entspricht ja vollkommen der aristokratischen Weltanschauung Kierkegaards auch innerhalb der ästhetischen Sphäre); es ist aber ebenso klar, daß ein sehr hoher Grad von theologisch-irrationalistischer Sophistik nötig ist, um Widerstand und Ärgernis (Genie und religiösen Charakter) auch nur scheinbar voneinander abzugrenzen. Um so mehr, als in dieser Gegenüberstellung wieder die gemeinsame aristokratische Einstellung der Romantik und Kierkegaards sehr energisch zum Ausdruck kommt. Kierkegaard ist in dieser Hinsicht ein folgerichtiger Nachfahre der Romantik (und Schopenhauers) gewesen: daß der Zugang zu jeder für ihn wesentlichen Sphäre nur den »Auserwählten« offensteht, war für ihn eine Selbstverständlichkeit. Daß das ethische Stadium so widerspruchsvoll, in einer derart sich selbst auflösenden Weise von ihm bestimmt wurde, gründet sich, neben den bisher angeführten Motiven, auch auf den notwendig nicht-aristokratischen Charakter einer Ethik, in der das Allgemeine verwirklicht werden soll; sobald die Ethik ins paradox Religiöse transzendiert, befindet sich Kierkegaard – freilich im Widerspruch zu seinen anfänglichen Voraussetzungen – wieder auf dem vertrauten Boden des Aristokratismus. So verschwimmen bei ihm die Grenzen zwischen Ästhetik und Religion ebenso wie in der Jenaer Periode Friedrich Schlegels oder Tiecks, wie bei Novalis und Schleiermacher.

Während aber dieses Verschwimmen der Grenzen für die Jenenser Romantik ein zu erreichendes Ziel war, liegt hier für Kierkegaards Philosophie eine zu überwindende – und nie wirklich überwundene – Gefahr, die das ganze System mit Auflösung bedroht. Diese Entgegengesetztheit der philosophischen Fragestellung bei einer tiefgehenden Verwandtschaft entscheidender weltanschaulicher Voraussetzungen ist mehr durch den Wandel der Zeiten, durch die Veränderung der Klassenverhältnisse und des Klassenkampfes, als

¹ Kierkegaard: Die Tagebücher. Herausgegeben von Th. Häcker, Innsbruck 1923, Bd. II, S. 341.

durch die Persönlichkeit der Denker bestimmt. Das konfliktlose Ineinanderfließen von romantischer Ästhetik und Religion hängt aufs engste mit den thermidorianischen Stimmungen der nachrevolutionären Intelligenz in Deutschland zusammen; mit der Hoffnung, eine harmonische, die krisenhaften Widersprüche aufhebende »Lebenskunst«, auf der Grundlage des Genusses der neuen Möglichkeiten in der nachrevolutionären Gesellschaft, begründen zu können. Kierkegaard teilt mit der Romantik die Lebensgrundlage einer reaktionär-parasitären Intelligenz, deren Verhalten in der sich formierenden kapitalistischen Gesellschaft auf eine subjektivistische »Lebenskunst« drängt. Da er aber in einer tief aufgewühlten Krisenzeit lebt, muß er die Religion vor der nahen Verwandtschaft mit der Ästhetik und vor allem mit der parasitär-ästhetischen Lebenskunst zu retten versuchen. Er repräsentiert also in dieser Hinsicht ebenso den Aschermittwoch des romantischen Karnevals wie Heidegger den des imperialistischen Parasitentums der allgemeinen Krise des Kapitalismus nach dem ersten Weltkrieg gegenüber dem Vorkriegsfasching Simmels oder Bergsons.

So ist Kierkegaard scheinbar – auch subjektiv gefühlsmäßig – in der Konzeption sowohl der Ästhetik wie der Religion von der Frühromantik weit entfernt. Die Verwandtschaft der Struktur beider Sphären (Ästhetik, eng verbunden mit »Lebenskunst«, und Religion als rein subjektives Erlebnis) haben wir freilich eben festgestellt. Und der Unterschied, ja die Entgegengesetztheit der in beiden Sphären vorherrschenden Gefühlsbetonung verstärkt nur dieses – von Kierkegaard nicht beabsichtigte, ja bekämpfte – Ineinanderübergehen. Die Atmosphäre des Kierkegaardschen ästhetischen Stadiums ist nämlich durch die Verzweiflung bestimmt. Die aphoristischen Bekenntnisse des »Ästhetikers« in »Entweder – Oder« beginnen so: »Was ist ein Dichter? Ein unglücklicher Mensch, der heiße Schmerzen in seinem Herzen trägt, dessen Lippen aber laute Seufzer entströmen, die dem fremden Ohr wie schöne Musik ertönen. Es geht ihm, wie einst jenen Unglücklichen, die in Phalaris' Stier durch ein matt brennendes Feuer langsam gemartert wurden und deren Schreien nicht bis zu den Ohren des Tyrannen dringen konnte, ihn zu erschrecken; ihm klangen sie wie heitere Musik.«¹ Und in dem Kierkegaardschen Gegenstück zu Platons »Gastmahl«, wo lauter Vertreter des ästhetischen Stadiums zusammenkommen und über ihre Stellung zur Erotik (zur zentralen Frage der »Lebenskunst«) sprechen, bricht nach

¹ Kierkegaard: Entweder – Oder, Dresden-Leipzig, o. J., S. 15.

dem Anhören aller Reden Johannes der Verführer in folgende Vorwürfe gegen seine Genossen aus: »Verehrte Tischgenossen, reitet euch der Teufel? Ihr redet ja wie Leichenbitter, eure Augen sind rot von Tränen, nicht vom Wein.«¹ Verschiedene Nuancen solcher Verzweiflung durchziehen alle ästhetischen Betrachtungen Kierkegaards.

Das religiöse Verhältnis zeigt nun demgegenüber eine qualitative Steigerung, und zwar eine noch tiefere Verzweiflung, eine noch stärkere Betonung des Solipsismus und der Irrationalität im rein auf sich selbst gestellten Subjekt. Denn, um den paradigmatischen Fall Kierkegaards zu nehmen, beim Isaakopfer Abrahams besteht das, was Abraham von den tragischen (also von den ästhetischen oder ethischen) Helden unterscheidet, gerade in der absoluten prinzipiellen Inkommensurabilität der Motive seines Handelns, in der prinzipiellen Unmöglichkeit, seine eigentlichen, entscheidenden Erlebnisse mitzuteilen. Damit ist aber ein vollständiges Auslöschen (und nicht ein Aufgehobensein) des Allgemeinen der Ethik für die religiöse Sphäre ausgesprochen. Wenn Kierkegaard hier den opfernden Abraham mit dem äußerlich ähnlichen, aber innerlich bloß tragischen Konflikt Agamemnons, als die Aufopferung Iphigeniens von diesem gefordert wird, vergleicht, sagt er: »Auch der tragische Held konzentriert das Ethische, über das er teleologisch hinausgeht, in einem Moment; aber er hat dabei einen Rückhalt an dem Allgemeinen. Der Ritter des Glaubens ist einzig und allein auf sich selbst angewiesen, und darin liegt das Entsetzliche.«² Kierkegaards Abraham hat nichts mit einem tragischen Helden gemein, er ist »etwas ganz anderes; entweder ein Mörder oder ein Glaubender. Was dazwischen liegt und den tragischen Helden rettet, ist auf Abraham nicht anwendbar.«³

Man sieht: Verzweiflung als seelische Grundlage, Irrationalität als Inhalt und, in Verbindung damit, prinzipielle Unmöglichkeit einer seelischen Kommunikation zwischen den Menschen, das absolute Inkognito charakterisieren bei Kierkegaard sowohl das Ästhetische wie das Religiöse. Damit hier, wenigstens scheinbar, zumindest eine Polarität zusammenhängender Tendenzen und nicht eine völlige Identität entstehe, muß Kierkegaard, um auch etwas Trennendes zu besitzen, in der Ästhetik das Anti-Ethische, in der Religion den notwendigen Durchgang durchs Ethische betonen, obwohl dieses

¹ Kierkegaard: Werke, a. a. O., Bd. IV, S. 61.

² Ebd., Bd. III, S. 75.

³ Ebd., S. 54.

keinerlei Spuren hinterläßt, also für die konkrete Behandlung der Probleme völlig irrelevant ist, obwohl das Tragische, gerade in Kierkegaards Darstellung, eine intimere Verbindung zwischen Ästhetik und Ethik schafft, als bei ihm je zwischen Ethik und Religion bestand. Denn, wie wir gesehen haben, sucht und findet der tragische Held seine Rechtfertigung im Allgemeinen (also nach Kierkegaard in der Ethik); eine derart starke sachliche Verbindung konnte Kierkegaard zwischen Ethik und Religion nie finden. Um so intimer ist diese zwischen Ästhetik und Religion. Kierkegaard gibt dies in seinen Tagebüchern selbst zu. Unter der Überschrift »Über meine Produktion, total gesehen«, schreibt er: »In einem gewissen Sinn handelt es sich für die Mitzeit um eine Wahl; man muß wählen, entweder das Ästhetische zum Totalgedanken zu machen und so alles auf diese Weise zu erklären, oder das Religiöse.«¹

Diese verzweifelte philosophische Lage seiner Philosophie der Verzweiflung zwang unseres Erachtens Kierkegaard zur leeren Proklamation einer bei ihm nie existenten Beziehung zwischen Ethik und Religion. Er war zu einer solchen inhaltlosen Deklaration gezwungen, wenn er nicht (die objektive Wahrheit) eingestehen wollte, daß seine Religion nichts weiter ist, als ein Asyl für gestrandete dekadente Ästheteten. Und da Kierkegaard, infolge der Periode, in der er lebte, noch kein Huysmans oder gar Camus war, die in der Verzweiflung selbst eine eitle und kokette Selbstbefriedigung fanden, mußte er zu solchen hohlen Konstruktionen greifen, unbewußt, widerwillig anerkennend, daß eine gedankliche Entgesellschftung der Menschen zugleich die Vernichtung einer jeden Ethik beinhaltet.

Freilich findet sich im Lebenswerk Kierkegaards noch ein äußerlich ganz anders geartetes, objektiv jedoch mit diesem eng verknüpft, noch wichtigeres Motiv: die soziale Funktion, die er der Religion, dem Christentum geben wollte. Kierkegaard sieht die heranreifende Krise seiner Zeit – er ist romantischer Antikapitalist –, und die Ereignisse von 1848 »fördern« seine Entwicklung (ebenso wie auch die des freilich ursprünglich weitaus gesellschaftlicher orientierten Carlyle) dahingehend, daß sie alle Keime des Reaktionen zur Blüte bringen. Schon 1849 schreibt er in sein Tagebuch: »Soll die Vorsehung nur weiter Propheten und Richter senden, so muß es allein geschehn, um der Regierung zu helfen.«² Einige Jahre später sagt er ganz

¹ Kierkegaard: Die Tagebücher, a. a. O., Bd. II, S. 108.

² Ebd., S. 22.

entschieden: »Mein ganzes Werk ist die Verteidigung des Bestehenden.«¹ Und schließlich im Jahre 1854, als er meint, daß die Revolution »in jedem Augenblick zum Ausbruch kommen kann«, erblickt er das Unheil darin, »daß man das Christentum als das regulierende Gewicht abgeschafft hat.«² Das Kierkegaardsche Christentum, in dem es den Einzelnen als Einzelnen in sein Inkognito einsperrt, indem es für ihn die ganze gesellschaftliche Mitwelt wertlos macht und seine Energie allein auf das Heil seiner eigenen Seele konzentriert, soll dieses »Gewicht« werden. »Und dieses Gewicht war darauf berechnet, die Zeitlichkeit zu regulieren.«

Diese soziale Funktion des einsamen Subjekts, das Inkognito als Stütze des Bestehenden, des Rückschritts, stellt nichts radikal Neues in der Geschichte des Irrationalismus dar; bei Schopenhauer lassen sich sehr analoge Zusammenhänge nachweisen. Kierkegaard gibt als Eigenes nur die Nuance der individuellen Verzweiflung, der Verzweiflung als Erhöhung, als Auszeichnung der wahren Individualität (im Gegensatz zum abstrakt-allgemeinen, gattungsmäßigen Pessimismus bei Schopenhauer), und er steigert das Pathos ihrer Subjektivität, des ihr als adäquates Objekt gegenüberstehenden Nichts zu einer Höhe, vor deren Erhabenheit alle »kleinlichen« Streitigkeiten des gesellschaftlichen Lebens verblassen sollten. Auch hier ist Verwandtschaft und Unterschied zu Schopenhauer unschwer feststellbar. Bei beiden erscheint das Nichts in einer mythisierenden, mystifizierten Form. Bei Schopenhauer ist aber das Nichts der wirkliche Gehalt seines buddhistischen Mythos, während das notwendige Hervorbrechen und zur Geltung gelangen des Nichts den christlichen Mythos Kierkegaards widerlegt und auflöst. Kierkegaard wird damit zum Bahnbrecher eines reaktionären Verhaltens, dessen Ausstrahlungen auch heute in den Philosophien von Heidegger, Camus usw. fühlbar sind.

Wir haben vom Nichts als vom adäquaten Objekt der Kierkegaardschen Subjektivität gesprochen – befinden wir uns damit nicht im Widerspruch zu den Tatsachen? Haben wir nicht die Ergebnisse seiner späteren imperialistischen Nachfolger unberechtigt in seine Weltanschauung hineinprojiziert? Ist Kierkegaard nicht gläubiger Christ, orthodoxer Protestant? Traut man den Versicherungen Kierkegaards – bei denen es als psychologische Frage ruhig unerörtert bleiben kann, wieweit sie bis ans Ende aufrichtig, wieweit

¹ Ebd., S. 242.

² Ebd., S. 357 f.

Produkte einer Selbsttäuschung usw. sind –, so ist er nicht nur ein orthodox gläubiger Christ, sondern ist sogar bestrebt, die verlorengegangene Reinheit des Christentums wiederherzustellen. Für uns kommt es aber darauf an, den wirklichen, sachlichen Gehalt dieser Versicherungen zu entziffern.

Vor allem: für Kierkegaard ist das Christentum keine Lehre. Kierkegaard stellt allerdings dieser Negation die Verwirklichung in der Praxis, die Nachfolge Christi, als Position gegenüber. Daß diese Nachfolge energisch in den Mittelpunkt gestellt wird, wäre freilich in der Religionsgeschichte nichts überraschend Neues. Man muß aber hier den Unterschied festhalten, daß in den früheren Formen der Betonung der Nachfolge kein Gegensatz zu einer objektiven Lehre – einerlei, welcher Art von geoffenbarter Lehre – statuiert wurde. Die Nachfolge erschien als der Weg des Individuums zur Seligkeit, jedoch nur, wenn dessen Überzeugungen und Taten sich in genauer Übereinstimmung mit der geoffenbarten Lehre befanden. Bei Kierkegaard wird aber diese Gegenüberstellung verabsolutiert. Das Christentum ist für ihn überhaupt keine Lehre; denn dadurch wäre es objektiv zu einem System oder Systemteil degradiert. Kierkegaard sagt: »Der objektive Glaube, das klingt ja, als ob das Christentum auch wie ein kleines, wenn auch nicht so gutes System wie das Hegelsche verkündigt wäre.«¹ Subjektiv wäre die Aneignung einer solchen Lehre – wie jede Beziehung zur Objektivität – nur eine Approximation, etwas Relatives, nicht das Absolute, nicht Gott. Lehre und Praxis, Objektivität und Subjektivität werden also auch hier einander antinomisch ausschließend entgegengestellt. »Objektiv wird betont: was gesagt wird; subjektiv: wie es gesagt wird«, sagt Kierkegaard, und es ist für die Nähe von Ästhetik und Religion in seinem System wieder äußerst charakteristisch, daß er hinzufügt: »Diese Unterscheidung gilt schon im Ästhetischen.«²

Diese schroffe Gegenüberstellung hat aber entscheidende Folgen für die ganze Religionsauffassung Kierkegaards. Er führt den eben aphoristisch zugespitzten Gedanken ausführlich zu Ende: »Wenn objektiv nach der Wahrheit gefragt wird, dann wird objektiv auf die Wahrheit als einen Gegenstand reflektiert, zu dem der Erkennende sich verhält. Es wird nicht auf das Verhältnis reflektiert, sondern darauf, daß es die Wahrheit, das Wahre ist, wozu er sich verhält. Wenn das, wozu er sich verhält, nur die Wahrheit, das Wahre ist, so ist das Subjekt in der Wahrheit. Wenn subjektiv nach der Wahrheit

¹ Kierkegaard: Werke, a. a. O., Bd. VI, S. 289.

² Ebd., S. 277.

gefragt wird, so wird subjektiv auf das Verhältnis des Individuums reflektiert...«¹ Und er versäumt nicht, daraus alle Konsequenzen zu ziehen, indem er in den auf dieses Zitat unmittelbar folgenden Sätzen ausführt: »Wenn nur das Wie dieses Verhältnisses in Wahrheit ist, so ist das Individuum in Wahrheit, selbst, wenn es sich so zur Unwahrheit verhält.« Hier ist es klar ersichtlich, bis zu welchem Grade Kierkegaard aufrichtiger ist als seine imperialistischen Nachfolger. Beide reflektieren auf den subjektiven Akt, nicht auf das Objekt. Während aber Kierkegaard daraus die allein mögliche Konsequenz zieht, daß auf diesem Wege keinerlei Erkenntnis zu erlangen ist, lösen die späteren Existentialisten einfach die »Klammer« auf, in die sie, nach der Methode der Husserlschen Phänomenologie, bei der Reflexion auf die Subjektivität des Aktes, die – wirkliche oder eingebildete – Objektwelt gesetzt haben, und versichern damit, zu einer »Ontologie«, zu einer wahren Objektivität gelangt zu sein. Kierkegaard dagegen spricht das, was in seinen bisherigen allgemein philosophischen Betrachtungen enthalten war, mit großer Klarheit und konkret theologischer Fassung aus: »Der eine betet in Wahrheit zu Gott, obgleich er einen Götzen anbetet, der andere betet den wahren Gott in Unwahrheit an, und betet daher in Wahrheit einen Götzen an.«²

Kierkegaard macht also mit seiner gegen Hegel, gegen jede objektive Erkenntnis gerichteten Theorie Ernst: »Die Subjektivität ist die Wahrheit.« Was wird aber in dieser – angeblichen – Begründung der Existenz der religiösen Subjektivität aus der Religion selbst, aus Gott? Kierkegaard kommt in seinen diesbezüglichen Betrachtungen wieder auf den Annäherungscharakter des Ergreifens einer jeden Objektivität durch ein Subjekt, also einer jeden Erkenntnis zu sprechen und zeigt die unhaltbare Lage auf, die daraus für den religiös Existierenden folgt: »Weil er Gott in demselben Augenblick gebrauchen soll, weil jeder Augenblick, worin er Gott nicht hat, verloren ist.«³ Und in einer Anmerkung zu diesen Worten fügt er hinzu: »Auf diese Weise wird *Gott freilich ein Postulat* (von mir ausgezeichnet, G. L.), aber nicht in der müßigen Bedeutung, worin man dies Wort sonst nimmt. Vielmehr wird deutlich, daß die einzige Weise, auf welche ein Existierender in ein Verhältnis zu Gott kommt, die ist, daß der dialektische Widerspruch die Leidenschaft zur Verzweiflung bringt und mit der »Kategorie der Verzweiflung«

¹ Ebd., S. 274.

² Ebd., S. 276.

³ Ebd., S. 275.

(den Glauben) Gott ergreifen hilft. So ist das Postulat keineswegs das Willkürliche, sondern gerade *Notwehr*, so daß Gott nicht ein Postulat, sondern das, daß der Existierende Gott postuliert – eine Notwendigkeit ist.«¹ Wir sehen, wie hier Kierkegaard bemüht ist, seinen konsequenten Folgerungen doch die Spitze abzubrechen und den Postulatcharakter seines Gottes zu einem bloßen freilich notwendigen Merkmal des subjektiven Verhaltens abzuschwächen.

Solche Versuche ändern jedoch nichts an dem Tatbestand, der sich zwangsläufig aus seinen Prämissen ergibt, und Kierkegaard ist viel zu sehr Sohn seiner Zeit, ist viel zu »modern«, als daß er sich im Konkreten ernsthaft damit abgäbe, an diesen Folgerungen Wesentliches zu ändern, als daß er versuchte, etwa eine wirkliche Erfüllung seines Gottespostulates nachzuweisen. Er ist Zeitgenosse der Auflösung des Hegelianismus, ist sich über die Bedeutung der Religionskritik Feuerbachs im klaren, ja ist von dessen Rückführung der Religion auf menschliche Subjektivität, die bei Feuerbach freilich die Religion aufzulösen berufen ist, geradezu fasziniert. So sagt er über Feuerbach: »Andrerseits greift ein Spötter das Christentum an und trägt es zu derselben Zeit so vortrefflich vor, daß es eine Lust ist, ihn zu lesen, und wer in Verlegenheit ist, es bestimmt dargestellt zu sehen, beinahe bei ihm seine Zuflucht suchen muß.«²

Diese Sympathie mit den zeitgenössischen Atheisten ist kein Zufall. Nicht nur, weil Kierkegaard ebenso klar wie diese die Unhaltbarkeit einer objektiven, wissenschaftlichen Verteidigung der Religion begriffen hat, sondern auch deswegen, weil die besonderen Bedingungen in der ideologischen Widerspiegelung der politisch-sozialen Krise der vierziger Jahre eine starke Annäherung schaffen. Wir haben bereits wiederholt hervorgehoben, wie sehr die Erschütterung des objektiven Idealismus im Mittelpunkt dieser Krise stand, wie sehr – solange nicht die dialektisch-materialistische Überwindung Hegels verwirklicht wurde – jeder bürgerliche Versuch eines revolutionären Hinausgehens über Hegel in einen philosophischen Subjektivismus umschlagen mußte. Dies zeigte sich ganz offen bei Bruno Bauer oder Stirner. Aber auch in den Schwächen von Feuerbachs Anthropologismus sind solche Elemente der Subjektivierung enthalten. Auch hier muß – weil eine dialek-

¹ Ebd., S. 275, Anmerkung.

² Ebd., Bd. VII, S. 291. Ebenso sagt er in den »Stadien« über Börne, Heine und Feuerbach: »Sie wissen oft sehr gut Bescheid über das Religiöse.« Bd. IV, S. 418 ff.

tische Widerspiegelungstheorie fehlt – die konsequent materialistische Lehre, die prinzipielle Unabhängigkeit des Objekts vom Subjekt oft abgeschwächt werden. Feuerbach selbst ist zwar stets bemüht gewesen, diese materialistische Linie streng durchzuführen, es gelingt ihm jedoch nur in der Erkenntnistheorie im engeren Sinne, überall sonst treten, wie Marx, Engels und Lenin hervorgehoben haben, die Inkonsistenzen des Anthropologismus auch bei ihm mehr oder weniger deutlich hervor. Deshalb muß betont werden, daß der philosophische Materialismus von Marx und Engels nicht mit dem Feuerbachschen Materialismus identisch ist, und zwar ebensowenig, wie die marxistische Dialektik mit der Dialektik Hegels.

Durch die Elemente der Subjektivierung geraten die atheistischen Konsequenzen einer solchen materialistischen Religionskritik ebenfalls in ein schillerndes Hell-Dunkel: der Atheismus erscheint als eine neue Form der Religion. Sehr deutlich ist dies bei Heine zu beobachten. Aber auch bei Feuerbach fehlen solche Inkonsistenzen der Verewigung der Religion in atheistischen Formen nicht, und Engels, indem er diese Schwächen kritisiert, erinnert an ihre allgemeine Verbreitung in diese Periode. Er führt als Beispiel den Ausspruch der Anhänger Louis Blancs an, die zu sagen pflegten: »Also der Atheismus ist eure Religion.«¹

Bei Kierkegaard kann natürlich von einem offenen Bekenntnis zum religiösen Atheismus nie und nirgends die Rede sein; dieser ist ein unbewußtes, ungewolltes Produkt seiner Konzeption. Da Kierkegaard die Verteidigung der Religion vom falschen idealistischen Objektivismus Hegels befreien will, gerät er in den Strom jenes Subjektivismus, der eine jede Art Objektivität ins Subjekt zurücknehmen und ausschließlich aus diesem hervorgehen lassen will. Gerade darum muß bei ihm in der sozusagen erkenntnistheoretischen Betrachtung des religiösen Subjekts ein jedes Objekt (und damit auch eine jede Spur von Gott) verschwinden. Diese Methodologie ist aber zugleich ein exakter Ausdruck seines spontanen Weltgefühls und bestimmt dadurch die typisch vorgefundene Umwelt und Mitwelt seines religiös existentiellen Verhaltens: es ist das Nichts. Kierkegaard verlangt von seinem religiös existierenden Menschen, daß er »die objektive Ungewißheit« festhalte, »daß ich in der objektiven Ungewißheit, »auf den siebzigtausend Faden Wasser« bin, und doch glaube«².

¹ Marx-Engels: Ausgewählte Schriften, a. a. O., Bd. II, S. 352 ff.

² Kierkegaard: Werke, a. a. O., Bd. VI, S. 279.

Aber Glauben – woran? Die Lehre ist verschwunden, weil jede Lehre »entweder eine Hypothese oder eine Approximation, weil jede ewige Entscheidung gerade in der Subjektivität liegt«¹. Die Gemeinde ist verschwunden, weil jeder religiöse Mensch in einem absoluten Inkognito lebt: »Aber in der absoluten Leidenschaft, die das Äußerste der Subjektivität ist, und in dem innerlichen Wie dieser Leidenschaft ist das Individuum von diesem Dritten gerade am meisten entfernt.«² Kierkegaard führt weiter aus, daß, wenn zwei Religiöse miteinander redeten, »würde der eine komisch auf den anderen wirken . . ., weil keiner von ihnen die verborgene Innerlichkeit direkt ausdrücken dürfte«³. Und die Nachfolge Christi? Da es keine Lehre gibt, da nach Kierkegaards Auffassung konsequenterweise der Erdenwandel Christi selbst den Gipfelpunkt des Inkognitos bildet: woher kann die religiöse Subjektivität wissen, wem und in welchen Taten oder Gesinnungen sie Nachfolge leisten soll? Sie hat also als Richtschnur das, was sie in ihrer eigenen Subjektivität vorfindet, und dies ist bei Kierkegaard Verzweiflung und Nihilismus.

Und seinen innersten Gefühlen folgend, bejaht Kierkegaard diese dünne Luft der vollendeten Einsamkeit, diese Atmosphäre des Nichts gerade vom Standpunkt der Höchstentfaltung des Subjektiven. Nicht umsonst schreibt er (1848) in sein Tagebuch: »Der Jünger führt in einem gewissen Sinn eine verkrüppelte Existenz, solange der Meister mit ihm lebt. Der Jünger kann in einem gewissen Sinn nicht dazu gelangen, er selbst zu sein.«⁴ Und der Gott der Tagebücher Kierkegaards hat dieselbe Physiognomie des verzweifelt exzentrischen bürgerlichen Intellektuellen (an solchen Stellen ist Kierkegaard ein unbewußter und inkonsequenter, ein unbewußt karikierender Feuerbachanhänger). 1854 steht im Tagebuch: » . . . Gott ist sicherlich Person, aber ob er gegenüber dem Einzelnen es sein will, beruht darauf, ob es Gott also wohl gefällt. Das ist Gnade von Gott, daß er im Verhältnis zu dir Person sein will; wenn du seine Gnade verspielst, straft er dich dadurch, daß er sich objektiv zu dir verhält. Und in dem Sinn kann man sagen, daß die Welt nicht (trotz aller Beweise) einen persönlichen Gott hat.«⁵

Und es entspricht ganz dieser tiefsten innerlichen Einstellung Kierkegaards, diesem seinem solipsistischen Aristokratismus, daß er gerade in seiner letzten

¹ Ebd., S. 269.

² Ebd., Bd. VII, S. 194.

³ Ebd., S. 196.

⁴ Kierkegaard: Die Tagebücher, a. a. O., Bd. II, S. 80.

⁵ Ebd., S. 392.

Periode, als er offen und öffentlich für die Wiederherstellung der Reinheit des Christentums kämpft, erklärt, es gäbe in der Neuzeit überhaupt kein Christentum: »Nun habe ich noch nie einen einzigen Menschen gesehen, dessen Leben nach dem Eindruck, den ich von ihm gewann (von den ›Versicherungen‹, durch die ich einen Strich ziehe, sehe ich ab), auch nur entfernt ausgedrückt hätte, daß er abgestorben und zu Geist geworden war (so wenig, als ich selbst ein solcher zu sein glaube). Wie in aller Welt ist es jetzt dann zugegangen, daß ganze Staaten und Länder christlich sind?, daß wir millionenweise Christen sind?«¹ Und die Versicherungen über das Christentum der Vergangenheit würden seiner Kritik, wenn er sie anwenden wollte, ebenfalls kaum standhalten.

Die beiden Bewegungen zeigen unmittelbar entgegengesetzte Richtungen, die aber gesellschaftlich auf dieselben Ursachen zurückgehen. Das Religiöswerden des Atheismus bei sonst progressiv eingestellten Denkern ist vorerst nur ein Schwanken und Straucheln vor den letzten Konsequenzen des eigenen Standpunkts, entwickelt sich aber mit der zunehmenden Dekadenz des Bürgertums und seiner Ideologie immer mehr zu einem Aufgeben eines jeden kritischen Standpunkts in Weltanschauungsfragen. Es ist derselbe Prozeß wie der des Agnostizismus philosophierender Naturwissenschaftler, der einige Zeit »verschämter Materialismus« (Engels) war, um in der imperialistischen Periode immer stärker in reaktionären Idealismus, in Mythenbilderei umzuschlagen. Das Atheistischwerden des religiös gestimmten Verhaltens dagegen ist, unmittelbar angesehen, ein spontaner Prozeß der Auflösung der religiösen Weltanschauung. Jedoch die elastische Abwehrtaktik der reaktionären Bourgeoisie vermag daraus ein neues Verteidigungsmittel zu machen, indem mit Hilfe dieser Auflösung jene Krise der bürgerlichen Intelligenz, die sonst einen Abfall von jeder Religion herbeiführen würde, aufgefangen und in den religiösen Schutz des Bestehenden umbogen werden kann. So fließen allmählich – in der imperialistischen Periode – die beiden Richtungen ineinander und sind oft bereits schwer unterscheidbar geworden.

Wir haben von einer Taktik der reaktionären Bourgeoisie gesprochen. Die Richtigkeit dieser Feststellung würde sich jedoch verzerren, wenn wir etwa

¹ Kierkegaard: Werke, a. a. O., Bd. XI, S. 121. Vom Standpunkt Kierkegaards müßte hier freilich gefragt werden: Woher weiß er denn, daß niemand von seinen Zeitgenossen Christ ist? Nach seinem selbst statuierten absoluten Inkognito könnte ebenso jeder ein Christ sein. In der eigenen Erkenntnistheorie besitzt Kierkegaard sicher kein Kriterium für die Entscheidung dieser Frage.

Kierkegaard einer solchen Taktik beschuldigen würden. Kierkegaard war subjektiv ein ehrlich überzeugter Denker, dessen Widersprüche daraus entstehen, daß er von gesellschaftlichen Strömungen, deren Wesen er teils überhaupt nicht, teils sehr mangelhaft verstand, getragen wurde. (Daß ihm nicht jedes Bewußtsein seiner gesellschaftlich-politischen Position fehlte, zeigt seine uns bereits bekannte Auffassung von der Religion als konservativer Macht.) Es handelt sich bei ihm um den spontanen Ausdruck der Gefühlsweise einer entwurzelten, parasitär gewordenen bürgerlichen Intellektuellenschicht. Wie wenig hier von einem persönlichen Problem Kierkegaards oder von einem lokal dänischen die Rede ist, zeigt nicht nur seine spätere internationale Wirkung, sondern auch, daß, ganz unabhängig von ihm, ähnliche Fassungen des religiösen Atheismus überall im Entstehen begriffen sind und wirksam werden.

Es ist hier unmöglich, diese Frage auch nur andeutend zu behandeln. Ich verweise bloß ganz kurz auf Dostojewskij, der unter völlig anderen konkreten gesellschaftlichen Bedingungen, mit völlig anderen Zielsetzungen und Mitteln, oft eine überaus ähnliche Position zum Ineinanderfließen von Religion und Atheismus einnimmt. Eine Untersuchung der Entsprechungen und Abweichungen wäre sicher interessant und lehrreich. Hier müssen wir uns mit dem Hinweis begnügen, daß bei Dostojewskijs »Heiligen« der Atheismus geradezu als die »vorletzte Stufe zum vollkommenen Glauben« erscheint. Freilich versucht Dostojewskij, in starkem Gegensatz zu Kierkegaard, auch diesen »vollkommensten Glauben« in seiner menschlich praktischen Erfüllung darzustellen. Jedoch charakteristischerweise stets so, daß diese zwar einerseits eine Durchbrechung des Kierkegaardschen Inkognitos der Menschen in ihrer Beziehung zueinander bedeuten soll, aber andererseits stets die nahe Verwandtschaft einer solchen »hellseherischen Güte« mit einer tiefsten Skepsis den Menschen gegenüber, mit ihrer nihilistischen Verachtung ausdrückt ¹.

¹ Aus der reichen Literatur über den religiösen Atheismus führen wir hier nur ein bezeichnendes Zitat an zur Andeutung der Allgemeinheit dieser Tendenz. Berdjajew sagt: »L'athéisme n'est qu'une des expériences dont se compose la vie de l'homme, un moment dialectique de la connaissance de Dieu. Le passage par le stade de l'athéisme peut signifier l'épuration de l'idée de Dieu, la délivrance de l'homme du mauvais sociomorphisme.« Der letzte Terminus zeigt, daß auch Berdjajew in der Entgesellschftung das Haupt-»verdienst« des religiösen Atheismus erblickt. Berdjajew: *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947, S. 26.

Wir haben es also hier bei Kierkegaard mit einer entwickelteren Form des religiösen Atheismus zu tun als bei Schopenhauer. Seine eben angedeutete Widersprüchlichkeit kann durch ihre Vergleichung mit einem neuen Aspekt bereichert werden: mit dem ihrer Beziehung zur Praxis. Der pessimistische Irrationalismus Schopenhauers kulminiert in einer vollkommenen asketischen Abkehr von jeder Praxis. Kierkegaard betont dagegen entschieden die Rolle der Aktivität, des Handelns für die existierende Subjektivität, ja er polemisiert, nicht ohne Berechtigung, gegen das Phantastische, das in der reinen Kontemplation des deutschen Idealismus steckt; er nennt ganz richtig das identische Subjekt-Objekt Schellings und Hegels ein Phantom.

Dieser Gegensatz zwischen Schopenhauer und Kierkegaard ist ebenfalls eine Folge der historischen Entwicklung, der sich verschärfenden Krise im gesellschaftlichen Sein der bürgerlichen Klasse. Was in der Sumpfsperiode der Restauration die typische Form für eine reaktionäre Abwendung von der Teilnahme an der gesellschaftlichen Praxis, also die typische Form für eine reaktionäre »Neutralisierung« der Intelligenz war, und was wieder zur allgemein typischen Form nach der Niederlage der Revolution von 1848 wurde, konnte in der Krisenzeit der vierziger Jahre nicht mehr ausreichen. Objektiv angesehen, vollbringt Kierkegaard ebenso eine reaktionäre »Neutralisierung«, eine reaktionäre Abwendung von der gesellschaftlichen Praxis wie Schopenhauer. Er stellt aber dieser nicht die reine Form der kontemplativen Abwendung vom Leben gegenüber, sondern ein »eigentliches«, ein »existentielles« Handeln, das freilich, wie wir gesehen haben, von allen gesellschaftlichen Bestimmungen ebenso sorgfältig gereinigt ist, das also in Wirklichkeit nur ein Scheinhandeln ist. Allerdings eines, das mit den »inneren« Attributen des Handelns versehen ist, dessen gedankliche Beschreibung die verschiedensten seelischen Akte des Handelns enthält, das also ein täuschendes Abbild des Handelns selbst zu sein scheint, obwohl in ihm all das, wodurch das Handeln wirklich zum Handeln wird, nämlich die Objektivität des gesellschaftlichen Lebens, ausgelöscht ist.

Kierkegaard selbst ist in bestimmten, selbstkritisch gesinnten Momenten aufgedämmert, daß dieses Zentralstück seines Gedankenwerks im Grunde eine Karikatur des Handelns vorstellt. Er schreibt (1854) in sein Tagebuch: »Kann man sich etwas Lächerlicheres denken, als eine Hebemaschine gebrauchen zu wollen, um eine Stecknadel aufzuheben?«¹ Freilich gerade dieses – infolge der reinen Innerlichkeit – verzerrte, scheinhafte Wesen ver-

¹ Kierkegaard: Die Tagebücher, a. a. O., Bd. II, S. 383.

schaffte der Kierkegaardschen Philosophie in der Krisenzeit der vierziger Jahre eine gewisse, in der großen Krise zwischen den beiden imperialistischen Weltkriegen eine ausgebreitete und bis heute noch nicht verschwundene Wirkung. Denn das Auslöschen der gesellschaftlichen Bestimmungen der Praxis erleichtert einerseits immer die Entscheidung für das Bestehende, der Schein der Praxis gibt andererseits der irrationalistischen Neutralisierung der Intelligenz einen entschiedeneren und aktiveren reaktionären Akzent, als ihn die Schopenhauersche Kontemplation besaß. In der späteren imperialistischen Nachwirkung Kierkegaards steigert sich dieser Akzent, indem der moderne Existentialismus – durch die Hilfe der phänomenologischen Methode Husserls – über raffiniertere Mittel des Vertilgens der konkreten gesellschaftlichen Bestimmungen verfügt als Kierkegaard selbst. Die moderne Nachfolge Kierkegaards läßt alles Konkrete, real Historische und Gesellschaftliche der Praxis verschwinden, bewahrt aber doch ein verzerrtes Skelett beider in der Form einer angeblich ontologischen Objektivität. (Man denke an »das Man« Heideggers.) Die existentialistische Praxis stellt also nicht mehr, wie Kierkegaard, die leere, zwecklose, anti-ethische, »welthistorische« Geschäftigkeit dem rein innerlichen Sichbekümmern um das Heil der Seele gegenüber, sondern will den Anschein erwecken, als ob man in der ontologisch gereinigten »wahren« Wirklichkeit, in der »Situation« seine freie Wahl treffen, sein »Projekt« (Sartre) verwirklichen würde. Das existentialistische Auslöschen der Inhalte, der Entwicklungsrichtung usw. der gesellschaftlichen Bestimmungen hat nun ermöglicht, daß in einer solchen »freien Wahl« Heidegger für Hitler optiert hat.

Diese Konzeption der Scheinaktivität ist der entscheidende Schritt Kierkegaards über Schopenhauer hinaus in der Geschichte des Irrationalismus. Nietzsche hat dann in dieser Hinsicht wieder einen Schritt weiter, zur noch entschiedeneren, militanteren Reaktion getan. Bei aller Gegensätzlichkeit jedoch, die sich hier äußert, darf man die nahe Verwandtschaft Schopenhauers und Kierkegaards, besonders in den Fragen der Ethik, nicht vernachlässigen. Kierkegaard hat, als er in den fünfziger Jahren Schopenhauer las, dessen Philosophie mit großer Wärme anerkannt. Als scharfsinniger Denker hat er freilich sofort auf den schwächsten Punkt der Schopenhauerschen Ethik hingewiesen, »daß es immer mißlich ist, eine Ethik vorzutragen, die keine Macht ausübt über den Lehrer ...«¹ An einer anderen Stelle hat

¹ Ebd., S. 345 f.

er Schopenhauers Anspruch, »daß er der erste sei, der der Askese Platz im System angewiesen habe«, unwirsch als »Professorengerede« kommentiert¹. Und von hier aus untersucht er Schopenhauers Stellung zu der von ihnen beiden verachteten Universitätsphilosophie: »Aber was ist nun S.s Unterschied vom Professor? Schließlich doch nur, das S. Vermögen hat.« Seine Schlußfolgerung ist, daß Schopenhauer – im sokratischen Sinn, was für Kierkegaard sehr viel bedeutet, denn es bezeichnet für ihn die nichtchristliche Form der »Existenz« – nicht ganz frei davon ist, ein bloßer Sophist zu sein.

Wie besteht nun aber Kierkegaard selbst die Prüfung, bei der Schopenhauer als zu leicht befunden wurde? Er muß vor allem zugeben, daß die »existentielle« Bedeutung der materiellen Unabhängigkeit durch eigenes Vermögen auch bei ihm entscheidend ist, ebenso wie bei Schopenhauer. Er ist ehrlich genug, dies wenigstens seinem Tagebuch offen anzuvertrauen: »Daß ich Schriftsteller wurde, daran ist wesentlich sie schuld, meine Schwermut, und mein Geld.«² Und an einer anderen Stelle: »Aber selbst wenn ich meine Schriftstellerexistenz ganz isoliert von meinem übrigen Leben betrachten würde – eine Mißlichkeit bleibt da doch, die, daß ich begünstigt gewesen bin in Hinsicht darauf: unabhängig leben zu können. Das erkenne ich vollkommen an und fühle mich insoweit sehr gering im Vergleich zu solchen Männern, die eine wahrhafte Geistesexistenz in wirklicher Armut entwickeln gekonnt haben.«³ Hier hat also Kierkegaard Schopenhauer nichts vorzuwerfen: beider Philosophie kulminiert in einem dem Treiben der gesellschaftlichen Alltagswelt abgewandten, »unabhängigen«, rein innerlichen Verhalten, von wo aus beide mit tiefer Verachtung auf die Handwerker der Philosophie (auf die Professoren, vor allem auf Hegel) herabblicken, wobei es sich erweist, daß die Grundlage dieser Erhabenheit nicht in der Ethik selbst, sondern in der finanziellen Unabhängigkeit ihrer Verfasser zu suchen ist. Dies fest-

¹ Ebd., S. 368 f.

² Ebd., Bd. I, S. 373.

³ Ebd., S. 384. Solche Stellen ließen sich beliebig vermehren. Wir verweisen die sich für diese biographische Seite Kierkegaards interessierenden Leser vor allem auf das Gespräch mit Emil Boesen kurz vor Kierkegaards Tod, ebd., Bd. II, S. 407, sowie auf die Erinnerungen seiner Nichte Henriette Lund, ebd., S. 413. Uns kommt es hier nicht auf die biographischen Details an, sondern nur auf das Aufzeigen des Zusammenhanges zwischen einer »erhabenen«, metasozialen Ethik und ihrer ordinär bourgeois finanziellen Basis.

zustellen ist darum nicht ohne historische Bedeutung, weil die aufsteigende Linie der bürgerlichen Philosophie Denker hervorgebracht hat, die ein solches Verhalten zum »Handwerk« – allerdings nicht mit irrationalistisch reaktionären Prämissen und Folgerungen – in einem opferreichen Leben verwirklicht haben; es genügt, an Spinoza, Diderot oder Lessing zu erinnern.

Noch wichtiger ist es, daß auch Kierkegaard in bezug auf die »existentielle« Verwirklichung seiner Ethik der Schopenhauerschen Lösung sehr nahekommt, freilich in einer verhüllteren, weniger zynischen Form. Es sei nochmals an die Stelle erinnert, wo Kierkegaard seinen Zeitgenossen die Berechtigung abspricht, sich Christen zu nennen. Hier steht in Klammern der Satz: »so wenig, als ich selbst ein solcher zu sein glaube«. Und in den abschließenden Betrachtungen dieses Buches heißt es: »Ist hingegen niemand in unserer Zeit, der die Aufgabe und den Charakter des Reformators zu übernehmen wagt; so soll das Bestehende bestehen, in Geltung erhalten werden – solange es sich nur zu dem der Wahrheit gemäßen Eingeständnis verstehen will, daß es, christlich betrachtet, nur eine gemilderte Annäherung an das Christentum ist.«¹

Was ist nun hier anderes ausgesprochen als das Verhalten Schopenhauers zur Askese in Theorie und in eigener Praxis? Wenn man in dem Kommentar, den Kierkegaard zu dieser Position Schopenhauers gibt und den wir sogleich zitieren werden, das Wort Askese durch das Wort Christentum ersetzt, steht nicht bloß eine unbewußte, aber eben deshalb um so vernichtendere Selbstkritik Kierkegaards vor uns, sondern wir finden auch ein weiteres Argument dafür, daß die Pointe seiner Philosophie weniger eine Erneuerung des Christentums als eine neue Abart des irrationalistischen religiösen Atheismus ist. Kierkegaard sagt: »Daß die Askese nun ihren Platz im System findet, ist das nicht ein indirektes Zeichen dafür, daß ihre Zeit vorbei ist? Es war eine Zeit, da war man Asket im Charakter. So kam dann eine Zeit, da übergab man die ganze Sache mit der Askese der Vergessenheit. Nun prahlt einer damit: der erste zu sein, der ihr Platz anweist im System. Aber gerade dies, auf diese Weise mit der Askese sich zu beschäftigen, zeigt ja, daß sie nicht im wahren Sinn da ist für ihn . . . So weit entfernt, daß S. eigentlich Pessimist ist, repräsentiert er höchstens: das Interessante; er macht in gewisser Weise die Askese interessant, das Allergefährlichste für eine genußsüchtige Zeit,

¹ Kierkegaard: Werke, a. a. O., Bd. XI, S. 188.

die am allermeisten Schaden davon haben wird, Genuß sogar herauszudestillieren aus – Askese, nämlich charakterlos Askese zu betrachten, ihr den Platz anzuweisen im System.«¹

Diese unbewußte Selbstkritik ist um so treffender, als Kierkegaard hier – ebenfalls, ohne es zu wollen – erstens das Eingeständnis macht, das Christentum gehöre der Vergangenheit an, gerade die qualitative dialektische Behandlung, gerade die Stelle der Religion in den »Stadien« (die Stelle im System) sei ein Beweis dafür; insbesondere darum, weil, wie wir eben nachgewiesen haben, der rein ethische, praktisch-subjektive Charakter der Religion eine Selbsttäuschung Kierkegaards ist, weil er – ebenso wie Hegel oder Schopenhauer – nur ein System geschaffen hat. Zweitens und vor allem weist Kierkegaard hier mit großem Nachdruck darauf hin, wie frivol, wie unangebracht für entscheidende ethische Fragen das »Interessantwerden« der Askese bei Schopenhauer ist, wie weit dieser hier den genußsüchtigen Tendenzen einer genußsüchtig dekadenten Welt entgegenkommt. Genauso steht aber Kierkegaards eigener Fall. Und nicht zufällig: Forderungen wie buddhistische Askese oder »paradoxes« Christentum würden – ernst beim Wort genommen – in der Periode des Kapitalismus oder gar des Imperialismus anachronistische Sinnlosigkeit sein, ihre Verkünder wären pure Exzentriker, die keinen Menschen interessierten.

Daß Schopenhauer und Kierkegaard zur Weltwirkung gelangten, ist gerade in der eben analysierten Wesensart ihrer Systeme begründet: es liegt im Wesen des Kapitalismus, daß jede bürgerliche Ethik einen widerspruchsvollen Charakter haben muß. Für den gewöhnlichen Bourgeois gelten die Worte von Marx: »Der Bourgeois verhält sich zu den Institutionen seines Regimes wie der Jude zum Gesetz; er umgeht sie, so oft es tunlich ist, in jedem einzelnen Fall, aber will, daß alle andern sie halten sollen.«² Komplizierter spiegelt sich dieselbe Sachlage in der bürgerlichen Intelligenz. In der Zeit des Klassenaufstiegs, der weltgeschichtlich berechtigten Illusionen über das eigene Klassensein entstanden Versuche, die Widersprüche auf der Grundlage der gesellschaftlich-geschichtlichen Mission des Bürgertums gedanklich zu lösen. Die Beziehung des Bourgeois und Citoyen ist eine der wichtigsten Fragen dieses Komplexes, ein ehrlicher Versuch, die objektiven Widersprüche des bürgerlichen Seins gedanklich zu fassen.

¹ Kierkegaard: Die Tagebücher, a. a. O., Bd. II, S. 368 f.

² Marx-Engels: Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, S. 182.

Mit dem scharfen Hervortreten der Widersprüche des Kapitalismus, mit dem Aufhören des Kampfes um die vollständige Liquidation der Überreste des Feudalismus, mit der Entstehung der Abwehrfront der Bourgeoisie gegen das Proletariat als alleinigen Terrains ihres ernsthaften Kampfes, tritt naturgemäß auch in der Ethik die Periode der Apologetik ein. Ihre vulgäre Form sanktioniert direkt alle Heucheleien, die diese Entwicklungsrichtung der Gesellschaft im Durchschnittsbürger veranlaßt. Die indirekten Formen erlangen die moralische Bejahung der bürgerlichen Gesellschaft auf komplizierten Umwegen. Die indirekte Apologetik beruht ja ganz allgemein darauf, die Wirklichkeit überhaupt (die Gesellschaft überhaupt) in einer solchen Weise abzulehnen, zu verneinen, daß die letzte Konsequenz dieser Verneinung zu einer Bejahung des Kapitalismus oder zumindest zu seiner wohlwollenden Duldung führe. Die indirekte Apologetik auf dem Gebiet der Moral diffamiert vor allem das gesellschaftliche Handeln überhaupt, speziell jede Tendenz, die Gesellschaft verändern zu wollen. Sie erreicht dieses Ziel durch das Isolieren des Individuums und durch ein Aufstellen so hoher ethischer Ideale, daß vor deren Erhabenheit das kleinlich Nichtige der gesellschaftlichen Zielsetzungen verblassen und sich auflösen scheinen soll. Soll aber eine derartige Ethik eine reale, breite und tiefe Wirkung erlangen, so muß sie nicht nur ein solches erhabenes Ideal aufstellen, sondern zugleich auch von dessen Befolgung (ebenfalls mit Hilfe ethisch erhabener Argumente) dispensieren. Denn die Verwirklichung eines solchen Ideals könnte das dekadent bürgerliche Individuum vor eine persönlich ebenso schwierig scheinende Aufgabe stellen, wie es das gesellschaftliche Handeln ist. Die Wirksamkeit der ablenkenden Funktion der indirekten Apologetik würde dadurch problematisch werden. Der dekadente Bürger und insbesondere der dekadente Intellektuelle bedarf einer zu nichts verpflichtenden, moralisch aristokratischen Erhöhung, er will – indem er de facto sämtliche Privilegien des bürgerlichen Seins genießt – noch zur Erhöhung dieses Genusses das Gefühl der Ausnahme, sogar der rebellischen, der »nonkonformistischen« Ausnahme besitzen. Dadurch reproduziert er in der Sphäre der »reinen Geistigkeit« den nur um sich selbst bekümmerten Egoismus des ordinären Bourgeois und hat zugleich den geistigen Genuß, unendlich hoch über diesen erhaben zu sein, zu der ordinären Moral der Bourgeoisie in radikaler Opposition zu stehen.

Erst durch ein solches gedoppeltes Setzen und Aufheben kann die indirekte Apologetik auf dem Gebiet der Moral ihre soziale Funktion restlos erfüllen; ein kompliziertes, dem praktischen Alltag entrücktes, den geistigen Ansprüchen

und Bedürfnissen der Intelligenz entsprechendes System von Verhaltensweisen zu schaffen, deren tiefster innerer Kern doch – in verhimmelter, aufgebauschter, verzerrter Weise – jene Grundform des bürgerlichen gesellschaftlichen Seins und die es ausdrückende Ethik bleibt, deren Bestimmung wir soeben von Marx vernommen haben. Die indirekte Apologetik in der Moral hat die Aufgabe, die mitunter rebellierende Intelligenz, unter Bewahrung all ihrer intellektuellen und ethischen Präentionen auf einen diesbezüglichen Komfort, in die Geleise der reaktionären Entwicklung der Bourgeoisie zurückzuführen. Im Erfinden solcher Methoden waren Schopenhauer und Kierkegaard Bahnbrecher. Ihre Epigonen (Nietzsche zählt natürlich nicht zu ihnen, da er ein Weiterbildner in der Richtung auf militante Reaktion war) haben nichts wesentlich Neues mehr erfunden; sie haben bloß diese Methoden an die stets reaktionärer werdenden Bedürfnisse der imperialistischen Bourgeoisie angepaßt, sie haben immer mehr jene Reste von Folgerichtigkeit, von gutem Glauben, die Schopenhauer und Kierkegaard noch teilweise besaßen, abgestreift, sie sind immer mehr reine Apologeten der bürgerlichen Dekadenz sans phrase geworden.

Drittes Kapitel

Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode

I

Im allgemeinen läßt sich sagen, daß der Ausgang der Revolution von 1848 die Niedergangsperiode der bürgerlichen Ideologie bestimmt. Freilich gibt es – besonders in Literatur und Kunst – noch manche Nachfahren der Aufstiegsperiode, deren Schaffen keineswegs diesem Stadium zugerechnet werden darf. (Es genügt, wenn wir auf Dickens und Keller, auf Courbet und Daumier hinweisen.) Außerdem ist die Zeit zwischen 1848 und 1870 von bedeutenden Übergangsgestalten erfüllt, deren Schaffen zwar Züge der Dekadenz aufweist, die jedoch dem zentralen Gehalt ihrer Werke nach keineswegs dieser angehören (Flaubert, Baudelaire). Auf dem Gebiet der theoretischen Wissenschaften, insbesondere der Ökonomie und Philosophie, fängt der Niedergang freilich schon viel früher an; seit der Auflösung der Ricardoschule (zwanziger Jahre) hat die bürgerliche Ökonomie, seit der Auflösung des Hegelianismus (dreißiger, vierziger Jahre) die bürgerliche Philosophie nichts Originelles und Vorwärtsweisendes mehr hervorgebracht. Beide Gebiete werden völlig von der Apologetik des Kapitalismus beherrscht. Ähnlich ist die Lage in den historischen Wissenschaften. Daß die Naturwissenschaften auch in dieser Periode ungeheure Fortschritte machen – Darwins großes Werk erscheint zwischen 48 und 70 –, ändert an diesem Bild nichts. Fortschrittliche Entdeckungen gibt es hier bis in unsere Tage hinein. Allein das hindert nicht, daß eine gewisse Entartung der allgemeinen Methodologie einsetzt, ein wachsendes Reaktionärwerden der bürgerlichen Philosophie der Naturwissenschaften, daß die Energie, mit der die Ergebnisse der Naturwissenschaften zur Propagierung reaktionärer Anschauungen verwendet werden, ständig zunimmt. (Wir sprechen hier nicht über die ideologische Entwicklung in Rußland. Hier entspricht 1905 dem westlichen 1848 – und zwölf Jahre später siegt bereits die sozialistische Revolution.) Erst im Kontext aller dieser Tatsachen haben wir – ohne die richtigen Proportionen zu verzerren – ein Recht zu der Behauptung: auch die Jahre

1870/71 bedeuten einen Wendepunkt in der ideologischen Entwicklung. Erstens schließt in diesen Jahren die Entstehungsgeschichte der großen Nationalstaaten in Mitteleuropa ab, und damit sind viele der wichtigsten Forderungen der bürgerlichen Revolutionen erfüllt; jedenfalls endet damit ihre Periode in West- und Mitteleuropa. Wenn auch in Deutschland und Italien (von Österreich und Ungarn gar nicht zu sprechen) sehr wesentliche Momente der wirklichen bürgerlich-revolutionären Umgestaltung fehlen, wenn auch sehr viele feudal-absolutistische Überreste weiterleben: an ihre Liquidierung ist nunmehr bloß in einer vom Proletariat geführten Revolution zu denken. Und die proletarische Revolution zeigt in diesen Jahren bereits ihre deutliche Physiognomie: in der Pariser Kommune. Schon die Junischlacht war der Wendepunkt der Achtundvierziger Revolution, auch im europäischen, nicht nur französischen Maßstab: ihr Ausbruch befestigte das Bündnis der Bourgeoisie mit den reaktionären Klassen, ihre Niederlage besiegelte das Schicksal jeder demokratischen Revolution dieser Jahre. Die Illusion, daß diese Siege der Bourgeoisie die »Ordnung« endgültig hergestellt hätten, brach alsbald zusammen. Nach einer – historisch angesehen – kurzen Pause beleben sich die Massenbewegungen der Arbeiterklasse wieder; 1864 erfolgte die Gründung der I. Internationale, und 1871 gelang es dem Proletariat, wenn auch nur für eine verhältnismäßig kurze Zeit und nur im Maßstabe einer Metropole, die Macht zu ergreifen: es entstand die Pariser Kommune, die erste Diktatur des Proletariats.

Die ideologischen Folgen dieser Ereignisse sind sehr weittragend. Immer mehr richtet sich die Polemik der bürgerlichen Wissenschaft und Philosophie gegen den neuen Gegner, gegen den Sozialismus. Während die bürgerliche Ideologie zur Zeit ihres Aufstiegs das feudal-absolutistische System bekämpfte und ihre Richtungsstreitigkeiten aus Differenzen in der Auffassung dieses Gegensatzes entsprangen, ist der jetzige Hauptfeind die Weltanschauung des Proletariats. Damit ändern sich aber Gegenstand und Ausdrucksform einer jeden reaktionären Philosophie. In der Periode der emporsteigenden Linie des Bürgertums verteidigte die reaktionäre Philosophie den Feudalabsolutismus, später die feudalen Überreste, die Restauration. Die Sonderstellung Schopenhauers gründet sich, wie wir gesehen haben, darauf, daß er als erster eine ausgesprochen *bürgerlich*-reaktionäre Weltanschauung verkündet. Er steht aber insofern ebenfalls noch in einer Reihe mit dem feudalen Reaktionsär Schelling, als sie beide als Hauptgegner die progressiven Tendenzen der bürgerlichen Philosophie betrachten: den Materialismus und die dialektische Methode.

Mit der Junischlacht und insbesondere mit der Pariser Kommune ändert sich die Richtung der reaktionären Polemik in einer radikalen Weise: einerseits gibt es keine progressive bürgerliche Philosophie mehr, die zu bekämpfen wäre; soweit ideologische Streitigkeiten dieser Art vorkommen – und auf der Oberfläche nehmen sie einen großen Platz ein –, handelt es sich vor allem um taktische Meinungsverschiedenheiten darüber, wie der Sozialismus am wirksamsten unschädlich gemacht werden könnte, um Schichtendifferenzen innerhalb der reaktionären Bourgeoisie. Andererseits ist der Hauptgegner bereits auch in theoretischer Form erschienen. Trotz aller Bemühungen der bürgerlichen Wissenschaft wird es immer weniger möglich, den Marxismus totzuschweigen; immer deutlicher empfinden die führenden Ideologen der Bourgeoisie, daß hier ihre entscheidende Verteidigungslinie liegt, auf welche sie ihre stärksten Kräfte zu konzentrieren haben. Der dadurch entstehende Defensivcharakter der bürgerlichen Philosophie wirkt sich allerdings nur langsam und widerspruchsvoll aus. Die Taktik des Totschweigens dominiert noch lange; zeitweise entstehen Versuche, das »Brauchbare« aus dem historischen Materialismus, entsprechend verzerrt, in die bürgerliche Ideologie einzubauen, doch erst nach dem ersten imperialistischen Weltkrieg, nach dem Sieg der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution in Rußland, gewinnt diese Tendenz eine ganz ausgeprägte Gestalt. Aber schon von Anfang an äußert sich dieser Defensivcharakter darin, daß die bürgerliche Philosophie zu Fragestellungen, zu methodologischen Auseinandersetzungen getrieben wird, die nicht aus ihrem eigenen Bedürfnis entspringen, sondern ihr durch die Existenz des Gegners aufgezwungen werden. Die Antworten entsprechen selbstredend den jeweiligen Klasseninteressen der Bourgeoisie.

Bei Nietzsche befinden wir uns freilich erst im Anfangsstadium dieser Entwicklung. Einige wichtige Änderungen können wir aber schon auf dieser Stufe feststellen. Dies drückt sich vor allem darin aus, daß die älteren Irrationalisten, wie Schelling und Kierkegaard, im Kampfe gegen die idealistische Dialektik Hegels zuweilen in der Lage waren, auf deren wirkliche Fehler hinzuweisen. Obwohl sie aus einer solchen, stellenweise richtigen Kritik immer nach rückwärts weisende Folgerungen zogen, bleibt die philosophiegeschichtliche Bedeutung ihrer richtigen kritischen Bemerkungen doch bestehen. Ganz anders ist die Lage, sobald der zu bekämpfende Gegner der dialektische und historische Materialismus geworden ist. Hier ist die bürgerliche Philosophie nicht mehr in der Lage, eine wirkliche Kritik zu üben, ja nicht einmal das Objekt ihrer Polemik richtig zu verstehen; sie kann nur entweder gegen die Dialektik und den Materialismus überhaupt – zuerst offen,

später immer versteckter – polemisieren oder aber versuchen, der wirklichen Dialektik – demagogisch – eine Pseudodialektik gegenüberzustellen.

Dazu kommt noch, daß mit dem Aufhören der großen prinzipiellen Richtungskämpfe innerhalb der Bourgeoisie auch die Sachkenntnis der bürgerlichen Philosophen aufhört. Schelling, Kierkegaard oder Trendelenburg kennen die Hegelsche Philosophie noch genau. Schopenhauer ist auch darin ein Vorläufer der bürgerlichen Dekadenz, daß er Hegel kritisiert, ohne ihn auch nur oberflächlich zu kennen. Dem Klassenfeind gegenüber scheint aber alles erlaubt zu sein, hier hört jede wissenschaftliche Moral auf. Selbst Forscher, die auf anderen Gebieten sich gewissenhaft, erst nach genauer Aneignung des Stoffes zu äußern wagen, erlauben sich hier die leichtfertigen Behauptungen, die sie anderen, ähnlich unfundierten Meinungsäußerungen entnehmen, und denken gar nicht daran, selbst bei Feststellung von Tatsachen auf die wirklichen Quellen zurückzugreifen. Auch dies ist ein Grund, weshalb der ideologische Kampf gegen den Marxismus auf einem unvergleichlich tieferen Niveau steht als seinerzeit die reaktionär-irrationalistische Kritik der Hegelschen Dialektik.

Mit welchem Recht dürfen wir unter solchen Umständen von Nietzsche behaupten, daß sein ganzes Lebenswerk eine fortlaufende Polemik gegen den Marxismus, gegen den Sozialismus ist, wo doch klar ist, daß er nie auch nur eine Zeile von Marx und Engels gelesen hat? Wir glauben, daß wir das trotzdem behaupten können, und zwar deshalb, weil jede Philosophie in ihrem Inhalt und in ihrer Methode von den Klassenkämpfen ihrer Zeit bestimmt ist. Die Philosophen – wie auch die Gelehrten und Künstler und andere Ideologen – mögen diesen Umstand mehr oder weniger verkennen, mögen sich dessen eventuell völlig unbewußt bleiben, diese Bestimmung ihrer Stellungnahme zu den sogenannten »letzten Fragen« wirkt sich dennoch aus. Was Engels über die Juristen sagt, gilt noch gesteigert für die Philosophie: »Die Widerspiegelung ökonomischer Verhältnisse als Rechtsprinzipien ... geht vor, ohne daß sie den Handelnden zum Bewußtsein kommt, der Jurist bildet sich ein, mit aprioristischen Sätzen zu operieren, während es doch nur ökonomische Reflexe sind ...« Darum knüpft jede Ideologie bewußt an »ein bestimmtes Gedankenmaterial« an, »das ihr von ihren Vorgängern überliefert worden«¹. Das hindert aber keineswegs, daß die Aus-

¹ Engels an Conrad Schmidt, 27. 10. 1890. Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Berlin 1953, S. 508 ff.

wahl dieser Überlieferungen, die Stellung zu ihnen, die Methode ihrer Bearbeitung, die aus ihrer Kritik gezogenen Konsequenzen usw. letzten Endes doch von den ökonomischen Verhältnissen und von den auf diesem Boden entstehenden Klassenkämpfen bestimmt sind. Instinktiv wissen die Philosophen, was sie zu verteidigen haben, und wo der Feind steht. Instinktiv fühlen sie die »gefährlichen« Tendenzen ihrer Zeit und versuchen, diese philosophisch zu bekämpfen.

Wir haben im vorangehenden Kapitel diese Weise der modernen reaktionären Abwehr gegen den Fortschritt der Philosophie, gegen die dialektische Methode, aufgedeckt und haben Wesen und Methodologie des modernen Irrationalismus gerade aus dieser Art des Reagierens abgeleitet. Wir haben ebenfalls in den eben vorangegangenen Bemerkungen zu skizzieren versucht, aus welchen gesellschaftlichen Gründen die Gestalt des Feindes eine radikal andere geworden ist und worin sich diese Änderung philosophisch äußert. Nun ist es, wenn wir die Zeit der Wirksamkeit Nietzsches betrachten, klar ersichtlich, daß die Pariser Kommune, die Entwicklung der sozialistischen Massenparteien, besonders in Deutschland, sowie Art und Erfolg des bürgerlichen Kampfes gegen sie, einen sehr tiefen Eindruck auf ihn gemacht haben. Auf die Einzelheiten und auf ihre Belege in Nietzsches Werk und Leben werden wir erst später ausführlich eingehen. Hier sollte vorerst nur die allgemeine Möglichkeit dessen dargelegt werden, daß auch für ihn, wie für die anderen Philosophen dieser Zeit, der Sozialismus als Bewegung und Weltanschauung der Hauptfeind geworden war, und daß sich erst aus dieser Wendung in der gesellschaftlichen Front und ihren philosophischen Folgen die Möglichkeit ergibt, Nietzsches Weltanschauung in ihrem wirklichen Zusammenhang darzustellen.

Nietzsches besondere Position in dieser Entwicklung des modernen Irrationalismus ist teils durch die historische Lage zur Zeit seines Auftretens, teils durch seine ungewöhnlichen persönlichen Gaben bestimmt. Was das erste betrifft, so haben wir bereits die wichtigsten gesellschaftlichen Ereignisse dieser Periode kurz erwähnt. Dazu tritt – als Gunst der Umstände für seine Entfaltung –, daß Nietzsche am Vorabend der imperialistischen Periode seine Wirksamkeit abschließt. Das heißt, daß er zwar einerseits in der Bismarckschen Zeit alle Perspektiven der kommenden Kämpfe erlebt, daß er Zeitgenosse der Reichsgründung, der an sie geknüpften Hoffnungen und ihrer Enttäuschungen, des Sturzes von Bismarck, der Inauguration des offen aggressiven Imperialismus durch Wilhelm II. ist, aber zugleich auch Zeitgenosse der Pariser Kommune, der Entstehung der großen Massenpartei des

Proletariats, des Sozialistengesetzes, des heroischen Kampfes der Arbeiter dagegen; daß er aber andererseits die imperialistische Periode selbst nicht mehr erlebt hat. So entsteht für ihn die günstige Gelegenheit: die Hauptprobleme des folgenden Zeitabschnittes – im Sinne der reaktionären Bourgeoisie – in mythischer Form aufzuwerfen und zu lösen. Diese mythische Form befördert nicht nur darum seine Wirkung, weil sie die immer stärker herrschende philosophische Ausdrucksweise der imperialistischen Periode wird, sondern auch, weil sie es Nietzsche ermöglicht, die kulturellen, ethischen usw. Probleme des Imperialismus so allgemein zu stellen, daß er bei allen Schwankungen der Lage und der ihr entsprechenden Taktik der reaktionären Bourgeoisie ständig ihr führender Philosoph bleiben kann. Er war es bereits vor dem ersten imperialistischen Weltkrieg und ist es auch nach dem zweiten geblieben.

Diese Dauerwirkung, deren objektive Möglichkeit wir eben skizziert haben, wäre aber nie zur Wirklichkeit geworden ohne die spezifischen Züge der nicht unbeträchtlichen Begabung Nietzsches. Er besitzt ein besonderes antizipierendes Feingefühl, eine besondere Problemempfindlichkeit dafür, was die parasitäre Intelligenz in der imperialistischen Periode braucht, was sie innerlich bewegt und beunruhigt, welche Art von Antwort sie am meisten befriedigen würde. Er kann deshalb sehr breite Gebiete der Kultur umkreisen, ihre brennenden Fragen mit geistvollen Aphorismen beleuchten, die unzufriedenen, ja mitunter rebellischen Instinkte dieser parasitären Intellektuellen-schicht durch faszinierend-hyperrevolutionär scheinende Gesten befriedigen und gleichzeitig alle diese Fragen so beantworten oder wenigstens ihre Beantwortung so andeuten, daß aus allen Feinheiten und Nuancen der robust-reaktionäre Klasseninhalt der imperialistischen Bourgeoisie entsteht.

Dieser Doppelcharakter entspricht dem gesellschaftlichen Sein und darum der Gefühls- und Gedankenwelt dieser Schicht in dreifacher Weise. Erstens ist das Schwanken zwischen feinstem Nuancensinn, wählerischster Überempfindlichkeit und plötzlich hervorbrechender, oft hysterischer Brutalität das Wesenszeichen einer jeden Dekadenz. Im engsten Zusammenhang damit steht zweitens eine tiefe Unzufriedenheit mit der Kultur der Gegenwart, ein »Unbehagen an der Kultur«, wie Freud es bezeichnet, eine Auflehnung dagegen, jedoch eine Auflehnung, bei der der »Rebell« unter keinen Umständen die eigenen parasitären Privilegien und deren soziale Basis angetastet sehen möchte, es also mit Begeisterung begrüßt, wenn der revolutionäre Charakter dieser Unzufriedenheit eine philosophische Sanktion erhält, zugleich jedoch dem gesellschaftlichen Inhalt nach in eine Abwehr gegen Demokratie

und Sozialismus verwandelt wird. Endlich erreicht drittens gerade zur Zeit von Nietzsches Wirkung der Klassenniedergang, die Dekadenz einen solchen Grad, daß auch ihre subjektive Bewertung innerhalb der bürgerlichen Klasse eine wichtige Wandlung durchmacht: während lange Zeit nur die fortschrittlich-oppositionellen Kritiker die Symptome der Dekadenz aufdecken und geißeln, die große Mehrzahl der bürgerlichen Intelligenz aber an der Illusion, in der »besten aller Welten« zu leben, festhält und die eingebildete »Gesundheit« ihrer Ideologie, deren Progressivität verteidigt, wird jetzt die Einsicht in die Dekadenz, die Bewußtheit, dekadent zu sein, immer mehr zum Zentralpunkt der Selbsterkenntnis dieser Intelligenz. Diese Wandlung äußert sich vor allem in einem selbstgefälligen, sich selbst bespiegelnden, spielerischen Relativismus, Pessimismus, Nihilismus usw., der aber oft – bei ehrlichen Intellektuellen – in aufrichtige Verzweiflung, in eine daraus entspringende Rebellenstimmung (Messianismus usw.) umschlägt.

Nietzsche ist nun als Kulturpsychologe, als Ästhetiker und Moralist vielleicht der geistreichste und vielseitigste Exponent für diese Selbsterkenntnis der Dekadenz. Seine Bedeutung geht aber darüber hinaus: er unternimmt es, bei Anerkennung der Dekadenz als des Grundphänomens der bürgerlichen Entwicklung seiner Zeit, den Weg zu ihrer Selbstüberwindung aufzuzeigen. Denn bei den lebendigsten und gewektesten Intellektuellen, die unter den Einfluß der dekadenten Weltanschauung geraten, entsteht zwangsläufig auch die Sehnsucht nach ihrer Überwindung. Diese Sehnsucht macht die Kämpfe der aufstrebenden neuen Klasse, des Proletariats, für den besten Teil dieser Intellektuellen äußerst anziehend: sie sehen hier, vor allem in Lebensführung und Moral, Anzeichen einer möglichen Gesundung der Gesellschaft und im Zusammenhang mit dieser – natürlich steht dies im Vordergrund – einer Gesundung ihrer selbst. Dabei hat der größte Teil dieser Intellektuellen keine Ahnung von der ökonomischen und sozialen Tragweite einer wirklichen sozialistischen Umwandlung, betrachtet diese rein ideologisch und hat deshalb keine klare Vorstellung darüber, inwiefern und wie tief ein Entschluß in dieser Richtung den radikalen Bruch mit der eigenen Klasse beinhaltet, wie ein so vollzogener Bruch auf das eigene Leben des betreffenden Intellektuellen sich auswirken würde. So verworren diese Bewegung auch sein mag, so erfaßt sie doch weite Kreise der fortgeschrittensten bürgerlichen Intelligenz und äußert sich naturgemäß besonders vehement in Krisenperioden. (Man denke an den Fall des Sozialistengesetzes, das Schicksal des Naturalismus, den ersten Weltkrieg und die expressionistische Bewegung in Deutschland, an Boulangerismus und Dreyfuskampagne in Frankreich usw.)

Der »soziale Auftrag«, den Nietzsches Philosophie erfüllt, besteht darin, diesen Typus der bürgerlichen Intelligenz zu »retten«, zu »erlösen«, ihm einen Weg zu weisen, der jeden Bruch, ja jede ernsthafte Spannung mit der Bourgeoisie überflüssig macht; einen Weg, auf dem das angenehme moralische Gefühl, ein Rebell zu sein, weiter bestehenbleiben kann, sogar vertieft wird, indem der »oberflächlichen«, »äußerlichen« sozialen Revolution eine »gründlichere«, »kosmisch-biologische« lockend gegenübergestellt wird. Und zwar eine »Revolution«, die die Privilegien der Bourgeoisie vollständig bewahrt, die vor allem das Privilegiertsein der bürgerlichen, der parasitären imperialistischen Intelligenz leidenschaftlich verteidigt; eine »Revolution«, die sich gegen die Massen richtet, die der Furcht der ökonomisch und kulturell Privilegierten, diese ihre Vorrechte zu verlieren, einen pathetisch-aggressiven, die egoistische Furcht verschleiern den Ausdruck verleiht. Dieser von Nietzsche gewiesene Weg verläßt nie die mit dem Gedanken- und Gefühlsleben dieser Schicht tief verwachsene Dekadenz, diese wird aber durch die neue Selbsterkenntnis in eine neue Beleuchtung gerückt; gerade in der Dekadenz stecken die echten zukunftsfruchtigen Keime einer wirklichen, einer gründlichen Erneuerung der Menschheit. Dieser »soziale Auftrag« befindet sich mit der Begabung, mit den innersten Gedankentendenzen, mit dem Wissen Nietzsches sozusagen in einer harmonia praestabilita. Wie die gesellschaftlichen Kreise, auf die seine Wirksamkeit gerichtet ist, beschäftigen Nietzsche selbst vor allem die Probleme der Kultur und darunter in erster Linie Kunst und individuelle Ethik. Politik erscheint immer als abstrakter, mythisierter Horizont, und in der Ökonomie ist Nietzsches Unwissenheit ebenso groß wie die des Durchschnittsintellektuellen seiner Zeit. Mehring weist mit vollem Recht darauf hin, daß Nietzsches Argumente gegen den Sozialismus nie das Niveau der Leo, Treitschke usw. übersteigen¹. Jedoch gerade diese Verknüpfung von brutal ordinärem Antisozialismus mit einer raffinierten, geistreichen, zuweilen sogar richtigen Kultur- und Kunstkritik (man denke an die Kritik Wagners, des Naturalismus usw.) macht seine Inhalte und Darstellungsweisen so verführerisch für die imperialistische Intelligenz. Wie stark diese Verführung ist, können wir im Verlauf der ganzen imperialistischen Periode sehen. Angefangen von Georg Brandes und Strindberg und der Generation von Gerhart Hauptmann, geht diese Wirkung bis zu Gide und Malraux. Und sie beschränkt sich keineswegs auf den rein

¹ Mehring: Werke, Berlin 1929, Bd. VI, S. 191.

reaktionären Teil der Intelligenz. Im Wesen ihrer Gesamttätigkeit entschieden fortschrittliche Schriftsteller wie Heinrich und Thomas Mann oder Bernard Shaw standen ebenfalls unter seinem Einfluß. Ja, er konnte sogar einige marxistische Intellektuelle stark beeindrucken. Selbst ein Mehring hat ihn – vorübergehend – so beurteilt: »Noch nützlicher ist der Nietzscheanismus für den Sozialismus in einer anderen Beziehung. Ohne Zweifel sind Nietzsches Schriften verführerisch für die paar jungen Leute von hervorragendem literarischem Talent, die etwa noch in den bürgerlichen Klassen aufwachsen mögen und zunächst in bürgerlichen Klassenvorurteilen befangen sind. Für sie ist Nietzsche aber nur ein Durchgangspunkt zum Sozialismus.«¹

Damit ist aber nur die Klassengrundlage und die Intensität, nicht aber die Dauer der Wirkung Nietzsches erklärt. Diese fußt auf seinen unzweifelhaften philosophischen Fähigkeiten. Während die ordinären Pamphletisten der Reaktion vom Rembrandtdeutschen bis zu den Koestler und Burnham unserer Tage nie weiterkommen, als die eben aktuellen taktischen Bedürfnisse der imperialistischen Bourgeoisie mit mehr oder weniger geschickter Demagogie zu befriedigen, vermag Nietzsche, wie wir später ausführlich sehen werden, einige der wichtigsten *dauernden* Züge des reaktionären Verhaltens zur Periode des Imperialismus, zum Zeitalter der Weltkriege und Revolutionen, in seinen Werken festzuhalten und zu formulieren. Um hier seinen Rang zu sehen, muß man ihn nur mit seinem Zeitgenossen Eduard von Hartmann vergleichen. Dieser faßte als Philosoph die ordinären, reaktionär-bürgerlichen Vorurteile der Zeit nach 1870 zusammen, die Vorurteile des »gesunden« (satten) Bourgeois. Darum hatte er anfangs viel größere Erfolge als Nietzsche, darum ist er aber auch in der imperialistischen Periode ganz in Vergessenheit geraten.

Allerdings vollzieht sich all dies bei Nietzsche, wie bereits gesagt, in einer mythisierenden Form. Erst diese hat die Erfassung und Bestimmung von Zeittendenzen für Nietzsche, der nichts von der Ökonomik des Kapitalismus verstand, der also ausschließlich die Symptome des Überbaus zu beobachten, zu beschreiben und auszudrücken fähig sein konnte, ermöglicht. Die Form des Mythos stammt aber auch daher, daß Nietzsche, der führende Philosoph der imperialistischen Reaktion, den Imperialismus selbst gar nicht erlebt hat. Er wirkte – ebenso wie Schopenhauer als Philosoph der bürgerlichen

¹ Mehring: Besprechung von Kurt Eisners »Psychopathia spiritualis«, Neue Zeit, X. Jahrgang, Bd. II, S. 668 f.

Reaktion nach 1848 – in einer Zeit, die nur erst Keime und Ansätze des Kommenden produzierte. Diese waren für einen Denker, der die wirklichen treibenden Kräfte nicht erkennen konnte, nur utopisch-mythisch darstellbar. Nietzsches philosophische Bedeutung gründet sich darauf, daß er trotz alledem noch bestimmte dauernde Züge festgehalten hat. Freilich half dabei sowohl die Ausdrucksart des Mythos wie seine aphoristische Form, auf deren Charakteristik wir gleich zu sprechen kommen werden, insofern, als solche Mythen und Aphorismen, je nach den jeweiligen Augenblicksinteressen der Bourgeoisie und den Bestrebungen ihrer Ideologen, sehr verschieden, oft geradezu entgegengesetzt gruppiert und interpretiert werden konnten. Daß man aber immer wieder auf Nietzsche, auf einen jeweils »neuen« Nietzsche zurückgriff, zeigt, daß in diesem Wechsel doch eine Kontinuität bestand: die Kontinuität der Grundprobleme des Imperialismus als *ganzer* Periode vom Standpunkt der *bleibenden* Interessen der reaktionären Bourgeoisie, gesehen und gedeutet im Geist der *permanenten* Bedürfnisse der parasitären bürgerlichen Intelligenz.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine solche gedankliche Vorwegnahme ein Zeichen von nicht unbeträchtlicher Beobachtungsgabe, Problemempfindlichkeit und Abstraktionsfähigkeit ist. In dieser Hinsicht ist die historische Stellung Nietzsches derjenigen Schopenhauers analog. Beide gehören auch in der Grundtendenz ihrer Philosophie eng zusammen. Es sollen hier nicht die historisch-philologischen Fragen des Einflusses usw. aufgeworfen werden. Die gegenwärtigen Versuche, Nietzsche vom Irrationalismus Schopenhauers abzutrennen, ihn mit der Aufklärung und mit Hegel in Zusammenhang zu bringen, halte ich für kindisch, besser gesagt: für den Ausdruck des bisher erreichten tiefsten Niveaus der Geschichtsklitterung im Interesse des amerikanischen Imperialismus. Zwischen Schopenhauer und Nietzsche bestehen selbstredend Differenzen, die sich im Laufe der Entwicklung Nietzsches, mit seiner Klärung der eigenen Bestrebungen, immer mehr vertieften. Sie sind aber mehr Differenzen der Zeit: Differenzen der Mittel des Kampfes gegen den gesellschaftlichen Fortschritt.

Das Prinzip des methodologischen Zusammenhalts für seinen Gedankenbau hat jedoch Nietzsche von Schopenhauer übernommen, und er hat es nur der Zeit, dem zu bekämpfenden Gegner entsprechend, modifiziert und weiterentwickelt: das, was wir im zweiten Kapitel als indirekte Apologetik des Kapitalismus charakterisiert haben. Dieses Grundprinzip nimmt natürlich, infolge der Bedingungen eines schärfer entwickelten Klassenkampfes, teilweise neue konkrete Formen an. Der Kampf Schopenhauers gegen die Fortschritts-

gedanken seiner Zeit konnte sich noch darin zusammenfassen, daß er jedes Handeln als geistig und moralisch minderwertig diffamierte. Nietzsche ruft dagegen zu einem aktiven Handeln für die Reaktion, für den Imperialismus auf. Schon daraus folgt, daß Nietzsche die ganze Schopenhauersche Dualität von Vorstellung und Wille beiseite schieben und den buddhistischen Willensmythos durch den Mythos des Willens zur Macht ersetzen mußte. Weiter folgt, daß Nietzsche mit der Schopenhauerschen abstrakt-allgemeinen Ablehnung der Geschichte ebenfalls nichts anfangen kann. Natürlich existiert für Nietzsche ebensowenig eine wirkliche Geschichte wie für Schopenhauer. Doch nimmt seine Apologetik des aggressiven Imperialismus die Form der Mythisierung der Geschichte an. Endlich, da wir hier nur die wesentlichsten Momente kurz aufzählen können, ist Schopenhauers Apologetik ihrer Form nach zwar eine indirekte, er spricht jedoch seine gesellschaftspolitisch reaktionären Sympathien offen, sogar herausfordernd zynisch aus. Bei Nietzsche dagegen dringt das Prinzip der indirekten Apologetik auch in die Darstellungsart ein: seine aggressiv reaktionäre Stellungnahme für den Imperialismus kommt in der Form einer hyperrevolutionären Geste zum Ausdruck. Das Bekämpfen von Demokratie und Sozialismus, der Mythos des Imperialismus, der Aufruf zu einer barbarischen Aktivität sollen als eine noch nie dagewesene Umwälzung, als »Umwertung aller Werte«, als »Götzendämmerung« erscheinen: die indirekte Apologetik des Imperialismus als demagogisch wirkungsvolle Pseudorevolution.

Dieser Gehalt und diese Methode der Nietzscheschen Philosophie stehen im engsten Zusammenhang mit seiner literarischen Ausdrucksweise: mit dem Aphorismus. Eine solche literarische Form ermöglicht vor allem den Wechsel innerhalb der dauernden Wirksamkeit Nietzsches. Ist eine Wendung in der Interpretation gesellschaftlich notwendig geworden – wie z. B. in der unmittelbaren Vorbereitungszeit des Hitlerismus, wie jetzt nach dem Sturze Hitlers –, so stehen der Umarbeitung des dauernden Gehalts keine derartigen Hindernisse entgegen, wie bei Denkern, die den Zusammenhang ihrer Gedankenwelt in systematischer Form ausgedrückt haben. (Freilich: das Schicksal von Descartes, Kant und Hegel in der imperialistischen Periode zeigt, daß die Reaktion auch solche Hindernisse zu überwinden fähig ist.) Bei Nietzsche ist diese Aufgabe jedoch weitaus einfacher: es werden in jeder Etappe, je nach den augenblicklichen Bedürfnissen, andere Aphorismen in den Vordergrund gestellt und miteinander verbunden. Dazu kommt noch ein weiteres Moment: sosehr die grundlegenden Zielsetzungen mit der ideologischen Einstellung der parasitären Intelligenz auch in Einklang stehen, ihr

systematisches, brutal offenes Aussprechen würde doch eine breite, nicht unwichtige Schicht abstoßen. Es ist deshalb keineswegs zufällig, daß die Nietzsche-Interpretation sich mit wenigen Ausnahmen (vor allem der unmittelbaren Wegbereiter des Hitlerfaschismus) an seine Kulturkritik, an seine Moralphysikologie usw. klammert und aus Nietzsche einen »unschuldigen«, nur um die seelischen Probleme einer intellektuell-moralischen »Elite« bekümmerten Denker macht. So sehen ihn Brandes und Simmel, so später Bertram und Jaspers, so heute Kaufmann. Vom Klassenstandpunkt richtigerweise, denn die überwältigende Mehrzahl, die so für Nietzsche gewonnen wurde, ist später auch bereit, die einer solchen Einstellung entsprechenden praktischen Schritte zu tun. Schriftsteller wie Heinrich und Thomas Mann sind Ausnahmefälle.

Dies ist jedoch bloß die Wirkung der aphoristischen Ausdrucksweise. Betrachten wir sie als solche. Von seiten der Professorenphilosophie ist Nietzsche oft der Vorwurf gemacht worden, daß er kein System habe und darum kein wirklicher Philosoph sei. Nietzsche selbst erklärt sich sehr entschieden gegen jedes System: »Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.«¹ Es ist dies eine Tendenz, die wir bereits bei Kierkegaard beobachten konnten: keine zufällige. Die philosophische Krise des Bürgertums, die sich in der Auflösung des Hegelianismus äußerte, war viel mehr als die Erkenntnis der Unzulänglichkeit eines bestimmten Systems; es war die Krise des jahrtausendelang herrschenden Systemgedankens. Mit dem Hegelschen System ist das Bestreben, die Totalität der Welt, die Gesetzmäßigkeit ihres Werdens von idealistischen Prinzipien aus, also von Momenten des menschlichen Bewußtseins ausgehend, einheitlich zu ordnen und so zu begreifen, zusammengebrochen. Hier ist nicht der Ort, die fundamentalen Veränderungen, die aus dieser endgültigen Auflösung des idealistischen Systemgedankens folgen, auch nur zu skizzieren. Wir wissen freilich, daß auch nach Hegel Professorensysteme (Wundt, Cohen, Rickert usw.) entstanden sind, wir wissen aber auch, daß sie für die Entwicklung der Philosophie völlig bedeutungslos waren. Wir wissen auch, daß dieses Ende des Systems im bürgerlichen Denken einen bodenlosen Relativismus und Agnostizismus erwachsen ließ, als ob der notwendig gewordene Verzicht auf die idealistische

¹ Nietzsche: Werke, Bd. VIII, S. 64. Wir zitieren Nietzsche stets aus der 16bändigen Gesamtausgabe, Kröner, Leipzig, indem wir nur Band und Seitenzahl angeben.

Systematisierung zugleich den Verzicht auf die Objektivität der Erkenntnis, auf den realen Zusammenhang in der Wirklichkeit und auf deren Erkennbarkeit bedeuten würde. Wir wissen aber ebenfalls, daß das endgültige Begraben des idealistischen Systems zugleich die Entdeckung der wirklichen Zusammenhänge der objektiven Wirklichkeit mit sich brachte: den dialektischen Materialismus. Engels formuliert die neue philosophische Lage, gegen Nietzsches Zeitgenossen Eugen Dühring polemisierend, so: »Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität . . .«¹ Diese Einheit versuchen die einzelnen Wissenschaften (mit immer größerer Annäherung) widerzuspiegeln und gedanklich zu erfassen; die Prinzipien und Gesetze einer solchen Erkenntnis faßt die Philosophie zusammen. Der systematische Zusammenhang ist also nicht verschwunden. Er erscheint aber nicht mehr in der Form von idealistischen »Wesenheiten«, sondern stets als annähernde Widerspiegelung jener Einheit, jenes Zusammenhanges, jener Gesetzmäßigkeit, die objektiv – unabhängig von unserem Bewußtsein – in der Wirklichkeit selbst vorhanden und wirksam ist.

Nietzsches Ablehnung des Systems erwächst aus den relativistischen, agnostizistischen Tendenzen seiner Zeit. Daß er der erste und einflußreichste der Denker ist, bei denen dieser Agnostizismus in Mythos umschlägt, soll später untersucht werden. Zweifellos hängt seine aphoristische Ausdrucksweise aufs engste mit dieser seiner Einstellung zusammen. Aber darüber hinaus ist auch ein anderes Motiv wirksam. Es ist eine allgemeine Erscheinung in der Geschichte der Ideologien, daß Denker, die eine gesellschaftliche Entwicklung erst in ihren Keimen beobachten können, die jedoch hierin bereits das Neue erblicken und es, insbesondere auf dem Gebiet der Moral, begrifflich zu erfassen bestrebt sind, die essayistischen, aphoristischen Formen deswegen bevorzugen, weil diese Formen der Mischung von bloßer Ahnung der zukünftigen Entwicklung und scharfer Beobachtung und Bewertung ihrer Symptome den adäquatesten Ausdruck sichern. Dies zeigt sich bei Montaigne und Mandeville, bei den französischen Moralisten von La Rochefoucauld bis zu Vauvenargues und Chamfort. Nietzsche hat eine große stilistische Vorliebe für die meisten dieser Schriftsteller. Diese formelle Vorliebe wird aber durch den inhaltlichen Gegensatz der Grundtendenzen ergänzt. Die bedeutenden Moralisten haben – in ihrer Mehrzahl fortschrittlich – in einer absolutistisch-feudalen Gesellschaft bereits die Moral des Kapitalismus

¹ Engels: Anti-Dühring, Berlin 1952, S. 51.

kritisiert. Das Vorwegnehmen der Zukunft bei Nietzsche ist dagegen bejahend auf eine kommende, qualitativ gesteigerte Reaktion orientiert, auf die Reaktion der imperialistischen Periode. Die Verwandtschaft der Form ist bloß durch die abstrakte Tatsache des Vorwegnehmens bestimmt.

Es fragt sich nun: Haben wir das Recht, von einem System bei Nietzsche zu sprechen? Haben wir das Recht, aus einem systematischen Zusammenhang heraus seine einzelnen aphoristischen Aussprüche zu interpretieren? Wir glauben: der systematische Zusammenhang der Gedanken eines Philosophen ist ein älteres Phänomen, als es die idealistischen Systeme sind, und überlebt auch deren Zusammenbruch. Einerlei, ob dieser systematische Zusammenhang eine annähernd richtige Widerspiegelung des Wirklichen ist oder eine klassenmäßig, idealistisch usw. verzerrte, ein solcher systematischer Zusammenhang ist bei jedem Philosophen, der diesen Namen überhaupt verdient, vorhanden. Freilich fällt er nicht mit jenem Aufbau zusammen, den der einzelne Philosoph selbst seinem Werk geben will. Marx weist die Notwendigkeit einer solchen Rekonstruktion des wirklichen Zusammenhanges bei den Fragmenten von Heraklit und Epikur nach, fügt jedoch hinzu: »Selbst bei Philosophen, die ihren Arbeiten eine systematische Form geben, f. i. Spinoza, ist ja der wirkliche innere Bau seines Systems ganz verschieden von der Form, in der es von ihm bewußt dargestellt war.«¹ Wir werden im folgenden zu zeigen versuchen, daß in den aphoristisch ausgedrückten Gedanken Nietzsches ein solcher systematischer Zusammenhang aufgewiesen werden kann.

II

Wir glauben, daß der – sich freilich erst allmählich herauskristallisierende – Einheitspunkt des Zusammenhanges von Nietzsches Gedanken die Abwehr des Sozialismus, der Kampf um die Entstehung eines imperialistischen Deutschland war. Daß Nietzsche in seiner Jugend begeisterter preußischer Patriot war, ist vielfach bezeugt. Diese Sympathie ist eines der wichtigsten Momente seiner Jugendphilosophie. Es kann sicher nicht als Zufall oder bloße Jugendstimmung betrachtet werden, daß er sich um jeden Preis am

¹ Marx an Lassalle, 31. 5. 1858, Ferdinand Lassalles nachgelassene Briefe und Schriften, herausgegeben von G. Mayer, Berlin 1922, Bd. III, S. 123.

Krieg von 1870/71 beteiligen wollte, und, da er als Baseler Professor nicht Soldat werden konnte, wenigstens als freiwilliger Krankenpfleger am Kriege teilnahm. Es ist zumindest charakteristisch, daß seine Schwester (obwohl man deren Äußerungen sehr kritisch ansehen muß) die folgende Erinnerung aus dem Krieg aufzeichnet: Damals hätte er zuerst aufs tiefste empfunden, »daß der stärkste und höchste Wille zum Leben nicht in einem elenden Ringen ums Dasein zum Ausdruck kommt, sondern als Wille zum Kampf, als Wille zur Macht und Übermacht.«¹ Jedenfalls widerspricht dieses äußerst preußisch kriegsbegeisterte philosophische Stimmungsbild keineswegs den sonstigen Anschauungen des jungen Nietzsche. So finden wir in seinen Aufzeichnungen vom Herbst 1873 die folgende Stelle: »Mein Ausgangspunkt ist der preußische Soldat: hier ist eine wirkliche Convention, hier ist Zwang, Ernst und Disciplin, auch in Betreff der Form.«²

Ebenso klar, wie es hier ersichtlich ist, wofür sich der junge Nietzsche begeistert, zeichnet sich auch die Physiognomie seines Hauptfeindes ab. Unmittelbar nach dem Sturz der Pariser Kommune schreibt er an seinen Freund, den Freiherrn von Gersdorff: »Wir dürfen wieder hoffen! Unsre *deutsche* Mission ist noch nicht vorbei! ich bin mutiger als je: denn noch nicht alles ist unter französisch-jüdischer Verflachung und ›Eleganz‹ und unter dem gierigen Treiben der ›Jetztzeit‹ zugrunde gegangen. Es gibt doch noch Tapferkeit, und zwar deutsche Tapferkeit, die etwas innerlich anderes ist als der *élan* unsrer bedauerungswerten Nachbarn. Über den Kampf der Nationen hinaus hat uns jener internationale Hydrakopf erschreckt, der plötzlich so furchtbar zum Vorschein kam, als Anzeiger ganz anderer Zukunftskämpfe.«³ Und den Inhalt dieses Kampfes, der vorerst unmittelbar gegen jene Tendenz gerichtet ist, die der vollen Entfaltung seiner Ideologie hindernd im Wege steht, bestimmt er auch einige Monate früher in dem Entwurf eines Dedikationsbriefes der »Geburt der Tragödie« an Richard Wagner. Auch hier geht er vom Preußensieg aus. Er zieht daraus solche Folgerungen: »... weil an jener Macht etwas zugrunde gehen wird, das wir als den eigentlichen Gegner jeder tieferen Philosophie und Kunstbetrachtung hassen, ein Krankheitszustand, an dem das deutsche Wesen vornehmlich seit der großen Französischen Revolution zu leiden hat und der in immer wieder-

¹ Elisabeth Förster-Nietzsche: Der einsame Nietzsche, Leipzig 1914, S. 433 f.

² Bd. X, S. 279.

³ Nietzsche an Freiherrn von Gersdorff, 21. 6. 1871. Werke ed. Schlechta, III, 1092 f.

kehrenden gichtischen Zuckungen auch die bestgearteten deutschen Naturen heimsucht, ganz zu schweigen von der großen Masse, bei der man jenes Leiden, mit schnöder Entweihung eines wohlgemeinten Wortes ›Liberalismus‹ nennt.«¹

Der Zusammenhang des Kampfes gegen den Liberalismus mit dem gegen den Sozialismus zeigt sich sehr bald. Die Straußbroschüre richtet sich gegen den liberalen »Bildungsphilister«, und noch dazu mit einem solchen Schwung und Geist, daß sie sogar einen Marxisten wie Mehring über ihr wirkliches Wesen täuschen konnte; Mehring meint, Nietzsche hätte hier »unstreitig die glorreichsten Überlieferungen deutscher Kultur« verteidigt². Nietzsche selbst schreibt aber in seinen Skizzen zu den Vorträgen »Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten« (1871–73): »Die allgemeinste Bildung, d. h. die Barbarei ist eben die Voraussetzung des Communismus ... Die allgemeine Bildung geht in Haß gegen die wahre Bildung über ... Keine Bedürfnisse haben ist für das Volk das größte Unglück, erklärte einmal Lassalle. Daher die Arbeiterbildungsvereine: als deren Tendenz mir mehrfach bezeichnet worden ist, Bedürfnisse zu erzeugen ... Also der Trieb nach möglichster Verallgemeinerung der Bildung hat seine Quelle in einer völligen Verweltlichung, in einer Unterordnung der Bildung als eines Mittels unter den Erwerb, unter das roh verstandene Erdenglück.«³ Wir sehen: das philosophische Denken Nietzsches ist von Anfang an gegen Demokratie und Sozialismus gerichtet.

Diese Stellungnahme und diese Perspektiven Nietzsches bilden die Grundlage seiner Auffassung des Griechentums. Hier ist der Gegensatz Nietzsches zu den revolutionären Überlieferungen der bürgerlichen Entwicklung ganz deutlich erfaßbar. Wir denken dabei in erster Linie nicht an das Prinzip des Dionysischen, wodurch die Erstlingsschrift Nietzsches berühmt wurde; dieses Prinzip ist hier, um Nietzsches eigene Worte zu gebrauchen, noch ein Element seiner »Artistenmetaphysik«; es gewinnt eine wirkliche Bedeutung erst, nachdem die Überwindung der Dekadenz zum zentralen Problem des reifen Nietzsche geworden ist. Hier sollen vor allem jene Momente hervorgehoben werden, auf deren Grundlage er sein neues Bild vom Griechentum entwirft. Im Vordergrund steht der Gedanke, daß die Sklaverei für jede wirkliche Kultur notwendig sei.

¹ Bd. IX, S. 142.

² Mehring: A. a. O., Bd. VI, S. 182.

³ Bd. IX, S. 425.

Wenn Nietzsche bloß die Rolle der Sklaverei für die griechische Kultur historisch in den Vordergrund gestellt hätte, so wäre die Bedeutung dieser an sich richtigen Feststellung nicht allzu groß; er selbst weist auf Fr. A. Wolf hin, der diese Erkenntnis schon vor ihm ausgesprochen hat¹. Diese historische Erkenntnis mußte nicht nur wegen der Entwicklung der Geschichtswissenschaft eine immer allgemeinere werden, sondern auch infolge der Abrechnung mit den »heroischen Illusionen« der Französischen Revolution, deren Ideologen die Sklaverei ignoriert hatten, um aus der Polisdemokratie das Vorbild einer modernen revolutionären Demokratie schaffen zu können (auch das deutsche Bild vom Griechentum in der Periode von Winckelmann bis Hegel ist stark von diesen Anschauungen beeinflußt). Das Neue bei Nietzsche ist, daß er die Sklaverei als Vehikel für seine Kulturkritik der *Gegenwart* benutzt: »Und wenn es wahr sein sollte, daß die Griechen an ihrem Sklaventum zugrunde gegangen sind, so ist das andere viel gewisser, daß wir an dem *Mangel* des Sklaventums zugrunde gehen werden.«²

Wenn also Nietzsche in einer gewissen methodologischen Verwandtschaft zum romantischen Antikapitalismus eine große Periode der Vergangenheit der zu kritisierenden kapitalistischen Gegenwart gegenüberstellt, so ist es nicht der krisenlose einfache Warenverkehr im Gegensatz zur Krise und Massenarbeitslosigkeit, wie bei Sismondi, nicht die geordnete und sinnvolle handwerkliche Arbeit im Mittelalter im Gegensatz zu kapitalistischer Arbeitsteilung und Anarchie, wie beim jungen Carlyle, sondern die griechische Diktatur einer Elite, die klar erkennt, »daß die Arbeit eine Schmach sei«, die in ihrer Muße unsterbliche Kunstwerke schafft, als Kontrast zur Gegenwart: »In der neueren Zeit bestimmt nicht der kunstbedürftige Mensch, sondern der Sklave die allgemeinen Vorstellungen. Solche Phantome wie die Würde des Menschen, die Würde der Arbeit, sind die dürftigen Erzeugnisse des sich vor sich selbst versteckenden Sklaventums. Unselige Zeit, in der der Sklave solche Begriffe braucht, in der er zum Nachdenken über sich und über sich hinaus aufgereizt wird! Unselige Verführer, die den Unschuldsstand des Sklaven durch die Frucht vom Baume der Erkenntnis vernichtet haben!«³

Wie ist nun diese »Elite« beschaffen, deren Neuerweckung mit Hilfe einer Wiederkunft der Sklaverei die Hoffnung auf eine Renaissance der Kultur

¹ Ebd., S. 268.

² Ebd., S. 153.

³ Ebd., S. 149.

im jungen Nietzsche utopisch-mythisch erweckt? Daß sie aus einer Barbarei aufsteigt, könnte noch als Feststellung historischer Tatsachen gelten. Nietzsche schildert sie auch in »Homers Wettkampf« (1871/72) mit den grellsten Farben. Aber um die griechische Kultur zu verstehen, führt Nietzsche in Polemik gegen die Orphiker aus, nach denen »ein Leben, mit einem solchen Trieb als Wurzel, nicht lebenswert sei«, »müssen wir davon ausgehen, daß der griechische Genius den einmal so furchtbar vorhandenen Trieb gelten ließ und als *berechtigt* erachtete«¹. Es handelt sich also nicht um die Überwindung, die Zivilisierung und Humanisierung der barbarischen Triebe, sondern darum: auf ihrer Grundlage, sie in entsprechende Kanäle leitend, die große Kultur aufzubauen. Das Prinzip des Dionysischen kann nur in diesem Zusammenhang und nicht von irgendeiner »Artistenmetaphysik« aus richtig verstanden und bewertet werden. Nietzsche sagt auch, mit Recht, in einem späteren Vorwortentwurf zu seinem Erstlingswerk über das Dionysische: »Welche ungünstige Schüchternheit, von einer Sache als Gelehrter zu reden, von der ich hätte als ›Erlebter‹ reden können.«²

Das Organ zur gesellschaftlichen Nutzbarmachung der barbarischen Triebe ist für den jungen Nietzsche der Wettkampf (agon), eine, wie wir aus den Darlegungen Nietzsches selbst sogleich ersehen werden, Mythisierung der kapitalistischen Konkurrenz. Er zitiert nach Pausanias die Hesiod-Stelle von den beiden Erisgöttinnen: »Sie (die gute Eris, G. L.) treibt auch den ungeschickten Mann zur Arbeit; und schaut einer, der des Besitztums ermangelt, auch den anderen, der reich ist, so eilt er sich, in gleicher Weise zu säen und zu pflanzen und das Haus wohl zu bestellen; der Nachbar wetteifert mit dem Nachbarn, der zum Wohlstand hinstrebt. Gut ist diese Eris für die Menschen. Auch der Töpfer grollt dem Töpfer und der Zimmermann dem Zimmermann, es neidet der Bettler den Bettler und der Sänger den Sänger.«³ Und er stellt diesem Zustand die moderne Verkommenheit gegenüber: »Hier fürchtet man die Selbstsucht als ›das Böse an sich‹, während »für die Alten ... das Ziel der agonalen Erziehung die Wohlfahrt des Ganzen, der staatlichen Gesellschaft« war⁴.

Wenn man von hier auf die Sklaverei als angebliche Grundlage einer jeden echten Kultur zurückblickt, so sieht man, wieviel dieses Erstlingswerk von dem späteren Nietzsche, wenn auch in noch unausgereifter Weise, vorweg-

¹ Ebd., S. 276.

² Bd. XIV, S. 368.

³ Bd. IX, S. 277.

⁴ Ebd., S. 280.

genommen hat. Die mit dem Pathos der Begeisterung entworfenen Bilder Schopenhauers und Wagners erscheinen in diesem Zusammenhang als mythisierte Vorwände, um etwas noch nicht völlig Ausgereiftes in halb dichterischer, halb denkerischer Form auszudrücken. Die spätere Selbstkritik seiner Erstlinge – besonders in »Ecce homo« – bewegt sich durchaus in dieser Richtung: »daß, was ich in jenen Jahren bei Wagner über Musik gehört habe, Nichts überhaupt mit Wagner zu tun hat; daß, wenn ich die dionysische Musik beschrieb, ich *Das* beschrieb, was *ich* gehört hatte, – daß ich instinktiv Alles in den neuen Geist übersetzen und transfigurieren mußte, den ich in mir trug. Der Beweis dafür, *so stark als nur ein Beweis sein kann*, ist meine Schrift ›Wagner in Bayreuth‹: an allen psychologisch entscheidenden Stellen ist nur von mir die Rede, – man darf rücksichtslos meinen Namen oder das Wort ›Zarathustra‹ hinstellen, wo der Text das Wort Wagner gibt ... Wagner selbst hatte einen Begriff davon; er erkannte sich in der Schrift nicht wieder.«¹ Etwas abgemildert gilt dies auch für das Bild Schopenhauers in Nietzsches Jugendschrift. Ganz anders ist es um das dritte – ebenfalls mythologisierte – Porträt von Sokrates bestellt. Schon im Erstlingswerk heißt der große Gegensatz: »Das Dionysische und das Sokratische.«² Und dieser Gegensatz weitet sich – beim jungen Nietzsche vorerst überwiegend ästhetisch – zu dem von Instinkt und Vernunft aus. Im »Ecce homo« werden die Ansätze zu Ende geführt: die Entdeckung, daß Sokrates ein »décadent« sei, daß man »die Moral selbst als Décadencesymptom« werten müsse, betrachtet der reife Nietzsche als »eine Neuerung, eine Einzigkeit ersten Ranges in der Geschichte der Erkenntnis«³.

Wenn man im allgemeinen die bestimmenden Gründe von Nietzsches Weiterentwicklung untersucht, pflegt man gewöhnlich auf die Wagner-enttäuschung das Hauptgewicht zu legen. Schon die oben aufgeworfenen Gesichtspunkte über Nietzsches Stellung zu Wagner zeigen, daß hier mehr ein Symptom seiner Wandlung als deren wirkliche Ursache zu suchen ist. Nietzsche bekämpft in Wagner – und zwar mit zunehmender Schärfe – die Kunst seiner deutschen Gegenwart im Namen der imperialistischen Zukunft. Wenn, vor allem nach dem ersten Weltkrieg, es in Mode kam, die

¹ Bd. XV, S. 66.

² Bd. I, S. 86.

³ Bd. XV, S. 63.

Ideologie des 19. Jahrhunderts (des Zeitalters der »Sekurität«) im Namen des 20. zu bekämpfen, so ist Nietzsches Abkehr von Wagner, seine späte Polemik gegen ihn das methodologische »Modell« für diesen Kampf. Daß die ideologischen Wortführer des Hitlerismus diese Tradition fortsetzten, sie aber mit der Vergötterung Wagners verknüpften, beweist nichts. Ihre Ablehnung der »Sekurität« ist auch mit der Verherrlichung Bismarcks verbunden, den Nietzsche in seiner abschließenden Periode fast immer mit Wagner in Parallele setzt und zusammen bekämpft. Für den späten Nietzsche ist Wagner der größte künstlerische Ausdruck jener Dekadenz, als deren wichtigsten politischen Vertreter er Bismarck betrachtete. Und das Hinausgehen Nietzsches über die Schopenhauersche Philosophie geht denselben Weg. Man darf nicht vergessen, daß schon der junge Nietzsche in bezug auf den radikalen Ahistorismus nie ein wirklich orthodoxer Anhänger Schopenhauers war. Von Anfang an schwebt ihm an Stelle der völligen Geschichtslosigkeit seines Meisters ein Mythisieren der Geschichte vor. Diese Tendenz ist bereits in der »Geburt der Tragödie« vorhanden und verstärkt sich in der zweiten »Unzeitgemäßen Betrachtung«. Dazu kommt die steigende Bedeutung, die bei Nietzsche der – gegenrevolutionäre – Aktivismus erhält. So rückt auch Schopenhauer immer mehr – zusammen mit Wagner und Bismarck – in das Gebiet der zu überwindenden Dekadenz. Das hindert natürlich nicht, daß, wie wir ebenfalls sehen werden, Nietzsche bis ans Ende auf dem Boden der Berkeley-Schopenhauerschen Erkenntnistheorie steht, diese freilich seinen besonderen Zwecken entsprechend verwertet.

Worin sind nun die wirklichen Gründe der weiteren Entwicklung Nietzsches, die Grundzüge seiner sogenannten zweiten Periode zu suchen? Wir glauben, sie sind in der Verschärfung jener gesellschaftlich-politischen Gegensätze zu finden, die die zweite Hälfte der siebziger Jahre beherrschen (Kulturkampf, vor allem Sozialistengesetz). Wir haben gesehen, wie stark die ersten Werke Nietzsches vom Krieg 1870/71, von den Hoffnungen auf eine allgemeine kulturelle Erneuerung, die diesem Sieg folgen sollte, bestimmt waren; wir konnten ebenfalls sehen, wie verschwommen diese Hoffnungen des jungen Nietzsche, wie apolitisch seine Perspektiven, trotz der allgemeinen gesellschaftlichen und geschichtsphilosophischen Stellungnahme für die Sklaverei, waren. Dies ändert sich nun ziemlich entschieden in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre. Nicht als ob Nietzsche nunmehr klare Vorstellungen über Politik und insbesondere über die ihr zugrunde liegende Ökonomik erworben hätte. Wir werden alsbald seine naive Unwissenheit in Fragen der Ökonomie sehen können. Aber bei aller Ungunst der Tatsachen, bei aller

Verworrenheit der Anschauungen bewegen sich die kultur- und geschichtsphilosophischen Betrachtungen Nietzsches in einer Richtung, die auf die konkrete Gegenwart und Zukunft tendiert.

Um das, was hierüber auszuführen ist, kurz vorwegzunehmen: die neue politische Stellungnahme Nietzsches konzentriert sich um den Gedanken, den drohenden Sozialismus, der unverändert der Hauptfeind bleibt, mit Hilfe der Demokratie zurückzudrängen und unschädlich zu machen. Dabei muß bemerkt werden, daß Nietzsche das Bismarcksche Deutschland als Demokratie betrachtet; seine Hoffnungen, hier das Heilmittel gegen den Sozialismus gefunden zu haben, hängen also aufs engste – gleichgültig, wie weit dies Nietzsche bewußt geworden ist – mit der Bismarckschen Politik zusammen. Man kann es unmöglich als einen reinen Zufall ansehen, daß das erste Werk dieser Periode Nietzsches, »Menschliches, Allzumenschliches«, ungefähr ein halbes Jahr vor der Verkündung des Sozialistengesetzes erschien. Freilich erschien es ebenfalls zum hundertsten Todestag Voltaires. Auch aus der Dedikation, die Nietzsche aus diesem Anlaß der ersten Auflage vorangeschickt hat, hat man sehr weitgehende Folgerungen gezogen. Nur sehr teilweise mit Recht. Denn wenn man die Voltaire-Auslegung Nietzsches liest, so sieht man: auch hier handelt es sich um denselben Kampf, den wir als den wesentlichsten seines Lebens bestimmt haben, allerdings mit der für diese Periode bezeichnenden Differenz, daß Nietzsche jetzt meint, die Evolution, als deren Vertreter er Voltaire feiert, sei das sicherste Mittel, der Revolution (dem Sozialismus) zu entgehen. In diesem Sinn zieht er die Parallele zwischen Voltaire und Rousseau (der Aphorismus trägt den für den damaligen Nietzsche bezeichnenden Titel »Ein Wahn in der Lehre vom Umsturz«): »Nicht *Voltaires* maßvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeneigte Natur, sondern *Rousseaus* leidenschaftliche Torheiten und Halblügen haben den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen, gegen den ich rufe: »Écrasez l'infâmel« Durch ihn ist *der Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwicklung* auf lange verscheucht worden.«¹ An dieser Voltaire-Auffassung wird Nietzsche festhalten, auch nachdem er die Illusionen von »Menschliches, Allzumenschliches« längst überwunden hat. Ja, seinem späten Radikalismus entsprechend, sieht er jetzt die welthistorische Bedeutung Voltaires ausschließlich in dieser Stellungnahme gegen Rousseau und die Revolution. So heißt es in »Wille zur Macht«: »Erst von da ab wird

¹ Bd. II, S. 341.

Voltaire der Mann seines Jahrhunderts, der Philosoph, der Vertreter der Toleranz und des Unglaubens (bis dahin nur un *bel esprit*).«¹

Nietzsche ist also in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre »Demokrat«, »Liberaler«, Evolutionist geworden, eben weil er hier das wirksamste Gegengewicht gegen den Sozialismus erblickt. Seine Begeisterung für diese, wie er damals meint, unvermeidliche Übergangsstufe ist sehr gemäßigt; man muß, so schreibt er, »sich den neuen Bedingungen fügen, wie man sich fügt, wenn ein Erdbeben die alten Grenzen und Umrisse der Bodengestalt verückt«². Er meint aber im zweiten Teil desselben Werkes, es sei möglich, »daß die Demokratisierung Europas ein Glied in der Kette jener ungeheuren *prophylaktischen Maßregeln* ist, welche der Gedanke der neuen Zeit sind und mit denen wir uns gegen das Mittelalter abheben. Jetzt erst ist das Zeitalter der Cyklopenbauten! Endlich Sicherheit der Fundamente, damit alle Zukunft auf ihnen ohne Gefahr bauen kann! Unmöglichkeit fürderhin, daß die Fruchtfelder der Kultur wieder über Nacht von wilden und sinnlosen Bergwässern zerstört werden! Steindämme und Schutzmauern gegen Barbaren, gegen Seuchen, gegen leibliche und geistige Verknechtung!«³ Nietzsche geht darin so weit, daß er sogar die Ausbeutung als dumm und unnütz verurteilt: »*Die Ausbeutung* des Arbeiters war, wie man jetzt begreift, eine Dummheit, ein Raub-Bau auf Kosten der Zukunft, eine Gefährdung der Gesellschaft. Jetzt hat man fast schon den Krieg: und jedenfalls werden die Kosten, um den Frieden zu erhalten, um Verträge zu schließen und Vertrauen zu erlangen, nunmehr sehr groß sein, weil die Torheit der Ausbeutenden sehr groß und langdauernd war.«⁴ Die neue Form der Regierung – und dabei beruft er sich ausdrücklich auf Bismarck – ist ein zwar unhistorischer, aber kluger und nützlicher Kompromiß mit dem Volk, wodurch allmählich alle menschlichen Beziehungen umgewandelt werden.

Der positive Wert einer solchen »demokratischen Evolution« besteht nach Nietzsche, mit diesen seinen Anschauungen völlig übereinstimmend, darin, daß sie eine neue »Elite« auszubilden fähig ist. Nietzsche hat also, indem er die Wendung zur »Demokratie« à la Bismarck vollzog, nichts von den aristokratischen Überzeugungen seiner Jugend aufgegeben. Auch jetzt sieht er das Heil der Kultur ausschließlich in der entschlosseneren Privilegierung einer Minderheit, deren Muße auf der harten physischen Arbeit der

¹ Bd. XV, S. 215.

³ Bd. III, S. 338.

² Bd. II, S. 325.

⁴ Ebd., S. 349 f.

Mehrzahl, der Masse beruht. Er schreibt: »Eine höhere Kultur kann allein dort entstehen, wo es zwei unterschiedene Kasten der Gesellschaft gibt: die der Arbeitenden und die der Müßigen, zu wahrer Muße Befähigten; oder, mit stärkerem Ausdruck: die Kaste der Zwangs-Arbeit und die Kaste der Frei-Arbeit.«¹ Die Annäherung an den Liberalismus ist so stark, daß er sich sogar dessen Staatsbegriff vorübergehend zu eigen macht. Er schreibt den viel zitierten Satz: »Die moderne Demokratie ist die historische Form vom *Verfall des Staates*«. Es wird aber selten zitiert, wie Nietzsche hier diesen Gedanken weiterspinn: »Die Aussicht, welche sich durch diesen sicheren Verfall ergibt, ist aber nicht in jedem Betracht eine unglückselige: die Klugheit und der Eigennutz der Menschen sind von allen ihren Eigenschaften am besten ausgebildet; wenn den Anforderungen dieser Kräfte der Staat nicht mehr entspricht, so wird am wenigsten das Chaos eintreten, sondern eine noch zweckmäßigere Erfindung, als der Staat es war, zum Siege über den Staat kommen.«²

Hier ist handgreiflich erfaßbar, warum Nietzsche zu solchen Anschauungen kommt. Er betrachtet den Sozialismus nicht mehr, wie früher, als einen Verbündeten des Liberalismus, der Demokratie, als deren radikal weiterführenden Vollender, als den er ihn, gemeinsam mit diesen, früher bekämpft hat. Jetzt ist der Sozialismus »der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus«.³ Und Nietzsche schließt diesen Aphorismus so ab, daß seine damalige Stellung zum Staat ganz klar vor uns steht: »Der Sozialismus kann dazu dienen, die Gefahr aller Anhäufungen von Staatsgewalt recht brutal und eindringlich zu lehren und insofern vor dem Staat selbst Mißtrauen einzulösen. Wenn seine rauhe Stimme in das Feldgeschrei »*so viel Staat wie möglich*« einfällt, so wird dieses zunächst dadurch lärmender als je: aber bald dringt auch das entgegengesetzte mit um so größerer Kraft hervor: »*so wenig Staat wie möglich*«.«⁴

Auf die Einzelheiten dessen, wie Nietzsche sich diese Demokratie konkret vorstellt, lohnt es sich nicht, näher einzugehen. Sie enthüllen bloß seine politische Naivität, seine ökonomische Unwissenheit. Wenn wir als Abschluß dieser Darstellung noch einen seiner Aussprüche anführen, so zeigt er deutlich beides, zugleich aber das ständige Leitmotiv aller Entwicklungsetappen Nietzsches: den Kampf gegen den Sozialismus als den Hauptfeind. Nietzsche

¹ Bd. II, S. 327.

³ Ebd., S. 350.

² Ebd., S. 349.

⁴ Ebd., S. 351.

führt im zweiten Teil von »Menschliches, Allzumenschliches« aus, daß die Demokratie von allen Parteien am meisten von der allgemeinen Furcht vor dem Sozialismus profitieren wird, und kommt zu dem Schluß: »Das Volk ist vom Sozialismus, als einer Lehre von der Veränderung des Eigentumserwerbs, am entferntesten: und wenn es erst einmal die Steuerschraube in den Händen hat, durch die großen Majoritäten seiner Parlamente, dann wird es mit der Progressivsteuer dem Kapitalisten-, Kaufmanns- und Börsenfürstentum an den Leib gehen und in der Tat langsam einen Mittelstand schaffen, der den Sozialismus wie eine überstandene Krankheit vergessen darf.«¹ Hier konzentriert sich der utopische Traum Nietzsches in dieser Periode: einen Gesellschaftszustand zu erreichen, in dem man den Sozialismus als »eine überstandene Krankheit« vergessen kann. Um dieses Traumes willen betrachtet er mit – reserviertem – Wohlwollen die »Demokratie« Bismarcks: die »Demokratie« des Sozialistengesetzes und der angeblichen Sozialpolitik, die »Demokratie« von »Zuckerbrot und Peitsche«.

Wie sehr diese Anschauungen mit den reaktionären Illusionen über das Sozialistengesetz zusammenhängen, zeigt ihre neuerliche und letzte Wandlung, die ebenfalls parallel mit den Enttäuschungen der Bourgeoisie in dieser Frage, infolge des wachsenden und wachsend erfolgreichen tapferen Widerstandes der deutschen Arbeiterklasse, erfolgt. Diese neue Wandlung nimmt immer leidenschaftlichere Formen an und erreicht in Nietzsches letzten Werken ihren Gipfelpunkt. Es kann hier unmöglich unsere Aufgabe sein, sie Schritt für Schritt zu verfolgen; uns kommt es auf die wesentlichen sozialen Inhalte an, hauptsächlich darauf, daß bei all diesem Wechsel der eigentliche Drehpunkt, das wirkliche Zentrum, nie verrückt wird: der Kampf gegen den Sozialismus.

Die Abkehr von den »demokratischen« Illusionen der Übergangszeit erhält bereits in der »Fröhlichen Wissenschaft« (1882) eine sehr deutliche Gestalt. An einer von den Faschisten oft und mit verständlicher Begeisterung zitierten Stelle nimmt Nietzsche für die militärische Über- und Unterordnung, für Offiziere und Soldaten Stellung und spielt diese Hierarchie gegen die mangelnde Vornehmheit, gegen den fehlenden aristokratischen Charakter der kapitalistischen Ausbeutung aus. Ja er erblickt in diesem Mangel an aristokratischer Form geradezu den Grund für das Aufkommen der Sozialisten: »Hätten sie (nämlich die Kapitalisten – G. L.) die Vornehmheit des

¹ Bd. III, S. 352.

Geburts-Adels im Blick und in der Gebärde, so gäbe es vielleicht keinen Sozialismus der Massen.«¹ Die Verschärfung des Tons, das Wachsen der Leidenschaftlichkeit ist durch die Tatsache bestimmt, daß Nietzsche die Möglichkeit der Niederwerfung der Arbeiter mit den bisher praktizierten Methoden immer skeptischer betrachtet, daß er – wenigstens für den gegebenen Augenblick – stark einen Sieg der Arbeiter befürchtet. So schreibt er in »Genealogie der Moral« (1887): »Fügen wir uns in die Tatsachen: das Volk hat gesiegt – oder ›die Sklaven‹ oder ›der Pöbel‹ oder ›die Herde‹ oder wie sie es zu nennen belieben ... ›Die Herren‹ sind abgetan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt ... Die ›Erlösung‹ des Menschengeschlechts (nämlich von den ›Herren‹) ist auf dem besten Wege; alles verjüdet oder verchristet oder verpöbelt sich zusehends (was liegt an Worten!). Der Gang dieser Vergiftung durch den ganzen Leib der Menschheit hindurch, scheint unaufhaltbar ...«²

Es ist hier vielleicht ganz interessant, einen Blick auf die divergente Parallelität in der Entwicklung von Nietzsche und Franz Mehring zu werfen, um noch klarer zu sehen, was das Sozialistengesetz und der Widerstand des deutschen Proletariats für die Krise der bürgerlichen Ideologie bedeuten. Beide – obwohl freilich auch damals von total verschiedenen Ausgangspunkten und ebenso verschiedenen Gedankengängen her – haben eine Periode der illusionären Perspektiven: Mehring schreibt eine Broschüre gegen die Sozialdemokratie; Nietzsche tritt in seine »demokratische« Periode ein. Im Verlauf des immer wachsenden und immer erfolgreicherem Widerstandes der Arbeiter entsteht bei beiden eine Krise; freilich führt diese Krise Mehring ins Lager des Sozialismus, während sie bei Nietzsche den Haß gegen den Sozialismus bis zum Paroxysmus steigert und die endgültige Fixierung seiner mythischen Vorwegnahme der imperialistischen Barbarei herbeiführt. »Wen hasse ich«, sagt Nietzsche im »Antichrist«, »unter dem Gesindel von Heute am besten? Das Sozialisten-Gesindel, die Tschandala-Apostel, die den Instinkt, die Lust, das Genügsamkeits-Gefühl des Arbeiters untergraben, – die ihn neidisch machen, die ihn Rache lehren ... Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf ›gleiche‹ Rechte ...«³ Und es ist für die Wandlung Nietzsches charak-

¹ Bd. V, S. 77.

² Bd. VII, S. 315 f.

³ Bd. VIII, S. 303 f.

teristisch, daß er in seiner letzten Periode, in der »Götzendämmerung«, auf den früher von uns zitierten Ausspruch, Demokratie sei die Verfallsform des Staats, ausdrücklich zurückkommt; diesmal jedoch in einem entschieden verurteilenden Sinn.¹

Wir müssen jetzt, zusammenfassend, nur noch die Darstellung geben, die Nietzsche in »Götzendämmerung« über seine Stellung zur Arbeiterfrage entworfen hat: »Die Dummheit, im Grunde die Instinkt-Entartung, welche heute die Ursache *aller* Dummheiten ist, liegt darin, daß es eine Arbeiter-Frage gibt. Über gewisse Dinge *fragt man nicht*: erster Imperativ des Instinkts. – Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidner zu fragen. Er hat zuletzt die große Zahl für sich. Die Hoffnung ist vollkommen vorüber, daß hier sich eine bescheidene und selbstgenügsame Art Mensch, ein Typus Chinese zum Stande herausbilde: und dies hätte Vernunft gehabt, dies wäre geradezu eine Notwendigkeit gewesen. Was hat man getan? – Alles, um auch die Voraussetzung dazu im Keime zu vernichten, – man hat die Instinkte, vermöge deren ein Arbeiter als Stand möglich ist, *sich selber* möglich wird, durch die unverantwortlichste Gedankenlosigkeit in Grund und Boden zerstört. Man hat den Arbeiter militärtüchtig gemacht, man hat ihm das Koalitions-Recht, das politische Stimmrecht gegeben: was Wunder, wenn der Arbeiter seine Existenz heute bereits als Notstand (moralisch ausgedrückt als *Unrecht* –) empfindet? aber was *will* man? nochmals gefragt. Will man einen Zweck, muß man auch die Mittel wollen. Will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht. –«²

An diesen Betrachtungen Nietzsches muß man zwei Gesichtspunkte besonders hervorheben. Erstens, daß er die ganze »Arbeiterfrage« als eine rein ideologische Angelegenheit ansieht: es hängt von den Ideologen der herrschenden Klasse ab, in welcher Richtung das Verhalten der Arbeiter sich entwickelt; daß diese Frage objektiv ökonomische Grundlagen hat, nimmt Nietzsche überhaupt nicht zur Kenntnis. Ausschlaggebend ist dabei allein, wie sich die »Herren« dazu stellen; bei genügender Entschiedenheit läßt sich alles erreichen. (Hier ist Nietzsche direkter Vorläufer der Hitlerschen Auffassung.) Zweitens gibt diese Stelle, ungewollt, eine historische Zusammen-

¹ Ebd., S. 151.

² Ebd., S. 153.

fassung der Beständigkeit und des Wandels von Nietzsches Ansichten über diese zentrale Frage. Es ist klar ersichtlich, daß sowohl das »Züchten« eines den modernen Verhältnissen entsprechenden Sklaventypus sein ständiges gesellschaftliches Ideal gewesen ist, wie auch, daß sein Haß sich gegen jene – die Sozialisten – richtet, die diese Entwicklung verhindern. Weiter können wir aber auch den Wandel klar sehen: wenn Nietzsche hier eine scharfe Kritik gegen seine Klassengenossen richtet, so ist dies zugleich eine Selbstkritik, eine Überwindung der Illusionen seiner »Menschliches, Allzumenschliches«-Periode.

Jedenfalls sieht Nietzsche seit dem Zusammenbruch seiner »demokratischen« Illusionen ein Zeitalter der großen Kriege, der Revolutionen und Konterrevolutionen voraus, aus deren Chaos erst sein Ideal: die absolute Herrschaft der »Herren der Erde« über die fügsam gewordene »Herde«, über die entsprechend gezähmten Sklaven werde entstehen können. Schon in den Aufzeichnungen Nietzsches aus der Zeit der »Genealogie der Moral« heißt es: »Das Problem – wohin? Es bedarf eines neuen Terrorismus.«¹ Und im Material zu »Wille zur Macht« sagt er über die »neuen Barbaren«, über die zukünftigen »Herren der Erde«: »Offenbar werden sie erst nach ungeheuren sozialistischen Krisen sichtbar werden und sich konsolidieren.«² Auf den so wahrgenommenen Keimen der Zukunft (des Imperialismus) beruhen die optimistischen Perspektiven des späten Nietzsche: »Der Anblick des jetzigen Europäers gibt mir viele Hoffnung: es bildet sich da eine verwegene herrschende Rasse, auf der Breite einer äußerst intelligenten Herden-Masse.«³ Und indem er diesen Zielen und dem Weg, der zu ihnen führt, entgegen-träumt, entstehen mitunter Zukunftsbilder, die geradezu eine Vorwegnahme der Hitlerlegende beinhalten: »Die verfaulten herrschenden Stände haben das Bild des Herrschenden verdorben. Der ›Staat‹ als Gericht übend, ist eine Feigheit, weil der *große Mensch* fehlt, an dem gemessen werden kann. Zuletzt wird die Unsicherheit so groß, daß die Menschen vor *jeder* Willenskraft, die befiehlt, in den Staub fallen.«⁴

Um zu einer vollständigen Klarheit über Nietzsches gesellschaftlich-politische Linie zu gelangen, bedarf es nur noch der Beleuchtung seiner Stellung zu Bismarck. Diese Frage ist nicht ohne Bedeutung. Denn sowohl in seiner Wirkung auf im Grunde links eingestellte Kreise wie in seiner Rolle für die

¹ Bd. XIV, S. 334.

² Bd. XVI, S. 288.

³ Ebd., S. 336.

⁴ Ebd., S. 194.

faschistische Ideologie steht seine Stellungnahme zu Bismarck im Mittelpunkt.

Für die erste Gruppe stand das Problem so: Nietzsche kritisiert Bismarck sehr scharf – folglich kann er unmöglich ein Reaktionär sein. Da es sich hier um die falsche Identifizierung einer Kritik von rechts mit der von links handelt, wird unsere konkrete Behandlung des Verhältnisses Nietzsche-Bismarck diese Frage von selbst dahingehend beantworten, daß er Bismarck immer von rechts kritisierte, daß dieser für ihn nicht entschieden genug imperialistischer Reaktionär war.

Auch die Ideologen des Faschismus gehen von den Gegensätzen zwischen Nietzsche und Bismarck aus. Das »Dritte Reich« bedarf jedoch einer Synthese aller reaktionären Strömungen der deutschen Geschichte; es muß sich also selbst als eine Vereinigung von Nietzsche und Bismarck auf höherem (d. h. reaktionärem) Niveau betrachten. Franz Schauwecker z. B. spricht in diesem Sinn über die Notwendigkeit der Versöhnung von Nietzsche und Bismarck im »Dritten Reich«: »Es wird das Reich sein, das die endgültige Ordnung der Welt verbürgt. Es wird das Reich sein, in welchem Friedrich der Preuße und Goethe der Deutsche eines sind. Die unmögliche, die verhinderte Begegnung zwischen Bismarck und Nietzsche wird dann eine vollzogene Tatsache sein, an welcher jeglicher Angriff feindlicher Mächte scheitern wird.«¹ Der offizielle philosophische Ideologe Hitlers, Alfred Baeumler, benützt seinerseits die Bismarckkritik Nietzsches, um – ganz im Sinne von »Mein Kampf« – die Überlegenheit des »Dritten Reiches« dem Bismarck-Hohenzollernschen Reich gegenüber nachzuweisen. Er vernachlässigt dementsprechend alle Wandlungen und Schwankungen Nietzsches und faßt seine Meinung so zusammen: »Die Geschichte des Reichs wurde zu einer Geschichte der geistigen Niederlage Bismarcks. Vor dem entsetzt geöffneten Auge des anderen großen Realisten (nämlich Nietzsches, G. L.) vollzog sich dieser Prozeß . . . Das Reich blühte, aber es war eine Scheinblüte, und die Philosophie, die es begleitete (sittlicher Idealismus), war eine Scheinphilosophie. Im Weltkrieg brach der prunkvolle romantisch-liberale Bau zusammen, und im selben Augenblick wurden die beiden großen Gegenspieler der Vergangenheit sichtbar.«²

¹ Franz Schauwecker: Ein Dichter und die Zukunft, in »Des deutschen Dichters Sendung in der Gegenwart«, Leipzig 1933, S. 227.

² A. Baeumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig, o. J., S. 135.

Werfen wir nun einen Blick auf die Nietzschesche Bismarckkritik selbst. Beide sind sogenannte »zeitgemäße« Reaktionäre, die neben den gewohnten Waffen der Volksunterdrückung, des brutalen Terrors, der für beide freilich die Lieblingswaffe bleibt, auch »modernere«, vor allem einzelne »demokratische« Maßnahmen oder Institutionen gegen den Hauptfeind, das Proletariat, zu gebrachten versuchen. (Allgemeines Wahlrecht usw. bei Bismarck.) Bismarck jedoch ist im wesentlichen ein Diplomat der bonapartistischen Periode, den nur für eine kurze Zeit die deutsche Einheitsbewegung über die engen Ziele einer preußisch-reaktionären Politik hinausträgt. Die auf der Grundlage der reaktionären Reichsgründung allmählich immer stärker emporwachsenden imperialistischen Bestrebungen der deutschen Bourgeoisie versteht er aber nicht mehr. Nietzsche ist dagegen der Ideologe, der »Prophet« gerade dieser Tendenz. Daher seine oft bitter ironische, verächtliche Kritik an Bismarck, daher, gerade in den letzten Jahren seines bewußten Lebens, seine Parteinahme gegen Bismarck. Nietzsche vermißt bei Bismarck das Verständnis für den Willen zur Macht als Prinzip; darum sagt er über ihn, daß er von Philosophie nur so viel weiß, wie »ein Bauer oder Corpsstudent«. ¹

Das ist jedoch bloß eine polemische Invektive. Das Wesentliche des Angriffs auf Bismarck umfaßt zwei Komplexe: erstens, auf dem Gebiet der inneren Politik, fordert Nietzsche den resoluten Bruch mit dem Schein einer Demokratie, auch mit jener Form des demagogischen Spiels mit ihr, mit dem Parlamentarismus, wie sie Bismarck vertreten hat. Die entscheidende Frage ist für Nietzsche: »Das wachsende Heraufkommen des demokratischen Mannes und die dadurch bedingte Verdummung Europas und die *Verkleinerung* des europäischen Menschen«; dementsprechend entsteht das Gebot: »Bruch mit dem englischen Prinzip der Volksvertretung: wir brauchen Vertretung der großen Interessen.« ² Hier hat Nietzsche den faschistischen »Ständestaat« vorweggenommen. Der zweite Komplex umfaßt die Weltpolitik. In »Jenseits von Gut und Böse« erklärt Nietzsche, bezeichnenderweise und im Gegensatz zur damaligen Politik Bismarcks, in der Form der Forderung einer europäischen Vereinigung gegen Rußland: »Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, – den *Zwang* zur großen Politik.« ³ Dieses Zeit-

¹ Bd. VII, S. 205.

² Bd. XIII, S. 352.

³ Bd. VII, S. 156.

alter, das nach Nietzsche von Bismarck nicht verstanden wurde, ist das der großen Kriege. Nietzsche spricht sich darüber in »Ecce homo« so aus: »Es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden *große Politik*. –«¹ Darum ist für Nietzsche Bismarck nicht genügend militaristisch. Die Rettung Deutschlands beruht – ganz im Sinne Hitlers – darauf, die Traditionen des preußischen Militärstaates zeitgemäß zu erneuern: »*Die Aufrechterhaltung des Militär-Staats* ist das allerletzte Mittel, die *große Tradition*, sei es aufzunehmen, sei es festzuhalten hinsichtlich des *obersten Typus Mensch, des starken Typus*.«² Diese wenigen angeführten Stellen zeigen in voller Deutlichkeit, wie sehr Nietzsches Bismarck-Kritik ausschließlich darauf beruht, daß Bismarck nach Nietzsches Auffassung die Probleme der kommenden imperialistischen Periode nicht versteht und sie nicht im Sinne einer aggressiven Reaktion zu lösen vermag. Sie ist also eine Kritik Bismarcks von rechts.

III

Erst von dieser Grundlage aus sind sowohl die Einheit der Nietzscheschen Philosophie wie ihre Wandlungen zu verstehen: sie ist die Weltanschauung einer offensiven Abwehr des Hauptfeindes, der Arbeiterklasse, des Sozialismus; sie erwächst im Laufe der Verschärfung des Klassenkampfes, im Laufe des Zusammenbruchs von manchen Illusionen, zum ahnenden gedanklichen Vorwegnehmen der imperialistischen Periode der kapitalistischen Entwicklung. Erst in einem dezidiert aggressiv-reaktionären Staat der imperialistischen Bourgeoisie vermag Nietzsche eine hinreichend starke Abwehrmacht gegen die sozialistische Gefahr zu erblicken, erst das Aufkommen einer solchen Macht erweckt in ihm die Hoffnung, die Arbeiterklasse endgültig unschädlich machen zu können. Seine Erbitterung gegen das Deutschland seiner Zeit beruht darauf, daß es diese Maßnahme nicht ergriffen hat, daß es sie zu ergreifen zögert.

Am deutlichsten sind diese Tendenzen Nietzsches in seiner Ethik zu sehen. Und zwar deshalb, weil Nietzsche, infolge seiner Klassenlage, infolge seiner ökonomischen Unwissenheit, infolge seiner Wirkungszeit vor dem Impe-

¹ Bd. XV, S. 117.

² Bd. XVI, S. 180.

rialismus, naturgemäß nicht in der Lage sein konnte, den Imperialismus ökonomisch-sozial gedanklich vorwegzunehmen. Um so deutlicher zeichnet sich in seinem Werk das Wesen der konsequenten imperialistischen Moral der Bourgeoisie ab. Hier hat er in der Tat die wirkliche Entwicklung gedanklich vorweggenommen. Die meisten seiner moralischen Feststellungen wurden zur schrecklichen Wirklichkeit im Regime Hitlers und bewähren ihre Aktualität auch als Darstellung der Moral des gegenwärtigen »amerikanischen Jahrhunderts«.

Nietzsche wurde oft mit der Romantik in Zusammenhang gebracht. Daran ist so viel richtig, daß manche Motive des romantischen Antikapitalismus – z. B. der Kampf gegen die kapitalistische Arbeitsteilung und gegen ihre Folgen für Kultur und Moral der Bourgeoisie – in seinem Denken eine nicht unbeträchtliche Rolle spielen. Auch gehört das Aufstellen einer vergangenen Periode als zu verwirklichendes Ideal für die Gegenwart ins Gedankenarsenal des romantischen Antikapitalismus. Jedoch Nietzsche wirkt in der Zeit nach dem ersten Machtergreifen des Proletariats, nach der Pariser Kommune. Krise und Auflösung, die Entwicklung des romantischen Antikapitalismus zur kapitalistischen Apologetik, das Schicksal Carlyles während und nach der Achtundvierziger Revolution liegen längst hinter Nietzsche als veraltete Vergangenheit. Während also der junge Carlyle noch das Mittelalter als Zeitalter des Volkswohlstandes, als glückliche Zeit der Werktätigen der Grausamkeit und der Unmenschlichkeit des Kapitalismus gegenüberstellte, fängt Nietzsche, wie wir gesehen haben, bereits damit an, die antike Sklavenwirtschaft zum Vorbild zu erheben. So ist auch die reaktionäre Utopie des Carlyle der Zeit nach 1848 für ihn etwas Naives, längst Überholtes. Zwar hat der Aristokratismus bei beiden eine gewisse Ähnlichkeit in seinen sozialen Grundlagen: in dem Versuch, die führende gesellschaftliche Stellung der bürgerlichen Existenz zu sichern, sie philosophisch zu begründen. Aber die Verschiedenheit der Wirkungsumstände gibt diesem Aristokratismus bei Nietzsche einen wesentlich anderen Inhalt, ein völlig anderes Kolorit als im romantischen Antikapitalismus. Freilich sind beim jungen Nietzsche noch romantische Überreste fühlbar (aus Schopenhauer, Richard Wagner), seine Entwicklung geht jedoch in der Richtung ihrer Überwindung, wenn er auch – in bezug auf die entscheidend wichtige Methode der indirekten Apologetik – immer ein Schüler Schopenhauers bleibt, wenn er auch die irrationalistische Konzeption des Dionysischen (gegen Vernunft – für Instinkt) als Grundgedanken aufrechterhält, allerdings, wie wir sehen werden, mit nicht unwesentlichen Modifikationen. Darum ist im Laufe der Entwicklung

Nietzsches eine immer energischere Abgrenzung von der Romantik wahrnehmbar; das Romantische wird immer leidenschaftlicher mit der (schlechten) Dekadenz identifiziert, das Dionysische wird immer mehr zu einem Gegenbegriff gegen die Romantik, zur Parallele für die Überwindung der Dekadenz, zum Symbol der »guten«, der bejahten Dekadenz.

In bezug auf die Philosophie des menschlichen Verhaltens (bei Nietzsche fließen Ethik, Psychologie und Gesellschaftsphilosophie stets zusammen) entsteht deshalb ein Zurückgreifen auf die Vorbereitungszeit des Aufstiegs der Bourgeoisie, auf Renaissance, französischen Klassizismus, Aufklärung. Diese Sympathien Nietzsches sind wichtig, weil sie Anknüpfungspunkte sowohl für seine Verehrer aus der bürgerlichen Linken wie für seine Aktualisierung für die Zwecke der ideologischen Vorbereitung des dritten imperialistischen Weltkriegs bieten. Zum Beispiel Kaufmann behandelt Nietzsche als Vollender der großen Philosophie seit Descartes (ja seit Aristoteles), möchte ihn als Fortsetzer der Traditionen der Aufklärung darstellen¹. Nachdem Nietzsche durch die Begeisterung der Hitleristen kompromittiert erscheint, soll er für die Zwecke des amerikanischen Imperialismus – zusammen mit Hjalmar Schacht und dem General Guderian – entsprechend »entnazifiziert« werden.

Was der wissenschaftliche Wert solcher Versuche ist, hat der Leser schon aus dem von uns angeführten Zitat über Voltaire und Rousseau ersehen können. Voltaire, dessen Werk ein großes Kraftzentrum zur Mobilisierung aller Kräfte des Fortschritts in seiner Zeit war, soll bei Nietzsche das geistige Haupt für die Abwehr jeder Revolution werden. Und es ist für diesen sogenannten Anschluß Nietzsches an die Aufklärung außerordentlich charakteristisch, daß er – eine Analogie zur Lebensführung Voltaires suchend – diese gerade in Schopenhauers Leben findet; dieser war, führt Nietzsche aus, »reinlich, wie kein deutscher Philosoph bisher, so daß er »als Voltaireianer« lebte und starb«². Also Voltaire, der seinen Weltruhm dazu benützte, um den verrotteten Feudalabsolutismus seiner Zeit wirksam zu bekämpfen, der seine Existenz aufs Spiel setzte, um die unschuldig angeklagten Opfer der klerikal-absolutistischen Reaktion (oder wenigstens ihr Andenken) zu retten, lebte ein ähnliches Leben wie Schopenhauer, dessen einziger Lebenskampf ein Familiengezänk über seine Erbschaft war, der 1848 den gegenrevolu-

¹ W. A. Kaufmann: Nietzsche, Princeton 1950.

² Bd. V, S. 130.

tionären Offizieren sein Opernglas zur Verfügung stellte, um die Barrikadenkämpfer sicherer beschießen zu können, der den Invaliden der Gegenrevolution einen Teil seines Vermögens vermacht hat usw. Es lohnt sich, glauben wir, nicht, in bezug auf alle angeblichen Verbindungen Nietzsches mit älteren progressiven Traditionen einen ähnlichen Nachweis zu führen; er wäre allzu leicht. Es genügt, wenn wir als Abschluß die Erklärung von Nietzsche selbst über die Beziehung seiner sogenannten »neuen Aufklärung« zur »alten« zitieren, denn Nietzsche hat – im Gegensatz zu seinen heuchelnden imperialistischen Auslegern – seine Anschauungen mit einer Offenheit, die nichts zu wünschen übrigläßt, ausgesprochen. Er sagt: »Die neue Aufklärung – die alte war im Sinne der demokratischen Herde: Gleichmachung Aller. Die neue will den herrschenden Naturen den Weg zeigen; – inwiefern ihnen (wie dem Staate) *Alles erlaubt ist*, was den Herden-Wesen nicht frei steht.«¹

Ganz im Gegensatz zu jenen Auslegern Nietzsches, die ihn in die Nähe der Aufklärung bringen wollen, ist seine Position – nach der kurzen Episode einer relativen Annäherung in seiner von uns analysierten »Demokratischen Periode« – der schärfste Kampf gegen die Epigonen der Aufklärung, gegen die Mill, Guyau usw. In diesem Kampf drückt sich die widerspruchsvolle Entwicklung in der Niedergangszeit der bürgerlichen Ideologie aus. Die Aufklärung selbst hat, mit der Illusion, das Reich der Vernunft zu begründen, die Theologie, den Irrationalismus der feudalen Überlieferungen bekämpft. Der Sieg der Bourgeoisie in der großen Französischen Revolution hat diese Ideale verwirklicht, es hat sich aber dabei notwendig ergeben, daß, wie Engels² sagt, das Reich der Vernunft sich als das idealisierte Reich der Bourgeoisie erwies; mit allen seinen unlösbaren Widersprüchen. Marx sagt treffend über den Unterschied von Helvetius und Bentham: »Er reproduzierte nur geistlos, was Helvetius und andre Franzosen des 18. Jahrhunderts geistreich gesagt hatten.«³ Der Gegensatz von Geist und Geistlosigkeit ist aber hier nicht bloß der der Begabungen von Helvetius und Bentham, sondern vor allem der von zwei Entwicklungsstadien des Kapitalismus und dementsprechend der bürgerlichen Ideologie. Helvetius konnte geistreich sein, weil ein hellseherischer Haß gegen die verfaulte feudal-absolutistische Gesellschaft,

¹ Bd. XIV, S. 321.

² Engels: A. a. O., S. 18 ff.

³ Marx: Das Kapital, Berlin 1947, Bd. I, S. 640, Anmerkung.

gegen den Obskurantismus von Kirche und Religion, gegen die Heuchelei der herrschenden Schichten sein Denken beflügelte. Bentham mußte geistlos werden, da er den bereits siegreichen Kapitalismus um jeden Preis verteidigte und dies nur so tun konnte, daß er die wichtigsten Phänomene der Gesellschaft nicht wahrnahm oder ihr wirkliches Wesen schönfärberisch verzerrte. Bei den Epigonen des Epigonen Bentham, bei den Positivisten Mill und Spencer, Comte und Guyau, mußte der weiter fortgeschrittene Niedergang der Bourgeoisie diese Tendenzen zur Verflachung und Geistlosigkeit nur noch steigern. Nietzsche konnte nun wider geistreich werden, weil er infolge seiner Methode der indirekten Apologetik einen weiten Spielraum, insbesondere auf dem Gebiet der Kultur, zu einer rücksichtslosen Kritik zur Verfügung hatte. Aus der artistischen Wesensart einer solchen Kritik entsteht seine ästhetische Vorliebe für einzelne Aufklärer, insbesondere für die französischen Moralisten. Diese schriftstellerisch-formelle Anerkennung darf aber den ideologischen Gegensatz ihrer Grundtendenzen nicht verdecken. Nietzsche spricht diese Gegensätze zuweilen ganz offen aus, wenn er – sogar schon zur Zeit von »Menschliches, Allzumenschliches« – z. B. in La Rochefoucaulds Moralkritik einen Verbündeten des Christentums entdeckt.¹

Der Verbindungspunkt zwischen der Ethik Nietzsches und der der Aufklärung, der französischen Moralisten usw. besteht darin, daß sie alle im Egoismus des »kapitalistischen« Individuums das Grundphänomen des gesellschaftlichen Lebens erblicken. Die historische Entwicklung des Klassenkampfes bringt jedoch in den verschiedenen Wirksamkeitsperioden dieser Denker qualitative Differenzen des Inhalts, ja Gegensätzlichkeiten der Richtung und Bewertung hervor. Die Aufklärer mußten als progressive Ideologen der Vorbereitungszeit der bürgerlich-demokratischen Revolution die bürgerliche Gesellschaft, darin in erster Linie die sozialen Funktionen des Egoismus, idealisieren. Ohne größtenteils die klassische Ökonomie Englands zu kennen, ja oft vor deren Auftreten, drücken sie in der Ethik jenen Smithschen ökonomischen Grundsatz aus, daß das wirtschaftlich selbstsüchtige Handeln des Individuums das Hauptvehikel der Entwicklung der Produktivkräfte ist und letzten Endes zwangsläufig zu einer Harmonie der Gesamtinteressen der Gesellschaft führt. (Die komplizierten Widersprüche, zu denen die auf diesem Boden erwachsene »Nützlichkeitstheorie«, die

¹ Bd. XI, S. 34.

Moral des »vernünftigen Egoismus« bei den großen Vertretern der Aufklärung führt, können wir hier nicht einmal andeutend skizzieren.) Es ist jedoch klar, daß, nachdem die Smithsche Harmonielehre an den Tatsachen des Kapitalismus selbst zusammengebrochen ist, ihre Aufrechterhaltung in der Ökonomie nur als Vulgärökonomie (ab Say), in der Ethik und Soziologie nur als direkte Apologetik des Kapitalismus (ab Bentham) möglich war. Die Geistlosigkeit, der Eklektizismus der Positivisten drückt sich unter anderem auch darin aus, daß sie außerstande sind, in der Frage des Egoismus eindeutig Stellung zu nehmen. Ihre Position ist allenthalben ein alles verschmierendes Einerseits – Andererseits. Wenn nun Nietzsche als Vertreter der indirekten Apologetik das Problem der Bejahung des Egoismus wieder aufnahm – und wir sehen, daß diese Tendenz in der mythisierenden Aktualisierung des »agon«, der »guten Eris« schon in seiner Jugend eine wichtige Rolle spielte –, so handelt es sich bei ihm nicht mehr um das Idealisieren der entstehenden, der noch progressiven, ja revolutionären bürgerlichen Gesellschaft, sondern, im Gegenteil, um das Idealisieren jener egoistischen Tendenzen der niedergehenden Bourgeoisie, die sich in der Zeit seiner Wirksamkeit entfalteten, die ihre wirkliche, allgemeine Ausbreitung in der Periode des Imperialismus erhielten: also um den Egoismus einer von der Geschichte zum Untergang verurteilten Klasse, die im Verzweiflungskampf gegen ihren Totengräber, gegen das Proletariat, alle barbarischen Instinkte im Menschen mobilisiert und darauf ihre »Ethik« gründet.

Es ist bekannt, daß Nietzsche in seiner sogenannten Voltaire-Periode mit einem positivistischen Epigonen der Aufklärungsmoral, mit Paul Rée, eine kurze Zeit eng befreundet war, ja zeitweilig unter dessen Einfluß stand. Für unser Problem sind deshalb die Motive seines Auseinandergehens, seiner kritischen Auseinandersetzung mit Rée sehr lehrreich. Er spricht sie unmißverständlich klar aus: »Ich bekämpfe den Gedanken, daß der Egoismus schädlich und verwerflich ist: ich will dem Egoismus das gute Gewissen schaffen.«¹

Die reife Periode Nietzsches hat nun die Hauptaufgabe: die Ethik (die Psychologie und – wie Nietzsche meint – auch die Physiologie) dieses neuen Egoismus auszubauen. Er gibt in seinen Entwürfen zu einer Fortsetzung des »Zarathustra« vielleicht das offenherzigste Programm für diese Arbeit, wobei er, bezeichnenderweise, von seiner von uns bereits angeführten

¹ Bd. XIII, S. 111. Anschließend folgt eine Kritik Guyaus, ebd., S. 112.

Bestimmung der »neuen Aufklärung« ausgeht: »Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.« Zarathustra: »Ich nahm euch alles, den Gott, die Pflicht – nun müßt ihr die *größte Probe* einer *edlen* Tat geben. Denn *hier* ist die Bahn der Ruchlosen offen – seht hin!« – Das Ringen um die Herrschaft, am Schluß die Herde mehr Herde und der Tyrann mehr Tyrann als je. – Kein Geheimbund! Die *Folgen* eurer Lehre müssen fürchterlich wüten: aber *es sollen an ihr Unzählige zugrunde gehen*. – *Wir machen einen Versuch mit der Wahrheit!* Vielleicht geht die Menschheit daran zugrunde! Wohlan!«¹

Um diese Umwälzung, diese »Umwertung aller Werte« zu vollziehen, sind neue Menschen nötig. Die Ethik Nietzsches soll ihre Auswahl, ihre Erziehung, ihre Züchtung vollbringen. Dazu ist aber vor allem die Befreiung der Instinkte erforderlich. Nietzsche meint, jede bisherige Religion, Philosophie, Moral usw. hatte die Aufgabe: der Befreiung der Instinkte entgegenzuwirken, sie zu unterdrücken, verkümmern zu lassen, zu verzerren. Erst mit seiner Ethik setzt das Befreiungswerk ein: »Jede *gesunde* Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht ... Die *widernatürliche* Moral, d. h. fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade *gegen* die Instinkte des Lebens, – sie ist eine bald heimliche, bald laute und freche *Verurteilung* dieser Instinkte.«² Nietzsche tritt hier als scharfer Kritiker der gegenwärtigen und vergangenen Moral auf, und zwar nicht nur der christlich-theologischen, sondern auch der philosophischen, vor allem der Kantischen. Rein formell betrachtet, könnte man beim ersten oberflächlichen Anblick meinen, er beabsichtige den Anschluß an frühere große Moralauffassungen, etwa an die Affektenlehre von Spinoza. Das ist aber, sobald man Tendenz und Inhalt konkret betrachtet, ein trügerischer Schein. Die Dialektik der Selbstüberwindung der Affekte ist bei Spinoza das Bestreben, durch Überwindung (nicht einfach durch Unterdrückung, wie bei Kant) des bloß Instinktiven, der antisozialen Leidenschaften, das Ideal eines harmonischen, humanistischen, selbstbeherrschten sozialen Menschen zu entwerfen. Bei Nietzsche entsteht dagegen, wie wir gesehen haben und noch ausführlicher sehen werden, wirklich die Konzeption einer Instinktentfesselung: die niedergehende Bourgeoisie muß alles Schlechte, Bestialische in den Menschen entfesseln, um militante Aktivisten für die Rettung ihrer Herrschaft zu gewinnen.

¹ Bd. XII, S. 410.

² Bd. VIII, S. 88.

Darum ist für Nietzsche die Anerkennung des Verbrechertypus von so großer Wichtigkeit. Auch hier ist eine Scheinverwandtschaft mit gewissen Tendenzen der älteren Literatur der Aufstiegsperiode der Bourgeoisie vorhanden (die Räuber beim jungen Schiller, Michael Kohlhaas bei Kleist, Puschkins Dubrowskij, Balzacs Vautrin usw.), aber wieder mit völlig entgegengesetztem Inhalt. In der Aufstiegszeit des Bürgertums haben die Ungerechtigkeiten der feudal-absolutistischen Gesellschaft moralisch hochwertige Menschen in Verbrechen gejagt; die Analyse solcher Verbrecher ist ein Angriff auf diese Gesellschaft. Ein Angriff ist freilich auch bei Nietzsche da. Der Akzent liegt jedoch darauf, daß ein bestimmter Menschentypus deformiert, zu einem anderen Typus, zu dem des Verbrechers gemacht werden soll. Und es kommt für Nietzsche darauf an: auch dem Verbrecher ein gutes Gewissen zu geben und auf diese Weise seine Deformation aufzuheben, ihn zu einem Teil der neuen Elite zu machen. In »Götzendämmerung« führt Nietzsche aus: »Der Verbrecher-Typus, das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen, ein krank gemachter starker Mensch. Ihm fehlt die Wildnis, eine gewisse freiere und gefährlichere Natur- und Daseinsform, in der alles, was Waffe und Wehr im Instinkt des starken Menschen ist, *zu Recht* besteht. Seine *Tugenden* sind von der Gesellschaft in Bann getan; seine lebhaftesten Triebe, die er mitgebracht hat, verwachsen alsbald mit den niederdrückenden Affekten, mit dem Verdacht, der Furcht, der Unehre.«¹ Die notwendige, organische Zusammengehörigkeit von Größe im Sinne Nietzsches und Verbrechen (das heißt Zugehörigkeit zum Typus Verbrecher) wird dann in »Wille zur Macht« klar ausgesprochen: »Wir lernen in unserer zivilisierten Welt fast nur den verkümmerten Verbrecher kennen, erdrückt unter dem Fluch und der Verachtung der Gesellschaft, sich selbst mißtrauend, oftmals seine Tat verkleinernd und verleumdend, einen *mißglückten Typus von Verbrecher*; und wir widerstreben der Vorstellung, *daß alle großen Menschen Verbrecher waren* (nur in großem Stile und nicht in erbärmlichem), daß das Verbrechen zur Größe gehört ...«²

Hier ist das Problem von »Gesundheit« und »Krankheit«, das so zentral für die Philosophie des reifen Nietzsche ist, bereits ganz klar aufgeworfen und beantwortet. Wenn wir diese Aussprüche durch noch einen weiteren

¹ Ebd., S. 157.

² Bd. XVI, S. 184 f.

aus den Vorarbeiten zu seinen letzten Werken ergänzen, so tun wir es nicht um der Vollständigkeit willen – solche Zitate könnte man noch viele Seiten lang anführen –, sondern weil viele Ausleger Nietzsches, gerade auch in der letzten Zeit, eifrig bemüht sind, alle seine Tendenzen zur Wiedergeburt der Barbarei, zur Verherrlichung des weißen Terrors, zur moralischen Bejahung von Grausamkeit und Bestialität abzuschwächen, ja aus seinem Werk zu eliminieren; man hat bei ihnen oft den Eindruck, als ob etwa die »blonde Bestie« nur eine harmlose Metapher innerhalb einer verfeinerten Kulturkritik wäre. Man muß sich solchen Entstellungen gegenüber immer wieder auf Nietzsche selbst berufen, der in allen solchen Fragen – und insofern ist er ein ehrlicher Denker, kein Heuchler oder Schleicher – sich mit geradezu zynischer Offenheit geäußert hat. So sagt er in der von uns gemeinten Stelle: »Die Raubtiere und der Urwald beweisen, daß die *Bosheit* sehr gesund sein kann und den Leib prachtvoll entwickelt. Wäre das Raubtierartige mit innerer Qual behaftet, so wäre es längst verkümmert und entartet. Der Hund (der so viel klagt und winselt) ist ein entartetes Raubtier; ebenso die Katze. Eine Unzahl gutmütiger, gedrückter Menschen beweisen, daß die *Gutartigkeit* mit einem Herunterkommen der Kräfte *verbunden* ist: die ängstlichen Empfindungen *überwiegen* und bestimmen den Organismus.«¹ Die biologische Sprache befindet sich auch, wie wir sehen werden, in voller Übereinstimmung mit den grundlegenden philosophischen Tendenzen des reifen Nietzsche, sie ist aber nur eine Sprache zum Zweck der Mythisierung, denn selbstredend ist die »Bosheit« des Raubtiers ein Mythos der imperialistischen Verherrlichung der schlechten Instinkte.

In alledem ist ein offenes Glaubensbekenntnis zu einer Erneuerung der Barbarei als des Weges zur Rettung der Menschheit enthalten. (Daß Nietzsche in seinen Jugendschriften und zuweilen auch später von Barbarei auch im pejorativen Sinne spricht, hat mit dieser Frage nichts zu tun; er meint in solchen Fällen das »Bildungsphilistertum«, die Spießbürgerei im allgemeinen usw.) In denselben Vorarbeiten, aus denen wir eben zitiert haben, sagt Nietzsche, daß »wir heute müde der Zivilisation sind«². Dies wäre freilich noch in Nietzsches Augen bloß ein Chaos, ein Zustand der Dekadenz. Es ist aber interessant, zu beobachten, wie sein Optimismus in bezug auf die Zukunft in seinem Sinn im ständigen Wachsen begriffen ist. Wo ist der Ausweg

¹ Bd. XIV, S. 82

² Ebd., S. 207 f.

aus diesem Chaos; Auch hier gibt Nietzsche eine unzweideutig klare Antwort: das Zeitalter der »großen Politik«, der Kriege und Revolutionen, wird die Menschheit (d. h. die herrschende Klasse) zu einer Umkehr zwingen, und die entscheidenden Kennzeichen dieser heilsamen Verwandlung, dieses Überwindens der Dekadenz erscheinen eben als Renaissance der Barbarei. Wir haben im früheren Abschnitt einige wichtige Äußerungen Nietzsches über diese Frage bereits angeführt.

Die Schwierigkeit, die für die Verehrer des »verfeinerten« Nietzsche hier erwächst, wie diese Bejahung der Barbarei mit seiner oft subtilen und raffinierten Kulturkritik zusammengeht, ist unschwer zu beheben. Erstens ist diese Vereinigung von Überfeinerung und Brutalität keineswegs eine persönliche Eigenart Nietzsches, die psychologisch erklärt werden müßte, sondern ein allgemeines, seelisch-moralisches Kennzeichen der imperialistischen Dekadenz. Der Verfasser dieser Betrachtungen hat die Zusammengehörigkeit dieser gegensätzlichen Bestimmungen in anderen Zusammenhängen bei dem noch viel mehr verfeinerten Rilke nachgewiesen¹. Zweitens gibt Nietzsche in der »Genealogie der Moral« eine ausgezeichnete Beschreibung seines bevorzugten Typus, die nicht nur, wie die bisher angeführten Stellen, dessen Psychologie und Moral aufdeckt, sondern zugleich auf den klassenmäßigen Untergrund dieser gegensätzlichen Dualität und Einheit ein klares Licht wirft. Nietzsche untersucht hier die moralischen Gegensatzpaare: das vornehme gut-schlecht, bzw. das vom plebejischen Ressentiment diktierte gut-böse, und antwortet auf die Frage, wie der letztgenannte ethische Begriff entstanden ist, folgendermaßen: »In aller Strenge geantwortet: *eben* der ›Gute‹ der anderen Moral, eben nur der Vornehme, der Mächtige, der Herrschende, nur umgefärbt, nur umgedeutet, nur umgesehen durch das Giftauge des Ressentiments. Hier wollen wir eins am wenigsten leugnen: wer jene ›Guten‹ nur als Feinde kennen lernte, lernte auch nichts als *böse Feinde* kennen, und dieselben Menschen, welche streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht inter pares in Schranken gehalten sind, die andererseits im Verhalten zueinander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen, – sie sind nach außen hin, dort, wo das Fremde,

¹ Vgl.: »Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker«, Berlin 1952, S. 31 f., und »Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur«, Berlin 1953, S. 115 ff.

die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedung in den Frieden der Gemeinschaft gibt, sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens *zurück* als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, daß die Dichter für lange nun wieder etwas zu singen und zu rühmen haben. Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubtier, die prachtvolle, nach Beute und Sieg lüstern schweifende *blonde Bestie* nicht zu verkennen . . . Die vornehmen Rassen sind es, welche den Begriff ›Barbar‹ auf all den Spuren hinterlassen haben, wo sie gegangen sind; noch aus ihrer höchsten Kultur heraus verrät sich ein Bewußtsein davon und ein Stolz darauf.«¹

Also: ästhetische, moralische und kulturelle Verfeinerung innerhalb der herrschenden Klasse; Brutalität, Grausamkeit, Barbarei gegen »das Fremde«, d. h. gegen die Unterdrückten, gegen die zu Unterdrückenden. Man sieht: die Begeisterung des jungen Nietzsche für die Sklaverei in der Antike bleibt ein ständiges – freilich ständig gesteigertes – Motiv seines Philosophierens. Freilich gelangt dadurch ein romantisches Element in seine »prophetische« Vorwegnahme der imperialistischen Zukunft. Nietzsches Modell – etwa der Sklavenhalter und verfeinerte Kulturmensch Perikles – paßt sehr schlecht auf die Hitler und Göring, auf die McCarthy und Ridgway. Die Unkenntnis des ökonomisch-sozialen Unterschieds zweier Zeitalter führt notwendig – abgesehen von den apologetischen Absichten – zu diesem romantischen Idealismus. Es ist allerdings kein Zufall, daß Nietzsche gerade hier in romantische Schwärmerei verfällt. Handelt es sich doch um die Hauptfrage seines Philosophierens. Die Sorge um die Kultur ist bei Nietzsche sicher nicht ein einfacher Köder für die dekadente Intelligenz; diese Sorge nahm in seinem Leben, Fühlen und Denken immer eine zentrale Stelle ein: wenn er den kulturellen Niedergang bekämpft, den zukünftigen Aufschwung vorzubereiten versucht, so ist er dabei subjektiv gewiß aufrichtig, allerdings subjektiv aufrichtig vom Standpunkt einer äußerst reaktionären Klassenposition. Der romantische Traum von einer kulturell hochentwickelten

¹ Bd. VII, S. 321 f.

Herrscherschicht, die zugleich die als notwendig erkannte Barbarei vertritt, erhält von hier aus eine eigenartige Färbung. Und gerade die subjektive Aufrichtigkeit dieses falschen Prophetentums ist eine wichtige Quelle der faszinierenden Wirkung Nietzsches auf die parasitäre Intelligenz der imperialistischen Periode: diese konnte mit seiner Hilfe ihre Feigheit, ihre Anpassung an die widerlichsten Formen des Imperialismus, ihre tierische Angst vor der proletarischen Revolution hinter der Maske einer »Sorge um die Kultur« verbergen.

Aber auch darüber hinaus befinden wir uns hier im Mittelpunkt der Nietzscheschen Philosophie. Seinen »Übermenschen« hat die oberflächliche Auslegung als eine biologische Höherentwicklung des Menschen gedeutet, wozu freilich einiges im »Zarathustra« eine gewisse Grundlage gibt. Im »Anti-christ« dementiert Nietzsche sehr entschieden eine solche Auffassung: »Nicht was die Menschen ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen ist das Problem, das ich hiermit stelle (– der Mensch ist ein *Ende* –): sondern welchen Typus Mensch man *züchten* soll, *wollen* soll, als den höherwertigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgeuiseren. Dieser höherwertige Typus ist oft genug schon dagewesen, aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt.«¹ In diesem Fall aber ist der »Übermensch« mit jenen »Herren der Erde«, mit jener »blonden Bestie«, deren barbarische Moral wir eben analysiert haben, identisch. Nietzsche weist hier eindeutig darauf hin, daß dieser Typus vereinzelt immer wieder existiert hat; es kommt darauf an, sein Heranzüchten bewußt in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Willens der herrschenden Klasse zu rücken.

Mit dieser Konstruktion nimmt Nietzsche so konkret wie möglich sowohl den Hitlerfaschismus wie die moralische Ideologie des »amerikanischen Jahrhunderts« vorweg. Und daß Barbarei und Bestialität zum innersten Wesen solcher »Übermenschen« gehören, spricht Nietzsche in »Wille zur Macht« ebenfalls in nicht mißdeutbarer Klarheit aus: »Der Mensch ist das *Untier* und *Übertier*; der höhere Mensch ist der Unmensch und Übermensch: so gehört es zusammen. Mit jedem Wachstum des Menschen in die Größe und Höhe wächst er auch in das Tiefe und Furchtbare: man soll das Eine nicht wollen ohne das Andere – oder vielmehr: je gründlicher man das Eine will, um so gründlicher erreicht man das Andere.«²

¹ Bd. VIII, S. 218.

² Bd. XVI, S. 377.

Was Nietzsche hier gibt, ist eine Ethik für die klassenkämpferische Bourgeoisie und bürgerliche Intelligenz des Imperialismus. Auch hier ist seine historische Stellung eigenartig. Natürlich hat es – objektiv-gesellschaftlich – von Anfang an eine Ethik des Klassenkampfes in der bürgerlichen Ideologie gegeben. Diese hatte aber in der Periode des Kampfes gegen den Feudalabsolutismus einen allgemein-menschlichen, allgemein humanitären Charakter. Sie war wegen dieser Grundtendenz in ihrer Hauptlinie progressiv, und die – sachlich oft die Probleme verzerrende – abstrakte Verallgemeinerung hatte auch ihre gesellschaftliche Berechtigung, da sie eine, wenn auch nie zu richtiger Bewußtheit erhobene, Widerspiegelung realer Klassenverhältnisse war. Denn einerseits war die Bourgeoisie in dieser Periode tatsächlich die Führerin aller gegen die feudalen Überreste, gegen den Absolutismus kämpfenden Klassen; sie konnte also mit einer gewissen Berechtigung ihre eigenen Klasseninteressen mit denen der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung identifizieren. Dies gilt freilich nur in einem relativen Maßstabe; die Richtungskämpfe z. B. innerhalb der Aufklärung weisen deutlich darauf hin, daß die Differenzierung innerhalb des »dritten Standes«, wenigstens ideologisch, schon vor der Französischen Revolution ihren Anfang nahm, wenn auch – charakteristischerweise für diese gesellschaftliche Lage – eine jede dieser Richtungen für sich die Vertretung des gesellschaftlichen Allgemeininteresses in Anspruch nahm (Holbach, Helvetius, Diderot, Rousseau). Andererseits konnten jene Ideologen, die Wortführer der gesamtkapitalistischen Interessen waren, ebenfalls mit einem gewissen subjektiv aufrichtigen und relativ berechtigten Pathos für diese Allgemeinheit, die sie ebenfalls mit der Gesellschaft identifizierten, gegen die Spezialbestrebungen der einzelnen Kapitalisten oder einzelner kapitalistischer Schichten auftreten (Ricardo, auch Moralisten wie Mandeville oder Ferguson).

Diese relative Berechtigung und das sie ausdrückende subjektiv aufrichtige Pathos hört im 19. Jahrhundert auf. Die Ideologen des Kapitalismus sprechen zwar immer lauter von den Gesamtinteressen der Gesellschaft, von den allgemeinen Prinzipien des Fortschritts und des Humanismus, aber dieses Reden wird immer apologetischer, heuchlerischer, ist immer stärker gezwungen, die wirklichen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens und ihre immanenten Widersprüche zu verschweigen, zu verschmieren, verfälscht auszulegen. Insbesondere verschwindet die antagonistische Gegensätzlichkeit der Klasseninteressen von Bourgeoisie und Proletariat aus diesen Darlegungen, und zwar genau in dem Maße, als sie in der objektiven Wirklichkeit in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Geschehens rückt.

Nietzsches hier kurz skizzierte Ethik hat die historische Bedeutung, daß sie ausschließlich eine Ethik der herrschenden, der unterdrückenden und ausbeutenden Klasse ist, daß ihr Inhalt und ihre Methode von dieser ausgesprochenen Kampfposition aus bestimmt sind. Hier konkretisiert sich auf dem Gebiete der Ethik die Weiterbildung der indirekten Apologetik durch Nietzsche. Dabei sind zwei Momente besonders hervorzuheben. Erstens, daß Nietzsche auch hier die Verteidigung des Kapitalismus von der Seite der Apologie ihrer »schlechten Seiten« vollbringt. Während seine vulgär-apologetischen Zeitgenossen die Idealisierung des kapitalistischen Menschen in den Vordergrund stellen, alle Schattenseiten, alle Widersprüche des Kapitalismus verschwinden zu lassen bemüht sind, stellt Nietzsche gerade die Problematik der kapitalistischen Gesellschaft, alles Schlechte an ihr in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Selbstverständlich idealisiert auch er; er hebt jedoch mit einer ironischen Kritik und mit einem poetisierenden Pathos gerade das Egoistische, das Barbarische und Bestialische am kapitalistischen Menschen hervor, als Eigenschaften jenes Typus, der moralisch angestrebt werden muß, will man die Menschheit (d. h. den Kapitalismus) retten. Nietzsche spricht also ebenfalls von den Interessen der Menschheit und identifiziert diese mit dem Kapitalismus.

Jedoch – und dies ist das zweite Moment, das betont werden soll, – Nietzsche wollte gar nicht, wie die Neukantianer oder die Positivisten usw., eine für alle Menschen gültige Ethik begründen. Im Gegenteil: seine Ethik ist ausgesprochen und bewußt nur die der herrschenden Klasse: es gibt daneben, darunter eine von dieser qualitativ verschiedene Moral, die der Unterdrückten, die Nietzsche leidenschaftlich verneint und bekämpft. Der Kampf der beiden Moralsysteme, die sich zwar nach den historischen Umständen ändern, dem Wesen nach jedoch die beiden ewigen Typen der Moral vorstellen, bestimmt nach Nietzsche alle Kernfragen der Geschichte. Damit wird in der Nietzscheschen Ethik die Tatsache des Klassenkampfes gewissermaßen anerkannt, wieder im schroffen Gegensatz zur direkten Apologetik, die ihn gerade mit der Waffe der für alle Menschen gleich und ewig gültigen Ethik gedanklich aus der Welt schaffen oder wenigstens moralisch mildern will. Auch von einer solchen Milderung will Nietzsche nichts wissen; auch hier richtet sich seine Kritik der Gegenwart darauf, daß der Kampf der Herren und des Pöbels durch die Demokratie allzu sehr abgestumpft wird, daß die Herrenmoral der Sklavenmoral allzu große Konzessionen macht. Nietzsche gelangt also im Kampf gegen den Sozialismus als den Hauptfeind bis zu einem gewissen Grade zur Anerkennung der Tatsache des Klas-

senkampfes als der Grundlage der Art und der Wandlung einer jeden Moral.

Das bedeutet freilich bei weitem nicht, daß er über Klassen und Klassenkampf auch nur einigermaßen geklärte Vorstellungen hätte. Davon kann keine Rede sein: bei Nietzsche erscheint der Klassenkampf als der der höheren und der niederen Rassen. Schon diese Formulierung weist naturgemäß in die Richtung der Faschisierung der bürgerlichen Ideologie. Alle, die Nietzsche von der Verbundenheit mit Hitler weißwaschen wollen, klammern sich nun daran, daß sein Rassenbegriff von dem Gobineau-Chamberlain-Rosenbergschen vollständig verschieden sei. Ein nicht unbeträchtlicher Unterschied besteht ohne Frage: obwohl auch Nietzsche seine gesellschaftlichen Kategorien »biologisch« begründet, obwohl auch seine Ethik von einer angeblich radikalen ewigen Ungleichheit der Menschen ausgeht und diese zu beweisen sucht, obwohl also die Nietzschesche und die Gobineausche Rassentheorie in ihren moralischen und sozialen Konsequenzen grundlegend übereinstimmen, besteht ein Unterschied darin, daß Nietzsche auf die Suprematie der »arischen« Rasse kein Gewicht legt, daß er nur ganz allgemein mythisch, ohne andere Bestimmungen als die moralisch-gesellschaftlichen zu berücksichtigen, Herren- und Sklavenrassen kennt. Er ist also in dieser Hinsicht unmittelbar eher ein Vorläufer Spenglers als einer Rosenbergs¹. Das Betonen dieser Differenz ist jedoch heute nur ein Mittel der »Entnazifizierung« Nietzsches. Denn wir haben gesehen, daß Nietzsche aus einer Rassentheorie dieselben barbarisch-imperialistischen Folgerungen zieht wie Rosenberg aus der Chamberlainschen, daß sie sich also – um Lenins Wort zu gebrauchen – nur so voneinander unterscheiden, wie ein gelber Teufel von einem blauen. Dazu kommt noch, daß die Verdunkelung und Verwirrung der Gesellschaftswissenschaft in der imperialistischen Periode vorwiegend auf der Linie der Rassentheorie (Rasse statt Klasse) vor sich ging, und auch in dieser Frage folgt aus Nietzsche derselbe obskurantistische Irrationalismus wie aus Gobineau oder Chamberlain.

Nietzsches Ethik unterscheidet sich von der der Epigonen des Idealismus und Positivismus auch darin, daß er die individuellen Probleme stets mit den gesellschaftlichen unzertrennbar verknüpft stellt; Fragen, die z. B. im Neukantianismus eine entscheidende Rolle spielen, wie die von Legalität und Moralität, kommen bei ihm überhaupt nicht vor. Freilich handelt es sich

¹ Ebd., S. 305 f.

bei ihm nicht um die wirkliche Ableitung der individuellen Moral aus den konkreten gesellschaftlichen Bestimmungen, sondern um eine intuitiv-irrationalistische Verknüpfung extrem-individueller psychologisch-moralischer Probleme mit einer zum Mythos verwandelten Gesellschaft und Geschichte. Jedoch gerade diese in der Form willkürlich geistreiche, inhaltlich die Dauerinteressen des reaktionärsten Monopolkapitalismus bedienende Exposition der Philosophie Nietzsches ist einer der wichtigsten Gründe für seine anhaltende Wirkung in der imperialistischen Periode. Neukantianismus (und auch Neohegelianismus) entnehmen ihre Fragestellungen allzusehr aus der Zeit der »Sekurität«, erstreben viel zu offen einen konsolidierten Kapitalismus, als daß sie in den großen Umbruchszeiten der Weltkrise und Weltrevolution für die reaktionäre Bourgeoisie wirklich brauchbar sein könnten. Andererseits gehen die mit Nietzsche vielfach verwandten, oft mehr oder weniger auch von ihm beeinflussten intellektuell-dekadenten Richtungen (Gides »action gratuite«, Existentialismus usw.) allzu ausschließlich und einseitig von den ideologischen Bedürfnissen der individualistischen, parasitären Intelligenz aus. Sie drücken zwar einen ähnlichen Nihilismus aus wie Nietzsche, freilich auf noch höherer Stufe der inneren Zersettheit, sind jedoch in ihren Fragestellungen und Antworten viel enger, partikularer als dieser. Sie eignen sich mehr zu einer Philosophie des »dritten Weges« als zu einer der Avantgarde der Reaktion. Eben die bisher geschilderte, an Spannungen und Paradoxien reiche Einheit von geistreich dekadentem Individualismus und reaktionär imperialistischer Gesellschaftlichkeit hat die Dauer von Nietzsches Wirkung in der imperialistischen Periode bestimmt, hat sie die Partikularitäten überleben lassen.

Aus ähnlichen Gründen hat die Wirkung Nietzsches die mit direkteren Methoden arbeitenden, ebenso entschiedenen Reaktionäre (z. B. Alldeutsche, Reaktionäre vom Typus Treitschkes) überflügelt. Diese gingen vom Typus des »normalen« Spießbürgers aus, Nietzsche von dem des dekadenten Intellektuellen. Die mit dem Ausbau der imperialistischen Ökonomie und Politik immer stärker werdende moralische Zersetzung von Bürger und Kleinbürger hat die »prophetische« Voraussicht von Nietzsches Ethik bestätigt. Und seine dauernde Wirkung hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß er den ideologischen Bedürfnissen der Dekadenz weit entgegenkommt, daß er Fragen aus ihrem Interessenkreis aufwirft und in ihrem Sinne beantwortet und vor allem ihre dekadenten Instinkte bejaht und fördert, mit der Präntention: dies sei gerade die Überwindung der Dekadenz. Die »Dialektik« Nietzsches besteht also hier darin, die Dekadenz zugleich zu bejahen

und zu verneinen und das Ergebnis dieses Prozesses in den Dienst der militanten Reaktion zu stellen. Nietzsche selbst bejaht für sich selbst diese »Dialektik«; er sagt in »Ecce homo«: »Abgerechnet nämlich, daß ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz.«¹

Diesen Gegensatz repräsentiert jene Ethik der Barbarei, die wir oben geschildert haben. Und Nietzsche stellt das ganze Problem der Dekadenz resolut auf den Kopf, wenn er als deren wichtigstes Wesenszeichen bestimmt: »Das Egoistische ist uns verleidet.«² Denn offenbar ist gerade das Überwiegen der individualistisch-egoistischen Neigungen den sozialen gegenüber eines der wichtigsten Wesenszeichen der Dekadenz. Nietzsche kann aber gerade damit die Dekadenten »heilen«, d. h. sie bei einer im Grunde unverändert gebliebenen psychologisch-moralischen Struktur zu einer unbedingten Selbstbejahung bringen, ihnen ein gutes Gewissen geben, wenn er ihnen suggeriert, sie seien nicht zu sehr, sondern im Gegenteil zu wenig Egoisten, sie müßten – mit gutem Gewissen – noch egoistischer werden.

Hier wird auch jener »soziale Auftrag«, von dem wir eingangs sprachen, nämlich die Aufgabe, die mit der Gegenwart unzufriedener Intellektuellen vom Sozialismus abzulenken und sie der äußersten Reaktion zuzutreiben, deutlich sichtbar: der Sozialismus verlangt eine äußere wie innere Umwandlung (Bruch mit der eigenen Klasse und Veränderung des subjektiven Verhaltens), während zum Überwinden der Dekadenz, wie es Nietzsche verkündet, kein Umbruch notwendig ist: man bleibt, was man war (mit weniger Hemmungen, mit besserem Gewissen) und hat das Bewußtsein, viel revolutionärer zu sein, als es die Sozialisten sind. Dazu kommt noch der gesellschaftlich-geschichtliche Charakter der Antworten in Nietzsches Ethik. Er erkennt ganz richtig, worin sich die Dekadenz vor allem äußert: »Was bedeutet Nihilismus? – *Daß die obersten Werte sich entwerten.* Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ›Warum?‹.«³ Gerade hier gibt der »Übermensch«, geben »die Herren der Erde« usw. die notwendige, dem dekadenten Intellektuellen der imperialistischen Periode bisher fehlende Perspektive. Diese wenigen Beispiele werden wohl genügen, um die Methodologie in Nietzsches Beziehung zur Intelligenz, eine der wichtigsten Quellen seiner Dauerwirkung, klarzulegen; die Beispiele ließen sich beliebig

¹ Bd. XV, S. 11.

² Ebd., S. 147.

³ Ebd., S. 145.

häufen, sie würden jedoch nichts grundlegend Neues mehr bringen: im aktiven Dienst der äußersten imperialistischen Reaktion (Hitlers) »überwindet« sich die Dekadenz, wird »gesund«, ohne mehr an sich gearbeitet zu haben, als ihre schlechtesten, halb oder ganz unterdrückten Instinkte freizulassen.

IV

Nur von seiner Ethik aus ist Nietzsches Stellung zu den sogenannten »letzten Fragen« der Philosophie, zu Gottesglauben oder Atheismus, verständlich zu machen. Nietzsche bekennt sich, wie allgemein bekannt, leidenschaftlich zum Atheismus; er bekämpft ebenso leidenschaftlich jede Religion, besonders das Christentum. Das ist für seine Wirkung in der Intelligenz, von der sich große Teile immer stärker von den alten Religionen lösen, von großer Wichtigkeit. Indessen, wie wir dies bereits bei Schopenhauer behandelt haben, nimmt die so entstehende Bewegung ganz verschiedene Richtungen ein. Einerseits die Richtung des wirklich materialistischen, vor allem auf der Entwicklung der Naturwissenschaften basierten Atheismus. Dieser erhält zwar durch die Darwinsche Theorie einen zeitweiligen starken Anstoß (E. Haeckel), zeigt aber stets, wegen seiner Unfähigkeit, die gesellschaftlichen (und darum moralischen, politischen usw.) Erscheinungen materialistisch zu erklären, große Schwächen; da er über einen eng bürgerlichen Horizont nicht hinausblicken kann, schwankt er in solchen Fragen zumeist zwischen Pessimismus und Apologetik haltlos hin und her. Von einer breiten Wirkung des dialektischen und historischen Materialismus kann im Bürgertum nicht die Rede sein; wurde doch seine Bedeutung – mit Ausnahme Rußlands – sogar in den Arbeiterparteien durch den philosophischen Revisionismus in der imperialistischen Periode ununterbrochen herabgesetzt. Andererseits verstärkt sich ständig der »religiöse Atheismus«. Er hat die Funktion, das religiöse Bedürfnis jener Schichten, die mit den positiven Religionen gebrochen haben, zu befriedigen, und zwar in Form einer eventuell sehr scharfen Polemik gegen diese, womit der Schein einer »unabhängigen«, »nonkonformistischen«, ja »revolutionären« Attitüde bei seinen Anhängern begründet wird; er muß aber gleichzeitig die für den Bestand der kapitalistischen Gesellschaft wichtige Religiosität überhaupt bewahren. Der »religiöse Atheismus« ist also ebenfalls eine Erscheinungsform der indirekten Apologetik.

Nietzsche nimmt in dieser Entwicklung eine besondere Stellung ein und führt den religiösen Atheismus weit über die Schopenhauersche Stufe hinaus. Dies zeigt sich vor allem in negativer Hinsicht darin, daß Nietzsche die Begründung seines Atheismus noch mehr als es bei Schopenhauers Buddhismus der Fall war, in einen Mythos verwandelt, daß er sich noch stärker von der Verbindung mit den Naturwissenschaften loslöst und noch mehr und bewußter in Gegensatz zum »vulgären« (naturwissenschaftlich = materialistisch fundierten) Atheismus tritt. Eine berühmte Stelle der »Fröhlichen Wissenschaft« spricht davon, daß Gott tot sei, ja daß die Menschen ihn ermordet hätten¹. Das bedeutet, daß es früher einen Gott gab, nur heute existiert er nicht mehr. Es handelt sich also ausdrücklich darum, daß der Atheismus nicht die Folge der Unvereinbarkeit unseres wissenschaftlich erworbenen Weltbildes mit der Gottesvorstellung ist (in diesem Falle ist die jetzt erworbene Erkenntnis rückwirkend gültig auch für die Vergangenheit), sondern im Gegenteil darum, daß die moralische Handlungsweise der Menschen in unserer Zeit die Existenz Gottes ausschließt, während sie bis dahin mit ihr harmonierte, von ihr geradezu eine Stütze erhielt, womit Nietzsche freilich die lange Herrschaft der Sklavenmoral (Christentum) meint. Der Atheismus Nietzsches hat also die ausgesprochene Tendenz, sich ausschließlich auf die Ethik, die, wie wir gesehen haben, bei ihm zugleich Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie ist, zu gründen. Nietzsche spricht gelegentlich diesen Gedanken ganz klar aus: »Die *Widerlegung* Gottes: – eigentlich ist nur der *moralische* Gott widerlegt.«²

Zweifellos sind in dieser Konzeption Feuerbachsche Spuren sichtbar. Jedoch die Gegensätze erscheinen als weitaus gewichtiger als die Ähnlichkeiten. Denn bei dem Materialisten Feuerbach wird die Gottesvorstellung (und Gott ist für ihn nie mehr als eine menschliche Vorstellung) kausal aus dem realen Sein der Menschen abgeleitet. Dagegen ist bei Nietzsche nur eine unaufheb- bare Wechselwirkung zwischen bestimmten moralischen Verhaltensweisen der Menschen und ihren Göttern statuiert; ob diese Götter unabhängig von den Vorstellungen der Menschen existieren oder nur Zusammenfassungen, Projektionen dieser Vorstellungen sind, bleibt – dem Wesen der Nietzsche- schen Methode: dem Mythenschaffen entsprechend – bewußt dunkel. Frei- lich beschränken sich diese Verbindungsfäden nicht auf eine bloße – bei

¹ Bd. V, S. 163 ff.

² Bd. XIII, S. 75.

Nietzsche unaufgeklärte – konkrete Koexistenz. Nietzsche übernimmt von Feuerbach die schwächste, ideologischste Seite seines Philosophierens, die Auffassung, als ob die Wandlung der religiösen Vorstellungen der Menschen den wichtigsten, entscheidenden Teil der Geschichte ausmachen würde. Allerdings auch hier mit dem wichtigen Unterschied, daß für Feuerbach die Beziehung Mensch-Gott zwar aus dem Leben entspringt, ihrem Charakter nach jedoch ein Produkt des Denkens, der Kontemplation ist, während für Nietzsche der wesentliche determinierende Faktor dieser Beziehung im gesellschaftlichen Handeln der Menschen, ihrer Moral zu suchen ist.

Unsere vorangegangenen ausführlichen Betrachtungen der Ethik Nietzsches haben gezeigt, daß er den Atheismus – Zarathustra habe den Menschen Gott genommen – mit der neuen Ethik des »Alles ist erlaubt« verknüpft. Das Töten Gottes ist nur eines der Mittel, die Menschen von ihren jahrtausendlang anerzogenen Hemmungen zu befreien, aus ihnen jene Immoralisten zu formen, die der Herde gegenüber die tyrannisch herrschende Schicht der Zukunft werden soll. Wenn etwa Nietzsche das Motiv der »Rückkehr zur Natur« anklingen läßt, so betont er sofort den Gegensatz zu Rousseau. Für Nietzsche entsteht hier nur in einem Fall etwas Sinnvolles: »Die Natur: d. h. es wagen, unmoralisch zu sein wie die Natur.«¹ Und es wäre gleichfalls falsch, solche Stellen mit dem Naturzustand von Hobbes in Parallele zu bringen: für diesen handelt es sich um den Ausgangspunkt der Menschheitsentwicklung, um ein »Woher?«, bei Nietzsche dagegen um das zu verwirklichende Ziel, um das »Wohin?«. Auch hier kann man also den Gegensatz Nietzsches zur Aufklärung klar sehen, der ihn einzelne Ausleger wegen seines Atheismus nahebringen wollen. In der Aufklärung ging es darum, nachzuweisen, daß der Gottesglauben keinerlei moralische Förderung für die Menschen bedeuten könne, daß in einer Gesellschaft von Atheisten die moralischen Gebote ebenso funktionieren würden wie in einer religiös patronierten (Bayle). Nietzsche will im Gegenteil nachweisen, daß der Wegfall der Gottesvorstellung (der Tod Gottes) eine moralische Renaissance in seinem oben angegebenen Sinn mit sich führen würde. Also abgesehen von der sonstigen Gegensätzlichkeit der Ethik in der »alten« und in der »neuen Aufklärung«, worüber wir bereits ebenfalls Nietzsches Meinung kennen, ist hier auch ein Gegensatz in bezug auf die gesellschaftlich-moralische Rolle der Religion vorhanden. Die »alte« Aufklärung hält die religiöse Vorstellung

¹ Bd. XV, S. 228.

für irrelevant für die Moral, das Handeln, die Gesinnung usw. der Menschen, die in Wirklichkeit teils von der Gesellschaft, teils von der Vernunft hinreichend bestimmt sind. Nietzsche dagegen – hier an geschichtsphilosophischem Idealismus alle Schwächen Feuerbachs weit übertreffend – betrachtet die Wendung zum Atheismus als einen Wendepunkt für die Moral. (Es sei hier nur nebenbei darauf hingewiesen, daß Nietzsches Weltanschauung sich hier sehr nahe mit bestimmten Tendenzen Dostojewskijs berührt. Nietzsche kannte nur die »Aufzeichnungen aus einem Kellerloch«, die »Memoiren aus einem Totenhaus« und »Die Erniedrigten und Beleidigten«, also keinen der großen Romane Dostojewskijs;¹ desto frappanter ist die Parallelität im Verhältnis von religiösem Atheismus und Moral.)

Dieser extrem subjektiv-idealistische Charakter von Nietzsches Atheismus muß schon deshalb hervorgehoben werden, weil er in den wichtigsten Fragen der Philosophie stets und wirkungsvoll als Gegner des Idealismus aufgetreten ist. Später, wenn wir die nahe Verwandtschaft seiner Erkenntnistheorie mit der von Mach und Avenarius behandeln werden, werden wir sehen, daß Nietzsche, ebenso wie diese, seinen Hauptkampf gegen den Materialismus durch leidenschaftliche antiidealistische Scheinattacken verdunkelt hat und stets den Anschein zu erwecken bestrebt war: seine Philosophie repräsentiere etwas Neues, etwas »Drittes«, sowohl gegen den Idealismus, wie gegen den Materialismus. Unter diesen Umständen halten wir es für notwendig, auf die auffallenden Parallelitäten zwischen Nietzsche und dem Machismus auch in der Gottesfrage hinzuweisen. Wie z. B. bei den russischen Machisten (Lunatscharskij usw.) eine Richtung entstand, die den religiösen Atheismus im Sinne eines Suchens nach einem »neuen Gott«, eines Gottschaffens auslegte, also aus dem Nietzscheschen Tod Gottes die Konsequenz seiner möglichen Auferstehung in einer neuen Form zog, so auch bei Nietzsche selbst. Seine Stellungnahme ist auch hier widerspruchsvoll, zweideutig-schillernd. Einerseits heißt es in seinen Zarathustra-Aufzeichnungen: »Ihr nennt es Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse«, ² und noch später in »Wille zur Macht«: »Nochmals gesagt: wie viele neue Götter sind noch möglich!« Nietzsche drückt hier allerdings im Namen Zarathustras seinen persönlichen Zweifel aus: dieser sei

¹ L. Zahn, Friedrich Nietzsche, Düsseldorf 1950, S. 282.

² Bd. XII, S. 329.

»bloß ein alter Atheist, der glaubt weder an alte, noch neue Götter«. Er beendet aber diesen Gedankengang mit den Worten: »Typus Gottes nach dem Typus der schöpferischen Geister der ›großen Menschen‹.«¹ Schon diese Bemerkungen zeigen deutlich die ganze Wesensart und historische Stellung von Nietzsches Atheismus. Andererseits ist jedoch in seinen letzten Schriften der gedankliche Gegenspieler gegen das Christentum, gegen den Gekreuzigten nicht die von jedem Gott befreite Welt, nicht der Atheismus oder wenigstens nicht *nur* dieser, sondern auch, wie wir später ausführlich sehen werden, der neue Gott, Dionysos.

Man sieht also: dieser so »radikale« Atheismus verwischt überall der Religion gegenüber die Grenzen, er läßt – innerhalb bestimmter Grenzen, von denen gleich die Rede sein soll – die Türe offen für die verschiedensten religiösen Tendenzen. Hier zeigt sich wieder die Eigenart von Nietzsches Wirksamkeit: er schafft eine Sammelideologie für alle entschieden reaktionären Tendenzen der imperialistischen Periode; sein Mythos ist gesellschaftlich und darum ethisch völlig eindeutig, in jeder anderen Beziehung jedoch gedanklich ganz verschwommen, jede beliebige Auslegung zulassend; und diese begriffliche Unabgegrenztheit hebt die sinnliche Suggestionskraft der Symbole Nietzsches nicht auf. Darum ist es gleicherweise möglich, in Nietzsche eine Stütze des »art-eigenen« (des faschistischen) Mythos gegenüber dem »fremden« (dem christlichen) zu finden, was wir bei Baeumler² sehen können, wie seinen »radikalen« Atheismus in eine freundliche Nähe zum Christentum selbst zu bringen. Die Schwester Nietzsches hat dies von Anfang an mit plump-alldeutschen geistigen Mitteln versucht; spätere finden für dieselbe Tendenz einen stilistisch verfeinerten Ausdruck. So schreibt etwa Jaspers über Nietzsches Beziehung zum Christentum: »Wenn man Nietzsche Atheismus zum Vorwurf macht und auf seinen ›Antichrist‹ verweist, so ist doch Nietzsches Atheismus keine eindeutig platte Gottesleugnung, und auch nicht die Gleichgültigkeit einer Gottferne, für die Gott nicht ist, weil sie ihn gar nicht sucht. Schon die Weise, wie Nietzsche für sein Zeitalter feststellt, daß ›Gott tot ist‹, ist der Ausdruck seiner Erschütterung ... Und wenn ... seine ... Redlichkeit sich zum radikalen Nein gegen schlechthin jeden Gottesglauben steigert, selbst dann noch behält Nietzsche gegen das Christentum eine verwunderliche Nähe: ›es ist doch das beste Stück idealen Lebens, welches ich wirklich kennengelernt habe: von Kindesbeinen an bin ich ihm nachgegangen in viele Winkel,

¹ Bd. XVI, S. 381.

² Baeumler: A. a. O., S. 99.

und ich glaube, ich bin nie in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen« (an Gast 21. 7. 81).«¹ Bei einem heutigen Amerikaner, wie bei Kaufmann, überwiegt die Übereinstimmung Nietzsches mit dem Christentum gegenüber der Abweichung.

Alle hier scheinbar sehr schroff auftretenden Gegensätzlichkeiten lösen sich auf, wenn wir den gesellschaftlich-ethischen Inhalt der Polemik Nietzsches gegen das Christentum näher ins Auge fassen. Auch hier darf man nicht Ton und Stil als Kriterium nehmen; sonst könnte man leicht mit Baeumler sagen: »Mit schneidender Deutlichkeit empfand er, daß seine eigene Stellung unendlich gewagter, unendlich gefährlicher war als die des kühnsten rationalistischen Kirchengegners im 18. Jahrhundert.«² Dieser Gegensatz ist unschwer aufzuzeichnen. Der Kampf der Aufklärung gegen das Christentum richtet sich – auch bei Voltaire, der kein Atheist war – vor allem gegen die reale Hauptstütze des Feudal-Absolutismus; darum umfaßt sein Inhalt alle Gebiete des menschlichen Lebens und Denkens: von den allgemeinsten Fragen der Weltanschauung, der Erkenntnistheorie dehnt er sich bis zur Ethik und Ästhetik aus. Nietzsches Polemik dagegen wütet ausschließlich gegen den angeblichen ideologischen Vorläufer von Demokratie und Sozialismus, gegen die Vertretung der Sklavenmoral. Abgesehen davon, daß dadurch der ganze Kampf gegen das Christentum einen sehr engen und entschieden reaktionären Charakter erhält, verliert er auch seine gesellschaftliche Realität. Denn die Aufklärer haben die wirkliche ideologische Hauptstütze der absoluten Monarchie bekämpft; schleudert aber Nietzsche nicht Invektiven gegen Ideologien und Institutionen, die in seinem Hauptkampf gegen Sozialismus und Demokratie eigentlich seine treuesten Verbündeten sind? Selbstverständlich gibt es in der christlichen Lehre Elemente, in der Entwicklung der christlichen Religion zeitweilig Tendenzen, in denen der von Nietzsche gehaßte Gedanke von der Gleichheit aller Menschen stark zum Ausdruck kam. Die Entwicklung der Kirchen und mit ihnen die der herrschenden Religiosität geht aber in die Richtung, diesen Gleichheitsgedanken sozial völlig unschädlich zu machen, indem sie ihm eine Deutung geben, die ihn gerade zur Unterstützung des jeweils herrschenden Ausbeutungs- und Unterdrückungssystems und der von diesem geschaffenen Ungleichheit geeignet macht. Hier ist die gesellschaftliche Grundlage dafür, warum Elisabeth Förster-Nietzsche ebenso

¹ Karl Jaspers: Nietzsche, Berlin 1947, S. 431 f.

² Baeumler: A. a. O., S. 103.

wie Jaspers oder Kaufmann so eifrig bemüht ist, Verbindungsfäden zwischen Nietzsche und dem Christentum, der christlichen Kirche aufzudecken. Sozial in völlig berechtigter Weise, denn mit der von uns skizzierten Ethik Nietzsches befindet sich die politische Praxis des Papstes, des Kardinals Spellmann usw. in voller Übereinstimmung; daß die theoretisch-ethischen Manifestationen, die diese Praxis begleiten, den Nietzscheschen offen-zynischen Ton schwer vertragen, ist eine im Vergleich zu dieser wesentlichen Übereinstimmung untergeordnete Frage. Dagegen konnte die Propaganda des Hitlerismus gerade diese Seite von Nietzsches Kritik des Christentums unmittelbar gebrauchen.

Wir können uns nunmehr auf eine kurze Anführung einiger entscheidender Stellen aus Nietzsches Werken beschränken, die deutlich zeigen, daß das von uns hervorgehobene Motiv nicht ein beliebiges unter anderen gleichwertigen, sondern der Kernpunkt von Nietzsches Antichristentum ist. Wir beginnen damit, daß wir einige Schlußsätze des »Ecce homo« anführen. Bezeichnenderweise folgt darauf im Text nur der für Nietzsche am Abschluß seiner Wirksamkeit entscheidende Gegensatz: »*Dionysos gegen den Gekreuzigten.*« Ebenso charakteristisch ist, daß die von uns anzuführende Stelle mit dem Voltaire-Zitat: »Écrasez l'infâme!« endet. Gerade dieses Zitat verdeutlicht am krassesten das extrem Gegensätzliche dessen, was am Christentum nach Voltaire, und was nach Nietzsche vernichtet werden soll. Nietzsche schreibt: »Die *Entdeckung* der christlichen Moral ist ein Ereignis, das nicht seinesgleichen hat, eine wirkliche Katastrophe ... Der Begriff ›Gott‹ erfunden als Gegensatzbegriff zum Leben, – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! Der Begriff ›Jenseits‹, ›wahre Welt‹ erfunden, um die *einzig* Welt zu entwerten, die es gibt, – um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrigzubehalten! Der Begriff ›Seele‹, ›Geist‹, zuletzt gar noch ›unsterbliche Seele‹, erfunden, um den Leib zu verachten, um ihn krank – ›heilig‹ – zu machen ... Der Begriff ›Sünde‹ erfunden samt dem zugehörigen Folterinstrument, dem Begriff ›freier Wille‹, um die Instinkte zu verwirren, um das Mißtrauen gegen die Instinkte zur zweiten Natur zu machen! Im Begriff des ›Selbstlosen‹, des ›Sich-selbst-Verleugnenden‹ das eigentliche *décadence*-Abzeichen, das *Gelockt* werden vom Schädlichen, das Seinen-Nutzen-nicht-mehr-finden-*können*, die Selbstzerstörung zum Wertzeichen überhaupt gemacht, zur ›Pflicht‹, zur ›Heiligkeit‹, zum ›Göttlichen‹ im Menschen! Endlich – es ist das Furchtbarste – im Begriff des *guten* Menschen die Partei

alles Schwachen, Kranken, Mißratnen, An-sich-selber-Leidenden genommen, alles dessen, was *zu Grunde gehn soll* –, das Gesetz der *Selektion* gekreuzt, ein Ideal aus dem Widerspruch gegen den stolzen und wohlgeratenen, gegen den jasagenden, gegen den zukunftsgewissen, zukunftsverbürgenden Menschen gemacht – dieser heißt nunmehr der *Böse* ... Und das alles wurde geglaubt *als Moral!* – »*Écrasez l'infâme!*«¹

Zu diesem haßvollen lyrischen Erguß des letzten Nietzsche gibt das ebenfalls in dieser Periode erschienene Werk »Der Antichrist« die notwendigen sachlichen, ethisch-sozialen und historischen Ergänzungen. Daß Nietzsche hier überall die Idee der Gleichheit der Menschen gedanklich verächtlich zu machen und zu vernichten bestrebt ist, braucht durch kein eigenes Zitat belegt zu werden: es ist der Grundgedanke seiner ganzen Wirksamkeit. Es sei hier nur erneut darauf hingewiesen, daß Nietzsche die Gleichheit selbstredend nie aus allgemein ethischen Erwägungen heraus ablehnt, daß diese seine Einstellung eben aus seiner Stellungnahme zu Demokratie, Revolution, Sozialismus folgt, die nach seiner Konzeption notwendige Früchte der Herrschaft des Christentums sind. Nietzsche führt aus: »Und unterschätzen wir das Verhängnis nicht, das vom Christentum aus sich bis in die Politik eingeschlichen hat! Niemand hat heute mehr den Mut zu Sonderrechten, zu Herrschaftsrechten, zu einem Ehrfurchtsgefühl vor sich und seinesgleichen, – zu einem *Pathos der Distanz* ... Unsre Politik ist *krank* an diesem Mangel an Mut! – Der Aristokratismus der Gesinnung wurde durch die Seelen-Gleichheits-Lüge am unterirdischsten untergraben; und wenn der Glaube an das »Vorrecht der Meisten« Revolutionen macht und *machen wird*, – das Christentum ist es, man zweifle nicht daran, *christliche* Werturteile sind es, welche jede Revolution bloß in Blut und Verbrechen übersetzt! Das Christentum ist ein Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden gegen das, was *Höhe* hat: das Evangelium der »Niedrigen« *macht* niedrig ...«² Und gewissermaßen als historisch-typologische Ergänzung zu dieser Stellungnahme fügt

¹ Bd. XV, S. 125 f. Da Ausleger wie Kaufmann (z. B. a. a. O. 329) Nietzsches Antichristentum mit dem Heines in Zusammenhang bringen, soll hier kurz darauf hingewiesen werden, daß Ziel und Inhalt der Heineschen Polemik gegen das Christentum denen von Nietzsche völlig entgegengesetzt sind. Die Ähnlichkeit, auf die Kaufmann hinweist, ist rein äußerlich, ist stilistischer Art. Über Heines Weltanschauung vgl. meinen Aufsatz in »Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts«, Berlin 1951, S. 39 ff.

² Bd. VIII, S. 273.

er etwas später hinzu: »Die pathologische Bedingtheit seiner Optik macht aus dem Überzeugten den Fanatiker – Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon –, den Gegensatz-Typus des starken, des *freigewordenen* Geistes. Aber die große Attitüde dieser *kranken* Geister, dieser Epileptiker des Begriffs, wirkt auf die große Masse, – die Fanatiker sind pittoresk, die Menschheit sieht Gebärden lieber, als daß sie *Gründe* hört...«¹ Der Grundgedanke ist klar: aus dem Christentum entsteht die Französische Revolution, aus dieser die Demokratie, aus dieser der Sozialismus. Wenn also Nietzsche als Antichrist auftritt, will er in Wahrheit den Sozialismus vernichten.

V

In der Polemik gegen das Christentum, wie überhaupt in allen gesellschaftlichen und moralischen Betrachtungen Nietzsches, wird für den naiven Leser der Anschein erweckt, als ob alle diese Phänomene vom materiellen, real existierenden Leib, von biologischen Bedürfnissen und Gesetzen aus beurteilt werden würden. Dies ist eine Illusion des Lesers, und höchstwahrscheinlich auch eine von Nietzsche selbst. Mit Ausnahme bestimmter Abschnitte der klassischen Philologie waren Nietzsches Kenntnisse zwar sehr weit ausge dehnt, zwar lebhaft und farbig erfaßt, aber immer oberflächlich und aus zweiter oder dritter Hand bezogen. Jaspers gibt dies sogar für die philosophischen Klassiker zu, mit denen sich Nietzsche sein ganzes Leben lang heftig auseinandergesetzt hat². Es handelt sich aber hier um viel mehr als eine einfache Oberflächlichkeit der Kenntnisse. Die Biologie ist für Nietzsche eines seiner Mittel, um ein wesentliches Moment seiner Methodologie scheinwissenschaftlich zu begründen, zu konkretisieren. Die Methode selbst ist natürlich lange vor Nietzsche entstanden. In allen reaktionären biologistischen Gesellschaftstheorien (es ist wohl kein Zufall, daß beide regelmäßig zusammenzufallen pflegen), erscheint stets das »biologische Gesetz« – das »Organische« in der Restaurationsphilosophie, der »Kampf ums Dasein« im sozialen Darwinismus – als die Grundlage, aus der die verschiedensten rückschrittlichen Folgerungen auf den Gebieten von Gesellschaft, Moral usw.

¹ Ebd., S. 295.

² Jaspers: A. a. O., S. 36.

abgeleitet werden. In Wirklichkeit verhält sich die Lage umgekehrt. Aus dem Bedürfnis der Restauration, einen Begriff der Gesellschaft zu entwerfen, der – logisch und ontologisch – eine jede Revolution a priori ausschließt, ist jene Konzeption des »Organischen« entstanden, die diese Philosophie dann zu ihrem Fundament macht, ohne sich über die wissenschaftliche Möglichkeit und Begründbarkeit der Analogie den Kopf zu zerbrechen. Jede Analogie ist gut, wenn man aus ihr – von Adam Müller bis Othmar Spann – die entsprechenden reaktionären Folgerungen mit einigem Schein der Plausibilität ableiten kann. Wissenschaftlich hat diese Methodologie seit der berühmten Fabel von Menenius Agrippa keine Fortschritte gemacht.

In Nietzsches Zeit kam der soziale Darwinismus als eine solche fundierende Ideologie für die reaktionäre Darstellung der gesellschaftlichen Vorgänge auf. Die Bezeichnung »reaktionär« stimmt auch in jenen Fällen, in denen die betreffenden Denker, z. B. F. A. Lange in Deutschland, sich subjektiv zum Fortschritt bekannten. Indem diese Denker nämlich eine Methode wählten, die nicht zur konkreten Untersuchung der gesellschaftlichen Phänomene führt, sondern, im Gegenteil, von einer solchen konkreten Erkenntnis ablenkt, weil das »allgemeine Gesetz« des »Kampfes ums Dasein« in jeder Periode ein jedes Ereignis in gleicher Weise »erklärt«, d. h. überhaupt nichts erklärt, unterstützen sie mit dieser Methodologie die Tendenz des verkommenen Liberalismus: sie setzen an die Stelle des Klassenkampfes verschiedene, frei erfundene Formen der »Bewegungsgesetze« der Gesellschaft¹.

In der Nietzscheliteratur gab es zuweilen einen heftigen Streit darüber, ob und wie weit man Nietzsche als Darwinisten betrachten soll. Wir halten diese Diskussion für müßig. Erstens weil Nietzsche nie mehr als ein *sozialer* Darwinist im oben geschilderten Sinne war. Zweitens weil gerade die Beziehung Nietzsches zum Darwinismus am klarsten zeigt, daß nicht naturwissenschaftliche Entdeckungen, nicht Erkenntnisse sein Denken auf bestimmte Bahnen lenkten, ihm bestimmte Rollen aufdrängten, sondern daß im Gegenteil die Entwicklung seines Kampfes gegen den Sozialismus jede einzelne seiner pseudo-naturwissenschaftlichen Stellungnahmen bestimmt. Er unterscheidet sich von seinen ähnlich eingestellten Zeitgenossen nur darin,

¹ Marx kritisiert den sozialen Darwinismus mit vernichtender Schärfe im Brief an Kugelmann, 27. 6. 1870, Engels eingehend im Brief an Lawrow, 12.–17. 11. 1875. Er hebt hier hervor, daß man die sozialen Darwinisten vor allem als schlechte Ökonomen und erst dann als schlechte Naturforscher kritisieren sollte.

daß die prinzipielle Willkürlichkeit der »naturwissenschaftlichen« Fundamentierung bei ihm geradezu mit zynischer Offenheit auftritt und sich nicht mit einem pseudowissenschaftlichen Apparat als Objektivität maskiert.

Wer sich unserer Darstellung über die Interpretation der antiken Gesellschaft bei Nietzsche erinnert, wird dessen gewahr, daß die Auffassung etwa des *agon*, der *Eris* usw. stark vom sozialen Darwinismus beeinflusst ist. Dementsprechend wird in dieser Periode der Darwinismus in bejahendem Sinn hervorgehoben. Nietzsche macht z. B. D. F. Strauß den Vorwurf, daß er zwar den Darwinismus allgemein preist, jedoch nicht den Mut hat, ihn auf moralische Probleme konsequent anzuwenden und hier in einen Idealismus flüchtet¹. Auch wendet er selbst zuweilen ganz selbstverständlich gewisse aus dem Darwinismus entnommene Bilder zur Erklärung einzelner Phänomene an: »Auch bei dem Bilderdenken hat der Darwinismus recht: das kräftigere Bild verzehrt die geringeren.«² In der Periode von »Menschliches, Allzumenschliches« spielt der Darwinismus für Nietzsche eine viel geringere Rolle. Er polemisiert nicht gegen ihn, zieht ihn jedoch weit seltener zur Erklärung heran. Wenn wir dabei an die von uns hervorgehobenen evolutionistischen Tendenzen dieser Übergangszeit denken, wird diese Verschiebung in den Hintergrund verständlich. Erst das Hinausgehen Nietzsches über diese Illusion bringt bei ihm eine sich zunehmend verschärfende ablehnende Haltung zu Darwin und dem Darwinismus hervor. Schon in der »Fröhlichen Wissenschaft« ironisiert er den Darwinismus wegen seines Plebejertums: »Um den ganzen englischen Darwinismus herum haucht etwas wie englische Übervölkerungs-Stickluft, wie Kleiner-Leute-Geruch von Not und Enge.« Dieses ironische Argument *ad hominem* leitet jedoch nur die prinzipielle Ablehnung ein: »Der Kampf ums Dasein ist nur eine *Ausnahme*, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille zum Leben ist.«³

Der eigentliche Inhalt dieser Wendung läßt sich jedoch nur in den ausführlicheren Darlegungen der letzten Werke und Aufzeichnungen studieren, wo ihre wirklichen Motive mit Nietzschescher Offenheit zur Sprache kommen. In »Götzendämmerung« und »Wille zur Macht« wird nun das ent-

¹ Bd. I, S. 220 f.

² Bd. X, S. 137.

³ Bd. V, S. 285.

scheidende Motiv seines – neuen – Antidarwinismus klar ausgesprochen. Auch hier kommt Ähnlichkeit und Verschiedenheit Nietzsches den gewöhnlichen »sozialen Darwinisten« gegenüber klar zum Ausdruck. Beide betrachten nicht die Tatsachen der Naturentwicklung selbst, sondern verwenden »die Phrase vom Kampf ums Dasein« (Marx) vom Standpunkt ihrer Einschätzung jener Perspektive, die sich für sie aus dem Klassenkampf von Bourgeoisie und Proletariat für Gegenwart und Zukunft ergibt. Die ordinären »darwinistischen« Apologeten des Kapitalismus gehen von den oberflächlich verallgemeinerten Erfahrungen der Zeit nach 1860 aus; sie meinen, wenn der »Kampf ums Dasein« sich in der Gesellschaft ungehindert auswirke, so ende er unweigerlich mit dem Sieg der »Starken« (der Kapitalisten). Hier setzt nun Nietzsches skeptisch-pessimistische Kritik ein. »Normale« Bedingungen des gesellschaftlichen »Kampfes ums Dasein« führen unweigerlich die »Schwachen« (die Arbeiter, die Massen, den Sozialismus) zur Herrschaft. Um dies zu verhindern, müssen ganz besondere Maßnahmen ergriffen werden. Nietzsche ist hier nicht nur, wie in seiner Ethik, ein »Prophet« der imperialistischen Barbarei, sondern darüber hinaus sucht er nach jenen Herrschaftsformen *neuen* Typs, die den Aufstieg des Proletariats verhindern könnten. Der Akzent liegt auf dem Wort »neu«; denn Nietzsche ist, wie wir gesehen haben, sehr skeptisch den in seiner Gegenwart verwendeten Unterdrückungsversuchen gegenüber (er hat das Scheitern des Sozialistengesetzes erlebt); er glaubt nicht daran, daß die zeitgenössischen Kapitalisten, die politisch Konservativen, so wie sie sind, die Fähigkeit besitzen, ein solches Werk zu vollführen. Dazu sind eben erst jene »Herren der Erde« berufen, die bewußt heranzuzüchten der leitende Gedanke von Nietzsches Ethik war. (Man sieht hier, daß Nietzsche eben nicht nur den Imperialismus, sondern mit ihm auch den Faschismus gedanklich vorweggenommen hat; natürlich konnte dies unmöglich in einer auch nur relativ konkreten Form geschehen, sondern nur in mythischer Allgemeinheit.) Wenn also hier der scharfe Gegensatz zwischen Nietzsche und den ordinären direkten Apologeten des Kapitalismus aufgezeigt wurde, so müssen wir kurz auf die gemeinsamen Methoden in bezug auf den Darwinismus hinweisen: beide gehen nicht von der Überprüfung der objektiven Richtigkeit und Anwendbarkeit des Darwinismus auf gesellschaftliche Erscheinungen aus, sondern von den eigenen politischen Zielsetzungen und deren Perspektiven. Es ist also – letzten Endes – doch dieselbe Methode, wenn die gewöhnlichen Apologeten aus einem bornierten Optimismus bezüglich der kapitalistischen Entwicklung Darwin bejahen und wenn Nietzsche, infolge seiner von

uns eben angedeuteten Skepsis, ihn verneint und bekämpft. In beiden Fällen ist der Darwinismus nur ein mythologisierter Vorwand für den ideologischen Kampf gegen das Proletariat.

Im Sinne solcher Erwägungen wirft Nietzsche in »Götzendämmerung« Darwin vor: »Darwin hat den Geist vergessen (– das ist englisch!), *die Schwachen haben mehr Geist* ... Man muß Geist nötig haben, um Geist zu bekommen, – man verliert ihn, wenn man ihn nicht mehr nötig hat. Wer Stärke hat, entschlügt sich des Geistes (– ›Laß fahren dahin!‹ denkt man heute in Deutschland – ›das *Reich* muß uns doch bleiben« ...). Ich verstehe unter Geist, wie man sieht, die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die große Selbstbeherrschung und alles, was mimicry ist (zu letzterem gehört ein großer Teil der sogenannten Tugend).« In den vorangehenden Betrachtungen bestreitet Nietzsche, wie wir schon früher gesehen haben, den Kampf ums Dasein als allgemeines Phänomen; dieses ist der Wille zur Macht, jener nur ein Ausnahmefall. Daraus ergibt sich nun die prinzipielle Ablehnung des sozialen Darwinismus seiner Zeitgenossen, der bei ihm natürlich als der Darwinismus selbst erscheint: »Gesetzt aber, es gibt diesen Kampf – und in der Tat, er kommt vor –, so läuft er leider umgekehrt aus, als die Schule Darwins wünscht, als man vielleicht mit ihr wünschen *dürfte*: nämlich zu Ungunsten der Starken, der Bevorrechteten, der glücklichen Ausnahmen. Die Gattungen wachsen *nicht* in der Vollkommenheit: die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr, – das macht, sie sind die große Zahl, sie sind auch *klüger* ...«¹

In »Wille zur Macht« wird dieses Problem ausführlicher behandelt. Wir heben – um Wiederholungen zu vermeiden – nur die diese Betrachtungen ergänzenden Motive hervor, die freilich für die Entwicklung der militant reaktionären Weltanschauung in der imperialistischen Periode große Wichtigkeit erlangten. Nietzsche faßt seine Opposition gegen Darwin in drei Punkten zusammen: »*Erster Satz*: der Mensch als Gattung ist *nicht* im Fortschritt. Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht. Das Niveau der Gattung wird *nicht* gehoben.«² Die Ableitung dieses Satzes aus den eben angeführten gesellschaftlichen Betrachtungen ist klar: da der Klassenkampf (der Kampf ums Dasein) nicht automatisch den von Nietzsche erwünschten höheren Typus Mensch hervorbringt, kann er unmöglich das

¹ Bd. VIII, S. 128.

² Bd. XVI, S. 147.

Gesetz der Entwicklung in Natur und Gesellschaft sein. Aber noch darüber hinaus weist Nietzsches Satz in die reaktionäre Zukunft: die Höhenprodukte der Menschheit sind gleichwertig, sie können von der spontanen Dynamik der Gesellschaft nur verdorben, zugrunde gerichtet werden; es kommt darauf an, Einrichtungen zu schaffen, mit deren Hilfe diese Gipfelleistungen der Natur nicht nur konserviert, sondern systematisch gezüchtet werden können. Hier haben wir das methodologische »Modell« für die faschistische Rassentheorie und insbesondere für ihre praktische Anwendung; wobei die Bedeutung der Nietzscheschen Ideologie für die Weltanschauung des Hitlerismus dadurch keineswegs gemindert wird, daß diese auf die Chamberlainsche Rassentheorie und nicht auf die Nietzsche zurückgeht; auf den Unterschied zwischen ihnen haben wir bereits hingewiesen.

Der folgende Satz enthält, auf der Grundlage derselben Erwägungen über die Zerbrechlichkeit und Gefährdetheit des höheren Typus, ein glattes Leugnen einer jeden Entwicklung in Natur und Geschichte; Nietzsche sagt: »der Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt im Vergleich zu irgendeinem anderen Tier dar. Die gesamte Tier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht vom Niederen zum Höheren . . . Sondern alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander.«¹ Auch dieser Satz, obwohl er sachlich nicht über die vulgärste antidarwinistische Argumentation hinausgeht, erlangt ebenfalls eine nicht unbeträchtliche Bedeutung in der Entfaltung der reaktionären Weltanschauungen der imperialistischen Periode. Wir haben gesehen, daß das Hinausgehen Nietzsches über Schopenhauer in der indirekten Apologetik deren Historisierung zum Hauptpunkt hat. Wir haben ebenfalls bereits auf die Ursache dieser Wendung in der Methode der indirekten Apologetik hingewiesen, die dadurch bestimmt ist, daß jetzt nicht mehr der bürgerliche Fortschrittsgedanke der Hauptfeind ist (dagegen konnte das Schopenhauersche Leugnen einer jeden Geschichtlichkeit als Waffe dienen), sondern der sozialistische Fortschrittsgedanke, der, über die kapitalistische Gesellschaft hinausweist. Dieser dialektischen Geschichtsauffassung mußte der Irrationalismus eine andere, aber ebenfalls als geschichtlich erscheinende Erklärung der Wirklichkeit gegenüberstellen, wenn er zeitgemäß und reaktionär wirksam bleiben wollte. Der reaktionäre Inhalt, der apologetische Schutz der kapitalistischen Gesellschaft, als unübertreffbarer Gipfel und Endpunkt der Menschheitsentwicklung mußte aber gleichzeitig zu einer Aufhebung der

¹ Ebd.

Geschichte, der Entwicklung, des Fortschritts führen. Dieses scheinbare – von der objektiven Wirklichkeit ablenkende – Mitgehen mit den Bedürfnissen der Zeit bei einer solchen Mythisierung der Geschichte in Natur und Gesellschaft, daß darin nicht nur andere reaktionäre Entwicklungsinhalte und -ziele erscheinen, sondern die Entwicklung selbst in der mythischen Darstellung sich selbst auflöst, aufhebt: das ist hier die wesentlichste gedankliche Leistung des Irrationalisten Nietzsche.

Der dritte Satz enthält für uns nichts besonders Neues mehr. Nietzsche wendet sich darin vor allem gegen die liberalen Ausleger des sozialen Darwinismus, etwa gegen Spencer, die in der, nach Nietzsches Worten, »Domestikation« des Menschen, in der Zähmung der barbarischen Instinkte ein wichtiges Anwendungsfeld der Darwinschen Lehre auf die Entwicklung der Gesellschaft erblickten. Nietzsche sagt: »Die Domestikation (die ›Kultur‹) des Menschen geht nicht tief ... Wo sie tief geht, ist sie sofort die Degenerescenz (Typus: der Christ). Der ›wilde‹ Mensch (oder, moralisch ausgedrückt: der *böse* Mensch) ist eine Rückkehr zur Natur – und, in gewissem Sinne, seine Wiederherstellung, seine *Heilung* von der ›Kultur‹ ...«¹ Nietzsche behält gegen die liberalen Apologeten insofern recht, als die Humanisierung der Instinkte im Kapitalismus unmöglich wirklich tief gehen kann, aber gerade hier zeigt es sich klar, wie ausschließlich sowohl Spencer als auch Nietzsche ihre gesellschaftlichen Ideale in den Darwinismus hineinprojizieren, nicht aber aus ihm Erkenntnisse gewinnen. Sonst zeigt es sich bloß wieder, wie sehr wir bei Nietzsche – unbeschadet der aphoristischen Form – es mit einem systematischen Gedankenzusammenhang zu tun haben, dessen Verzweigungen freilich nur von dem wirklichen sozialen Mittelpunkt aus sichtbar werden können.

Die hier von uns beschriebene Methode kann man in allen naturphilosophischen Äußerungen Nietzsches genau verfolgen. Diese haben insofern eine nicht unbeträchtliche Bedeutung für die Philosophie der imperialistischen Periode, als seine Kühnheit, seine bis zum Zynismus gehende Konsequenz ihn auch hier zum Vorläufer erst viel später offen auftretender Methoden und Theorien gemacht haben. Wir haben es bereits erwähnt und werden bald ausführlich darauf eingehen, daß die Erkenntnistheorie Nietzsches mit der des Machismus nahe verwandt ist. Der Machismus trat jedoch anfangs mit der Allüre einer agnostizistischen »Neutralität« zu der kon-

¹ Ebd., S. 148.

kreten Lösung konkreter Fragen auf; dahinter verbarg sich natürlich eine Stellungnahme für den subjektiven Idealismus. Diese »Neutralität« äußert sich freilich bereits in der Zeit vor dem imperialistischen Weltkriege so, daß für Duhem der Wahrheitswert der Ptolemäischen und der Kopernikanischen Theorie der gleiche ist, daß Simmel die großen Ergebnisse der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert aus einer »Zukunftsperspektive« mit dem Hexenglauben auf gleiches Niveau setzt. Die auf diesem Boden entstehende offene Mythisierung der Naturwissenschaften – man denke an die Theorie vom freien Willen der Atompartikel – ist aber doch das Produkt einer viel weiter fortgeschrittenen irrationalistischen Zersetzung des wissenschaftlichen Denkens. Nietzsches besondere Stellung ist also auch hier dadurch charakterisiert, daß er bereits in den achtziger Jahren resolut an die Mythisierung aller naturwissenschaftlichen Kategorien herantritt, die Hauptprinzipien seiner Gesellschaftsphilosophie resolut in die Naturerscheinungen hineinprojiziert und sie dann aus ihnen herausliest, um seinen Konstruktionen einen gewaltigen »kosmischen« Hintergrund als Erscheinungsweisen einer allgemeinen Weltgesetzlichkeit zu geben. Ich führe als Paradigma dieser Methode die bekannte Stelle aus »Jenseits von Gut und Böse« an, in welcher Nietzsche die Unaufhebbarkeit, die Unschuld, die Bejahenswürdigkeit der Ausbeutung dadurch zu beweisen vermeint, daß er in der Ausbeutung die unabweisbar grundlegende allgemeine Gesetzlichkeit eines jeden Lebens und darum natürlich auch eines jeden gesellschaftlichen Seins – im Sinne der oben skizzierten Methode – aufzeigt. »Hier muß man gründlich«, führt er aus, »auf den Grund denken und sich aller empfindsamen Schwächlichkeit erwehren: Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mindestens Ausbeutung, – ... Die ›Ausbeutung‹ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört ins *Wesen* des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.«¹

Ist einmal diese Methode erfunden, so entsteht mit spielerischer Leichtigkeit jenes Weltbild, in dem alles Belebte und Unbelebte ebenso Erscheinung des Willens zur Macht ist, wie es bei Schopenhauer die des Willens war; die mythische Konkretisierung des Grundprinzips führt, bei gleichbleibender

¹ Bd. VII, S. 237 f.

Willkür in der Anwendung, die entsprechenden bereits behandelten Konkretisierungen herbei. So ist natürlich der Leib selbst ein »Herrschaftsgebilde«¹; so sind »die angeblichen ›Naturgesetze‹ die Formeln für Machtverhältnisse«²; so beherrscht der Wille zur Macht die ganze Physik: »Meine Vorstellung ist, daß jeder spezifische Körper darnach strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen (– sein Wille zur Macht:) und alles das zurückzustößen, was seiner Ausdehnung widerstrebt. Aber er stößt fortwährend auf gleiche Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangieren (›vereinigen‹), welche ihm verwandt genug sind: – so *konspirieren sie dann zusammen zur Macht*. Und der Prozeß geht weiter ...«³ usw. Und in »Jenseits von Gut und Böse« formuliert Nietzsche – mit einigen Vorbehalten in bezug auf Nachweisbarkeit, welche in den späteren Aufzeichnungen ganz fehlen – sein Programm der Naturphilosophie: »Die Welt von Innen gesehen, die Welt auf ihren ›intelligiblen Charakter‹ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ›Wille zur Macht‹ und nichts außerdem.«⁴

Alle diese Tendenzen zentrieren sich um das Kernstück der Nietzscheschen Philosophie, um die Lehre von der »ewigen Wiederkunft«. Diese Lehre verursacht in ihrer Mischung von Pseudowissenschaftlichkeit und wilder Phantastik vielen Nietzscheauslegern eine große Verlegenheit. Baeumler will sie sogar aus dem »authentisch«-faschistischen System Nietzsches geradezu entfernen.⁵ Von hier aus gesehen mit vollem Recht. Denn dafür, was die entscheidende gesellschaftliche Funktion der ewigen Wiederkunft für Nietzsches Denken war: für die Ablehnung dessen, daß die Geschichte etwas prinzipiell Neues hervorbringen könne (Sozialismus nach Klassengesellschaft), hat die »nationalsozialistische Weltanschauung« einen vollwertigen Ersatz: die Lehre von der Unveränderbarkeit der Rasse, wonach das »Dritte Reich« nur die bewußt herbeigeführte Erneuerung dieser Urkräfte ohne Wandlung ist. Für die sonstigen bürgerlichen Interpreten entsteht eine kaum aufhebbarer Verlegenheit, aus der Wiederkunft eine unschuldige Intellektuellenangelegenheit zu machen. Kaufmann z. B. betrachtet sie als Verherrlichung des Augenblicks (sogar mit Parallele zu Faust) oder als Mittel zur Zucht, natürlich stets verschweigend, wozu Nietzsche züchten will⁶.

¹ Bd. XVI, S. 126.

² Bd. XIII, S. 82.

³ Bd. XVI, S. 114.

⁴ Bd. VII, S. 58.

⁵ Baeumler: A. a. O., S. 79.

⁶ Kaufmann: A. a. O., S. 282, 286 ff.

Bei Nietzsche selbst ist die ewige Wiederkunft der entscheidende Ausgleichsbegriff zum Werden. Und das Bedürfnis dieses Ausgleichs liegt darin, daß das Werden nichts Neues (der kapitalistischen Gesellschaft gegenüber) hervorbringen darf, soll es nicht seiner Funktion in Nietzsches System untreu werden. Wir haben die Tendenz, das Werden in eine Scheinbewegung zu verwandeln, ihm bloß die Rolle des Schaffens von Variationen innerhalb der »ewig kosmischen« Gesetzmäßigkeit des Willens zur Macht zuzuweisen, bereits kennengelernt. Die ewige Wiederkunft zieht diese Grenzen noch enger: das Entstehen eines Neuen ist »kosmisch« unmöglich. »Der Kreislauf«, schreibt Nietzsche schon in der Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft«, ist nichts *Gewordenes*, er ist das Urgesetz, so wie die *Kraftmenge* Urgesetz ist, ohne Ausnahme und Übertretung. Alles Werden ist innerhalb des Kreislaufs und der Kraftmenge.«¹ Eine der ausführlichsten Stellen in den späten Entwürfen gibt davon ein deutliches Bild. Uns interessiert dabei sehr wenig Nietzsches angeblich naturwissenschaftliche Begründung dafür²; sie ist so viel wert, wie seine sonstigen Exkursionen auf diesem Gebiet. Weitaus wichtiger sind die Konsequenzen; Nietzsche betrachtet alle, die das Entstehen eines Neuen in der Welt anerkennen, als Theologen: »Auf diesen Einfall – daß also die Welt absichtlich einem Ziele *ausweiche* und sogar das Hineingeraten in einen Kreislauf künstlich zu verhüten wisse – müssen alle Die verfallen, welche der Welt das Vermögen zur *ewigen Neuheit* aufdekretieren möchten, d. h. einer endlichen, bestimmten, unveränderlich gleich-großen Kraft, wie es ›die Welt‹ ist, die Wunder-Fähigkeit zur *unendlichen* Neugestaltung ihrer Formen und Lagen. Die Welt, wenn auch kein Gott mehr, soll doch der göttlichen Schöpferkraft, der unendlichen Verwandlungskraft fähig sein; sie soll es sich willkürlich *verwehren*, in eine ihrer alten Formen zurückzugeraten; sie soll nicht nur die Absicht, sondern auch die *Mittel* haben, sich selber vor jeder Wiederholung zu *bewahren* . . .«³

Wir haben in der Ethik Nietzsches auf das »Werden« das Gewicht gelegt. Wir glauben mit Recht; denn in ihm liegt die unmittelbare Begründung für diese Ethik, insbesondere für ihre revolutionären Gesten, z. B. eine Umwertung aller Werte. Um die alten moralischen »Tafeln«, auf denen »ewige

¹ Bd. XII, S. 61.

² »Wir verbieten uns den Begriff einer *unendlichen* Kraft als mit dem Begriff ›Kraft‹ unvereinbar. Also – fehlt der Welt auch das Vermögen zur ewigen Neuheit.« Bd. XVI, S. 397.

³ Bd. XVI, S. 396 f.

Gebote« der Moral aufgezeichnet stehen, zu zerbrechen, gebraucht Nietzsche das – von ihm oft auf Heraklit zurückgeführte – Werden als philosophischen Sturmbock; die »Unschuld des Werdens« ist die unmittelbare Voraussetzung für den Aktivismus, für das militante Reaktionärtum Nietzsches, für seine Überwindung der Schopenhauerschen Passivität. Darum muß das Nietzschesche Werden über die völlig sinnlose, offenkundig bloß scheinbare Bewegtheit »der Welt als Erscheinung« Schopenhauers hinausgehen. Es liegt aber im tiefsten Wesen der Nietzscheschen Philosophie, daß dies alles nur ein Vorspiel sein kann; man erinnere sich an den Aufbau des »Zarathustra«, wo im ersten Teil der Gedanke des Werdens alles beherrscht, z. B. im Aufruf zum Schaffen des Übermenschen, wo jedoch als krönender Abschluß im »Trunkenen Lied« die Wiederkehr des Gleichen erscheint. (An dieser grundlegenden Konstruktion ändert nichts, daß der Wiederkunftsgedanke episodisch schon früher einige Male auftaucht.) Baumler denkt sehr oberflächlich und anti-Nietzscheisch, wenn er hier einen Widerspruch zum Willen zur Macht wittert. Nietzsche ist sich hier über die wirkliche Hierarchie seines Systems ganz klar. Es heißt in »Wille zur Macht«: »Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht* ... Daß *alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*: – *Gipfel der Betrachtung.*«¹ Ganz abgesehen davon, daß für Nietzsche der Wille zur Macht zwar das bewegende Prinzip eines jeden Werdens ist, an sich aber – ebenso wie Schopenhauers Wille – etwas Ungewordenes: »Man kann das, was die Ursache dafür ist, daß es überhaupt Entwicklung gibt, nicht selbst wieder auf dem Wege der Forschung über Entwicklung finden; man soll es nicht als ›werdend‹ verstehen wollen, noch weniger als geworden ... Der ›Wille zur Macht‹ kann nicht geworden sein.«² Man sieht hier klar, wie oberflächlich bei Nietzsche alles Werden, alles Geschichtliche ist: nur eine Erscheinungsweise »ewiger« Prinzipien.

Diese Hierarchie ist natürlich – logisch betrachtet – in sich grob widersprüchlich; sie ist zugleich auch der philosophische Ausdruck dafür, daß die bürgerliche Philosophie seit dem Sieg des subjektiven Idealismus und des Irrationalismus über Hegel zu jeder dialektischen Verknüpfung von Werden und Sein, von Freiheit und Notwendigkeit unfähig geworden ist,

¹ Ebd., S. 101.

² Ebd., S. 155.

daß sie deren wechselseitiges Verhältnis nur als unauflösbaren antagonistischen Gegensatz oder als eklektische Vereinigung aussprechen kann. Auch Nietzsche kommt weder rein logisch noch allgemein philosophisch über diese Schranke des Irrationalismus hinaus; sein Mythos der ewigen Wiederkunft als höchste Erfüllung des Willens zur Macht vereinigt, könnte man sagen, harten Antagonismus und pittoresk konturlose Eklektik. Die beiden Extreme haben jedoch vom Standpunkt seiner zentralen Kampfposition: des Kampfes gegen den Sozialismus, für die imperialistische Barbarei die gleiche Funktion: die Freisetzung aller moralischen Hemmungen im rücksichtslosen Zuendeführen dieses gesellschaftlichen Streites. Die schrankenlose Freiheit Nietzsches schafft für die »Herren der Erde«, wie wir gesehen haben, den Grundsatz: »Alles ist erlaubt«, die fatalistische Notwendigkeit führt bei ihm zur selben Konsequenz. In »Götzendämmerung« stellt Nietzsche ganz eindeutig diese Frage: »Was kann allein *unsre* Lehre sein? – Daß niemand dem Menschen seine Eigenschaften *gibt*, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch *er selbst* ... Niemand ist dafür verantwortlich, daß er überhaupt da ist, daß er so und so beschaffen ist, daß er unter diesen Umständen in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und sein wird ... Man ist notwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man *ist* im Ganzen, – es gibt nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurteilen könnte, denn das hieße, das Ganze richten, messen, vergleichen, verurteilen ... *Aber es gibt nichts außer dem Ganzen!* ... – Damit erst ist die *Unschuld* des Werdens wieder hergestellt ...«¹ Und die indirekt apologetische, moralische Funktion der ewigen Wiederkunft ist genau dieselbe. Die entscheidende Verkündigung der ewigen Wiederkunft wird in »Zarathustra« tatsächlich dadurch eingeleitet, daß der »häßlichste Mensch« plötzlich als Erleuchtung die Nietzschesche Weisheit ausspricht: »›War *das* – das Leben?‹ will ich zum Tode sprechen. ›Wohlan! Noch einmal!‹«²

Vom Standpunkt dieses zentralen Motivs der Philosophie Nietzsches fügen sich also die – logisch unvereinbaren – Gedankenreihen in eine inhaltliche Einheit: in der »Unschuld des Werdens« entsteht die Pseudorevolution Nietzsches, der Übergang des Bürgertums aus der liberalen Zeit der

¹ Ebd., Bd. VIII, S. 100 f.

² Bd. VI, S. 462.

»Sekurität« in die der »großen Politik«, des Kampfes um die Erdherrschaft. Bei aller Überspannung des Umwertungspathos ist jedoch dieser Umsturz eben nur eine Pseudorevolution, eine bloße Steigerung der reaktionären Inhalte des Kapitalismus, verziert mit revolutionären Gesten. Und die ewige Wiederkunft hat die Funktion, den letzten Sinn dieses Mythos auszusprechen: die so geschaffene barbarisch-tyrannische Gesellschaftsordnung soll eine endgültige sein, die bewußte Verwirklichung dessen, was in der bisherigen Geschichte immer erstrebt wurde, was zumeist gescheitert, nur ab und zu partiell gelungen ist. Wenn man nun die methodologische Struktur dieses Gedankensystems betrachtet, sieht man, daß es völlig dem Hitlerschen entspricht, nur daß bei Hitler die Chamberlainsche Rassentheorie als neues ergänzendes Element an Stelle der ewigen Wiederkunft eingebaut ist. Nietzsches gedankliche Nähe zum Hitlertum kann also nicht durch Widerlegung falscher Behauptungen, Fälschungen usw. von Baeumler oder Rosenberg aus der Welt geschafft werden: sie ist objektiv noch größer, als diese sie sich vorgestellt haben.

VI

Es wird vielleicht als auffallend erscheinen, daß wir die Erkenntnistheorie Nietzsches erst am Ende unserer Betrachtungen behandeln. Wir glauben jedoch, gerade damit den wirklichen Zusammenhang seines Gedankensystems adäquat wiedergeben zu können. In den Entstehungszeiten des modernen Irrationalismus spielten die Fragen der Erkenntnistheorie eine entscheidende weltanschauliche Rolle. Im Kampf um die »intellektuelle Anschauung«, um die »positive Philosophie« Schellings fanden z. B. ausschlaggebende Zusammenstöße zwischen idealistischer Dialektik und Irrationalismus gerade auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie statt, und ihre Entscheidung bestimmte – philosophisch – die konkreten Fragen der Geschichtsauffassung usw. Bei Nietzsche steht diese Frage völlig umgekehrt. Seine Philosophie mißt sich mit einem ihr – auch auf dem Gebiet der philosophischen Theorie – völlig unbekannten Gegner: mit der Weltanschauung und wissenschaftlichen Methode des Sozialismus; Nietzsche hat keine Ahnung von den philosophischen Problemen des dialektischen und historischen Materialismus. Er bekämpft den Sozialismus dort, wo er ihn lebendig als Feind treffen zu können meint: gesellschaftlich, historisch, moralisch. Der konkrete Inhalt dieser Teile der Philosophie ist also für sein System das Primäre. Die

Erkenntnistheorie ist für ihn nur ein Instrument, dessen Art und Beschaffenheit von den Zielen, denen es dient, bestimmt wird.

Auch diese neue Lage ist nicht nur für Nietzsche, sondern für die ganze bürgerliche Philosophie der Niedergangszeit charakteristisch. Die Aufstiegsperiode, deren Gehalt vom Kampf gegen die feudale Ideologie und von Richtungskämpfen innerhalb der bürgerlichen Ideologie bestimmt wird, zeigt demgemäß eine große Abwechslung an erkenntnistheoretischen Richtungen; Idealismus und Materialismus, subjektiver und objektiver Idealismus, Metaphysik und Dialektik streiten miteinander um die Vorherrschaft. Mit dem Ende dieser Periode stirbt der objektive Idealismus, dessen bürgerliche Abart wesentlich von den »heroischen Illusionen« der demokratischen Revolution genährt wurde, immer rascher ab. Der mechanische Materialismus verliert nach der Französischen Revolution seine frühere Universalität; schon Feuerbachs Gesichtskreis ist viel enger, als es der seiner Vorgänger im 17./18. Jahrhundert war. (Die russische Entwicklung nimmt hier eine Ausnahmestellung ein, ist aber ihren außerrussischen Zeitgenossen nicht bekannt.) Nach einer kurzen Zeit der Vorherrschaft in der Philosophie der Naturwissenschaften verliert der mechanische Materialismus auch hier seine führende Position; obwohl, wie Lenin gezeigt hat, die Praxis eines jeden echten Naturforschers spontan materialistisch bleibt, werden die großen Ergebnisse der Naturwissenschaften durch den philosophischen Idealismus verfälscht und deformiert. So kommt gerade infolge der fast vollständigen Hegemonie, die der subjektive Idealismus in der bürgerlichen Philosophie dieser Periode ausübt, die Erkenntnistheorie tief herunter. Zwar beherrscht diese auf der Oberfläche viel stärker als je zuvor Inhalt und Methode des Philosophierens; es hat den Anschein, als bestünde die Philosophie fast nur aus ihr; in Wirklichkeit entsteht jedoch eine akademische Scholastik; an die Stelle der großen Richtungskämpfe der Weltanschauungen sind kleinliche Professorenstreitigkeiten über nichtssagende Nuancen getreten.

Die vorimperialistische Periode bereitet diesen Niedergang energisch vor. Hier ist auch der gesellschaftliche Grund für die Alleinherrschaft des subjektiven Idealismus in der bürgerlichen Philosophie klar ersichtlich: dieser und der mit ihm untrennbar verbundene Agnostizismus machen es den bürgerlichen Ideologen möglich, vom Fortschritt der Wissenschaften, vor allem der Naturwissenschaften, alles zu gebrauchen, was den Interessen der Kapitalisten dient und zugleich vor einer weltanschaulichen Stellungnahme zu dem dadurch veränderten Weltbild auszuweichen. Engels nennt daher mit

vollem Recht den Agnostizismus dieser Periode einen »verschämten Materialismus«¹.

In der imperialistischen Periode und bereits in ihrer unmittelbaren Vorbereitungszeit änderten sich die ideologischen Bedürfnisse der Bourgeoisie. Die bloße »Stimmhaltung« in weltanschaulichen Fragen reichte nicht mehr aus, die Philosophie sollte Stellung nehmen, vor allem gegen den Materialismus: der »verschämte Materialismus« der positivistischen Agnostiker erhält immer deutlicher einen antimaterialistischen Akzent. Neukantianismus und Machismus waren die Hauptrichtungen im Vollzug dieser Wendung, die sich parallel mit Nietzsches Wirksamkeit abspielte². Jedoch die ideologische Position der Bourgeoisie gestattet immer weniger ein klares und offenes Auftreten in den entscheidenden Weltanschauungsfragen. Lenin hat den Gegensatz zwischen dem offenen Kampf Berkeleys gegen den Materialismus und dem antiidealistisch maskierten der Machisten klar aufgezeigt. Schon daß die bürgerliche Philosophie gezwungen ist – zur Verteidigung des Idealismus gegen den Materialismus – einen »dritten Weg« einzuschlagen, d. h. sich so zu gebärden, als ob sie von einer »höheren Warte« sowohl Idealismus wie Materialismus kritisieren und ablehnen würde, zeigt, daß sie – im welthistorischen Maßstabe – bereits in die Defensive gedrängt ist, daß ihre Fragestellungen, Methoden usw. mehr Abwehrmaßnahmen sind als Mittel, die objektive Wirklichkeit im eigenen Sinne auszulegen und zu deuten. Selbstverständlich schließt der so bestimmte und begrenzte Defensivcharakter der bürgerlichen Philosophie der Niedergangszeit nicht heftigste Angriffe auf ihre Gegner, nicht leidenschaftliche Verteidigung der Klasseninteressen der Bourgeoisie usw. aus. Diese verschärfen sich sogar mit dem

¹ Engels: Über den historischen Materialismus in »Feuerbach«, Berlin 1927, S. 85.

² Schon 1876 veröffentlicht Avenarius seine »Prolegomena«, 1888/90 seine »Kritik der reinen Erfahrung«; die entscheidenden philosophischen Werke Machs erscheinen zwar später, er ist aber ebenfalls in den siebziger, achtziger Jahren als Theoretiker aufgetreten, ebenso der Führer der sogenannten »Immanenzphilosophie«, Schuppe; Vaihinger, der unter den Kantianern dieser Richtung am nächsten steht, hat seine »Philosophie des Als ob« zwar viel später veröffentlicht, jedoch im wesentlichen schon 1876 bis 1878 niedergeschrieben. Wenn diese ganze Richtung später Nietzsche als den ihren reklamiert – Vaihinger macht den Anfang –, so handelt es sich dabei nicht um einen direkten Einfluß (denn offenbar hat Nietzsche die meisten dieser Werke nicht einmal in der Hand gehabt), sondern um eine wesentliche Richtungsähnlichkeit in der Erkenntnistheorie, hervorgerufen durch die neuen ideologischen Bedürfnisse der Bourgeoisie.

Eintritt in die imperialistische Periode, in der gerade das immer stärkere Auftreten des »Weltanschauungsbedürfnisses« den Gegensatz zu der von Engels beschriebenen Zeit charakterisiert. Jedoch die so entstehenden »Weltanschauungen« unterscheiden sich qualitativ von denen des ideologischen Aufstiegs. Damals war die Weltanschauung – auch wenn sie in mehr oder weniger idealistisch verzerrter Form auftrat – als Widerspiegelung des Wesens der objektiven Wirklichkeit entworfen worden. Jetzt basiert jede solche »Weltanschauung« auf einer agnostizistischen Erkenntnistheorie, auf der Ablehnung der Erkennbarkeit des objektiv Wirklichen; sie kann deshalb nur ein Mythos sein: etwas subjektiv Ausgeklügeltes, das mit der Präntention einer – erkenntnistheoretisch nicht fundierbaren – Objektivität auftritt, einer Objektivität, die sich nur auf eine extrem subjektivistische Grundlegung, auf Intuition usw. stützen und deshalb immer nur eine Pseudoobjektivität sein kann. In diesem wachsenden und wachsend unkritisch werdenden Bedürfnis nach Mythos drückt sich die Niedergangsperiode der Bourgeoisie klar aus; der wirklichen Entwicklung wird der Wunschtraum der Bourgeoisie in der pseudoobjektiven Form des Mythos entgegengestellt, während die Weltanschauungssysteme der Aufstiegszeit den feudalen Legenden gegenüber gerade an die wirklichen Entwicklungstendenzen von Natur und Geschichte zu appellieren versuchten.

Nietzsches besondere Stellung ist nun dadurch bestimmt, daß er, gleichzeitig mit dem Machismus, die neue agnostizistische Methode in die Erkenntnistheorie einführt, zugleich jedoch darin viel weiter geht als seine Zeitgenossen: er nimmt das Hinüberwachsen des Agnostizismus in den Mythos vorweg und zeigt dabei eine kühne Unbekümmerteit im Mythenschaffen, die von der allgemeinen bürgerlichen Entwicklung erst am Ende des ersten imperialistischen Weltkriegs, etwa in Spengler, annähernd wieder erreicht wurde. Nietzsche ist also auch in der Erkenntnistheorie keineswegs originell; seine Ausführungen über einzelne Probleme bewegen sich durchweg auf dem Durchschnittsniveau des Machismus. Eine besondere Note zeigt sich freilich in seiner Entschlossenheit, reaktionär-bürgerliche Tendenzen bis zu den äußersten Konsequenzen zu durchdenken und deren Folgerungen in einer krud-paradoxen Form offen auszusprechen. Dies hängt mit jener Stellungnahme Nietzsches zusammen, in der wir den zusammenhaltenden Mittelpunkt seines philosophischen Systems erblicken: mit seinem unablässigen, leidenschaftlichen offenen Kampf gegen die Gefahr des Sozialismus; er hat den Bedürfnissen dieses Kampfes alle Hauptinhalte seines Denkens untergeordnet, ließ sie stets von diesen Bedürfnissen bestimmen.

Darum geht auch seine Erkenntnistheorie, so sehr sie auch im allgemeinen der machistischen nahesteht, im zynisch-offenen Konsequenzziehen weit über die seiner Zeitgenossen und Mitstrehenden hinaus. Verwandtschaft und Unterschied lassen sich an einem prägnanten Beispiel deutlich aufzeigen. Nietzsche ist in voller Übereinstimmung mit den Machisten in bezug auf die »Immanenz« der Philosophie, auf die prinzipielle Ablehnung einer jeden »Transzendenz«. Was wird aber bei beiden darunter verstanden? »Immanenz« bedeutet die Welt unserer Anschauungen und Vorstellungen, »Transzendenz« alles, was in der Wirklichkeit über diese hinausgeht: d. h. die objektive, vom Bewußtsein unabhängig existierende Wirklichkeit selbst. Die Übereinstimmung bewährt sich auch darin, daß beide – dem Anschein nach – hier gegen die angeblichen Ansprüche des Idealismus polemisieren, die objektive Wirklichkeit erkennen zu können; die Ablehnung des Materialismus erscheint hier also in der Maske einer Polemik gegen den Idealismus. Nietzsche geht darin jedoch noch weiter, indem er den Kampf gegen die »Transzendenz«, gegen das Jenseits mit seinen antichristlichen Anschauungen verknüpft und damit zuweilen diejenigen irrezuführen vermag, die nicht sehen, daß in seinem Begriff vom Jenseits christlicher Himmel und materialistischen Auffassung der objektiven Wirklichkeit mythisch synthetisiert werden. (Übrigens kritisieren auch die Machisten den Materialismus als »metaphysische« Theorie.) Während aber die Machisten sich meistens damit begnügen, diese »Immanenz« der Vorstellungswelt als allein wissenschaftliche Grundlage der Weltauffassung darzulegen, formuliert Nietzsche diese Theorie mit nihilistischer Offenheit in kühnen Paradoxen. In »Götzen-dämmerung« richtet sich seine höhnische Polemik gegen die Konzeption der »wahren Welt« (der objektiven Wirklichkeit), und seine Ableitung gipfelt in den Sätzen, die das »Ende des längsten Irrtums«, den »Höhepunkt der Menschheit« verkünden: »Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? . . . Aber nein! *Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*«¹

Nietzsche begnügt sich aber nicht mit bloßen erkenntnistheoretischen Feststellungen. Seine ganze Erkenntnistheorie ist für ihn nur eine der Waffen im Hauptkampf gegen den Sozialismus. Darum gibt er, konsequenterweise, in demselben Werk eine gesellschaftlich konkrete Bestimmung dessen, was er unter »Immanenz« versteht, nämlich nicht nur – erkenntnistheoretisch –

¹ Bd. VIII, S. 83.

die Welt der Vorstellungen, sondern untrennbar davon, allgemein philosophisch, den jeweiligen Gesellschaftszustand; konkret gesprochen: den Kapitalismus. Und jeder, der über diese »Immanenz« hinausgeht, ist in seinen Augen philosophisch ein verwerflicher Reaktionär. Natürlich werden auch hier, wie wir in früheren Abschnitten gesehen haben, Christen und Sozialisten gleicherweise als Vertreter der »Transzendenz«, mithin als Reaktionäre, philosophisch und moralisch verächtlich gemacht. »Aber auch«, sagt Nietzsche, »wenn der Christ die ›Welt‹ verurteilt, verleumdet, beschmutzt, so tut er es aus dem gleichen Instinkte, aus dem der sozialistische Arbeiter die *Gesellschaft* verurteilt, verleumdet, beschmutzt: das ›Jüngste Gericht‹ selbst ist noch der süße Trost der Rache – die Revolution, wie sie auch der sozialistische Arbeiter erwartet, nur etwas ferner gedacht ... Das ›Jenseits‹ selbst – wozu ein Jenseits, wenn es nicht ein Mittel wäre, das Diesseits zu beschmutzen? ...«¹ Letzten Endes erstrebt eine jede »Immanenz« der bürgerlichen Philosophie des Imperialismus dieses Ziel: aus der Erkenntnistheorie die »Ewigkeit« der kapitalistischen Gesellschaft abzuleiten. Nietzsches besondere Bedeutung liegt darin, daß er diesen gemeinsamen Gedanken der imperialistischen Philosophie in suggestiven Paradoxen offen ausspricht und damit auch in der Erkenntnistheorie der führende Ideologe der militanten Reaktion wird.

Die einzelnen erkenntnistheoretischen Äußerungen Nietzsches sind wenig interessant. Wo sie nicht, wie in der oben angeführten Stelle, ins offene Gesellschaftliche überspringen, bewegen sie sich auf der allgemein bekannten Linie des Machismus. Sie bekämpfen die Erkennbarkeit der objektiven Wirklichkeit, überhaupt eine jede Objektivität der Erkenntnis (darum ist auch Nietzsche gegen die materialistische Seite des Kantschen Ding an sich). Sie betrachten die Kausalität, die Gesetzmäßigkeit usw. als Kategorien des endgültig überwundenen Idealismus. Wir wollen hier nur bei jenen Momenten kurz verweilen, in denen die besondere historische Eigenart Nietzsches zum Ausdruck kommt. Ein solches Moment ist, daß Nietzsche diesen seinen modern imperialistischen – freilich durch Berkeley und Schopenhauer anerzogenen – subjektiven Idealismus und Agnostizismus auf Heraklit fundiert. Dies gibt seinem Agnostizismus einen über das trocken Wissenschaftliche hinausgehenden »weltanschaulichen« Charakter und erleichtert ihm damit das Umschlagen des Agnostizismus in Mythenschaffen. (Kein Wunder, daß gerade

¹ Ebd., S. 142.

seine faschistischen Anhänger, wie Baeumler, ein so großes Gewicht auf seine Abstammung von Heraklit legen; so kann man ihn leichter aus dem großen Strom der bürgerlichen Philosophie, in den er hineingehört, herausheben und aus ihm einen »einsamen« Vorläufer Hitlers machen.)

Noch lehrreicher ist aber andererseits, daß wir in den Heraklit-Auslegungen ein Schulbeispiel für unsere allgemeine Auffassung studieren können, daß in den Händen der Reaktionäre aus den Problemen der Dialektik Mythen des Irrationalismus werden. In seinen Aufzeichnungen zur »Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen« (1872–73) kommt Nietzsche auf einen zentralen Satz der Dialektik Heraklits »Alles hat jederzeit das Entgegengesetzte an sich« und die Polemik von Aristoteles gegen diesen Satz zu sprechen. Sein Kommentar ist höchst bezeichnend: »Heraklit hat als sein königliches Besitztum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung, während er gegen die andere Vorstellungsart, die in Begriffen und logischen Kombinationen vollzogen wird, also gegen die Vernunft, sich kühl, unempfindlich, ja feindlich zeigt und ein Vergnügen zu empfinden scheint, wenn er ihr mit einer intuitiv gewonnenen Wahrheit widersprechen kann.«¹ Wir sehen: für Nietzsche ist die Kritik des Verstandes durch seine eigene Widersprüchlichkeit – die große dialektische Entdeckung Heraklits – einfach mit der souveränen Suprematie der Intuition gegenüber der Vernunft identisch².

Die weiteren Darlegungen Nietzsches bringen dann, konsequenterweise, die Dialektik Heraklits in eine enge Verbindung mit dem Schopenhauerschen bewußt antidialektischen Irrationalismus, wodurch dann die Verbindung zu Berkeley und dem Machismus ebenfalls hergestellt wird. Genau in demselben Sinne legt Nietzsche das Heraklitsche Werden aus. In den Studien aus der Zeit der »Geburt der Tragödie« (1870–71) steht darüber: »Im Werden zeigt sich die Vorstellungsnatur der Dinge: es *gibt* nichts, es *ist* nichts, alles wird, d. h. ist Vorstellung.«³ Man glaube nicht, daß es sich bloß um eine Auffassung aus der – von Schopenhauer beeinflussten – Jugend-

¹ Bd. X, S. 32.

² Daß Nietzsche vom Unterschied zwischen Verstand und Vernunft keine Ahnung hat und beide Ausdrücke als gleichbedeutende verwendet, zeigt nicht nur seine, auch von Jaspers zugegebene Unkenntnis der wichtigsten Philosophen, sondern zugleich, was viel wichtiger ist, die gröbere, auf ein tieferes Niveau der Gedankenkultur herabgesunkene Art des imperialistischen Irrationalismus. Kierkegaard etwa hat noch mit einem viel feineren Gedankenapparat gegen Hegel gekämpft.

³ Bd. IX, S. 197.

periode Nietzsches handle. Diese Auffassung über Sein und Werden beherrscht die ganze Erkenntnistheorie des Nietzscheschen Lebenswerkes. Wenn er am Ende seiner Laufbahn, in »Götzendämmerung«, wieder auf Heraklit zu sprechen kommt, hebt er genau denselben Gedanken hervor: »Aber damit wird Heraklit ewig recht behalten, daß das Sein eine leere Fiktion ist. Die ›scheinbare‹ Welt ist die einzige: die ›wahre Welt‹ ist nur *hinzugelegen* . . .«¹ Ja die kühne Unbekümmertheit um die Tatsachen der Philosophiegeschichte nimmt bei Nietzsche ständig zu. In den Vorarbeiten zu »Wille zur Macht« muß sogar der Materialist Demokrit für den Nietzscheschen Irrationalismus Zeugnis ablegen, und die Entwicklung gipfelt – wieder charakteristischerweise – in dem Schutzheiligen der Machisten, in Protagoras, der »die beiden Stücke Heraklit und Demokrit in sich zusammennahm«².

Von diesen erkenntnistheoretischen Ergebnissen aus zurückblickend, kann man erst die Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkunft als Sieg des Seins über das Werden richtig würdigen. Man kann sehen, daß der darin verwendete Begriff des Seins mit dem wirklichen (vom Bewußtsein unabhängig existierenden) Sein nichts gemein hat, ja im Gegenteil gerade dem – nur intuitiv, durch »Erleuchtung« erfaßbaren – Mythos den Schein einer Objektivität zu verleihen berufen ist. Nietzsches Begriff des Werdens, wie wir dies in seinen Heraklit-Interpretationen sehen konnten, dient vor allem dazu, jede Objektivität, jede Erkennbarkeit der Wirklichkeit zu zerstören. Er schreibt in »Wille zur Macht«: »Der Charakter der werdenden Welt als unformulierbar, als ›falsch‹, als ›sich-widersprechend‹. *Erkenntnis und Werden* schließen sich aus.«³ Dieselbe Betrachtung bestimmt, ganz konsequent für Nietzsche, den reinen Fiktionscharakter des Seins: »Die *Annahme des Seienden* ist nötig, um denken und schließen zu können: die Logik handhabt nur Formeln für Gleichbleibendes. Deshalb wäre diese Annahme noch ohne Beweiskraft für die Realität: ›Das Seiende‹ gehört zu unserer Optik.«⁴ Wenn aber das Sein eine bloße Fiktion ist, wie kann in der ewigen Wiederkunft ein Sein entstehen, das höher ist als das – wenigstens vorstellungsgemäß – reale Werden?

Hier wird die Weiterentwicklung des Irrationalismus bei Nietzsche im Vergleich zu Schopenhauer und Kierkegaard ganz deutlich. Diese, die idea-

¹ Bd. VIII, S. 77.

³ Bd. XVI, S. 31.

² Bd. XV, S. 456.

⁴ Ebd., S. 30 f.

listische Dialektik als höchste Form der bürgerlichen Fortschrittskonzeption bekämpfend, mußten sich ebenfalls der dialektischen Selbstbewegung des Seins entgegenstellen, mußten dieser gegenüber auf ein mystisches, nur intuitiv erfaßbares Sein rekurrieren. Da aber ihre Polemik gegen die Hegelsche Dialektik nur ein Richtungsstreit innerhalb der bürgerlichen Philosophie war, konnten sie sich mit einer reaktionär-irrationalistischen Einschränkung und Entstellung der Dialektik begnügen. (Unterscheidung von »negativer« und »positiver« Philosophie bei Schelling, »Stadien« bei Kierkegaard.) Die Unterscheidungen, die demzufolge zwischen »niedrigeren« und »höheren« Arten des Seins entstehen, zeigen zwar eine irrationalistisch antiwissenschaftliche Wesensart und Hierarchie, bleiben aber doch, wenigstens bis zum »Sprung«, formal auf dem Gebiet einer gewissen logischen Ordnung. Man könnte sagen: die aus Hegel entstellte übernommenen, zerrissenen Stücke der Dialektik retten für Schelling und Kierkegaard den Schein eines Minimums an vernünftigen Zusammenhängen. Nietzsche löst jedoch solche Zusammenhänge gleich am Anfang in seiner nach Berkeley, Schopenhauer, Mach angelegten Erkenntnistheorie auf. Und soweit bei ihm hier von einer logisch-philosophischen Ordnung überhaupt die Rede sein kann, kann ihr Sinn nur dieser sein: je fiktiver, je reiner subjektivistischen Ursprungs ein Begriff ist, desto höher steht er, desto »wahrer« ist er in der mythischen Rangordnung. Das Sein, soweit sein Begriff nur die leisesten Spuren einer Beziehung zu der von unserem Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit in sich enthält, muß durch das Werden (gleich Vorstellung) verdrängt werden. Das Sein jedoch, von diesen Schlacken befreit, rein als Fiktion, rein als Produkt des Willens zur Macht aufgefaßt, kann für Nietzsche nunmehr zugleich auch eine noch höhere Kategorie als das Werden sein: Ausdruck der intuitiven Pseudoobjektivität des Mythos. Die besondere Funktion einer solchen Bestimmung von Werden und Sein dient bei Nietzsche zur Aufrechterhaltung der für seine indirekte Apologetik unentbehrlichen Pseudohistorizität und gleichzeitig zu ihrer Aufhebung, zur philosophischen Bestätigung, daß das Werden der Geschichte nichts Neues, über den Kapitalismus Hinausgehendes hervorbringen kann.

Die Bedeutung der Nietzscheschen Erkenntnistheorie als Instrument der Konstruktion für den systematischen Zusammenhalt seiner Gedanken geht jedoch über diesen, freilich zentralen, Einzelfall hinaus und erstreckt sich auf die gesamte Totalität seiner Welt. Wir heben als Ergänzung noch ein wichtiges Beispiel hervor. Im Gegensatz zu dem damaligen Neukantianismus und Positivismus, deren Grundhaltung ein bestimmter Objektivismus, eine

als allein wissenschaftlich verkündete Enthaltung von jeder Stellungnahme, von jeder Beziehung zur Praxis war, wird bei Nietzsche der Zusammenhang von Theorie und Praxis energisch in den Mittelpunkt der ganzen Erkenntnistheorie gerückt. Nietzsche zieht auch hier früher und radikaler alle Konsequenzen des Agnostizismus und des darauffolgenden Relativismus als seine Zeitgenossen; er lehnt jedes andere Kriterium der Wahrheit außer der Nützlichkeit für das biologische Weiterleben des Individuums (und der Gattung) ab und wird damit zu einem wichtigen Vorläufer des Pragmatismus der imperialistischen Periode. »Man hat immer«, führt er aus, »die Hauptsache *vergessen* –: *warum* will denn der Philosoph *erkennen*? Warum schätzt er die ›Wahrheit‹ höher als den Schein? *Diese Schätzung* ist älter als jedes cogito ergo sum: selbst den logischen Prozeß vorausgesetzt, gibt es etwas in uns, welches ihn *bejaht* und sein Gegenteil *verneint*. Woher der Vorzug? Alle Philosophen haben vergessen zu erklären, *warum* sie das Wahre und das Gute *schätzen*, und niemand hat versucht, es mit dem Gegenteil zu versuchen. Antwort: das Wahre ist *nützlicher* (den Organismus erhaltender), – aber nicht *an sich angenehmer*. Genug, gleich am Anfang finden wir den Organismus als Ganzes, mit ›Zwecken‹, redend, – also schätzend.«¹ Selbstverständlich bezieht sich dies in noch gesteigertem Maße auf die Wahrheiten der Moral: »Alle Moralisten haben gemeinsame Zensuren über gut und böse, je nach sympathischen und egoistischen Trieben. Ich finde gut, was einem Ziele dient: aber das ›gute Ziel‹ ist Unsinn. Denn überall heißt es ›gut wozu?‹ Gut ist immer nur ein Ausdruck für ein *Mittel*. Der ›gute Zweck‹ ist ein gutes Mittel zu einem Zweck.«² Und in »Wille zur Macht« faßt er diese Lehre prägnant zusammen: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.«³

Nietzsche begnügt sich jedoch nicht damit, das Wahre und das Gute auf biologische Lebensinteressen zurückzuführen und ihnen damit alles Absolute, Objektive zu nehmen; auch der bloße allgemeine Hinweis auf die biologische Nützlichkeit für die Gattung und nicht bloß für das Individuum umschreibt noch nicht das Ziel seiner Bestrebungen. Denn das Leben der Gattung – wir kommen damit wieder in den Umkreis des Werdens – ist

¹ Bd. XIV, S. 12 f.

² Bd. XI, S. 251.

³ Bd. XVI, S. 19.

erstens ein historischer Prozeß, zweitens, als Inhalt der Geschichte, der ununterbrochene Kampf zweier Menschentypen, zweier Rassen: der Herren und der Sklaven. In »Genealogie der Moral« betont Nietzsche ausdrücklich, daß sein Ausgangspunkt ein etymologischer war: die Einsicht, daß das moralisch Positive mit dem gesellschaftlich Vornehmen, das Negative mit dem gesellschaftlich Untergeordneten identisch ist¹. Jedoch dieser »natürliche« Zustand löst sich im Lauf der Geschichte auf: es entsteht der erbitterte Kampf zwischen Herren- und Herdenmenschen, dessen weltanschauliche, moralische usw. Folgen, dessen Perspektiven für Nietzsche wir in anderen Zusammenhängen bereits ausführlich geschildert haben. Und der Wahrheitswert aller Kategorien wird durch die Funktion bestimmt, die sie in diesem Kampf erhalten. Genauer gesagt: durch den Nutzen, den sie der Herrenrasse in der Erringung und Befestigung ihrer endgültigen Herrschaft zu bringen imstande sind. Um hier nicht bereits Ausgeführtes zu wiederholen, sondern nur kurz darauf zurückzuweisen, sei der Ausspruch, ebenfalls aus der »Genealogie«, angeführt: »Egoismus und eine Art *zweiter Unschuld* gehören zueinander.«²

Ist dieser Zustand, das »gute Gewissen« für den extremsten Egoismus der Herrenmenschen, für jede Grausamkeit und Barbarei erreicht: »die Unschuld des Werdens«, dann, aber erst dann erhält dieser von der ewigen Wiederkunft eine letzte mythische Bestätigung und Befreiung. Selbstverständlich bloß für die »Herren der Erde«, aber Nietzsche will ja bloß für diese eine kämpferische Weltanschauung geben. Er sagt deshalb über die Wiederkunft: »Es ist der große *züchtende* Gedanke: die Rassen, welche ihn nicht ertragen, sind verurteilt: die, welche ihn als größte Wohltat empfinden, sind zur Herrschaft ausersehen.«³ Und es entspricht völlig dieser Konzeption, daß nach Nietzsche die ewige Wiederkunft ein tödliches Gift für die Herde sein muß. Wir haben bereits gesehen, daß er bei Bestimmung der erkenntnistheoretischen »Immanenz« einen heftigen Angriff gegen jede »Transzendenz« richtet, den christlichen Glauben an ein Jenseits mit den revolutionären Zukunftsperspektiven des Sozialismus identifiziert. Die ewige Wiederkunft vernichtet aber, nach Nietzsches Auffassung, jede Transzendenz und damit das Fundament einer jeden christlichen (sozialistischen) Moral. So heißt

¹ Bd. VII, S. 306 f.

² Ebd., S. 388.

³ Bd. XVI, S. 393.

es in »Wille zur Macht«: »Die Moral behütet die *Schlechtweggekommenen* vor Nihilismus, indem sie *jedem* einen unendlichen Wert, einen metaphysischen Wert beimaß und in eine Ordnung einreichte, die mit der weltlichen Macht und Rangordnung nicht stimmt: sie lehrte Ergebung, Demut usw. *Gesetzt, daß der Glaube an diese Moral zu Grunde geht*, so würden die Schlechtweggekommenen ihren Trost nicht mehr haben – und *zu Grunde gehn.*«¹

Die »Herren der Erde« sind natürlich die dekadenten Parasiten des Imperialismus. Auch diese Bestimmung des Dekadenten als Zentralfigur der Zukunftsentwicklung, der Dekadenz als Sprungbrett für den ersehnten Zukunftszustand unterscheidet Nietzsche von den anderen reaktionären Philosophen. Diese wollen die kapitalistische Gesellschaft vom »normalen« Menschen (Bürger, Kleinbürger) aus retten und geraten mit der Zeit immer stärker in Widerspruch zu der kapitalistischen Wirklichkeit, zu ihrer zunehmenden und zunehmend totalen Verzerrung des Menschen. Nietzsche geht resolut von dieser Verzerrung aus, die sich in seiner Zeit als Lebensmüdigkeit, Pessimismus, Nihilismus, Selbstauflösung, Unglauben an sich selbst, Perspektivenlosigkeit usw. äußert. Er erkennt sich selbst in diesen Dekadenten, er empfindet sie als seine Brüder. Nur meint er: gerade diese dekadenten Eigenschaften ergeben das richtige Material für die neuen Herren der Erde. Er betrachtet sich, wie wir gesehen haben, zugleich als dekadent und als dessen Gegensatz. Dieses Bekenntnis ist nur eine epigrammatische Zusammenfassung des abschließenden Teiles von »Zarathustra«: hier versammeln sich die »höheren Menschen« um Zarathustra – eine mit kennerischer Psychologie bezeichnete Galerie der verschiedensten Typen der Dekadenz –, und ihnen gilt die prophetische Verkündigung: vom Übermenschen, von der ewigen Wiederkunft. Nicht eine Überwindung oder Selbstüberwindung der Dekadenz ist das Ziel Nietzsches. Wenn er die weltanschaulichen Vorzüge seiner ewigen Wiederkunft preist, so gehört dazu mit in erster Linie ihr nihilistischer, relativistischer, perspektivenloser Charakter. »Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ›*die ewige Wiederkehr*‹. Das ist die extremste Form des Nihilismus. Das Nichts (das ›Sinnlose‹) ewig!«² Der dekadente Nihilismus soll also durch diese neue

¹ Bd. XV, S. 184.

² Ebd., S. 182.

Erkenntnis nicht aufgehoben, sondern geradezu verfestigt werden. Was Nietzsche wünscht, ist, auf einer solchen Grundlage eine Richtungsänderung bei gleichbleibendem Wesen, eine Umkehr: die Verwandlung aller dekadenten Eigenheiten zu Instrumenten einer militanten Verteidigung des Kapitalismus, die Verwandlung der Dekadenten in Aktivisten des – nach innen wie nach außen – aggressiven barbarischen Imperialismus.

Dionysos ist das mythische Symbol für diese Umkehr in der herrschenden Klasse. Die Verbindung dieser abschließenden Gestalt des Nietzscheschen Mythos – »*Dionysos gegen den Gekreuzigten* . . .« lauten die Schlußworte von »*Ecce homo*«¹ – mit seiner ersten Jugendfassung sind ziemlich lose, ein sehr wesentliches Motiv verbindet sie jedoch: die Herrschaft der Instinkte über Verstand und Vernunft (darum ist im Erstlingswerk Sokrates die Kontrastgestalt zu Dionysos). Die Befreiung der Instinkte ist aber beim späteren Nietzsche eine viel breitere – moralische, gesellschaftliche – Problemstellung als der vorwiegend artistisch orientierte Jugendentwurf des Dionysos. Am Abschluß seiner Laufbahn faßt sich dieser Komplex in diese vielfach verwandelte Gestalt des Mythos wieder zusammen. Jetzt ist Dekadenz für Nietzsche ein universelles Problem, und Dionysos erscheint als das Symbol der zukunftssträchtigen, der bejahungswürdigen Dekadenz, der Dekadenz der Stärke, im Gegensatz zum lähmenden, kraftlos machenden Pessimismus (Schopenhauer), zur Instinktbefreiung mit plebejischen Akzenten (Wagner). Nietzsche sagt über diesen Pessimismus der Stärke: »Der Mensch braucht jetzt *nicht mehr* eine ›Rechtfertigung des Übels‹, er perhorresciert gerade das ›Rechtfertigen‹: er genießt das Übel pur, cru, er findet das *sinnlose* Übel als das interessanteste . . . In einem solchen Zustande bedarf gerade *das Gute* eine ›Rechtfertigung‹, d. h. es muß einen bösen und gefährlichen Untergrund haben oder eine große Dummheit in sich schließen: *dann gefällt es noch*. Die Animalität erregt jetzt nicht mehr Grausen; ein geistreicher und glücklicher Übermut zugunsten des Tiers im Menschen ist in solchen Zeiten die triumphierendste Form der Geistigkeit.«² »Hierzu gehört«, führt er etwas später aus, »die bisher *verneinten Seiten* des Daseins nicht nur als *notwendig* zu begreifen, sondern als wünschenswert: und nicht nur als wünschenswert in Hinsicht auf die bisher bejahten Seiten (etwa als deren Complementary oder Vorbedingungen), sondern um ihrer selbst

¹ Ebd., S. 127.

² Bd. XVI, S. 371.

willen, als der mächtigeren, fruchtbareren, *wahreren* Seiten des Daseins, in denen sich sein Wille deutlich ausspricht.«¹ Der Gott dieser zur Aktivität »erlösten« Dekadenz ist Dionysos; seine Kennzeichen sind »Sinnlichkeit und Grausamkeit«². Er ist der neue Gott: »Gott, gedacht als das Freigeworden-sein von der Moral, die ganze Fülle der Lebensgegensätze in sich drängend und sie in göttlicher Qual *erlösend*, *rechtfertigend*: – Gott als das Jenseits, das Oberhalb der erbärmlichen Eckensteher-Moral von ›Gut und Böse‹.«³

Wir glauben, es ist nicht mehr nötig, auf weitere Einzelheiten der Nietzsche-schen Erkenntnistheorie und ihrer Anwendungen einzugehen, um zu sehen: er hat hier für die ganze imperialistische Periode ein methodologisches »Modell« der indirekten Apologetik des Kapitalismus geschaffen, hat den Weg aufgezeigt, wie man aus einer extrem agnostizistischen Erkenntnistheorie, aus einer Theorie des äußersten Nihilismus ein faszinierendes, farbenprächtiges Symbolreich des imperialistischen Mythos entwickeln kann. Dabei haben wir uns – absichtlich – bei den schreienden Widersprüchen seiner Mythenstrukturen nicht aufgehalten. Wollte man diese Äußerungen Nietzsches logisch-philosophisch betrachten, so würde ein wüstes Chaos der grellsten, einander schroff ausschließenden, willkürlichen Behauptungen vor uns stehen. Trotzdem glauben wir nicht, daß diese Feststellung unserer eingangs entwickelten Anschauung, Nietzsche habe ein konsequentes System, widerspricht. Das Zusammenhaltende, das Systematische liegt eben im sozialen Gehalt seines Denkens: im Kampf gegen den Sozialismus. Wenn man die vielfarbig schillernden, einander widersprechenden Mythen Nietzsches von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, enthüllen sie ihre ideelle Einheit, ihren sachlichen Zusammenhang: sie sind Mythen der imperialistischen Bourgeoisie zur Mobilisierung aller Kräfte gegen ihren Hauptfeind. Daß der Kampf von Herren und Herde, von Vornehmen und Sklaven ein mythisch-karikaturistisches Gegenbild zum Klassenkampf ist, ist nicht allzu schwer zu dechiffrieren. Daß Nietzsches Kampf gegen Darwin ein Mythos ist, entstanden aus der berechtigten Furcht, der normale Gang der Geschichte müsse zum Sozialismus führen, haben wir gezeigt. Ebenso, daß hinter der ewigen Wiederkehr ein sich selbst tröstendes, mythisches Dekret steckt, die Entwicklung könne nichts

¹ Ebd., S. 383.

² Ebd., S. 386.

³ Ebd., S. 379.

prinzipiell Neues (also keinen Sozialismus) hervorbringen. Und auch das ist nicht allzu schwer einzusehen, daß der Übermensch dazu entstanden ist, um die aus der Problematik des kapitalistischen Seins, aus seiner Verzerrung und Verstümmelung der Menschen spontan entspringende Sehnsucht in die Geleise des Kapitalismus zurückzuleiten usw. usw. Und der »positive« Teil der Nietzscheschen Mythen ist nichts weiter als das Mobilisieren aller dekadenten und barbarischen Instinkte im kapitalistisch verdorbenen Menschen zur gewaltsamen Rettung dieses Paradieses des Parasitentums; auch hier ist die Nietzschesche Philosophie der imperialistische Gegenmythos gegen den sozialistischen Humanismus.

Hier wird vielleicht noch klarer, was wir früher darüber ausgeführt haben, daß die Ideologie des bürgerlichen Niedergangs in die Defensive gedrängt ist. Es gehört zum Wesen des bürgerlichen Denkens, ohne Illusionen nicht auskommen zu können. Wenn aber von der Renaissance bis zur Französischen Revolution ein reichlich illusionsvolles Idealbild der griechischen Polis als das zu Verwirklichende entworfen wurde, so waren es doch reale Entwicklungsströme, reale Entwicklungstendenzen der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft, also Elemente des eigenen gesellschaftlichen Seins, Perspektiven der eigenen realen Zukunft, die den Kern dieses Idealbildes konstituierten. Bei Nietzsche entspringt jeder Inhalt aus der – in den Mythos flüchtenden – Furcht vor dem eigenen Klassenuntergang, aus der Ohnmacht, sich mit dem Gegner wirklich gedanklich messen zu können: es sind Inhalte aus »Feindesland«, vom Klassegegner aufgezwungene Probleme und Fragestellungen, die den Inhalt seiner Philosophie letzten Endes bestimmen. Und die Aggressivität des Tones, das offensive Auftreten in jedem Einzelfall kann diese Grundstruktur nur oberflächlich verhüllen. Der erkenntnistheoretische Appell an den äußersten Irrationalismus, an das vollkommene Verleugnen jeder Erkennbarkeit der Welt, aller Vernunft, der moralische Appell an alle barbarischen und bestialischen Instinkte ist ein – unbewußtes – Eingeständnis dieser Lage. Nietzsches nicht alltägliche Begabung zeigt sich darin, daß er an der Schwelle der imperialistischen Periode einen solchen jahrzehntelang wirksamen Gegenmythos entwerfen konnte. Sein aphoristischer Ausdruck erscheint in dieser Beleuchtung als die adäquate Form dieser gesellschaftlich-geschichtlichen Lage: die innere Morschheit, Hohlheit, Unwahrhaftigkeit des ganzen Systems hüllt sich in diese farbig schillernden, formal jeden Zusammenhang leugnenden Gedankenketten.

Viertes Kapitel

Die Lebensphilosophie im imperialistischen Deutschland

I *Wesen und Funktion der Lebensphilosophie*

Die Lebensphilosophie ist die herrschende Ideologie der ganzen imperialistischen Periode in Deutschland. Um aber die Breite und Tiefe ihres Einflusses richtig würdigen zu können, müssen wir uns darüber im klaren sein, daß sie, als solche, weniger eine Schule oder auch nur eine deutlich umgrenzte Richtung gewesen ist, wie z. B. der Neukantianismus oder die Phänomenologie, sondern eher eine allgemeine Tendenz, die fast alle Schulen durchdringt oder sie wenigstens beeinflusst. Und dieser Einfluß ist ein ständig steigender. In der Vorkriegszeit ist z. B. unter den Neukantianern nur Simmel ein ausgesprochener Anhänger der Lebensphilosophie, während in der Nachkriegszeit sowohl der Neuhegelianismus wie die Weiterentwicklung der Husserlschule ganz unter die Führung der Lebensphilosophie geraten.

Will man den Einflußkreis der Lebensphilosophen vollständig umreißen, so muß über das Gebiet der Philosophie im engeren Sinn hinausgegangen werden. Einerseits stehen alle Gesellschaftswissenschaften von der Psychologie bis zur Soziologie unter ihrem Einfluß, ganz besonders die Geschichtsschreibung, die Literatur- und Kunstgeschichte. Andererseits geht dieser Einfluß weit über die Grenzen der Universitätsphilosophie hinaus; gerade die in breiten Kreisen wirkungsvollere freie philosophische Publizistik ist sehr früh entschieden lebensphilosophisch. Dies hängt nicht nur mit dem ständig wachsenden Einfluß, den Nietzsche auf breite Kreise des Schrifttums ausübt, zusammen, sondern wir finden auch verhältnismäßig früh solche Nachwirkungen Diltheys bei Weiniger, Simmels bei Rathenau, beider in der Schule Stefan Georges. In der Nachkriegszeit ist so gut wie die ganze von breiteren Kreisen gelesene bürgerliche Weltanschauungsliteratur lebensphilosophisch.

Die Ursache dieser universellen Geltung der Lebensphilosophie kann nur in der sozialen und ideologischen Lage des imperialistischen Deutschland gesucht werden. Natürlich ist die Lebensphilosophie ein allgemeines Produkt der imperialistischen Periode und hat ihre wichtigen Vertreter in den

verschiedenen Ländern. (Bergson in Frankreich, der Pragmatismus in den angelsächsischen Ländern usw.) Hier wie überall beschränken wir uns auf die spezifischen Züge der deutschen Entwicklung.

Die Lebensphilosophie, wie sie in der imperialistischen Periode als philosophische Richtung auftritt und sich entfaltet, ist ein spezifisches Produkt dieser Zeit: der Versuch, vom Standpunkt der imperialistischen Bourgeoisie und ihrer parasitären Intelligenz jene Fragen philosophisch zu beantworten, die von der gesellschaftlichen Entwicklung, von den neuen Formen des Klassenkampfes gestellt wurden. Daß die Philosophen sich dabei auf die Ergebnisse und auf die Methode jener Denker der unmittelbaren und älteren Vergangenheit stützen, die in der von ihnen erstrebten Richtung Gedanken geäußert haben, die ihnen als wesentlich erscheinen, ist eine Selbstverständlichkeit. Um so mehr, als jene gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen philosophische Fragestellungen und Methoden entstehen, bei allen – oft qualitativen – Veränderungen eine gewisse Kontinuität aufweisen, die sich naturgemäß auch ideologisch widerspiegeln muß. Diese Kontinuität ist in unserem Fall von der reaktionären Fortschrittsfeindlichkeit der herrschenden Klassen seit der Französischen Revolution bestimmt. Wir haben in den früheren Kapiteln ausführlich zu zeigen versucht, wie aus dem Bestreben, die immer morschere Herrschaft dieser Klassen philosophisch zu unterstützen, die spezifischen methodologischen und inhaltlichen Probleme des Irrationalismus entstanden sind. Soweit diese Ziele und Mittel eine Kontinuität aufweisen, ist sie auch philosophisch vorhanden. Jede Periode greift auf die Vergangenheit, auf bestimmte Abschnitte der vergangenen Entwicklung dann und so weit zurück, wenn und inwieweit sie in ihnen Analogien zu ihren gegenwärtigen Bedürfnissen sucht und findet.

All dies weist bereits darauf hin, daß diese Kontinuität bloß einen relativen Charakter haben kann. Die konservierende, gegen das anstürmende Neue gerichtete Tendenz der herrschenden Klassen ist einem ununterbrochenen gesellschaftlichen Wandel unterworfen. Wir konnten sehen, daß die ersten Erscheinungsweisen der irrationalistischen Philosophie am Anfang des 19. Jahrhunderts aus dem Widerstand der Nutznießer des Feudalabsolutismus gegen die von der Französischen Revolution entfachte allgemeine Fortschrittsbewegung der bürgerlichen Klassen entstanden waren. Erst mit Schopenhauer tritt die ausgesprochen bürgerliche Tendenz dieser reaktionären Richtung auf, und es war, wie wir an seiner Stelle gezeigt haben, historisch notwendig, daß seine Philosophie erst nach der Niederlage der Revolution von 1848 zu einer allgemeinen Geltung gelangte. Denn die Zeit zwischen

1789 und 1848 ist in Deutschland die Zeit des Kräfteaufmarschs, der Kräftesammlung der bürgerlich-demokratischen Revolution. Die führenden Klassenkräfte der Reaktion sind noch gegen die aufstrebenden Tendenzen der bürgerlichen Demokratie gerichtet. Erst mit der Niederlage der Achtundvierziger Revolution vollzieht sich die Wendung: die Entfaltung eines bürgerlichen Irrationalismus, einer extremen philosophischen Reaktion vom Klassenstandpunkt der Bourgeoisie, ihren spezifischen Klasseninteressen dienend. Daher die Popularität der Schopenhauerschen Philosophie nach 48.

Die Junischlacht hat schon den neuen, den wirklichen Gegner der Bourgeoisie, das Proletariat, im bewaffneten Kampf gezeigt und damit ihren Verrat an der eigenen Revolution veranlaßt. Das Erscheinen des »Kommunistischen Manifests« zeigt diesen Gegner in voller ideologischer Rüstung: die bürgerliche Philosophie kämpft von nun an nicht mehr gegen die Überreste des Feudalismus, für die Errichtung einer von diesen Überresten gereinigten bürgerlichen Gesellschaft, sondern verbündet sich mit allen reaktionären Kräften zur Niederhaltung der revolutionären Arbeiterklasse. Natürlich spielt sich dieser Prozeß auf ideologischem Gebiet allmählich und widerspruchsvoll ab. Erst nach der zweiten großen welthistorischen Schlacht zwischen Bourgeoisie und Proletariat, nach der Pariser Kommune, die bereits die Umrisse der Umwandlung der Gesellschaft im Falle eines proletarischen Sieges zeigt, entsteht bei Nietzsche die ausgebildete Form des neuen bourgeois Irrationalismus, in der alle Tendenzen dieser Wendung klar zum Ausdruck kommen. Indem wir dies in der Analyse Nietzsches aufgezeigt haben, haben wir zugleich seine Beziehung zu Schopenhauer philosophisch-historisch geklärt: die gemeinsame Klassenwurzel im spezifisch-bürgerlichen Charakter ihres Irrationalismus und die Notwendigkeit für Nietzsche – bei aller Gemeinsamkeit der allgemeinen Klassengrundlagen –, über die Schopenhauerschen Konzeptionen philosophisch hinauszugehen. (Daraus erklärt es sich, daß der Schellingsche Irrationalismus, auch in seiner späteren Form, nach 48 immer stärker in Vergessenheit gerät; warum die imperialistische Philosophie später wieder auf Schelling und noch mehr auf Kierkegaard zurückgreift, werden wir dort, wo es nötig ist, klarlegen.)

Die Philosophie der imperialistischen Periode bringt aber keine sofortige unmittelbare Anknüpfung an die Begründer und »Klassiker« des Irrationalismus. Auch dies hat seine gesellschaftlich-geschichtlichen Gründe. Vor allem darin, daß die große gesellschaftliche Krise am Eingang in die imperialistische Periode, deren Ausdruck der Sturz Bismarcks und die Aufhebung des Sozialistengesetzes waren, rasch abklang und die Entwicklung des deutschen

Imperialismus bis zum ersten Weltkrieg – äußerlich und oberflächlich – das Bild einer Prosperität ohne tiefgreifende gesellschaftliche Krisen bot. Natürlich ist dies nur ein oberflächlicher Anschein. Es liegt aber im Interesse der imperialistischen Bourgeoisie, den Schein als Wirklichkeit dargestellt und propagiert zu sehen, und jene imperialistisch-parasitäre Intelligenz, aus der Schöpfer und Leser der Lebensphilosophie sich rekrutierten, konnte diesen Auftrag um so leichter erfüllen, als ihre gesellschaftliche Lage sie im allgemeinen mit einer »wohlthätigen« Blindheit gegenüber sich vorbereitenden sozialen Wendungen und schwelenden Krisen beschenkte; der soziale Auftrag konnte also sehr oft spontan und bona fide erfüllt werden.

Irgendwie kam natürlich diese Krisenhaftigkeit des Gesamtzustandes doch verschiedentlich zum Vorschein. Da jedoch ihre Erscheinungsform – infolge der gesellschaftlichen Lage der maßgebenden Denker –, die einer Krise der Kultur, und zwar »der« Kultur schlechthin war (obwohl ihre wirklichen, verzerrt widergespiegelten realen Momente ausnahmslos der Kulturkrise im imperialistischen Kapitalismus entnommen sein mußten), konnte die Bourgeoisie diese zumeist spontan entstandene geistige Bewegung sehr gut für ihre eigenen Klassenziele ausnützen; teils als Ablenkung von dem ökonomisch-sozialen Charakter der objektiven Krise selbst, teils als Element der Fortschrittsfeindlichkeit überhaupt, als Element jener bereits behandelten und noch mehrmals zu behandelnden Tendenz, die die gesellschaftliche und politische Zurückgebliebenheit Deutschlands als »höhere« staatliche und kulturelle Form verherrlicht. Mit alledem hängt es auch zusammen, daß in der Entwicklung der Lebensphilosophie vor dem ersten Weltkrieg die von Nietzsche ausgehenden Anregungen zwar eine große Rolle spielen, sein Einfluß jedoch hier vor allem der des »Kulturphilosophen« ist; seine extrem reaktionären Fragen und Antworten fangen erst in der allen offenkundig gewordenen Krise des imperialistischen Systems nach dem ersten Weltkrieg an, wirksam zu werden.

Diese Latenz der Krise ist das Verbindungsglied zwischen der Lebensphilosophie der Vorkriegszeit und ihren unmittelbaren Vorgängern, den Philosophen nach der Niederlage der Achtundvierziger Revolution; dieselbe Latenz bestimmt zugleich die zwischen ihnen vorhandenen, nicht unwichtigen Unterschiede. Die Zeit nach 48 bringt die Grablegung fast der ganzen nachhegelschen Philosophie mit sich; der größte Teil der Überlebenden legt – schneller oder langsamer, entschieden oder schwankend – den Weg von Hegel zu Kant zurück (Vischer, Rosenkranz usw.). Dem Bürgertum kommt es so vor, als ob man in eine Periode des unbegrenzten Aufstieges des Kapi-

talismus geraten wäre, in eine eigentliche Periode der »Sekurität«, in der nichts die Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft erschüttern könnte. Freilich ist diese Zeit zugleich die der bedingungslosen Kapitulation der deutschen Bourgeoisie vor der »bonapartistischen Monarchie« Bismarcks. Diese Motive bestimmen, daß neben dem Aufkommen Schopenhauers, neben der Ausbreitung eines naturwissenschaftlich mechanistischen, gesellschaftlich liberal-opportunistischen Materialismus (Büchner, Moleschott usw.) ein positivistisch-agnostizistischer Neukantianismus zur herrschenden Philosophie wurde. Die gesellschaftliche Sicherheit der Bourgeoisie, ihr unerschütterliches Vertrauen zur »Ewigkeit« des kapitalistischen Aufstiegs führt zu einer Ablehnung der Weltanschauungsfragen, zu einer Beschränkung der Philosophie auf Logik, Erkenntnistheorie und höchstens Psychologie. Es drückt sich darin einerseits der Glaube aus, daß die Entwicklung der Ökonomie und Technik alle Fragen des Lebens »von selbst« erledigen werde (man braucht dazu höchstens »ethisch« noch den preußischen Staat); andererseits soll die Vorherrschaft der Erkenntnistheorie eine Abwehr gegen phantastische, exzessive, »unwissenschaftliche« Verirrungen sein, wie sie die deutsche Bourgeoisie im »tollen Jahr« (1848) erleben mußte. Die Spitze dieser Abwehr richtet sich vor allem gegen die Folgen der Hegelschen Philosophie (also gegen die demokratische Bewegung vor 48), aber allmählich, mit der Erstarkung der deutschen Arbeiterklasse, mit ihrer wachsenden Organisiertheit und Bewußtheit, richtet sich diese Spitze immer mehr gegen deren Weltanschauung. Der wütende Kampf – im Namen des Neukantischen Agnostizismus – gegen die Unwissenschaftlichkeit« einer materialistischen »Metaphysik« hat in steigendem Maße hier seine sozialen Wurzeln. Man begnügt sich jedoch mit dem Ausstoßen der Weltanschauungsfragen aus der Philosophie. Erst die latente Krise in der Periode des Imperialismus löst das Bedürfnis nach Weltanschauung aus, und es ist die Zentralaufgabe der jetzt entstehenden Lebensphilosophie, dieses Bedürfnis zu befriedigen.

Aus diesem Bedürfnis entsteht der Unterschied der Lebensphilosophie zu ihren unmittelbaren Vorläufern. Wir haben bereits auf die nicht unwichtige äußere Differenz hingewiesen: während die deutsche Philosophie vor dem Imperialismus vorwiegend eine Kathederwissenschaft war, weitab von Versuchen zu einer breiten Wirkung (die Outsiderposition von Eduard von Hartmann, Nietzsche oder Lagarde unterstreicht nur diesen wesentlichen Zug), geht der Einflußkreis der Lebensphilosophie – in der Intelligenz – weit über diesen Rahmen hinaus und hat eine Änderung der Darstellungsweise gleichzeitig zur Voraussetzung und zur Folge; die wachsende An-

erkenntnis Nietzsches als eines vollwertigen Philosophen und nicht als »Dichter« ist ein Symptom dieser Änderung. Zugleich aber bleibt, wovon später ausführlich gesprochen werden soll, die agnostizistische erkenntnistheoretische Grundlage der Philosophie unverändert bestehen.

Wie spiegelt sich nun diese Veränderung – bei gleichbleibender erkenntnistheoretischer Basis – in der Stellung der Lebensphilosophie zu so entscheidenden Problemkomplexen wie Dialektik und Materialismus?

Wie bekannt, nimmt die vorimperialistische deutsche Kathederphilosophie eine resolut ablehnende Haltung zur Dialektik ein. Darin sind der einflußreich gewordene Schopenhauer und die positivistischen Neukantianer einig: Dialektik ist Unsinn, ist prinzipiell unwissenschaftlich; der Weg der deutschen Philosophie von Kant zu Hegel ist ein großer Irrweg, eine wissenschaftliche Sackgasse; zurück zu Kant! muß die Parole der Philosophie sein. (Liebmann: Kant und die Epigonen, 1865.) Bei den philosophischen Outsidern tauchen zwar andere Tendenzen auf: Eduard von Hartmann will z. B. aus dem späten Schelling, Schopenhauer und Hegel eine eklektische Synthese schaffen, auch der spätere Nietzsche spricht gelegentlich vom unvernünftigen Hegel-Haß Schopenhauers usw. Diese Tendenzen bleiben jedoch episodisch, um so mehr, als in der eklektischen Auffassung Hartmanns sich viele Überreste der vorachtundvierziger Periode verbergen; sie sind freilich im bestimmten Sinn teilweise auch gedankliche Vorwegnahmen der imperialistisch-lebensphilosophischen Stellungnahme. Es drückt sich in ihnen, besonders ausgeprägt in Nietzsche, die entschieden geänderte gesellschaftliche Lage und deren gedankliche Widerspiegelung aus: die Neukantianer in der Zeit der »Sekurität« glaubten, den neuen Feind, den Sozialismus (den dialektischen und historischen Materialismus) durch Totschweigen erledigen zu können. Sie meinten: der Kantsche Agnostizismus, als allein »wissenschaftliche« philosophische Methode, kombiniert mit dem kategorischen ethischen Gebot, sich unbedingt dem Hohenzollernsystem zu unterwerfen, reiche vollständig aus, um alle ideologischen Gefahren zu beseitigen. Wenn also im liberalen Flügel der Neukantianer der Fortschrittsgedanke überhaupt auftaucht, so ist er rein positivistisch-evolutionär, d. h. es wird an Fortschritt innerhalb des strukturell wie inhaltlich unverändert bleibenden kapitalistischen Systems gedacht. Sieg und Konsolidierung des Kapitalismus haben diesen positivistischen Evolutionismus in den westlichen Ländern schon längst zur herrschenden Richtung gemacht; die preußisch gefärbte »Sekurität« schafft ihre besonderen deutschen Nuancen. Jedenfalls erscheint von diesem Standpunkt aus jede Bewegung der Geschichte in Widersprüchen und Gegensätzen als reiner

unwissenschaftlicher Unsinn, den man – besonders, da diese Entwicklungstheorie als Theorie der revolutionären Arbeiterbewegung auftritt – als lächerliche Utopie einfach beiseite schiebt.

Wie das Erlebnis der Erschütterung einer solchen »Sekurität« auf das bürgerliche philosophische Denken einwirkt, wie es alle diesbezüglichen methodologischen Einstellungen radikal verändert, haben wir bei Nietzsche verfolgen können. Indem Nietzsche den neuen Feind, die Arbeiterklasse, klar erblickt, ist für ihn die Dialektik kein akademisch längst erledigtes theoretisches Problem mehr, wie für jene seiner Zeitgenossen, die diesen Gegner nicht als so gefährlich betrachten, daß seine gedankliche Vernichtung zu ihrer Hauptaufgabe erwachsen würde, die deshalb meinten, die von dem tatsächlichen Gang der Geschichte überholten Formen der Dialektik (der Hegelschen) überlegen abtun zu können, wobei sie allerdings die geschichtliche und sachliche Bedeutung auch der Hegelschen Dialektik völlig verkannten. Wir haben ebenfalls gezeigt, daß Nietzsche nur die Gefahr erkannt (mehr gefühlt und erlebt als erkannt), nur den Gegner erblickt hat, ohne dessen Theorie und Praxis wirklich zu studieren. Bei ihm erfolgt also keine derart bewußte Auseinandersetzung mit der Dialektik wie bei Schelling oder Kierkegaard. Er stellt nur der materialistischen Dialektik, dem historischen Materialismus einen irrationalistischen Mythos als Gegenkonzeption gegenüber. Die entscheidende Struktur dieser Gegenüberstellung entspricht freilich der der früheren irrationalistischen Oppositionen gegen die Dialektik. Sie ist aber, wie wir gesehen haben, auch in ihrer Methode prinzipiell antiwissenschaftlich, gefühlsmäßig, irrationalistisch.

Als der Philosoph, der die Krise der kapitalistischen Gesellschaft im Imperialismus gedanklich vorwegnimmt, gelangt Nietzsche erst zu wirklichen Lesern und Nachfolgern nach dem allgemeinen gesellschaftlichen Offenbarwerden dieser Krise: nach dem ersten Weltkrieg, nach der Errichtung der ersten Diktatur des Proletariats in Rußland. Die Geschichte der Lebensphilosophie in ihrer Beziehung zur Dialektik ist die ideologische Entwicklung, die von der latenten bis zur akut gewordenen Krise führt. Darum geht dieser Prozeß vor dem ersten Weltkrieg langsam, wenn auch zuweilen stoßweise vor sich, darum verläuft die Entwicklung parallel zu verschiedenen soziologischen Auseinandersetzungen mit dem Marxismus, die diesen vor allem »wissenschaftlich« vernichten wollen, teilweise aber auch seine »brauchbaren« und entsprechend »gereinigten« Elemente in die bürgerliche Geschichtsauffassung einzubauen versuchen (in Wechselbeziehung zu der revisionistischen Bewegung in der Sozialdemokratie); darum greift die bürgerliche Philosophie auf die

Romantik, auf die Nachfolger Kants, auch auf Hegel zurück usw. Alle diese Tendenzen sind – sehr verzerrte – gedankliche Widerspiegelungen dessen, daß die Widersprüche der gesellschaftlichen Entwicklung auch in der Periode ihrer sogenannten Latenz bereits so offenkundig hervortreten, daß es unmöglich geworden ist, sie – wie früher – in professoraler Vornehmheit nicht zur Kenntnis zu nehmen. Die Auseinandersetzung erfolgt aber sehr zaghaft. Niemand will einen Bruch mit den unmittelbaren Vorgängern, man möchte bloß den aus diesen Gründen entstandenen Weltanschauungsbedürfnissen entsprechend die Philosophie weiterbilden. Dabei erkennt man – in ständig wachsendem Maße –, daß man in der ausgesprochen reaktionären, irrationalistischen Philosophie der Zeit vor 1848, in den reaktionären Schwächen der idealistischen Dialektik wertvolle Verbündete gewinnen kann. Die Philosophie geht also über den positivistischen Neukantianismus, bei Bewahrung seiner Erkenntnistheorie, in reaktionärer Richtung hinaus. Auch hier handelt es sich darum, den objektiven Fortschritt, dessen gedanklicher Reflex die Dialektik und ihre Weiterentwicklung ist, in irrationalistischer Weise rückgängig zu machen, und zwar handelt es sich jetzt schon – dem Wesen nach, nicht nach der äußeren Form der meisten Auseinandersetzungen – darum: den dialektischen und historischen Materialismus auf diese Weise philosophisch zu vernichten. Wie diese Entwicklung vor sich geht, welche wichtigen Etappen sie hat, die von Wachstum und Aktivität des Gegners abhängen, werden wir in diesem Kapitel und in den folgenden detailliert analysieren.

Zweitens ist die philosophische Entwicklung auch des Imperialismus vom Kampf gegen den Materialismus beherrscht. Sie kann sich deshalb von der Erkenntnistheorie des subjektiven Idealismus nicht lösen. Es ist einerlei, ob sie sich, wie in Deutschland, vorwiegend an Kant oder an Hume und Berkeley orientiert: die Unerkennbarkeit, ja die Nichtexistenz, die Undenkbarkeit einer vom Bewußtsein unabhängigen objektiven Wirklichkeit ist das implizite Axiom einer jeden Philosophie dieser Zeit.

Es ist klar, daß das »Weltanschauungsbedürfnis« der Periode hier in Gegensatz zu der erkenntnistheoretischen Voraussetzung des eigenen Denkens gerät. Und als Lösungsversuch dieses Dilemmas tritt nun die Lebensphilosophie auf. Sie kann dabei sehr leicht an jene Formen anknüpfen, die im modernen Agnostizismus herrschend sind: da nämlich die klassische Grundfrage der Erkenntnistheorie, die Beziehung des Bewußtseins zum Sein, sich allmählich zu der Fassung: Verstand (mit Verstand gleichgesetzte, auf Verstandesmäßigkeit reduzierte Vernunft) versus begriffenes Sein verzerrte und

verdünnte, konnte eine Kritik des Verstandes einsetzen, der Versuch, die Schranken des Verstandes zu überschreiten, ohne dabei die Grundlagen des subjektiven Idealismus antasten zu müssen. Im Begriff »Leben«, besonders wenn dieser, wie stets in der Lebensphilosophie, mit dem »Erlebnis« identifiziert wird, konnte der Schlüssel zu allen diesen Schwierigkeiten gefunden werden. Das Erlebnis, sein Organon, die Intuition, das Irrationale als sein »natürliches« Objekt konnten alle notwendigen Elemente der »Weltanschauung« hervorzaubern, ohne de facto, nicht deklarativ, auf den Agnostizismus der subjektiv-idealistischen Philosophie, ohne auf das Leugnen der vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit, das zur Abwehr des Materialismus unentbehrlich geworden ist, verzichten zu müssen. Freilich erhält dieser Kampf jetzt äußerlich andere Formen. Der Appell an die Fülle des Lebens, des Erlebnisses gegenüber der dünnen Armut des Verstandes gestattet der Philosophie einerseits, gegen die materialistischen Folgerungen aus der gesellschaftlichen und naturwissenschaftlichen Entwicklung im Namen einer Naturwissenschaft, der Biologie, aufzutreten. (Wir werden freilich sehen, daß die Beziehung der Lebensphilosophie zur Biologie eine sehr lockere, eine eher metaphysische als reale ist, niemals eine philosophische Verwertung der wirklichen Probleme in den biologischen Wissenschaften.) Andererseits entsteht dabei ein Pseudoobjektivismus, ein scheinbares Sich-Erheben über den Gegensatz von Idealismus und Materialismus.

Diese Tendenz, sich über das angeblich falsche Dilemma von Idealismus und Materialismus zu erheben, ist eine allgemeine philosophische Bestrebung der imperialistischen Zeit. Beide Richtungen erscheinen dem bürgerlichen Bewußtsein vielfach als kompromittiert: der Idealismus wegen des unfruchtbaren Akademismus seiner Vertreter (mit dem Zusammenbruch der großen idealistischen Systeme als Hintergrund), der Materialismus vor allem wegen seiner Verbundenheit mit der Arbeiterbewegung, wobei es erwähnenswert ist, daß der neue, der dialektische Materialismus, in diesen Diskussionen selten auftaucht; der Materialismus der Marxschen Lehre wird einfach mit dem alten Materialismus (Moleschott, Büchner usw.) identifiziert, und dessen gedankliche Unfähigkeit, die neuen Errungenschaften der Physik begrifflich zu fassen, wird als Versagen des Materialismus überhaupt bewertet. So entsteht am Vorabend der imperialistischen Periode fast gleichzeitig bei Mach, Avenarius und Nietzsche ein philosophischer »dritter Weg«. Tatsächlich handelt es sich hier doch nur um eine Erneuerung des Idealismus, denn bei jeder Statuierung einer wechselseitigen Unzertrennbarkeit von Sein und Bewußtsein entsteht notwendig die erkenntnistheoretische Abhängigkeit des

Seins vom Bewußtsein: der Idealismus. Solange also der philosophische »dritte Weg« rein erkenntnistheoretisch bleibt, unterscheidet er sich nicht oder kaum vom alten subjektiven Idealismus (Mach-Avenarius in Beziehung zu Berkeley). Erst wenn diese Philosophie über das rein Erkenntnistheoretische hinausgeht, entsteht das eigentliche Problem der Pseudoobjektivität. Das Weltanschauungsbedürfnis der Zeit verlangt nämlich ein konkretes Weltbild, ein Bild von der Natur, der Geschichte, vom Menschen. Die Gegenstände, die hier gesetzt werden, können zwar laut der herrschenden Erkenntnistheorie nur vom Subjekt geschaffen werden, sie müssen aber zugleich, soll das Weltanschauungsbedürfnis befriedigt werden, als Gegenstände von objektivem Sein vor uns stehen. Die zentrale Stellung, die in der Methode dieser Philosophie das »Leben« einnimmt, insbesondere in jener spezifischen Form, daß das Leben immer in das »Erlebnis« subjektiviert und Erlebnis als Leben »objektiviert« wird, gestattet ein solches – vor einer wirklichen Erkenntnistheorie allerdings nie standhaltendes – Schillern zwischen Subjektivität und Objektivität. Diese Tendenz wird noch verstärkt, wenn, zum erstenmal entschieden bei Nietzsche, der Gedanke des Mythos in die philosophische Begriffsbildung eindringt. Daß die mythische Gegenständlichkeit eine vom Subjekt geschaffene ist, unterliegt keinem Zweifel. Andererseits erweckt die historische Langlebigkeit der Mythen, ihre allgemeine, unbestrittene Geltung in breiten Kulturkreisen die unkritische Illusion, als ob sie, trotz dieses subjektiven Ursprungs, trotz der Subjektgebundenheit ihrer Geltung (ihr »Sein« hängt vom Glauben ab), doch eine besondere Art der Objektivität repräsentieren würden. Der neue Zentralbegriff der Philosophie, gerade infolge seines bereits hervorgehobenen Schillerns zwischen Subjektivität und Objektivität (Erleben und Leben), verstärkt noch diese Illusionen, gibt ihnen einen zeitgemäßen Akzent: es scheint, als ob gerade diese Zeit berufen wäre, die durch den Verstand verödete, gottlos gemachte Welt, aus dem »Erleben« des »Lebens« heraus mit neuen Gestalten eines neuen Mythos wieder zusammenhängend, Perspektiven zeigend und sinnvoll zu machen.

Kurz gefaßt: das Wesen der Lebensphilosophie besteht in einem Umschlagen des Agnostizismus in Mystik, des subjektiven Idealismus in die Pseudoobjektivität des Mythos.

Dieser mythische »Objektivismus«, hinter dem stets eine subjektivistisch-agnostizistische Erkenntnistheorie steht, entspricht genau den weltanschaulichen Bedürfnissen der imperialistischen Reaktion. Man hat allgemein das Gefühl, daß eine Periode großer innerer wie äußerer geschichtlicher Ent-

scheidungen bevorsteht (Nietzsche hat dies als erster offen ausgesprochen). Daraus entsteht die Notwendigkeit, über die gesellschaftliche Entwicklung, über Geschichte und Gesellschaft etwas Inhaltliches und Positives, etwas Weltanschauliches auszusagen, das heißt, über den Formalismus der Neukantianer hinauszugehen.

Man fühlt ein ständiges Wachsen der antikapitalistischen Stimmungen in der Intelligenz. Zur Zeit der letzten Bismarckkrise, zur Zeit der Aufhebung des Sozialistengesetzes, als die naturalistische Gärung in der deutschen Literatur vor sich ging, war z. B. die überwiegende Mehrzahl der jungen und begabten Intelligenz, wenn auch nur vorübergehend, wenn auch mit oft verschwommenen Vorstellungen, im Lager der Sozialdemokraten. Diese Tendenzen müssen also in die philosophische Weltanschauung aufgenommen werden, um in der Intelligenz die sozialistischen Tendenzen wirksamer bekämpfen zu können, als dies für die Ideologie der ordinären Reaktion möglich ist. Die lebensphilosophische Weltanschauung mit ihrem Kontrast des Lebendigen und des Toten, Erstarren, Mechanischen übernimmt die Aufgabe, alle realen Probleme so weit zu »vertiefen«, daß sie von diesen naheliegenden gesellschaftlichen Konsequenzen weit abführen.

Die für die Reaktion gefährliche Stimmung in Deutschland beschränkt sich aber keineswegs auf eine Sympathie mit dem Sozialismus. Schon am Vorabend der imperialistischen Periode krachte der Bismarcksche Kompromiß in der Struktur des Deutschen Reichs in allen Fugen. Die Notwendigkeit eines Umbaus wurde allgemein gefühlt, sowohl von rechts wie von links. Geschichtsschreibung und Soziologie der Reaktion machten große Anstrengungen, um die zurückgebliebene politische Struktur des zweiten Reiches als etwas historisch Besonderes, historisch Neues, dem demokratischen Westen Überlegenes darzustellen, und hatten dabei in weiten Kreisen der Intelligenz große Erfolge.

Die Lebensphilosophie kam ihnen philosophisch zu Hilfe. Ihr Relativismus untergrub wirkungsvoll den Glauben an den historischen Fortschritt und damit an die Möglichkeit und den Wert einer radikalen Demokratisierung Deutschlands. Das polare »Urphänomen« der Lebensphilosophie, der Gegensatz des Lebendigen und Erstarren, konnte mühelos auch auf diesen Problemkomplex angewandt werden und die Demokratie als etwas Mechanisches, Erstarren philosophisch kompromittieren. Dieser wichtige Zusammenhang kann hier nur noch angedeutet werden. Die historische Rolle der deutschen Soziologie, Rechtsphilosophie, Geschichtsschreibung usw. wird, soweit sie unsere Probleme betrifft, später behandelt werden.

Dazu kommt, daß die zentrale Stellung des Erlebnisses in der Erkenntnistheorie der Lebensphilosophie notwendig einen Aristokratismus hochzuchtet. Eine Erlebnisphilosophie kann nur intuitiv sein – und die Fähigkeit zur Intuition besitzen angeblich nur die Auserwählten, die Mitglieder einer neuen Aristokratie. Es wird in späteren Zeiten, wenn die sozialen Gegensätze noch schärfer hervortreten, offen ausgesprochen, daß Verstand- und Vernunftkategorien die der demokratischen Pöbelhaftigkeit sind, während die wirklich vornehmen Menschen nur auf Grundlage der Intuition sich die Welt aneignen. Die Lebensphilosophie hat prinzipiell eine aristokratische Erkenntnistheorie.

Alle diese Motive, von denen wir nur die allerwichtigsten aufgezählt haben, wirken in der Richtung, daß die Lebensphilosophie herrschend und ihr agnostizistischer Relativismus zu einer neuen Weltanschauung aufgebauscht wird. Die offizielle Kathederphilosophie und die staatlichen Behörden verhalten sich zu diesen Tendenzen anfangs skeptisch. Erst allmählich durchdringt die Lebensphilosophie das ganze Denken des imperialistischen Deutschland. Der wichtigste Vorläufer und Begründer der imperialistischen Lebensphilosophie, Dilthey äußert sich gelegentlich scharf programmatisch über diese Lage. Er schildert die große Rolle, die die philosophische Weltanschauung in vergangenen politisch-sozialen Kämpfen gespielt hat. Und fährt fort: »Für den Politiker eine Lehre! Die Abwendung des heutigen Beamtentums und unserer Bourgeoisie von den Ideen und ihrem philosophischen Ausdruck mag sich so vornehm gebärden als sie wolle: sie ist nicht ein Zeichen des Tatsachensinns, sondern der Geistesarmut: nicht nur naturmächtige Gefühle, sondern auch ein geschlossenes Gedankensystem geben der Sozialdemokratie und dem Ultramontanismus vor den anderen politischen Kräften unserer Zeit ihr Übergewicht.«¹

Diese Studien wollen die Entwicklung, die von hier ausgeht und in ihren letzten Konsequenzen zur »nationalsozialistischen Weltanschauung« führt, in ihren Hauptetappen verfolgen. Die hier skizzierte Linie will natürlich nicht besagen, daß der deutsche Faschismus ausschließlich nur aus dieser Quelle schöpfte. Ganz im Gegenteil. Die sogenannte Philosophie des Faschismus hat als wichtigste Basis die Rassentheorie, vor allem in der Form, wie sie von H. St. Chamberlain, freilich bereits unter Ausnützung der Ergebnisse der Lebensphilosophie, ausgebildet wurde. Damit aber eine so wenig fundierte

¹ Dilthey: Gesammelte Schriften, Leipzig-Berlin 1914, Bd. II, S. 91.

und kohärente, so zutiefst unwissenschaftliche, so grob dilettantische »Weltanschauung« zur herrschenden werden konnte, war eine bestimmte philosophische Atmosphäre, ein Zersetzen des Vertrauens zu Verstand und Vernunft, eine Zerstörung des Glaubens an den Fortschritt, eine Leichtgläubigkeit gegenüber Irrationalismus, Mythos und Mystik vonnöten. Und eben diese philosophische Atmosphäre hat die Lebensphilosophie geschaffen.

Natürlich nicht bewußt. Und je weiter wir zeitlich vom Hitlertum stehen, desto weniger. Es wäre lächerlich, in Dilthey oder Simmel bewußte Vorläufer des Faschismus zu sehen, sie waren es nicht einmal in dem Sinne, wie Nietzsche oder Lagarde dessen Vorfahren waren. Es kommt aber hier nicht auf eine psychologische Analyse der Absichten, sondern auf die objektive Dialektik der Entwicklung selbst an. Und im objektiven Sinne hat jeder hier behandelte Denker zu der Schaffung jener philosophischen Atmosphäre beigetragen, von der wir eben sprachen.

II *Dilthey als Begründer der imperialistischen Lebensphilosophie*

Wilhelm Dilthey ist neben und nach Nietzsche der wichtigste, einflußreichste Vorläufer der imperialistischen Lebensphilosophie. Während aber Nietzsche die entscheidende Wendung zur imperialistischen Lebensphilosophie vollzog, indem er ihre Spitze gegen den neuen Träger des historischen Fortschritts, gegen das Proletariat, kehrte und damit sehr früh die offene Attacke gegen jede Wissenschaftlichkeit einleitete, ist Dilthey in einem viel eigentlicheren Sinn ein Vorläufer, eine Übergangsfigur. Sein Ausgangspunkt ist der positivistische Neukantianismus der sechziger, siebziger Jahre. Diesen will er allmählich zu einer neuen Weltanschauung umbauen. Dabei bleibt er subjektiv immer auf dem Standpunkt der Wissenschaft, ohne mit dem Kantianismus und insbesondere mit den Einzelwissenschaften einen offenen Bruch zu vollziehen. Objektiv freilich entsteht bei ihm eine sehr folgenreiche Untergrabung der Wissenschaftlichkeit der Philosophie, die auf die Dauer sicherlich ebenso wirksam gewesen ist wie die direkten Angriffe Nietzsches.

Der Ausgangspunkt Diltheys ist psychologisch und historisch. Sein eigentliches Lebenswerk sollte eine »Kritik der historischen Vernunft« sein; Kant sollte an die Bedürfnisse der Gegenwart angepaßt, seine Philosophie so weitergebildet werden, daß sie zur Begründung der Geisteswissenschaften, im wesentlichen: der Geschichte (selbstverständlich einer Geschichte im Sinne Rankes oder Jakob Burckhardts, nicht in dem der Fortschrittsperiode des

Bürgertums) geeignet sein. Damit bleiben die grundlegenden Charakterzüge des positivistisch aufgefaßten Kant: Agnostizismus, Phänomenalismus unverändert beibehalten; wie bei allen modernen Kantianern werden auch bei Dilthey die Schwankungen des Meisters zum Materialismus in der Lehre vom »Ding an sich« vollständig liquidiert. Trotz dieser Kantschen »Orthodoxie« Diltheys ist seine Philosophie ein wichtiger Schritt über den Neukantianismus hinaus in der Richtung des lebensphilosophischen Irrationalismus. Sie befördert nicht nur das Emporwachsen der eigentlichen Lebensphilosophie, sondern auch, im engen Zusammenhang mit ihr, die Renaissance der nachkantischen Philosophien (Neuromantik, Neuhegelianismus); sie ist zugleich eine Parallelströmung zur phänomenologischen Schule, deren lebensphilosophische Weiterentwicklung gerade Dilthey vorwegnimmt und beeinflußt; zugleich eine deutsche Parallelerscheinung zu Bergson und zum Pragmatismus. Natürlich treten diese Tendenzen bei Dilthey erst allmählich in voller Deutlichkeit hervor. Seine Anfänge stehen dem positivistischen Neukantianismus sehr nahe, wenn auch die Keime des Neuen bereits am Anfang sichtbar sind. Hier können wir nur ein kurzes Resümée seiner wesentlichsten Anschauungen geben, ohne auf ihre Entwicklung einzugehen.

Die Diltheysche erkenntnistheoretische Begründung der Lebensphilosophie geht davon aus, daß das Erlebnis der Welt die letzte Grundlage der Erkenntnis ist. »Das Leben selber, die Lebendigkeit, hinter die ich nicht zurückgehen kann, enthält Zusammenhänge, an welchen dann sich alles Erfahren und Denken expliziert. *Und hier liegt nun der für die ganze Möglichkeit des Erkennens entscheidende Punkt.* Nur weil im Leben und Erfahren der ganze Zusammenhang enthalten ist, der in den Formen, Prinzipien und Kategorien des Denkens auftritt, nur weil er im Leben und Erfahren analytisch aufgezeigt werden kann, gibt es ein Erkennen der Wirklichkeit.«¹ Das klingt beim ersten Anhören wie ein Versuch, einen objektiven Idealismus erkenntnistheoretisch zu begründen. Wenn alle Kategorien in der objektiven Wirklichkeit enthalten sind und unsere Erkenntnis sie nur von dort abliest, ist offenbar die subjektivistische Enge des neukantianischen Idealismus, dessen Unfähigkeit, ein wirkliches Weltbild zu geben, überwunden.

Dieser Schein verstärkt sich noch, wenn man sich mit der Position Diltheys näher bekannt macht. Dilthey hat das richtige Gefühl, daß die erkenntnistheoretische Lösung der Beziehung des Menschen zur objektiven

¹ Ebd., Bd. V, S. 83.

Außenwelt nur auf dem Wege der Praxis geklärt werden kann. »Könnte man sich einen Menschen denken, welcher ganz Wahrnehmung und Intelligenz wäre, dann würde dieser intellektuelle Apparat vielleicht alle möglichen Mittel zur Projektion von Bildern enthalten: niemals würde dieses alles doch die Unterscheidung eines Ich von realen Gegenständen möglich machen. Deren Kern ist vielmehr das Verhältnis von Impuls und Hemmung der Intention, von Wille und Widerstand ...« (»Realität der Außenwelt«). Liest man jedoch die Ausführungen Diltheys weiter, so sieht man, daß hier überall keineswegs von der objektiven Wirklichkeit selbst die Rede ist. Impuls usw. sind für Dilthey nicht Organe, Vermittlungen, um eine vom Bewußtsein unabhängig existierende Wirklichkeit zu erfassen und Schritt für Schritt gedanklich zu bewältigen, sondern sie bilden bloß »gleichsam die Innenseite des Zusammenhanges unserer Wahrnehmungen, Vorstellungen und Denkvorgänge. Impuls, Druck, Widerstand sind nun gleichsam die festen Bestandteile, welche allen äußeren Objekten ihre Solidität mitteilen. Wille, Kampf, Arbeit, Bedürfnis, Befriedigung sind die immer wiederkehrenden kernhaften Elemente, welche das Gerüst geistigen Geschehens ausmachen« (»Realität der Außenwelt«). Die von Diltheys Erkenntnistheorie dargestellte Welt ist ebenso rein bewußtseinsbestimmt, wie die der Neukantianer, denn alle »praktischen« Kategorien, die er heranzieht, sind ebenso Elemente der Welt des Subjekts wie jene »rein intellektuellen«, gegen die er polemisiert, die er zu überwinden trachtet. Gerade das Schicksal eines in dieser Zeit selten bewußten und selten entschiedenen Anlaufs zum Erfassen der Objektivität des Wirklichen, der von der Ahnung eines Zusammenhangs zwischen Praxis und Erfassung der objektiven Wirklichkeit ausgeht, zeigt die Richtigkeit unserer Auffassung, daß die Erkenntnistheorie der Lebensphilosophie prinzipiell und nie über den subjektiven Idealismus der vorangegangenen Periode hinausgeht.

Gerade hier ist es aber notwendig, das Unterscheidende, das Neue an der lebensphilosophischen Fragestellung aufzuzeigen. Dilthey schließt diesen Gedankengang mit den Worten: »Hier ist das Leben selber. Es ist beständig sein eigener Beweis.«¹ Und er fügt an einer anderen Stelle hinzu, daß dadurch alle Probleme der Transzendenz, die im Kantschen Ding an sich enthalten waren, von selbst zur Lösung gelangen: »Auf dem Standpunkt des Lebens gibt es keinen Beweis durch Überschreitung des im Bewußtsein

¹ Ebd., S. 130 f.

Enthaltenen auf etwas Transzendentes. Wir analysieren nur, worauf im Leben selbst der Glauben an die Außenwelt beruht. *Die fundamentalen Voraussetzungen der Erkenntnis sind im Leben gegeben und das Denken kann nicht hinter sie greifen.* Es kann sie an ihrer Verwertungstragweite in der Wissenschaft erproben, probieren. Darum aber sind sie nicht Hypothesen, sondern sie sind aus dem Leben entspringende Prinzipien oder Voraussetzungen, welche in die Wissenschaft als die Mittel, an welche sie gebunden sind, eingehen. Dächte man sich eine Vernunft ohne Wille und Gemüt, so würde diese intellektuelle Weltkugel, welche ein Bewußtsein wäre, wohl Unterschiede der Abhängigkeit im Auftreten, die Regelmäßigkeit darin entwickeln, welche der Kausalvorstellung und dem Unterschied von Ich und Objekten entsprechen würden, aber es haftet doch schließlich selbst der Unterschied von Subjekt und Objekt an den Funktionen, also Tätigkeiten und Bild. Auch ist der Erkenntniswert des Gegensatzes von Ich und Objekt nicht der einer transzendenten Tatsache, sondern das Ich und das Andere oder Außen sind eben nichts anderes, als was in den Erfahrungen des Lebens selbst enthalten und gegeben ist. *Dieses ist alle Wirklichkeit.*¹ Hier hat man die ganze erkenntnistheoretische Grundlage der Lebensphilosophie in Reinkultur vor sich. Infolge der – unbewußten – Identifizierung von Leben und Erleben erhalten wir jenes Schillern zwischen – scheinbarer – Objektivität und – wirklicher – Subjektivität, die das Wesen der lebensphilosophischen Pseudoobjektivität ausmacht. Denn würde Dilthey seine ursprüngliche Intention auf Objektivität konsequent zu Ende führen, so müßte er bald dessen innewerden, daß jener »Widerstand«, dem seine Impulse usw. begegnen, etwas Weiteres und Umfassenderes, etwas ganz anderes ist als bloß die »objektive« Seite des Lebens; das Erlebnis trifft hier auf die objektive Wirklichkeit, und das Leben ist nur ein Teil von ihr, wenn man nicht – was Dilthey fernsteht – die gesamte objektive Wirklichkeit hylozoistisch als Leben auffaßt. Die Diltheysche Fragestellung bleibt aber in der – nie zu Ende gedachten, nie wirklich analysierten – Einheit von Erleben und Leben stecken. Die objektive, vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit nimmt Dilthey gar nicht zur Kenntnis.

Es ist hier eine entfernte Analogie zu der Problematik der klassischen deutschen Philosophie vorhanden, in welcher auch ein derartiges Subjekt-Objekt gesucht und angeblich auch gefunden wurde (Subjekt und Substanz in der

¹ Ebd., S. 136 f.

»Phänomenologie des Geistes«). Jedoch gerade hier sind die Unterschiede weitaus aufschlußreicher als die Analogien. Erstens geht Hegel bewußt und entschieden über den Subjektivismus der Kantschen Erkenntnistheorie hinaus, während Dilthey bei ihren neukantianischen, noch entschiedener subjektivistischen Fortsetzungen landet. Zweitens umfaßt in der klassischen deutschen Philosophie die Objektseite des denkenden Subjekt-Objekts die gesamte Wirklichkeit, während das Diltheysche Subjekt-Objekt bloß ein In-eins-Setzen von Erleben und Leben ist, mit einer entschiedenen Präponderanz des ersteren. Bei jener entsteht also doch eine Art von Objektivität, wenn auch mit aller Problematik, die zum Wesen des objektiven Idealismus gehört, während die Diltheysche eine Pseudoobjektivität bleiben muß. Drittens gestattet, ja fordert die Lösung der klassischen deutschen Philosophie eine rational-dialektische Erkenntnis der Welt; die Verwandlung der Substanz in Subjekt bei Hegel ist zugleich die Entdeckung des alles umfassenden und alle Tiefen ergreifenden Waltens der Vernunft in der Wirklichkeit, während die Diltheysche ungeklärte Vereinigung von Leben und Erlebnis notwendig das Wesen der so erfaßten Wirklichkeit als etwas prinzipiell Irrationales setzen muß.

Die große Entdeckung Diltheys ist also, daß unser Glauben an die Realität der Außenwelt aus dem Erlebnis des Widerstandes und der Hemmung entspringt, welche uns durch die willensmäßige Beziehung zu Personen und Dingen der Außenwelt aufgezwungen werden. Die Kantsche »Affektion« des Subjekts durch das Ding an sich (der Stein des Anstoßes für alle seine Anhänger von Maimon bis zur Marburger und Südwestdeutschen Schule) wird hier lebensphilosophisch erneuert, aber gerade dadurch ihres ursprünglichen materialistischen Beigeschmacks beraubt. Dilthey legt seine Anschauungen folgendermaßen dar: »Das Ding und dessen begriffliche Formel: die Substanz ist ... nicht eine Schöpfung des Verstandes, sondern der Totalität unserer Seelenkräfte.«¹ Die Außenwelt ist also nicht unabhängig vom menschlichen Bewußtsein, nur ist ihr »Produzent« nicht der Verstand oder die Vernunft, sondern die lebensphilosophisch gefaßte Totalität des menschlichen Geistes. Diese scheinbare Erweiterung der erkenntnistheoretischen Grundfragen würde nach Diltheys Meinung bei intellektualistischer Konzeption einen unlösbar widerspruchsvollen Begriff des Bewußtseins transzendenten entstehen lassen. Aber, führt Dilthey weiter aus, die Grundlage dieser

¹ Ebd., S. 125.

Kategorien »liegt in den Erfahrungen unseres Willens und der mit ihm verbundenen Gefühle. Alle Empfindungen und Denkprozesse umkleiden gleichsam nur diese Erfahrung.« In dem Maße, wie sich hier die Erfahrungen summieren, »wächst der Charakter der Wirklichkeit, welchen die Bilder für uns haben. Sie wird zu einer Gewalt, die uns ganz umfängt . . . Hier ist das Leben selber, es ist beständig sein eigener Beweis.«

Wir haben den Gedankengang Diltheys etwas ausführlicher zitiert, damit dem Leser klar werde, wie wenig er trotz seiner »Entdeckung«, trotz seiner neuen Terminologie in der zentralen Frage der Erkenntnistheorie über den agnostizistisch-solipsistischen Charakter des Neukantianismus hinausgekommen ist. Aber wie alle moderenen Idealisten, verwahrt sich auch Dilthey gegen diese Konsequenzen, die man mit Recht aus seiner Erkenntnistheorie zieht, gegen die Auffassung seiner Position als eines subjektiven Idealismus und Agnostizismus. Je weiter er sich in konkreten Erörterungen vom ursprünglichen Problem der Erkenntnistheorie entfernt, desto energischer gebärdet er sich so, als ob er eine vom Bewußtsein unabhängige Außenwelt anerkennen würde. So führt er gelegentlich aus, daß die Gesetze der Naturwissenschaften, ihre Voraussetzungen von Tatsachen eine jede Skepsis widerlegten. »Das erweist uns doch klar, daß es eine von uns unabhängige gegenständliche Ordnung der Erscheinungen nach Gesetzen gibt. Diese ist der Ausdruck einer von uns unabhängig bestehenden großen Realität.« Freilich versäumt er nicht, sofort hinzuzufügen: »Es ist gewiß, daß wir sie selber niemals erblicken«¹, nur Symbole, Zeichen usw.

Eine solche lebensphilosophische Wendung der Kantischen erkenntnistheoretischen Grundfrage rückt notwendig die Psychologie ins Zentrum des philosophischen Interesses. Dies ist auch noch ein allgemeiner Zug des positivistisch erneuerten Kant, der Anfangstendenzen von Dilthey. Mit dem Heranreifen seiner speziellen Anschauungen entsteht aber hier etwas qualitativ Neues: das Programm einer Psychologie besonderer Art. Es handelt sich um den Gegensatz der bisherigen »erklärenden« (kausalen, Gesetze suchenden) Psychologie zu einer »beschreibenden« oder »verstehenden«. Diese neue Wissenschaft soll zur Grundlegung aller »Geisteswissenschaften« (Diltheys Terminus für die Gesellschaftswissenschaften), vor allem der Geschichte dienen.

Um dieses Problem konkretisiert sich die allgemeine Entstehungsgeschichte der Lebensphilosophie. Eine gewisse relative Berechtigung der Fragestellung

¹ Ebd., Bd. VIII, S. 225.

selbst besteht aus der Kritik der Vorurteile und Grenzen des Positivismus, der meint, mit Hilfe einiger abstrakter psychologischer Kategorien den Geschichtsablauf und erst recht seinen Zusammenhang aufdecken zu können. Da aber diese Unzufriedenheit sich nicht den wahren Ursachen des geschichtlichen Zusammenhangs, der ökonomischen Struktur der Gesellschaft und ihren Wandlungen zuwendet, entsteht als falsche Antwort das Bedürfnis nach einer neuen, qualitativen totalen und lebendigen Psychologie.

Eine falsche Antwort, denn die neue Psychologie ist dem Geschichtsablauf gegenüber ebenso abstrakt, ebenso sekundär wie die alte. Da die objektive Basis der Geschichte breiter, weiter und tiefer ist als jedes individuelle Bewußtsein, was in anderen Zusammenhängen, wie wir sehen werden, Dilthey selbst anerkennen muß, ist jede Psychologie als fundamentale Methode der Geschichte notwendig abstrakt, geht an den entscheidenden Problemen der Geschichte vorbei. Eine Psychologie als Fundamentalwissenschaft der Geschichte kann es nicht geben; denn die Psychologie der geschichtlich handelnden Menschen kann nur aus den materiellen Grundlagen ihres Seins und ihrer Tätigkeit, vor allem aus ihrer Arbeit und aus deren objektiven Bedingungen erfaßt werden. Selbstverständlich entstehen auch hier komplizierte Wechselwirkungen, jedoch die materielle Basis bleibt das Primäre, das »letzten Endes« (Engels) Entscheidende. Diltheys Versuch, die Psychologie so umzugestalten, daß sie sich zur Grundlage der »Geisteswissenschaften« eigne, stellt also ihre Beziehung zur objektiven gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit ebenso auf den Kopf, wie die des von ihm bekämpften Positivismus. Die Diltheysche Wendung besteht nur darin, daß an die Stelle der falschen Abstraktion des bloß Verstandesgemäßen eine irrationale, angebliche Totalität des erlebten Lebens tritt. Der Unterschied besteht bloß darin – und dieses »bloß« drückt den Übergang zur neuen Periode der Lebensphilosophie genau aus –, daß die Psychologie der Positivisten ein flacher, mechanischer Rationalismus war, während Dilthey eine wirkliche dialektische Frage zwar ahnt, sie jedoch von Anfang an irrationalistisch stellt und löst, ihren dialektischen Charakter verschwinden läßt.

Dilthey bemängelt vor allem an der alten »erklärenden« Psychologie, daß sie das Problem der Beziehung der seelischen zur körperlichen Welt nicht lösen kann, daß in ihr ein Gewirr von gleich unbeweisbaren Hypothesen den Weg zur Wirklichkeit versperrt. Auch hier ist die Unzufriedenheit mit der positivistischen Psychologie, die die materialistische Abhängigkeit der seelischen Phänomene von den materiell-körperlichen nicht zugeben will, sich jedoch scheut, eine offen idealistische Antwort zu geben, relativ berechtigt.

Die lebensphilosophische Lösung besteht jedoch bloß darin, daß das wirkliche Problem irrationalistisch beiseite geschoben wird. Das Leben soll die Einheit von Leib und Seele beinhalten. Da jedoch, wie wir bereits wissen, für Dilthey Leben eigentlich Erlebnis bedeutet, wird eine radikal subjektivistische Beantwortung der Frage in eine scheinobjektive Terminologie gekleidet und die Dualität von Körper und Seele so »aufgehoben«, daß alle Gegenstände der Psychologie auf die Ebene der Erlebtheit projiziert erscheinen: Die Hypothesen der bisherigen Psychologie sollen von der einfachen Beschreibung der psychischen Tatbestände abgelöst werden, womit zugleich jede kausale, gesetzmäßige Erkenntnis auf diesem Gebiet in den Hintergrund gedrängt und ein neuer Raum für den Irrationalismus geschaffen wird.

Diltheys Fragestellung bezweckt eine neue methodologische Fundamentierung der Geschichtswissenschaften. Diese entarteten nun im Positivismus dahingehend, daß die eigentliche Wirklichkeit der Geschichte immer mehr in den Hintergrund trat hinter akademistische Auseinandersetzungen mit den Anschauungen der Gelehrten über die Erscheinungen der Geschichte, der Literatur und Kunst, der Philosophie usw. Diesem Alexandrinismus gegenüber ist die Opposition Diltheys, seine »Wendung zur Sache selbst«, die er schon früher in seiner Praxis gezeigt hat, und die er hier theoretisch-methodologisch formuliert, verständlich und ist auch in der Folge sehr einflußreich geworden. (Die befruchtende Wirkung der phänomenologischen Methode hat ähnliche Quellen.) Damit wird Dilthey zum Begründer der »geisteswissenschaftlichen Methode«. Bei aller Anerkennung der relativen Berechtigung ihrer Kritik des akademistischen Positivismus muß aber auch hier betont werden, daß die von Dilthey und den Phänomenologen in den Mittelpunkt gestellte »Sache selbst« – eben nicht die Sache selbst in ihrer Totalität und Objektivität ist. Sie ist nicht total, denn die eigentlichen gesellschaftlichen Zusammenhänge und Bestimmungen verschwinden neben der »Einzigartigkeit« isolierter Gegenstände, und wo diese verbunden werden, geschieht dies mit Hilfe mythifizierter Abstraktionen und Analogien. Sie ist nicht objektiv, denn das Erlebnis als Organon der Erkenntnis schafft eine Atmosphäre der subjektivistischen Willkür in Auswahl, Betonung, Bestimmung usw. Bei Dilthey ist noch eine gewisse Tendenz zur Objektivität vorhanden; aber schon bei Gundolf tritt die subjektivistische Willkür als bewußt gewordene Methode deutlich in den Vordergrund.

Dieser Kampf der »beschreibenden Psychologie« gegen Gesetz und Kausalität bezieht sich freilich bei Dilthey (wie etwas später bei den Neukan-

tianern Windelband und Rickert) nur auf die Geisteswissenschaften. In diesen treten die Gegenstände »von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter« auf, während die Naturwissenschaften als Gegenstand »Tatsachen haben, welche ins Bewußtsein von außen, als Phänomene und einzeln gegeben auftreten«. Also: »Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.«¹

Dabei ist zu bemerken, daß diese Anerkennung der gesetzmäßigen (wenn auch phänomenalistischen) Objektivität der Natur von Diltheys Erkenntnistheorie aus inkonsequent ist. Tritt das mythisierte Leben an die Stelle des Kantschen Dings an sich, so ist nicht abzusehen, warum die Natur hier eine Ausnahme bilden sollte. Gerade hier zeigt sich, wie instinktiv Dilthey Leben und Erlebnis identifiziert, denn vom Erlebnis aus ist die Zweiteilung konsequent – freilich auch rein subjektivistisch. Es ist also kein Zufall, daß die spätere Entwicklung Diltheys Inkonsequenz dahingehend korrigiert hat, daß sie auch die Natur in die subjektivisch-irrationalistische Gleichsetzung von Leben-Erlebnis einbezieht.

Damit rückt der Irrationalismus in den Mittelpunkt der Wissenschaftslehre Diltheys, wenigstens, soweit diese die Geisteswissenschaften behandelt; diese umfassen jedoch praktisch sein ganzes Lebenswerk. Er bestimmt das Wesen des »Verstehens« folgendermaßen: »So ist in allem Verstehen ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist; es kann durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden. Und eine letzte, obwohl ganz subjektive Sicherheit, die in diesem Nacherleben liegt, vermag durch keine Prüfung des Erkenntniswertes der Schlüsse ersetzt zu werden, in denen der Vorgang des Verstehens dargestellt werden kann. Das sind die Grenzen, die der logischen Behandlung des Verstehens durch dessen Natur gesetzt sind.«² Und im Laufe der späteren Ausführungen noch energischer zusammenfassend: »Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden.«

Daraus folgt notwendigerweise eine aristokratische Erkenntnistheorie. Dilthey geht auch hier konsequent bis ans Ende. Er sagt über die Hermeneutik, die systematische Anwendung des »Verstehens«, sie »ist aber divinatorisch und ergibt niemals demonstrative Gewißheit«. Und an anderen Stellen hebt er hervor, daß die Interpretation »als das *kunstmäßig* nach-

¹ Ebd., Bd. V, S. 143 f.

² Ebd., Bd. VII, S. 213 u. 261.

bildende Verstehen immer etwas Genialisches«¹ an sich haben muß. Die neue Psychologie ist also nach Diltheys Auffassung von vornherein ein Privileg, eine Geheimlehre einer bestimmten ästhetisch-historizistischen geistigen Aristokratie.

Von der Diltheyschen Fragestellung aus, die, wie wir gesehen haben, ein tief fundiertes ideologisches Bedürfnis der bürgerlichen Intelligenz der imperialistischen Periode ausdrückt, ergibt sich notwendig diese methodologisch zentrale Stellung der Intuition. Und wie stets in der Geschichte der Philosophie, wenn ein derart verzweifelter Ausweg aus einer sonst ausweglosen Lage gesucht und mittels eines salto mortale, wie man meint, gefunden wird, bleiben die wirklichen erkenntnistheoretischen und methodologischen Voraussetzungen einer solchen »Lösung« ununtersucht und das gröbste methodologische quid pro quo wird von den Anhängern nicht entdeckt, weil das Bedürfnis nach einer »Lösung« so stark ist, daß es alle eventuellen Bedenken verdunkelt.

Diese neue »Objektivität« setzt ein neues Organ der Erkenntnis voraus. Eine zentrale Frage der imperialistischen Philosophie ist es, dieses neue Verhalten der Erkenntnis, dieses neue Erkenntnisorgan, die Intuition, dem begrifflichen, rationalen Denken gegenüberzustellen. In der Wirklichkeit steht die Sache so, daß die Intuition ein psychologisches Element einer jeden wissenschaftlichen Arbeitsmethode bildet. Bei einer oberflächlichen Betrachtung kann in bezug auf die Intuition der unmittelbare Schein entstehen, als wäre sie konkreter, synthetischer als das abstrakte, mit Begriffen arbeitende diskursive Denken. Dies ist freilich bloß ein Schein; denn die Intuition bedeutet psychologisch nichts anderes als das plötzliche Bewußtwerden eines bis dahin teilweise unbewußt sich fortsetzenden Gedankenprozesses. Sie ist also sachlich nie vom größtenteils bewußten Arbeitsprozeß abtrennbar. Und für das gewissenhafte wissenschaftliche Denken ist es eine ernste Aufgabe, bei diesen »intuitiv« errungenen Resultaten erstens zu kontrollieren, ob sie auch wissenschaftlich standhalten, und zweitens, sie in das System der rationalen Begriffe organisch derart einzufügen, daß es nachträglich überhaupt nicht mehr zu unterscheiden sei, was von dem Folgerungsvermögen (bewußt), was mit Hilfe der Intuition (unter der Schwelle des Bewußtseins und nur später bewußt geworden) aufgedeckt wurde. Die Intuition ist also in der Wirklichkeit, an ihrer richtigen Stelle, als psychologisches Moment des Arbeitsprozesses

¹ Ebd., Bd. V, S. 278.

einerseits die Ergänzung des begrifflichen Denkens und nicht sein Gegensatz, andererseits wird das intuitive Auffinden eines Zusammenhanges nie zum Kriterium der Wahrheit.

Bei einer oberflächlichen psychologischen Beobachtung des wissenschaftlichen Arbeitsprozesses entsteht die Illusion, als wäre die Intuition ein von dem abstrakten Denken unabhängiges Organ zur Erfassung höherer Zusammenhänge. Diese Illusion, die Verwechslung der subjektiven Arbeitsmethode mit der objektiven Methode der Wissenschaft, wird, von dem allgemeinen Subjektivismus der imperialistischen Philosophie unterstützt, zur Grundlage der modernen Intuitionstheorie. Diese Illusion wird durch die Beziehung des hier entstehenden Prozesses zur dialektischen Erkenntnis noch erhöht: aus einer subjektivistischen Perspektive scheint es naheliegend, anzunehmen, der dialektische Widerspruch komme auf begrifflichem Wege zustande, während seine synthetische Lösung, seine Auflösung in eine höhere Einheit der Intuition zu verdanken sei. Dies ist natürlich eine Illusion, denn die wirkliche Dialektik drückt jede Synthese wieder auf begrifflichem Wege aus, und keine Synthese wird von ihr als endgültige Gegebenheit anerkannt. Das echte wissenschaftliche dialektische Denken enthält immer, gerade weil es die richtige Spiegelung der Gegenstände der wirklichen Welt ist, die begriffliche Verbindung, die begriffliche Analyse von Gedanken. Deshalb ist die Intuition kein Organ der Erkenntnis, kein Element der wissenschaftlichen Methode. All dies hat, wie wir gesehen haben, Hegel Schelling gegenüber in der Einleitung zur »Phänomenologie« klar ausgeführt.

In der Philosophie der imperialistischen Periode hingegen erhält die Intuition in der objektiven Methodik eine zentrale Stellung. Dieses Bedürfnis taucht unmittelbar deshalb auf, weil sich die Denker von dem erkenntnistheoretischen Formalismus der vorhergehenden Periode abwenden. Sie müssen sich von ihm abwenden; denn das Suchen nach einer Weltanschauung bedeutet schon an sich eine inhaltliche Fragestellung. Die Erkenntnislehre des subjektiven Idealismus ist jedoch notwendigerweise eine rein formale und nicht dialektische Analyse, ist keine gedankliche Formulierung des Inhalts der Begriffe. Wenn das Denken über diese Grenzen hinausstrebt, wenn es reale Inhalte philosophisch erkennen will, dann muß es sich einerseits auf die Widerspiegelungstheorie des Materialismus stützen, andererseits auf den dialektisch begriffenen Weltzusammenhang, und zwar auf einen Weltzusammenhang, der nicht bloß als statischer Zusammenhang von Objektivitäten und Strukturen zu fassen ist, sondern als der dynamische Zusammenhang der Entwicklung (der Aufwärtsbewegung) und damit der vernünftigen

Geschichte. Für die imperialistische Philosophie ist die Intuition ein Behelf dafür, sich von dem Formalismus der Erkenntnistheorie, und mit ihm von dem subjektiven Idealismus und Agnostizismus (scheinbar) abzuwenden, ohne deren Grundlagen im mindesten zu erschüttern.

Diese Philosophie wird also stets mit dem Anspruch auftreten, daß jener Inhalt, dem sie zustrebt, jene weltanschauliche Wirklichkeit, die sie zu erreichen sucht, als eine qualitativ andere, höhere Wirklichkeit zu werten sei als die begrifflich faßbare. Und in diesem Zusammenhang erweckt die subjektivistisch interpretierte Tatsache der Intuition den Anschein, als wäre sie das Zeichen einer Erleuchtung im Erfassen dieser höheren Welt. Hier wird es für die neue Philosophie zur Lebensfrage, die von der Seite der begrifflichen Analyse ausgehende Kritik um jeden Preis zurückzuweisen. Dieser Selbstschutz der Intuition entstand bereits auf der Linie der aristokratischen Erkenntnistheorie in alten ähnlichen Philosophien (bereits in einem Teil des alten religiösen Mystizismus). Sie stellt sich auf den Standpunkt, daß nicht jedem das intuitive Erfassen der höheren Wirklichkeit gegeben sei. Wer also für die intuitive Anschauung begriffliche Kriterien sucht, der beweist bloß, daß ihm für die intuitive Erfassung der höheren Wirklichkeit jede Fähigkeit versagt ist. Seine Kritik ist also bloß eine Entlarvung seiner eigenen niedrigeren Art, so wie auch jene Menschen im Andersen-Märchen »untauglich oder unerlaubt dumm« sein sollten, die auf dem nackten Kaiser die schönen neuen Kleider nicht sehen konnten. Eine derartige »Erkenntnistheorie« der Intuition ist auch schon deshalb notwendig, weil der Natur der Sache nach jede so erfaßte »Wirklichkeit« willkürlich, unkontrollierbar ist. Die Intuition ist als Organ der höheren Erkenntnis zugleich eine Rechtfertigung dieser Willkürlichkeit.

Diese bei Dilthey selbst noch, formell angesehen, sachlich nüchterne Proklamierung des Irrationalismus der Lebenszusammenhänge, der divinatorischen Intuition als ihres Erkenntnisorgans, ist die Grundlage der großen Wirkung Diltheys schon in der Vorkriegszeit. Wir verweisen nur auf die, vor allem literaturgeschichtliche und ästhetische Tätigkeit der Georgeschule. Für ihren geistigen Führer, Gundolf, genügt die Trennung von Erklären und Verstehen nicht mehr. Er macht auch innerhalb des Erlebens einen Unterschied zwischen »Urerlebnis« und »Bildungserlebnis«, wobei der antihistorische, antigesellschaftliche Charakter der Intuitionslehre hier weitaus entschiedener zum Ausdruck kommt als bei Dilthey selbst oder sogar bei Simmel. Denn, wenn man Inhalt und Methodik dieser Unterscheidung bei Gundolf näher betrachtet, sieht man, daß das Kriterium des eigentlichen unverfälschten Erlebnisses, des »Urerlebnisses«, gerade darin besteht, daß es aus dem Zusammenhang

der verständig-vernünftig erfäßbaren gesellschaftlichen Umwelt herausgerissen ist, daß sein unmittelbarer Inhalt ihre Bestimmungen überspringt, sein philosophischer Gehalt rein irrationalistisch (metarationell) geworden ist. »Unter Urerlebnis«, sagt Gundolf, »verstehe ich z. B. das religiöse, das titanische oder das erotische – unter Bildungserlebnissen Goethes verstehe ich sein Erlebnis deutscher Vorwelt, Shakespeares, des klassischen Altertums, Italiens, des Orients, selbst sein Erlebnis der deutschen Gesellschaft.«¹

Freilich ist Dilthey noch kein Irrationalist im Ausmaß des Nachkriegs-imperialismus. Dies äußert sich schon darin, daß seine Methode sich auf die Geisteswissenschaften beschränkt. Aber auch hier ist der Irrationalismus zwar die Endkonsequenz seiner Methode, jedoch eine Konsequenz, die er stets bestrebt ist, zu überwinden, ins Geleis einer quasi Wissenschaftlichkeit zurückzuleiten. Denn Dilthey glaubt noch nicht an einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Vernunft und Leben, Wissenschaft und Intuition. Er meint vielmehr, daß es möglich ist, aus dem Erlebnis heraus den ganzen Reichtum der subjektiven und objektiven Welt herauszuentwickeln, vom Erlebnis, über dessen Verstehen und die Systematisierung dieses Verstehens in der methodischen Interpretation der Hermeneutik zu einem höheren, umfassenderen Begriff der Wissenschaftlichkeit zu gelangen. Daß seine beiden Grundtendenzen einander widersprechen, merkt er, der alles in allem ein Mann von ungewöhnlichen Kenntnissen und echter Gelehrsamkeit war, selbst oft, er spricht die so entstehenden Antinomien offen aus, macht aber immer wieder – vergebliche – Versuche, sie zu überwinden.

Schon unsere bisherigen Darlegungen zeigen, daß diese Antinomien von seinem Ausgangspunkt, von seiner Methode aus notwendig unaufhebbar sind. So spricht er selbst über den Zirkel bei der lebensphilosophischen Begründung der Geschichtswissenschaft: »Was das Leben sei, soll die Geschichte lehren. Und die ist auf das Leben angewiesen.«² So steht gleich am Eingang der Methode ein *circulus vitiosus*. Der falsche Zirkel ist eben der der Pseudoobjektivität. Ihre Grundlage ist die Diltheysche Fassung des identischen Subjekt-Objekt: Leben gleich Erlebnis. Bei einer wirklich objektiven Methode (und sei sie auch die eines objektiven Idealismus) ist es klar, daß die Kategorien, wenigstens in ihrem An-sich-Sein, in der objektiven Wirklichkeit enthalten sind und von dem erkennenden Subjekt nur »abgelesen«

¹ Gundolf: Goethe, Berlin 1920, S. 27.

² Ebd., Bd. VII, S. 262.

werden. Das Diltheysche Dilemma enthält also den schillernden Grundcharakter, den erkenntnistheoretischen Zwiespalt seines philosophischen Ausgangspunktes.

Aber noch wichtiger, weil konkreter und inhaltlicher, ist die Unmöglichkeit, aus dem Erlebnis einen Weg zur Grundlegung der Geschichtswissenschaften zu finden. Dilthey hat allerdings die Illusion, daß im Erlebnis alle Kategorien der objektiven Wirklichkeit enthalten seien, und es nur der richtigen Methode (verstehende Psychologie, Hermeneutik) bedürfe, um sie zu entwickeln. Er übersieht, daß das Erlebnis – erkenntnistheoretisch – diese Kategorien als Formen der objektiven Wirklichkeit voraussetzt; es ist von ihnen, nicht aber sind diese von ihm bestimmt. Wir sehen hier davon ab, daß durch diesen Ausgangspunkt von vornherein ein prinzipiell unkritisches Verhalten zu den die Methode begründenden Erlebnissen vorgeschrieben ist. Jedoch der ganze historisch entscheidende Komplex, daß das Bewußtsein (die Erlebnisse) der historisch handelnden Menschen keineswegs notwendig den Schlüssel zur adäquaten Verursachung der geschichtlichen Zusammenhänge bietet, ein Problem, das bereits Hegel aufgeworfen und der Marxismus mit der Theorie des »falschen Bewußtseins« gelöst hat, bleibt außerhalb des Bereichs der Diltheyschen Methode.

Was er erkenntnistheoretisch nicht sieht, darauf stößt ihn sein historisches Wissen, seine eigene Methodik der Geschichte, – freilich nicht adäquat und vollständig. Die Auflösung aller geschichtlichen Erscheinungen in Erlebnisse, d. h. in subjektive Bewußtseinsstatsachen, muß auch bei ihnen eine Grenze finden am »objektiven Geist«, den Dilthey selbst als zentrale Kategorie der Geschichte auffaßt. Die Schwierigkeit, die Antinomie, sieht er selbst ganz klar. So sagt er über das Problem des objektiven Geistes: »Nun entsteht die Frage, wie kann ein Zusammenhang, der nicht als solcher in einem Kopf hervorgebracht wird, der also weder direkt noch indirekt erlebt ist, noch auf das Erlebnis einer Person zurückgeführt werden, aus deren Ausdrücken und den Aussagen über sie als ein solcher in dem Historiker sich bilden? Dies setzt voraus, daß logische Subjekte, die keine psychologischen sind, gebildet werden können ... Wir suchen Seele ... aber auf welchem Wege finden wir nun Seele da, wo nicht Einzelseele ist?«¹ Dilthey sieht also die Schwierigkeit sehr klar, wenn er auch ihre erkenntnistheoretischen Wurzeln nicht erkennt. Darum sieht er nicht, daß er, um sie zu lösen, seine ganze neue Wissenschaft

¹ Ebd., S. 282.

der Psychologie, seine ganze neue Grundlegung der Geschichte aufgeben müßte. Dazu kommt noch, daß die beiden Diltheyschen Gesichtspunkte des modernen Relativismus, der psychologisch-anthropologische und der historische, sich ebenfalls antinomisch kreuzen, miteinander in eine unauflösbare Widersprüchlichkeit geraten. Die Diltheysche psychologisch-anthropologische Begründung der Geisteswissenschaften hat naturgemäß die Tendenz, die von ihr entdeckten Grundtatsachen als konstant, als überhistorisch anzunehmen. Denn es scheint ganz klar, daß der Mensch, seitdem er Mensch geworden ist, anthropologisch nicht mehr entscheidenden Veränderungen unterworfen wurde; die Veränderungen, die wir in den Gedanken, im Gefühlsleben usw. der Menschen feststellen, sind gesellschaftlich-geschichtlichen Charakters. Daraus folgt für eine objektive Geschichtstheorie – wie den historischen Materialismus – keinerlei Antinomie, sondern bloß die gegenseitige dialektische Ergänzung beider Gesichtspunkte; sie kann sogar sehr fruchtbar anthropologische Gesichtspunkte für die Geschichtserkenntnis und umgekehrt nutzbar machen. In der Erlebnistheorie Diltheys müssen sich diese beiden Gesichtspunkte jedoch zu einer Antinomie polarisieren: aus dem anthropologischen folgt ein übergeschichtlicher Charakter des Menschen, aus dem historischen ein schrankenloser, nichts Durchgehendes zulassender Relativismus.

Für Dilthey gibt es auch keinen Ausweg aus dieser Antinomie; er kann sich nicht für den einen Gesichtspunkt entscheiden und den anderen verwerfen. Er braucht beide. Teils aus dem verständlichen Gefühl des Historikers, daß beide Prinzipien sich in der Wirklichkeit selbst unlösbar verschlingen, teils aus den Weltanschauungsbedürfnissen des Imperialismus, für die sowohl anthropologische Übergeschichtlichkeit wie historischer Relativismus gleich unentbehrlich sind. So kann Dilthey aus der erkannten Antinomie keinen Ausweg finden ... (Dieser Standpunkt ist nicht bloß der Diltheys, er findet sich bei fast allen Geschichtshistorikern der imperialistischen Periode. So wird die ganze Rassentheorie der imperialistischen Periode immer auf eine solche – erdichtete – Beständigkeit im Wesen der Rasse begründet, die zwar entarten kann, aber einer Entwicklung ins qualitativ Andere prinzipiell nicht fähig ist.) Dilthey stößt auch immer wieder auf dieses Problem und gibt darauf die verschiedensten widerspruchsvollen Antworten. So sagt er einerseits: »Die Natur des Menschen ist immer dieselbe.«¹ Andererseits führt er bei der Analyse des »natürlichen Systems«

¹ Ebd., Bd. V, S. 425.

des 17.-18. Jahrhunderts, also in Polemik mit der Geschichtsauffassung der Aufklärung aus: »Der Typus Mensch zerschmilzt im Prozeß der Geschichte.«¹ Und er weiß auch, daß diese Frage für ihn nicht zu beantworten ist. Er sagt, »daß für uns vorläufig die Frage, ob die Menschen in verschiedenen Zeiten in bezug auf die Stärke der Beweggründe als in gewissen Grenzen gleich betrachtet werden können, gar nicht zu beantworten ist«². Damit wird der Wert der ganzen psychologisch-anthropologischen Begründung der Geisteswissenschaften problematisch. Da aber die Interpretation aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Phänomene vom Erlebnis aus den Kernpunkt der Diltheyschen Philosophie bildet, ist damit seine ganze Grundkonzeption illusorisch geworden.

Was Dilthey gelungen ist, ist nur ein Kompromittieren und Zersetzen der kausalen Psychologie des Positivismus, an deren Stelle er eine im wesentlichen unkausale, ja antikausale »Morphologie« der seelischen Phänomene setzt, die für den lebensphilosophischen Relativismus der ganzen späteren Entwicklung ausschlaggebend geworden ist. Die »beschreibende Psychologie« und ihre intuitive Methode sind zwar, wie wir gesehen haben, etwas außerordentlich Verschwommenes und Widersprüchliches, aber gerade dieser ihr Charakter hat ihnen eine anhaltende Nachwirkung gesichert. Es entsteht eine morphologische Tendenz, in welcher der ursprüngliche Sinn der Morphologie immer mehr verblaßt, in welcher die Morphologie mehr ein schillerndes Schlagwort als eine ausgeprägte Methode ist.

Da aber die allgemeinen Weltanschauungsbedürfnisse der imperialistischen Periode, entsprungen aus der zunehmenden Verschärfung der äußeren wie inneren Konflikte, die Philosophie immer weiter über den abstrakten und inhaltsarmen Formalismus der strikten Neukantianer hinaustreiben und sie zu einer konkret-inhaltlichen Behandlung der Probleme drängen, es ihr andererseits aber klassenmäßig und darum methodologisch unmöglich machen, an die konkret-inhaltlichen Probleme mit einer konkreten Methode heranzutreten, ist gerade eine derart vieldeutige »Methode« der geeignetste Ausdruck für die rückschrittlichen Erfordernisse des Tages. Aus derselben historischen Quelle wie die Diltheysche »beschreibende« Psychologie entsteht, parallel zu ihr, aber unabhängig von ihr, die vielfach verwandte Husserlsche

¹ Ebd., S. XCI.

² Ebd., S. 62.

Phänomenologie. Dilthey begrüßt sie sofort als »epochemachend«¹. Husserl selbst beschränkt sich vorerst auf die deskriptive Behandlung rein formallogischer Probleme. Seine einflußreichsten Schüler jedoch (Scheler, Heidegger) gehen, wie wir später ausführlich zeigen werden, unter dem Einfluß Diltheys über diesen Problemkreis hinaus und streben, ähnlich wie dieser, einer universalphilosophischen Methode auf dieser Grundlage zu.

Das Bedürfnis nach einer konkreten und inhaltlichen Weltanschauung, die imstande ist, auf die Zeitereignisse einen ähnlichen Einfluß auszuüben, wie ihn die Philosophie in ihren großen vergangenen Zeiten gehabt hat, bestimmt das ganze Denken Diltheys. (Wir haben einen derartigen programmatischen Ausspruch von ihm bereits angeführt.) Andererseits spürt Dilthey, daß die alten Philosophien in ihrer ursprünglichen Form für die Gegenwart unmöglich diese Rolle spielen können. Seine Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie, im Zusammenhang mit einer allgemeinen Geschichte der Kultur, bildet zwar extensiv den größeren Teil seines Lebenswerkes, ist jedoch für ihn nicht Selbstzweck. Wie die Entwicklung des Erlebnisses zum Verstehen und zur Hermeneutik in eine Weltanschauung münden soll, so soll auch seine historische Behandlung der Probleme der Philosophie nur das Vorspiel zur Darlegung einer modernen Weltanschauung sein.

Die historischen Anläufe Diltheys sind wichtig und einflußreich. Er ist einer der ersten – neben Nietzsche und Eduard v. Hartmann –, der den Kampf gegen die große rationalistische, auf die Naturwissenschaften orientierte Philosophie seit Descartes eröffnet hat. Er ist mit seiner Schleiermacherbiographie, mit seinen Arbeiten über Novalis, Hölderlin usw. einer der Initiatoren der Renaissance der Romantik in der imperialistischen Periode; seine Entdeckung und Kommentierung der Manuskripte des jungen Hegel wird entscheidend für die lebensphilosophische Auslegung der Hegelschen Philosophie in der Nachkriegszeit; seine Goethestudie leitet ebenfalls die lebensphilosophische Auslegung Goethes, die dann von Simmel und Gundolf bis zu Klages führt, ein usw.

Wir sehen also: der Anlauf ist nicht unbeträchtlich und historisch wichtig. Das weltanschauliche Ergebnis bleibt jedoch äußerst dürftig. Die literatur- und philosophiegeschichtlichen Forschungen Diltheys kommen hier für uns nur insofern in Betracht, als sie im Dienst der Begründung seiner lebensphilosophischen Weltanschauung stehen. Ihre Funktion ist dabei, den Nachweis zu führen, daß eine Metaphysik (eine Philosophie über das Sein an

¹ Ebd., Bd. VII, S. 14.

sich) prinzipiell unmöglich ist, daß deshalb sowohl das theologische System des Mittelalters, wie das »natürliche System« der Wissenschaften im 17. bis 18. Jahrhundert, wie der Versuch der großen Nachfolger Kants, die Metaphysik in neuer Weise zum Leben erwecken, notwendig zum Scheitern verurteilt waren.

Hier tritt jedoch die tiefe Widersprüchlichkeit des Intuitionismus abermals hervor. Dilthey sagt: »Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. Die Auffassung der Wirklichkeit ist ein wichtiges Moment in ihrer Gestaltung, aber doch nur eines.«¹ Diese echte Frage, in der Dilthey über die Enge des Positivismus hinauszugehen trachtet, nämlich die Frage nach den breiteren, über das eng Philosophische hinausgehenden Grundlagen der Entstehung der Weltanschauungen aus dem gesellschaftlichen Sein der Menschen, wird aber von Dilthey, wie stets in der Geschichte des Irrationalismus, sofort in einen falschen Subjektivismus umgebogen, indem er die objektiven Widersprüche, die sich aus der Dialektik von Sein und Bewußtsein ergeben, ins Subjektive, in den Gegensatz von Intuition und Vernunft verwandelt; er führt aus: »Jede echte Weltanschauung ist eine Intuition, die aus dem Darinnensein im Leben entsteht.«² Aus dem reichen, wirklichen, objektiven historischen Leben wird wiederum bloßes subjektives Erlebnis. Damit hört zugleich die Wissenschaftlichkeit der Weltanschauung, der methodologische Wert ihrer wissenschaftlichen Begründung zu existieren auf. Die Rolle der Wissenschaftlichkeit in der Diltheyschen Philosophie beschränkt sich also darauf, an die Schwelle der Weltanschauung zu führen und dort sich aufzuheben. Damit wird aber Dilthey – teilweise seinen Absichten entgegen – zu einem Begründer der irrationalistischen Willkür in den Weltanschauungsfragen.

Die Lösung, die Dilthey selbst findet, beruht auf seinem Relativismus. Sie ist auch vorerst in dieser Hinsicht sehr erfolgreich. Aus dem bisher Ausgeführten ist es klar, daß Dilthey nicht imstande sein kann, sich für eine methodologische und inhaltlich klar umrissene Weltanschauung zu entscheiden. Seine Bestrebungen führen nur dahin, daß er eine Typenlehre der Weltanschauungen psychologisch und historisch durchführt. Damit setzt jene Entwicklung ein, die, wie wir sehen werden, die Philosophie der ganzen imperialistischen Periode beherrscht: die Typologie als Ausdruck des historischen

¹ Ebd., Bd. VIII, S. 36.

² Ebd., S. 99.

Relativismus. Die Unmöglichkeit, von diesen Voraussetzungen aus wirkliche Zusammenhänge in der Geschichte aufzudecken, das steigende Leugnen der Gesetzmäßigkeit in der Geschichte und insbesondere eines in ihr aufweisbaren Fortschritts, bringt Dilthey auf den Gedanken, historische (und überhaupt gesellschaftliche), geistige Zusammenhänge dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß eine Typologie der möglichen Stellungnahmen dargelegt wird. Vorerst ist dies die Äußerung eines reinen Relativismus: die Typologie gibt die Möglichkeit einer maskierten Urteilsenthaltung, die verschiedene, oft entgegengesetzte Stellungnahmen als gleichwertig statuiert. Indessen gingen die Weltanschauungsbedürfnisse der imperialistischen Periode rasch über diese Stufe der Typologie hinaus. Einerseits wird die in der Typologie formal zum Ausdruck kommende Urteilsenthaltung immer formaler, d. h. de facto wird Stellung genommen, vor allem gegen den Materialismus, freilich zu- meist ohne auf die relativistischen Vorteile der Typologie zu verzichten. Andererseits verdichtet sich die anthropologische Fundierung der Typen sehr rasch in eine mythenhafte »Substanzialität«, in eine »Gestalt«. Die Gestalten der Typologie erscheinen als die Hauptakteure der Geschichte. Das ist bereits bei Nietzsche weitgehend der Fall. Er ist eben ein vorgeschobener Posten in der Entstehung der irrationalistischen Mythen und wird deshalb lange Zeit als unwissenschaftlich betrachtet. Erst mit Spengler setzt die offen Mythen schaffende Funktion der Typologie wieder kräftig ein und erreicht den Höhepunkt in den Typen der faschistischen Anthropologie. Es ist leicht ersichtlich, daß das von uns analysierte, für den Idealismus unauflösbare Dilemma von Anthropologie und Geschichte hier in konkreterer Form wiederkehrt. Es bestimmt im Verlauf der Entwicklung des Irrationalismus eine de facto Antihistorizität, das Schaffen einer mythisierten Pseudogeschichte.

Was nun die philosophiegeschichtliche Typologie betrifft, so findet Dilthey in der Geschichte drei solche große grundlegende Typen: den Naturalismus (worunter Dilthey den Materialismus mit seinem, seiner – total falschen – Ansicht nach, historisch notwendigen Übergang in den Positivismus versteht), den Idealismus der Freiheit (subjektiven Idealismus) und den objektiven Idealismus. Psychologisch werden diese drei Typen auf Verstand, beziehungsweise Willen und Gefühl zurückgeführt. Dilthey deckt in seinen methodologischen und historischen Erörterungen die notwendige Einseitigkeit und Beschränktheit eines jeden Typus auf¹. Er glaubt jedoch,

¹ Ebd., S. 7.

daß diese Schranken aus der bisher herrschenden verstandesmäßigen Durchführung der Philosophie folgen: »Die Widersprüche entstehen also durch die Verselbständigung der objektiven Weltbilder im wissenschaftlichen Bewußtsein. Diese Verselbständigung ist es, was ein System zur Metaphysik macht.« Und Dilthey hat die Illusion, daß, wenn diese Tendenz zur systematischen Ausbildung, zur Metaphysik gehemmt wäre, die Widersprüche aufhebbar wären. Denn er meint: »Jede dieser Weltanschauungen enthält in der Sphäre des gegenständlichen Auffassens eine Verbindung von Weltkenntnis, Lebenswürdigung und Prinzipien des Handelns.«¹

Dilthey geht auch hier von einer Frage aus, die das Leben tatsächlich aufwirft. Daß gedankliche Widerspiegelungen der Wirklichkeit, gedankliche Synthesen ihrer Elemente im Laufe der Geschichte von verschiedenen Gesichtspunkten aus unternommen wurden, ist eine Tatsache der Geschichte der Philosophie. Auch daß – unter bestimmten historischen Bedingungen – verschiedene Gesichtspunkte dazu verhelfen können, wesentliche Seiten der objektiven Wirklichkeit zu erfassen, ist ebenfalls eine der Untersuchung wertere Tatsache. Wie aber Dilthey bereits die über das Philosophische im engeren Sinne hinausgehende Seite der Entstehung der Weltanschauung subjektivistisch-intuitionistisch verzerrt hatte, so macht er es auch hier. Denn alle Fragen dieses Problemkomplexes können nur dann richtig aufgeworfen und gelöst werden, wenn man von der objektiven Struktur der Gesellschaft, von ihren Entwicklungsrichtungen, von den konkreten Klassenkämpfen in ihr ausgeht. Die Philosophiegeschichte des Neukantianismus hat jede Fragestellung dieser Art ignoriert. Dilthey wird durch sein Weltanschauungsbedürfnis in diese Richtung gestoßen. Die Wichtigkeit der Frage für ihn, sowie ihre bei ihm sogleich entstehende subjektiv-idealistische Verzerrung zeigen, wie stark das Weltanschauungsbedürfnis der imperialistischen Periode statt des bisherigen Ignorierens eine ständige Polemik gegen den historischen Materialismus gefördert hat, und zwar eine Polemik, die mit dem Anspruch auftritt, die von diesem aufgeworfenen Fragen in einer »tieferen« Weise zu beantworten. Bei Dilthey selbst erscheint dies noch in einer mehr oder weniger spontanen, unbewußten Form; er will der allgemeinen materialistischen Geschichtsauffassung etwas philosophisch »Höheres« gegenüberstellen; bei Simmel erscheint diese Polemik schon ganz bewußt, und sie steigert sich immer stärker bis zu Mannheim und Freyer.

¹ Ebd., Bd. V, S. 404.

Dabei kommt die ebenfalls von uns bereits hervorgehobene Antinomie zwischen anthropologischem und historischem Gesichtspunkt zur Geltung. Dilthey will sich in dieser Typologie über das Historische (das bei ihm mit historischem Relativismus gleichbedeutend ist) erheben und im anthropologischen Prinzip eine Grundlage für seine Typologie und insbesondere für die philosophische Synthese seiner Typen finden. Dieser Versuch muß schon bei der Aufstellung der Typologie scheitern, denn große historische Erscheinungen lassen sich niemals auf derartig magere psychologisch-anthropologische Prinzipien zurückführen, insbesondere nicht auf künstlich isolierte »Seelenvermögen«, wie Verstand, Wille oder Gefühl. (Nach der Diltheyschen Typologie müßte man die anthropologische Grundlage von Aristoteles oder Hegel im Gefühl suchen.) Eine wissenschaftlich brauchbare Typologie ließe sich nur aus der Geschichte selbst ablesen, indem man aus ihr, aus den historisch bedingten möglichen Stellungnahmen der Menschen zur objektiven Wirklichkeit die in diesem Prozeß durchlaufenden Momente zur Typologie zusammenfaßt; dann aber wären nicht mehr anthropologisch-psychologische Eigenschaften, sondern Wesensarten der philosophischen Positionen ausschlaggebend (z. B. Trennung von Materialismus und Idealismus je nach der weltanschaulichen Grundlage, ob dem Sein vor dem Bewußtsein oder dem Bewußtsein vor dem Sein die Priorität zugesprochen wird). Diese Erkenntnis dämmert Dilthey zuweilen auf. Er sagt: »Es müssen die großen gleichförmigen Beziehungen, welche zwischen Individuation und Umständen bestehen, theoretisch entwickelt werden.«¹ Zur Erfassung solcher Wechselwirkungen besitzt jedoch seine Methodologie kein Organ, da sie ja gerade zum Umgehen, zum irrationalistischen Verdunkeln solcher Fragen geschaffen wurde.

Noch evidenter ist das Scheitern Diltheys bei seinem Versuch, durch eine Synthese der Typen über den anthropologischen Relativismus hinauszukommen. Indem die in der Psychologie wurzelnden Typen auf Verstand, Gefühl und Willen zurückgeführt werden, träumt Dilthey von einer ähnlichen Harmonie der philosophischen Typen, wie in einem Menschen diese psychischen Kräfte zur Harmonie gebracht werden können. All dies bleibt aber ein Traum, objektiv schon deshalb, weil dieser Mangel an Harmonie unter dem Dilthey leidet, primär keineswegs aus psychologischen oder anthropologischen Gründen entspringt: er folgt aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung des Kapitalismus, kann also – im Rahmen seines Bestehenbleibens – nie

¹ Ebd., S. 272.

psychologisch oder philosophisch aufgehoben werden. Wir haben es hier ebenso mit der subjektiv-idealistischen Verzerrung eines aus dem Leben herauswachsenden Problems zu tun wie schon einige Male bei Dilthey. Und tatsächlich hat er bei der hier vollzogenen Mystifizierung intellektuell ein schlechtes Gewissen. Denn bei der Konkretisierung dieser Frage geht Dilthey in Wirklichkeit nicht von seiner Typologie zu einer philosophischen Synthese weiter, sondern destruiert die abstrakten anthropologischen Grundlagen seiner eigenen Typologie: er gesteht selbst, daß jede wirkliche Philosophie aus der Einheit von Verstand, Wille und Gefühl entstehen müsse. Entweder müßte nun Dilthey von hier aus die früheren Philosophen als in Einseitigkeit erstarrte Monstren ansehen, oder er müßte seine ganze Typologie verwerfen, wobei auch dieses Verwerfen von seinen Voraussetzungen aus keinen Weg zu einer philosophisch-wissenschaftlich fundierten Weltanschauung zeigen könnte.

Natürlich finden wir keines dieser Extreme bei ihm. Daß er aber die Unlösbarkeit dieser Frage und damit die Hinfälligkeit und Morschheit der Grundlagen seiner eigenen Philosophie oft empfand, ist deutlich sichtbar.

Im Lebenswerk Diltheys beschränkt sich die Darlegung einer solchen Weltanschauung auf einige dunkle Andeutungen. Denn nachdem Verstand, Wille und Gefühl zu selbständigen, historisch wirksamen Entitäten hypostasiert werden, denen eigene, einander schroff widersprechende, einander ausschließende Weltanschauungstypen entsprechen, kann man sie nicht wieder, ohne den ganzen Bau niederzureißen, in rein psychische Faktoren rückverwandeln, kann man insbesondere nicht die selbständige Existenz der Weltanschauungstendenzen annullieren, um die erträumte Harmonie zu erringen. Als Historiker der Philosophie kann Dilthey wissenschaftlich nur einen vollendeten Relativismus konstatieren – einen ununterbrochenen Kampf der Weltanschauungen miteinander, in welchem eine bestimmte Auslese getroffen wird, aber keine Entscheidung: »Ihre (der Philosophie, G. L.) großen Typen stehen selbstmächtig, unbeweisbar und unzerstörbar nebeneinander aufrecht da.«¹ Ja, Dilthey gelangt auch mitunter zum prinzipiellen Leugnen der Möglichkeit der von ihm erträumten Synthese: »Es ist uns versagt, diese Seiten zusammen zu schauen. Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken.«²

¹ Ebd., Bd. VII, S. 86 f.

² Ebd., S. 222.

So klingt das Lebenswerk Diltheys in Resignation und Verzweiflung aus. Am Ende seines Lebens spricht er ganz offen darüber, daß er Persönlichkeiten wie Rousseau oder Carlyle, die ihre Überzeugungen, durch keine wissenschaftlichen Skrupel gehemmt, offen auszusprechen wagten, zuweilen tief beneide. Dabei ist dieses Dilemma von Wissenschaft und Weltanschauung wieder für den Bankrott der philosophischen Bestrebungen Diltheys höchst charakteristisch. Der Neukantianismus hat, auf der Grundlage dieses Dilemmas, jede Weltanschauungsfrage aus der – angeblich wissenschaftlichen – Philosophie entfernt. Die spätere Lebensphilosophie verwirft im Namen des Irrationalismus Wissenschaft und wissenschaftliche Philosophie. Dilthey ist eine Übergangserscheinung zwischen diesen Extremen der vorimperialistischen bürgerlichen Philosophie. Nicht umsonst fügt er in Erinnerung an seinen Freund, den Grafen York, diese Betrachtung hinzu: »Ist mein eigener historischer Gesichtspunkt nicht unfruchtbarer Skeptizismus, wenn ich ihn an einem solchen Leben messe?« Trotzdem bekennt er sich auch hier zu einem – seinen Weltanschauungsbestrebungen gegenüber ohnmächtigen – Standpunkt der Wissenschaftlichkeit: »Da erhob sich in mir mein Wille, auch nicht in die Seligkeit durch einen Glauben kommen zu wollen, der vor dem Denken nicht standhielte.«¹

In dieser Hinsicht unterscheidet sich also Dilthey sehr scharf von jenen Denkern, die später seine Tendenzen weitergeführt und ausgebaut haben. Freilich ist diese Resignation auch bei Dilthey nicht ohne Illusionen: »Das Messer des historischen Relativismus, welches alle Metaphysik und Religion zerschnitten hat, muß auch die Heilung herbeiführen. Wir müssen gründlich sein. Wir müssen die Philosophie selbst zum Gegenstand der Philosophie machen.«² Diese Illusion Diltheys ist eine solche nicht nur in methodologischer Hinsicht, sondern auch in bezug auf die historische Wirklichkeit: das Weitergehen auf seinen Wegen hat keine wissenschaftlich neu fundierte Weltanschauung im Sinne seiner Träume hervorgebracht. Seine große, sowohl breite wie tiefe Wirkung hat einerseits den psychologischen wie historischen Relativismus weiter ausgebildet und der nihilistischen Skepsis nähergebracht, andererseits auf dem Wege des immer extremer werdenden Intuitionismus und Irrationalismus mitgeholfen, die Philosophie auf wüste Phantastik, auf willkürliches Mythen-Schaffen zu orientieren. Die spätere Entwicklung löst

¹ Ebd., S. 231.

² Ebd., S. 232.

aus dem Werk Diltheys alle seine Versuche der wissenschaftlichen Fundamentierung heraus und wirft sie beiseite. Sie nimmt seine Anregungen auf, um sie gegen den Geist der Wissenschaftlichkeit, zum Kampf gegen ihn auszunützen. Daß dies, wenn es auch den subjektiven Intentionen Diltheys widerspricht, objektiv möglich war, begründet seine Wirkung und macht diese zugleich zu einer reaktionären. So wenig Dilthey inhaltlich und seiner gewollten Methodologie nach mit dem Faschismus zu tun hat, diese seine – keineswegs zufälligen – Auswirkungen machen aus ihm objektiv einen, wenn auch unbewußten, nur mittelbaren Wegbereiter des späteren offenen Kampfes gegen die Vernunft, der Verdunkelung des philosophischen Bewußtseins in Deutschland.

III *Die Lebensphilosophie in der Vorkriegszeit (Simmel)*

Dilthey war seiner ganzen Mentalität und Bildung nach ein Mensch der vorimperialistischen Periode, aber er hat die neuen Probleme sehr stark vorempfunden und ist dann in diesen Problemkreis hineingewachsen. In dem 25 Jahre jüngeren Simmel konzentrierten sich in einer unvergleichlich prägnanteren und unmittelbareren Weise die geistigen Tendenzen des Vorkriegsimperialismus: er ist wirklich Kind und Repräsentant der neuen Periode.

Allerdings bilden auch bei ihm, wie bei Dilthey, Kant und der Positivismus den philosophischen Ausgangspunkt. Bei Simmel handelt es sich aber um den Positivismus einer fortgeschritteneren Epoche, nicht mehr um Comte, Taine oder Buckle, wie bei Dilthey. Simmel ist sehr stark von Nietzsche beeinflußt, er ist im Kampf gegen die philosophischen und sozialen Konsequenzen des historischen Materialismus groß geworden, sein Denken zeigt von Anfang an eine spontane Parallelität zum englisch-amerikanischen Pragmatismus und wächst einer nahen Verwandtschaft mit Bergsonschen Tendenzen zu. Auch sein Kantianismus hat eine andere, mehr imperialistische Nuance: er ist resolut subjektivistisch; die objektive Realität der Außenwelt ist für Simmel schon überhaupt kein Problem mehr.

Im Gegenteil: die Haupttendenz seiner Erkenntnistheorie ist ein energischer Kampf gegen jede Art der Abbildung, gegen jede Art der gedanklichen Wiedergabe der Wirklichkeit, wie sie wirklich ist. So sagt er über die historische Erkenntnis, daß diese »keine bloße Reproduktion, sondern eine geistige Aktivität, die aus ihrem Stoff . . . etwas macht, was er an sich noch nicht

ist«¹. Bei Simmel sieht man ganz klar, wie die Kritik von rechts an der beschränkt mechanischen Abbildtheorie bei idealistischer Grundeinstellung, bei Herrschaft der formalen Logik, notwendig zum lebensphilosophischen Subjektivismus führt. Simmel sieht, wie viele moderne Idealisten, daß die mechanische Abbildungstheorie des alten Materialismus unfähig ist, komplizierte Probleme der Gegenständlichkeit in befriedigender Form zu lösen. Wie ebenfalls bei vielen modernen Idealisten entsteht auch bei ihm aus dieser Einsicht eine Ablehnung der Erkennbarkeit, ja der Existenz der objektiven Wirklichkeit. Simmel ist aber in dieser Ablehnung viel entschiedener als die meisten seiner Vorgänger oder Zeitgenossen. Er ist es infolge seiner lebensphilosophischen Einstellung, die es ihm gestattet, jede vom Subjekt unabhängige objektive Wirklichkeit radikal zu leugnen und doch eine pseudoobjektive äußere Welt dem Menschen entgegenzustellen, weil das Leben sich für ihn hier als ein reales Vermittlungsmedium darbietet: »Das Leben scheint die äußerste Objektivität zu sein, zu der wir als seelische Subjekte unmittelbar vordringen können, die weiteste und festeste Objektivierung des Subjekts. Mit dem Leben stehen wir in der Mittelstellung zwischen dem Ich und der Idee, Subjekt und Objekt, Person und Kosmos.«² Dem entsprechend lehnt er die einzig richtig und klar gestellte erkenntnistheoretische Frage nach der Priorität von Sein oder Bewußtsein im Namen eines lebensphilosophischen »dritten Weges« ab. Die Frage sei folgendermaßen abzuändern: »Ist das Bewußtsein vom Leben oder das Leben vom Bewußtsein abhängig? Denn das Leben ist ja dasjenige Sein, das zwischen dem Bewußtsein und dem Sein überhaupt steht . . . Das Leben ist der höhere Begriff und die höhere Tatsächlichkeit über dem Bewußtsein; dieses ist jedenfalls Leben.«³ Indem das »Leben« zu etwas Drittem gegenüber Sein und Bewußtsein erklärt wird, obwohl erkenntnistheoretisch das wirkliche Leben zum Sein, das Erleben zum Bewußtsein gehört, ist jenes irrationalistische pseudoobjektive Zwischenreich geschaffen, das eine unbeschränkte Präponderanz der Subjektivität nicht nur gestattet, sondern fordert.

So entsteht die Struktur des Simmelschen Weltbildes. Simmel erkennt keine eigentliche Objektwelt mehr an, sondern nur verschiedene Formen der lebendigen Verhaltensart der Wirklichkeit gegenüber (Erkenntnis, Kunst, Religion,

¹ Simmel: Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl., München-Leipzig 1922, S. 55.

² Simmel: Fragmente und Aufsätze, München 1923, S. 7.

³ Ebd., S. 263.

Erotik usw.), die jeweils ihre eigene Welt der Objekte hervorbringen: »Das Wirksamwerden gewisser fundamentaler seelischer Kräfte und Impulse bedeutet, daß sie sich ein Objekt schaffen. Die Bedeutung des Gegenstandes dieser Funktion der Liebe, der Kunst, der Religiosität ist nur die Bedeutung der Funktionen selbst. Jede von diesen stellt ihren Gegenstand in ihre eigene Welt ein, indem sie ihn dadurch als den ihrigen schafft. Es ist dafür ganz gleichgültig, ob die Inhalte, die sich in dieser besonderen Form zusammenfinden, sonst schon bestehen, oder nicht...«¹ Dieser erkenntnistheoretische Standpunkt Simmels zeigt eine auffallende Parallelität zu der ästhetischen Argumentation, unter der im Vorkriegsimperialismus die Überwindung des Naturalismus vor sich ging; seine Erkenntnistheorie ist überhaupt sehr stark an der Ästhetik seiner Zeit orientiert.

Aus dieser Position Simmels folgt ein noch radikalerer Relativismus, als es der Diltheysche gewesen ist. Bei Darstellung seiner Philosophie wird oft gesagt: Simmels Weg gehe vom Positivismus zur Metaphysik, d. h. zu einer Überwindung des Relativismus. Diese Auffassung ist unrichtig: Simmel macht zwar eine Entwicklung durch, indem seine immer latent vorhandenen lebensphilosophischen Tendenzen mit steigender Bewußtheit in den Mittelpunkt seines Denkens rücken, aber der Relativismus nimmt dabei nicht ab, sondern zu. Dabei ist es für die Lebensphilosophie als philosophische Haupttendenz der imperialistischen Periode charakteristisch, daß der zentrale Inhalt der relativistischen Gedankengänge stets eine Depreziierung der Wissenschaftlichkeit ist, ein Raumschaffen für den Glauben, für die subjektive Religiosität ohne bestimmtes Objekt, die sich gerade dieser relativistischen Skepsis als Waffe bedient. Wir führen ein längeres Zitat aus einem der letzten Werke Simmels an, um zu zeigen, wie prägnant diese extrem-relativistische Tendenz sich gerade in seiner Spätentwicklung gezeigt hat: »Gegenüber der Betonung des immer weiteren und unabsehbaren Fortschritts unseres Wissens sollte doch nicht übersehen werden, daß gleichsam am anderen Ende so und so vieles, was wir als ›sicheres‹ Wissen besaßen, zur Unsicherheit und eingesehenen Irrung herabsinkt. Wie vieles ›wußte‹ der mittelalterliche Mensch, wie vieles auch nicht der aufgeklärte Denker des 18. Jahrhunderts oder der materialistische Naturforscher des 19. Jahrhunderts, was für uns entweder gänzlich abgetan oder mindestens gänzlich zweifelhaft ist. Wie vieles von dem, was uns jetzt fraglose ›Erkenntnis‹ ist, wird über

¹ Simmel: Die Religion, Frankfurt a. M. 1906, S. 32.

kurz oder lang das gleiche Schicksal haben! Die ganze seelische und praktische Einstellung des Menschen bewirkt, daß er – cum grano salis und für das Fundament gesagt – aus der Umwelt überhaupt nur das apperzipiert, was seinen Überzeugungen entspricht, und an noch so krassen Gegeninstanzen, späteren Zeiten völlig unverständlich, einfach vorbeisieht. Für Astrologie und Wunderheilungen, für Behexung und unmittelbare Gebetserhörung wurden nicht weniger ›tatsächliche‹, ›überzeugende‹ Beweise angeführt, wie jetzt für die Gültigkeit allgemeiner Naturgesetze, und ich halte es keineswegs für ausgeschlossen, daß spätere Jahrhunderte oder Jahrtausende, die als Kern und Wesen jeder Einzellerscheinung ihre unauflösbar-einheitliche, auf ›allgemeine Gesetze‹ gar nicht zurückführende Individualität erkennen, solche Allgemeinheiten für keinen geringeren Aberglauben erklären, wie wir jene angedeuteten Glaubensartikel. Verzichtet man erst einmal auf die Idee des ›absolut Wahren‹, die gleichfalls nur ein historisches Gebilde ist, so könnte man auf die paradoxe Idee kommen, daß in dem kontinuierlichen Prozeß des Erkennens das Maß der eben adoptierten Wahrheiten von dem Maß der abgetanen Irrtümer gerade nur aufgehoben wird, daß, wie in einem nie stillstehenden Zuge, ebensoviel ›wahre‹ Erkenntnisse die Vordertreppe heraufsteigen, wie ›Täuschungen‹ die Hintertreppe hinuntergeworfen werden.«¹

Wir haben diese Darlegungen Simmels so ausführlich zitiert, um die Parteilichkeit des lebensphilosophischen Relativismus ganz klar zu zeigen. Es handelt sich nicht um einen extremen Skeptizismus, der unter bestimmten Umständen, in der Tendenz der Auflösung einer reaktionär erstarrten Kultur, progressive Funktionen haben kann (wie z. B. der mittelalterliche Nominalismus oder der Skeptizismus von Montaigne, Bayle usw.). Der moderne relativistische Skeptizismus untergräbt gerade die objektive wissenschaftliche Erkenntnis und schafft, einerlei ob seine Initiatoren dies wollen oder nicht, einen Raum für den wüstesten reaktionären Obskurantismus, für die nihilistische Mystik der imperialistischen Dekadenz. Und diese Entwicklung geht so rasch vor sich, daß für den heutigen Leser der Simmelschen Perspektive: die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Natur werde in Jahrhunderten oder Jahrtausenden als Aberglaube erscheinen – eine gewisse Komik anhaftet. Denn er weiß: nicht nach Jahrhunderten, sondern im Todesjahr Simmels erscheint das Buch Spenglers, worin die Lebensphilosophie diese Perspektive zu verwirklichen unternimmt. Dieser zersetzende Relativismus ist die Selbstverteidigung der imperialistischen

¹ Simmel: Lebensanschauung, München-Leipzig 1918, S. 104 ff.

Philosophie gegen den dialektischen Materialismus; bei Spengler tritt diese Tendenz klar und offen hervor, sie ist aber schon bei Simmel vorhanden.

Das Problem des Glaubens, der Religiosität und der Religion hat schon Dilthey stark beschäftigt. Und auch Dilthey sieht in der Religion einen ewigen Typus des menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit; er empfindet aber auch, daß die historischen Religionen, die historisch überlieferten Gottesvorstellungen ihre Bedeutung für die Menschen der Gegenwart verloren haben. (Daher seine große Sympathie für Schleiermacher, der in seiner Jugend diese Priorität der religiösen Innerlichkeit in den Vordergrund gestellt hat.) Simmel steht resoluter als Dilthey auf dem Standpunkt, daß die historischen Religionen und die alten Typen von Metaphysik zusammengebrochen sind. Die Schleiermachersche Wendung zur Innerlichkeit ist aber für ihn nicht radikal genug. Er will für Religion und Metaphysik eine derartige autonome Selbstherrlichkeit erkämpfen, wie sie die *l'art pour l'art*-Richtung in der Kunst erstrebte. So sagt er über die Metaphysik: »Sie hat ein Weltbild nach Kategorien, die mit denen des empirischen Wissens nichts . . . zu tun haben: ihre metaphysische Deutung der Welt steht jenseits der Wahrheit und des Irrtums, die über die realistisch exakte entscheiden.«¹

So stehen die verschiedenen Verhaltensweisen der Menschen selbständig nebeneinander, schaffen selbständige Welten, die einander ebensowenig widersprechen wie etwa – im Sinne einer Ästhetik des *l'art pour l'art* – die dramatische Gestaltung einer Begebenheit ihrer epischen Gestaltung widerspricht. »Das religiöse Leben«, sagt Simmel, »schafft die Welt noch einmal, es bedeutet das ganze Dasein in einer besonderen Tonart, so daß es seiner reinen Idee nach mit den nach anderen Kategorien erbauten Weltbildern sich überhaupt nicht kreuzen, ihnen nicht widersprechen kann . . .«² Diese Auffassung der Religion ist nicht nur die konsequenteste Anwendung der Simmelschen Erkenntnistheorie auf diesem Gebiet, sondern entspringt zugleich aus seiner Auffassung der religiösen Lage seiner Gegenwart. Simmel sieht, daß der Mensch der Gegenwart sich von den bestimmten Religionen freigemacht hat, daß aber die Bedürfnisse, die bisher durch religiöse Erfüllungen befriedigt worden sind, bestehen bleiben und sich durchsetzen wollen.

Selbstverständlich sieht Simmel nicht, daß die Grundlage dieser religiösen Bedürfnisse das gesellschaftliche Sein des Kapitalismus ist, dessen wesentliche

¹ Simmel: Probleme der Geschichtsphilosophie, a. a. O., S. 153.

² Simmel: Die Religion, a. a. O., S. 11.

Bestimmungen in der imperialistischen Periode noch gesteigert erscheinen: die Unsicherheit dieses Seins, wie Lenin gezeigt hat. Die besondere Nuance des religiösen Bedürfnisses bei Simmel entsteht gleichfalls auf dieser Grundlage; diese Unsicherheit, die sich für den Arbeiter in brutaler Materialität zeigt, erscheint für den bürgerlichen Intellektuellen in einer »sublimierten«, weitaus weniger unmittelbaren Form. Die immer offener werdende Diskongruenz zwischen dem gesellschaftlichen Sein der imperialistischen Periode und allen ideologischen Formen, die der Kapitalismus produzierte oder – seinen Bedürfnissen entsprechend – von früheren Formationen übernahm, zeigt sich dem bürgerlichen Intellektuellen als ein Januskopf der vollständigen Freiheit, des berausenden Gefühls, ganz auf sich selbst gestellt zu sein, einerseits und einer trostlosen Verlassenheit andererseits; des Dranges, im eigenen Ich die Normen jedes Handelns und Verhaltens zu suchen, einerseits und eines wachsenden Nihilismus gegenüber allen Normen andererseits. Dieses Sinnloswerden des individuellen Lebens läßt den modernen religiösen Atheismus entstehen, dessen Vorläufer der protestantische Theologe Schleiermacher war. Denn von diesen Aspekten aus verblassen alle überlieferten religiösen Vorstellungen, und doch bewahrt das sie verwerfende Weltgefühl den, von Feuerbach am wirksamsten aufgedeckten, unkritischen Anthropomorphismus der Religion.

Im Vorkriegsimperialismus stehen noch die als rein geistig erscheinenden Momente der Unsicherheit im Vordergrund der Ideologie der bürgerlichen Intelligenz; die Momente des Rausches der Freiheit, des Befreitseins von alten Bindungen bilden noch den herrschenden Pol in der auch damals vorhandenen Zwiespältigkeit dieses Weltgefühls. Erst als der erste imperialistische Krieg die Fundamente für alle fühlbar erschütterte, erst als die große Wirtschaftskrise von 1929 die Hoffnungen auf eine Konstanz der »relativen Stabilisierung« vernichtete, wird der Pol des verzweiferten Nihilismus zum weltanschaulichen Mittelpunkt (Heidegger).

Die neue Religionsauffassung Simmels basiert deshalb auf dem religiösen Sein, das »eine Form des ganzen lebendigen Lebens selbst« ist. Aus ihrer Erkenntnis dämmert dem heutigen Menschen die Möglichkeit, daß sich »die Religion aus ihrer Substantialität, aus ihrer Bindung an transzendente Inhalte zu einer Funktion, zu einer inneren Form des Lebens selbst und aller seiner Inhalte zurück- oder emporbildet«¹. Der lebensphilosophische Nihilismus soll also zur Grundlage einer zeitgemäßen Form der Religiosität werden.

¹ Simmel: Philosophische Kultur, Leipzig 1911, S. 235 u. 237.

Diese Stellungnahme Simmels ist – rein erkenntnistheoretisch angesehen – eine konsequente Weiterführung neukantischer Tendenzen. Der Neukantianismus hatte stets, zusammen mit seiner Ablehnung der Erkennbarkeit einer objektiven, vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit, der Religion eine Stelle im philosophischen Weltbild gesichert. Das tut hier auch Simmel. Aber ebenso, wie er über die von Dilthey angeregte Erneuerung des Schleiermacherschen Subjektivismus der Religion hinausgeht, geht er auch über ihre neukantische Anerkennung hinaus.

Die besondere Note Simmels liegt, wie wir gesehen haben, darin, daß er einerseits das religiöse Verhalten radikal von jedweder inhaltlichen Gebundenheit trennt, während andererseits dieses Verhalten bei ihm eine eigene Welt schafft, die unabhängig und gleichrangig neben den anderen, ebenfalls von der menschlichen Subjektivität geschaffenen Welten (der wissenschaftlichen, der künstlerischen, der erotischen usw.) steht. Damit mündet die Simmelsche Philosophie in jenen Strom des »religiösen Atheismus«, der seine ersten wichtigsten philosophischen Fassungen bei Schopenhauer und vor allem bei Nietzsche erhielt (»Gott ist tot«), dessen ethisch-philosophische Konsequenzen im Lebenswerk Dostojewskijs europäisch wirksam auftauchen (Kirilow, Iwan Karamasow usw.), der im späteren Existentialismus eine zentrale Frage der Weltauffassung wird. Der alte Atheismus, zumeist eng mit dem mechanischen Materialismus verbunden, war stets eine reine Negation der Religiosität überhaupt; in dem Maße jedoch, als jene gesellschaftsumwälzenden Hoffnungen, die die französischen Materialisten belebten, deren Nachklang noch im vorachtundvierziger Feuerbach vernehmbar ist, verschwanden, wird er entweder völlig leer und flach (Büchner usw.) oder erhält einen Akzent der Verzweiflung (Jacobsens »Niels Lyhne«).

Natürlich gab es in dieser Zeit schon längst die Widerlegung aller dieser Anschauungen im Marxismus. Sie hatte aber keinen Einfluß auf das bürgerliche Denken. Vor allem deswegen nicht, weil alle Probleme des »religiösen Atheismus« aus dem gesellschaftlichen Sein der Bourgeoisie im Kapitalismus herausgewachsen sind, weshalb alle Lösungen, die über den bürgerlichen Horizont hinausgingen, für die Ideologen der bürgerlichen Klasse unverständlich bleiben mußten. (Die Verbürgerlichung der Arbeiteraristokratie und -bürokratie verhinderte sogar ihr Wirksamwerden in den mittel- und westeuropäischen Arbeiterbewegungen). Trotz dieser Unkenntnis der wirklichen Anschauungen des Marxismus in der Frage der Religion enthält auch hier die lebensphilosophische Wendung des »religiösen Atheismus« objektiv den Versuch, den Einfluß des dialektischen und historischen Materialismus auf die

bürgerliche Intelligenz abzuwehren und damit insbesondere jede Hoffnung auf ein sinnvolles Leben in menschlicher Gemeinschaft, auf eine gesellschaftliche Aufhebung der Einsamkeit des bürgerlichen Individuums zu vernichten, worin die Lebensphilosophie – bei Herausarbeitung ihrer »Tragik« – doch den höchsten Wert des Kulturlebens erblickt.

Der religiöse Atheismus ist also aus einer Lage entstanden, in der die Ergebnisse der Wissenschaft breite Kreise der Intelligenz den offiziellen Kirchen und Religionen völlig entfremdeten, und in der andererseits die gesellschaftliche Lage derselben Intelligenz (Unsicherheit der Existenz, Mangel an konkreter Perspektive des öffentlichen und privaten Lebens usw.) dennoch ein religiöses Bedürfnis wachrief, dessen wesentlicher Inhalt darin zusammengefaßt werden kann: mein individuelles Leben ist an sich, immanent angesehen, völlig sinnlos, die äußere Welt bietet mir keinen Sinn, denn die wissenschaftliche Erkenntnis hat die Welt »entgöttert«, die Normen des gesellschaftlichen Handelns weisen keine Richtung –, wo kann ich nun den Sinn meines Lebens finden? Natürlich kann hier die bürgerliche Philosophie keine Antwort für das Individuum geben; denn sie faßt ja auch dieselben Fragen gedanklich zusammen, die das gesellschaftliche Sein des Kapitalismus für das bürgerliche Individuum in einer unbeantwortbaren Form gestellt hat. Die rein agnostizistische »Antwort« des Positivismus kann nur in Zeiten und für Schichten als zureichend gelten, in welchen und für welche die Unsicherheit, die Sinnlosigkeit des Lebens im Kapitalismus noch nicht offenbar geworden ist. Die imperialistische Periode stellt diese Unsicherheit und Sinnlosigkeit aber immer stärker in den Vordergrund. Daher das Veralten des Positivismus in der Elite der bürgerlichen Intelligenz; daher das Bedürfnis nach Weltanschauung, aus dem die Lebensphilosophie hervorgegangen ist, und das von ihr gefördert wird. Natürlich kann die Lebensphilosophie ebensowenig wie der Positivismus eine wirkliche Antwort geben. Wie auf anderen Gebieten bringt sie nur das Hinüberwachsen des Agnostizismus in Mystik, in den Mythos hervor, umhüllt das klare »ignorabimus« der Agnostiker mit den bunt schillernden Fetzen einer individualistisch-subjektivistischen Mythologie. Was sie hier leistet, ist also bloß dies, daß der oben beschriebene sozial bedingte psychologische Zustand als allgemein philosophisch (durch die ewige Lage »des« Menschen im Kosmos) oder geschichtsphilosophisch (durch die gegenwärtige welthistorische Lage der Menschheit) notwendig bestimmt erscheine. Der seelische Zustand erhält damit vorerst eine philosophische Weihe, eine Rechtfertigung zum Perennieren. Darüber hinaus entsteht darin eine weltanschauliche Verknüpfung der Probleme der Lebensführung, vor allem der der Moral mit dem so gegebenen – vor-

wiegend negativen – Weltbild. Bei Nietzsche und bei den Gestalten Dostojewskijs entsteht dabei einerseits die Moral des »Alles ist erlaubt«, andererseits die Forderung, daß in einer Welt ohne Gott oder in einer von Gott verlassenen Welt der Mensch zum Gott werden könne und müsse. Der »religiöse Atheismus« bildet also beide Seiten des modernen Nietzscheismus aus: sowohl ein Annullieren aller alten sozial-moralischen Gebote, die aber jetzt nicht mehr durch neue ersetzt, sondern von der souveränen Individualität selbstherrlich gesetzt werden, wie ein Auffassen der objektiven Wirklichkeit, besonders der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, als Nihil. Beide Seiten werden für die spätere Entwicklung folgeschwer, beide in Weiterführung der Nietzscheschen Fragestellung: sie führen zum »heroischen Pessimismus«, zum »heroischen Realismus« der präfaschistischen und faschistischen Weltanschauung.

Bei Simmel selbst ist in dieser Hinsicht eher eine Milderung der Schärfe Nietzsches und der Dostojewskijschen Gestalten bemerkbar. Der souveräne Individualismus, der sich in seiner Religiosität ohne Gott ausdrückt, ist zwar eine Anerkennung des Nihil in der objektiven Wirklichkeit, führt jedoch, wie wir später sehen werden, zu einer genießerischen Akkommodation an die »Tragik« der menschlichen Kultur. Simmel drückt hier die Grundstimmung der imperialistischen Zeit vor dem ersten Weltkrieg aus: die unlösbare Problematik des Lebens ist bereits fühlbar – aber inmitten dieser Problematik läßt es sich ganz gut leben, kann man es sich wohl sein lassen; die Lebensphilosophie gibt dazu das gute Gewissen, den weltanschaulichen Komfort.

Hier ist Simmels Tendenz, aus dem extremen Relativismus der imperialistischen Periode eine Weltanschauung zu machen, den modernen Agnostizismus in mystischer Form ins Positive zu wenden, deutlich sichtbar. Bei der konkreten Durchführung zeigen sich noch entschiedener die generationsmäßigen Unterschiede zu Dilthey. Diesem sind moderne Ökonomie und Soziologie noch völlig fremd; bei Simmel stehen sie im Mittelpunkt seiner ersten Periode und wirken nach bis zum Ende seines Schaffens. Die Aufgabe, die jetzt gestellt ist, besteht darin, die Problematik der kapitalistischen Kultur des Imperialismus in weltanschaulich positivem Sinne zu deuten. Simmel ignoriert deshalb den historischen Materialismus nicht mehr. Er bekämpft – sehr vulgär und oberflächlich – den Materialismus an ihm, sowie seine konkreten historisch-sozialen Folgerungen, aber er versucht, die auf der Grundlage dieser Methode festgestellten Tatsachen, die in der Psychologie der Intelligenz in der Form antikapitalistischer kulturkritischer Tendenzen eine Rolle spielen, neu zu interpretieren, sie in die idealistische Auffassung der Lebensphilosophie einzu-

bauen, sie mit den konventionell imperialistischen Geschichtstheorien zu versöhnen. Methodologisch geht dies im wesentlichen als »Vertiefung« vor sich: die gesellschaftliche Wirklichkeit selbst, ihre konkrete, ökonomisch-soziale Gesetzmäßigkeit wird als bloße Erscheinungsform eines allgemeinen »kosmischen« Zusammenhanges dargestellt und verliert dabei sowohl ihren konkreten Gehalt wie ihre revolutionäre Spitze. In der Einleitung zu seiner »Philosophie des Geldes« formuliert Simmel diese Aufgabe, indem er sagt, es gehe darum, »dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen, derart, daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert bewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen psychologischer, ja metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden.«¹

So entsteht bei Simmel eine breite, effektvolle und einflußreiche Kulturphilosophie. Sie soll die spezifischen Züge der Gegenwart soziologisch erfassen und diese dann in »tiefere« philosophische Gedankengänge einbauen. Auch hier geht Simmel radikal subjektivistisch vor. Ihn interessiert an der Ökonomie nur der subjektive Reflex von bestimmten ökonomisch bedingten Situationen. Da diese unmittelbar von den Kategorien der Oberfläche des ökonomischen Lebens hervorgerufen werden, beschäftigt er sich bloß mit diesen, ohne auf ihre wirkliche ökonomische Abhängigkeit und Funktion Rücksicht zu nehmen (Geld). Dadurch gerät er – gerade infolge seiner »Tiefe« – in eine ganz nahe Nachbarschaft zur Vulgärökonomie des Imperialismus. Ebenso in der Soziologie, wo er nur für die unmittelbaren und abstraktesten Relationskategorien des gesellschaftlichen Lebens Sinn hat und allen inhaltlichen und ernststen Problemen geflissentlich aus dem Wege geht.

In der konkreten Analyse einzelner Phänomene ist Simmel ein Schüler Schopenhauers und Nietzsches. Diese haben – Nietzsche freilich viel effektvoller als sein Lehrer – eine neue philosophische Methodik zur Verteidigung des Bestehenden ausgebaut. Während vor ihnen die Apologetik des Kapitalismus von dessen – vermeintlicher – letztthinniger Harmonie ausging und die Widersprüche und Dissonanzen des Daseins als Oberflächenerscheinungen, als vorübergehende bloße Vordergrundphänomene bezeichnete, ist für die neue Apologetik Schopenhauers und besonders Nietzsches das widersprüchlich-zerrissene Wesen der Welt zugleich dessen letzter Grund. Bei Schopenhauer entsteht daraus ein Pessimismus, in welchem die Sinnlosigkeit der Weltsubstanz

¹ Simmel: Philosophie des Geldes, 3. Aufl., München-Leipzig 1920, S. 8.

jede einzelne Disharmonie der Gegenwart (der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt überhaupt) zur Nichtigkeit herabdrückt. Jeder Versuch, unsere wirkliche Welt zu verbessern, erscheint als unsinnig. Das Bestehende wird von der Sinnlosigkeit des Kosmos aus verteidigt. Nietzsche baut diesen Pessimismus einerseits im Sinne eines großen Geschichtsmythos weiter, er historisiert Schopenhauer zum Mythos; andererseits folgt aus der pessimistisch gedeuteten Weltgrundlage für ihn eine aktive Bejahung des Kapitalismus *quand même*, die Ablehnung eines jeden Revolutionärturns als Dekadenz, als Sklavenmoral. So tritt mit Schopenhauer und Nietzsche an die Stelle der ordinären direkten Apologetik des Bestehenden eine komplizierte, eine indirekte: ein *credo quia absurdum* der herrschenden Gesellschaftsordnung gegenüber.

Als Fortsetzer von Schopenhauer und Nietzsche versucht Simmel niemals die Widersprüchlichkeit und die Problematik der Kultur seiner Zeit einfach zu leugnen, wie dies die vulgären Apologeten zu tun pflegen. Er bestreitet auch die widerwärtigsten Phänomene nicht; auch nicht die vorhandenen ungünstigen Tendenzen der imperialistischen Gegenwart für die Kultur. Im Gegenteil: gerade hier geht er scheinbar bis ans Ende, gibt er dem Problem eine »Vertiefung«, indem die konkrete ökonomisch-soziale Problematik der Kultur als Erscheinungsweise einer allgemeinen »Tragik der Kultur überhaupt« erscheint. Diese beruht nach der Simmelschen Darstellung auf dem Gegensatz von »Seele« und »Geist«, auf dem Gegensatz der Seele und ihrer eigenen Produkte und eigenen Objektivationen.

Auch bei Dilthey erschien die Kultur, der objektive Geist, als ein Hinausgehen über das Erlebnis; es zeigten sich darin Widerspruch und Grenze der psychologischen Methode; diese Lage erschien als eine objektive Antinomie der philosophischen Methodologie. Simmel stellt diese Antinomie mit großer Energie in den Mittelpunkt. Dabei erscheint das Zentralproblem der Lebensphilosophie, der Gegensatz von »starr« und »lebendig«, in einer neuen konkreten Form. Simmel sagt: »Alles, was Produkt des Geistes ist, alles, was der weitergehende Prozeß des Lebens als sein Resultat aus sich herausgesetzt hat, hat dieser unmittelbar lebendigen schöpferischen Realität gegenüber etwas Starres, vorzeitig Fertiges. Das Leben hat sich damit in eine Sackgasse verlaufen ... Nun aber ist das Merkwürdige, daß dieses eigentlich armselige Stück, das gar keinen Platz für die ganze Fülle des subjektiven Lebens hat, doch andererseits das Vollkommene ... ist ...«¹

¹ Simmel: Fragmente und Aufsätze, a. a. O., S. 264.

Der objektive Geist hat also seine eigene Logik. Seine Gebilde entstehen zwar aus der eigensten und innersten Spontaneität der Individuen, aber einmal entstanden, gehen sie ihre eigenen Wege. Die kapitalistische Arbeitsteilung und vor allem das Geld sind nach Simmel Gebilde dieser Art. »Der ›Fetischcharakter‹, den Marx den wirtschaftlichen Objekten in der Epoche der Warenproduktion zuspricht, ist nur ein besonders modifizierter Fall dieses allgemeinen Schicksals unserer Kulturlinhalte.«¹ Die »Vertiefung« des historischen Materialismus besteht also in der Subsumtion seiner Ergebnisse unter das lebensphilosophische Schema, das in diesem Fall als unauflösbare Gegensätzlichkeit zwischen Subjektivität und Kulturgebilde, zwischen Seele und Geist erscheint. Diese Gegensätzlichkeit ist nach Simmel die eigentliche Tragödie der Kultur.

Hier ist die Grundtendenz deutlich sichtbar: die Tendenz, spezifische Momente der imperialistischen Epoche für die Lage des Individuums (insbesondere für die Lage des mit dieser Kultur verbundenen Intellektuellen) zu einer »ewigen« Tragik »der« Kultur überhaupt aufzubauschen. Diese »Vertiefung« hat sehr verschiedenartige, aber dennoch konvergierende Folgen. Vor allem wird durch sie von der konkreten ökonomischen Lage, von der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Verursachung abgelenkt. Ökonomie und Soziologie werden zwar breit behandelt, verlieren aber ihre Selbständigkeit oder gar Priorität; sie erscheinen vielmehr als etwas Oberflächliches, über das die »tief« veranlagten Menschen unbedingt hinausgehen müssen. Es ist z. B. sehr charakteristisch, daß Simmel sowohl bei Goethe wie auch bei Nietzsche, die Physiognomie beider verfälschend, hervorhebt, daß sie allen sozialen Problemen vollständig ferngestanden hätten².

So wird durch diese philosophische Verallgemeinerung die antikapitalistische Unzufriedenheit der Intelligenz zur Selbstgenügsamkeit, Selbstgefälligkeit, Selbstbespiegelung pervertiert. Nachdem Simmel die ganze, für ihn sichtbare Problematik einer Kultur des Geldes aufgedeckt hat, findet er gerade in dieser Problematik das Bejahenswerte. »Der Sachgehalt des Lebens«, führt er aus, »wird immer sachlicher und unpersönlicher, damit der nicht zu verdinglichende Rest desselben um so persönlicher, ein um so unbestreitbareres Eigen des Ichs werde.«³ So ist das Geld für die »reine Innerlichkeit« günstig; das Geld

¹ Simmel: Philosophische Kultur, a. a. O., S. 270.

² Simmel: Kant und Goethe, Berlin 1906, S. 52 u. 54.

³ Simmel: Philosophie des Geldes, a. a. O., S. 532.

erscheint geradezu als »Torhüter der Innerlichkeit, die sich nun in eigenen Grenzen ausbauen kann«. Die »Tragik der Kultur« enthüllt sich in dieser Pointe als Philosophie des imperialistischen Rentnerparasitismus. (Diese Kulturkritik Simmels übt eine starke Wirkung aus und zeitigt eine vielfache Nachfolge. Wir verweisen hier nur auf Walther Rathenau.)

Diesem Ziel dient der lebensphilosophisch umgearbeitete Kantianismus Simmels. Die Umarbeitung Kants bezweckt vor allem, alle bürgerlich-revolutionären Elemente aus dessen Philosophie als historisch überholt herauszuoperieren. Die Kantsche Moral, die »Freiheit wesentlich gleichgearteter Individuen«, ist für Simmel ein bloßes Korrelat des mechanistisch verstandesmäßigen Weltbegriffes. Sie ist zusammen mit ihm veraltet. Seit Goethe, Schleiermacher, der Romantik haben wir die Ethik der »Einzigkeit« des Individuums, womit alle Kantischen Gleichheitsideale wegfallen. Die soziale und moralische Gleichheit der Menschen erscheint also als ein rein zeitbedingtes, bereits veraltetes Moment der Kantschen Ethik. Simmel will hier – sehr sophistisch – beweisen, daß seine Konzeption der Einzigartigkeit der Persönlichkeit und ihrer Freiheit als neues Fundament der Moral diese nicht in ein relativistisch-anarchistisches Chaos verwandelt; denn die einzigartigen Individuen werden sich – so versichert er – gegenseitig ergänzen. Hier, wo er angeblich Kant nur zeitgemäß interpretiert, vollzieht er einen völligen Bruch mit dessen Ethik, deren abstrakte Forderungen gedankliche Widerspiegelungen der bürgerlich-demokratischen Revolution waren. Simmel hat freilich recht, wenn er auf den historisch bedingten Charakter dieser Ethik hinweist. Der wirkliche historische Schritt über Kant hinaus ist jedoch die reale, ökonomische Vernichtung der Klassen, die der Sozialismus, nach dem Umsturz der kapitalistischen Gesellschaft, verwirklicht. Wenn nun Simmel auf die Zeitbedingtheit der Kantschen Ethik hinweist, so tut er es im Namen der parasitären, privilegierten Intelligenz der imperialistischen Periode, im Namen einer aristokratischen Ethik à la Nietzsche, die den »Pöbel« als einer ethischen Betrachtung unwert ansieht. Der Unterschied besteht bloß darin, daß Nietzsche diesen Aristokratismus offen, reaktionär-kämpferisch ausgesprochen hat, während Simmel, der gesellschaftlichen Lage der Vorkriegszeit entsprechend, sich damit begnügt, den »Pöbel« vornehm zu ignorieren. Seine weitere Tendenz der Erneuerung Kants, die vollständige Subjektivierung des Kantschen Apriorismus, haben wir bereits gestreift. Bei Simmel haben wir ein Nebeneinander der verschiedenen apriorischen »Welten« vor uns, und die Philosophie ist gewissermaßen eine Genretheorie dieses Nebeneinander. Der Relativismus der Diltheyschen Typenlehre erhält hier eine noch weitere Steigerung.

Dieser Zerrissenheit in unzählige selbständige Welten gegenüber bildet bei Simmel das Leben die letzte Einheit. »Ich stelle mich in den Lebensbegriff wie in das Zentrum; von da geht der Weg einerseits zu Seele und Ich, andererseits zur Idee, zum Kosmos, zum Absoluten ... Das Leben scheint die äußerste Objektivität zu sein, zu der wir als seelische Subjekte unmittelbar vordringen können, die weiteste und festeste Objektivierung des Subjekts. Mit dem Leben stehen wir in der Mittelstellung zwischen dem Ich und der Idee, Subjekt und Objekt, Person und Kosmos.«¹

Hier ist das Leben bereits zu einem rein mythischen Begriff geworden, es hat jede Beziehung zur wissenschaftlichen Biologie abgestreift. Die Lebensphilosophie hat damit einen weiteren Schritt auf dem Wege zur Antiwissenschaftlichkeit getan. Freilich handelt es sich bei Simmel – wie bei Dilthey, nur in gesteigerter Form – bewußterweise noch um einen Umbau der Wissenschaft; sein Kampf gegen Gesetz und Kausalität hat noch die Form des Versuches, einen erkenntnistheoretischen Begriff der individuellen Kausalität herauszuarbeiten. Aber die irrationalistisch-antiwissenschaftliche Tendenz tritt doch viel schärfer hervor als bei Dilthey: »Alles, was man beweisen kann, kann man auch bestreiten. Unbestreitbar ist nur das Unbeweisbare.«²

Die oben dargelegte zentrale Stellung des so verstandenen Lebens in der Philosophie Simmels gibt seiner Antinomik der Kultur eine neue »Vertiefung«. Es handelt sich nicht nur um den allgemeinen Gegensatz zwischen den Strömen des Lebens und den Grenzsetzungen des Geistes, sondern beide Prinzipien werden in das lebende »Ich« hineingetragen: »Wir sind nicht in grenzfreies Leben und Grenzen der gesicherten Form geschieden, wir leben nicht teils in der Kontinuität, teils in der Individualität, die sich gegenseitig »aufheben«, sondern diese beiden Prinzipien kämpfen miteinander im Ich selbst. Der Widerspruch des Lebens: »daß es nur in Formen unterkommen kann, und doch nicht in Formen unterkommen kann«, ist das Grundproblem eines jeden Ich. Darum ist der Grundzug des Lebens nach Simmel: »Das Transzendieren seiner selbst.«³ Das Leben, jedes Leben ist zugleich »Mehr-Leben« und »Mehr als Leben«.

So erscheint die Tragödie der Kultur nur als eine Erscheinungsform der letzt-hinnigen Widersprüchlichkeit des Lebens selbst. Simmel formuliert den früher

¹ Simmel: Fragmente und Aufsätze, a. a. O., S. 6.

² Ebd., S. 4.

³ Simmel: Lebensanschauung, a. a. O., S. 19 f.

überzeitlich gefaßten Gegensatz für unser Zeitalter so: »Vielleicht ist in unserem jetzigen Leben einerseits zu viel Ich, andererseits zu viel Mechanisches. Es ist noch nicht reines Leben.«¹ Wie aber Simmel schon bei der Darlegung der sozialen und kulturellen Tragik nur bis zum tragischen Konflikt vorgedrungen ist, dann aber ihm eine friedlich-parasitische Wendung gegeben hat, so auch jetzt bei dem Problem der letzten philosophischen Widersprüchlichkeit des Lebens. Man höre seine letzte Lebensweisheit aus seinen hinterlassenen intimen Aufzeichnungen: »Für den tieferen Menschen gibt es überhaupt nur eine Möglichkeit, das Leben zu ertragen: ein gewisses Maß von Oberflächlichkeit. Denn wenn er die gegensätzlichen, unversöhnlichen Impulse, Pflichten, Bestrebungen, Sehnsüchte alle so tief hinunterdenken würde, so absolut bis ans Ende empfinden, wie ihre und seine Natur erfordert, so müßte er zerspringen, wahnsinnig werden, aus dem Leben laufen. Jenseits einer gewissen Tiefengrenze kollidieren die Seins-, Wollens- und Sollenslinien so radikal und gewaltsam, daß sie uns zerreißen müßten. Nur indem man sie nicht unter jene Grenze hinuntergelangen läßt, kann man sie so weit auseinanderhalten, daß das Leben möglich ist.«²

Die von Schopenhauer und Nietzsche begründete indirekte Apologetik, die Verteidigung des kapitalistischen Systems durch Anerkennung und Betonung seiner schlechten Seiten, die aber gleichzeitig zu kosmischen Widersprüchen aufgebauscht werden, hat hier ihren offenen Bankerott erklärt. Simmel ist scharfblickend genug, die Unaufhebbarkeit der Widersprüche zu sehen, er ist aber viel zu sehr Ideologe des imperialistischen Rentnerparasitismus, als daß er an dieser Unlösbarkeit der Widersprüche tragisch zugrunde ginge. Im Gegenteil, die esoterische Moral seiner Lebensphilosophie ist das bewußte Ausweichen vor den letzten Konsequenzen; exoterisch werden sie versöhnend abgestumpft. Die hier lebensphilosophisch geforderte Oberflächlichkeit statuiert einen seelischen Komfort in der nihilistischen Selbstauflösung des Relativismus. So trägt die Simmelsche Nuance von Relativismus und Skepsis etwas Neues ins deutsche philosophische Bewußtsein hinein: den selbstgefälligen Zynismus. Bei Simmel selbst ist dies noch ein Ergebnis seiner philosophischen Methodologie, eine moralische Widerspiegelung der Lage seiner Weltanschauungsbestrebungen unter den Bedingungen des wilhelminischen Deutschland. Aus der Mischung von rein gedanklichem Radikalismus und absoluter praktischer

¹ Simmel: Fragmente und Aufsätze, a. a. O., S. 6.

² Ebd., S. 15 f.

Anpassung an Verhältnisse, die keiner Kritik standhalten könnten, entsteht diese Aushöhlung der denkerischen Persönlichkeit auch bei geistreichen und begabten Menschen, wie Simmel selbst einer war. Das ist ein allgemeines Symptom der Zeit, die Situation ihrer (eingebildeten) sozialen »Sekurität« bei einem Denken und Fühlen, für welche nichts Absolutes, kein wirklich objektiver Gegenstand mehr vorhanden war; die Situation der »machtgestützten Innerlichkeit«, wie sie Thomas Mann geistvoll charakterisierte. Dieser ungewollte Zynismus Simmels erwächst bei Spengler zu einem zur Methodologie erhobenen leichtfertigen Dilettantismus und greift damit zerstörend und auflösend auf den wissenschaftlichen Geist der Philosophie über. Und von dort geht dann die Entwicklung rapide weiter bis zum Faschismus. Simmel selbst ist ebensowenig wie Dilthey im unmittelbaren Sinn ein Wegbereiter dieses Untergangs der wissenschaftlichen Ehrlichkeit in der Philosophie, ihres Ersetzens durch ein zynisches Spiel mit willkürlich ausgedachten Mythen. Indem er jedoch das Spiel mit gedanklichen Zuspitzungen zu bewußten, mitunter offen zynischen Kompromissen bringt, zeigt sich bei ihm der Auflösungsprozeß schon auf einer viel entwickelteren Stufe als bei Dilthey.

IV *Kriegs- und Nachkriegszeit (Spengler)*

Mit dem Ausbruch des ersten imperialistischen Krieges wird diese Entwicklungslinie der Lebensphilosophie jäh unterbrochen. Am Tage der Kriegserklärung hat fast das ganze geistige Deutschland »umgelernt«: die resigniert-kontemplativen Stimmen der Lebensphilosophie (wie auch der ganzen übrigen offiziellen und nichtoffiziellen Philosophie) verstummen; es entsteht eine publizistische Philosophie zur Begründung der imperialistischen Aggression, der welterobernden Ziele des wilhelminischen Deutschland.

Selbstverständlich nahm an dieser allgemeinen Wendung auch die Lebensphilosophie teil. So oberflächlich diese Kriegsprodukte auch sind, so völlig wertlos und nichtssagend vom philosophischen Standpunkt, so bedeutsam sind sie als Beginn einer neuen Etappe in der deutschen Lebensphilosophie. Der alte, grundlegende Gegensatz: »Leben« versus »Starrheit«, versus »das Tote«, bleibt selbstverständlich aufrechterhalten, füllt sich aber mit neuem aktuellem Inhalt an. Jetzt ist »das deutsche Wesen«, an dem »die Welt genesen« soll, das Lebendige, und die nationale Eigenheit der anderen Völker (vor allem der westlichen Demokratien und besonders Englands) ist das Tote und Starre.

Und insbesondere entstehen die neuen Gleichungen und Gegensätze: der Krieg als Leben und der Frieden als das Starre und Tote. Die publizistischen Schlagworte dieser Tagesliteratur gingen bald vorbei. Die Krise des verlorenen Krieges begräbt dieses ganze Geschwätz unter seinen Trümmern. Aber in dieser philosophisch wertlosen Tagesliteratur ist doch ein wichtiges Vorspiel zur zweiten entscheidenden Wendung der Lebensphilosophie, der Wendung zum Faschismus, sichtbar.

Diese kriegshetzerische, aggressiv-imperialistische, philosophische Publizistik bietet theoretisch wenig Wichtiges. Wir weisen, um ein Beispiel zu nennen, nur auf die Kriegsbroschüre Max Schelers hin, mit dessen Philosophie wir uns später zu beschäftigen haben werden. In ihr wird mit der größten Entschiedenheit die »vitale Wurzel« des Krieges in der Menschennatur selbst in den Vordergrund gestellt, um damit eine jede ökonomische Auffassung des Krieges zu diskreditieren. Die Kriegsbejahung erhält auf diese Weise eine à la Nietzsche lebensphilosophische Begründung: »Die wahre Wurzel alles Krieges besteht darin, daß allem Leben selbst ... eine Tendenz zur Steigerung, zum Wachstum, zur Entfaltung ... innewohnt ... Alles Tote, Mechanische sucht sich nur zu »erhalten« ... während Leben wächst oder niedergeht.«¹

Die lebensphilosophische Kriegsliteratur ist – unmittelbar – bald spurlos vorbeigegangen. Trotzdem bedeutet sie eine entschiedene Wendung in der Entwicklung der Lebensphilosophie. Diese Wendung ist jedoch nicht bloß durch den Kriegszusammenbruch verursacht. Der erste imperialistische Krieg brachte zugleich den ersten großen, dauerhaften, welthistorischen Sieg des Sozialismus. Dieser Sieg bringt eine grundlegende Wandlung in der Lebensphilosophie mit sich. Wir haben bei Nietzsche beobachten können, wie der Sozialismus zu jenem Hauptgegner wird, gegen den sich der entscheidende Kampf der irrationalistischen Philosophie richtet; wir haben schon in der Vorkriegsperiode die – freilich den Zeitläufen entsprechend geänderte – Fortsetzung dieser Polemik bei Simmel wahrnehmen können (und wir werden in einem späteren Kapitel über die deutsche Soziologie ähnliche Tendenzen bei Toennies, Max Weber usw. analysieren). Mit dem Sieg der Oktoberrevolution von 1917, tritt dieser ideologische Kampf der imperialistischen Bourgeoisie Deutschlands und mit ihr die Lebensphilosophie in ein neues Stadium.

¹ Scheler: Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, Leipzig 1915, S. 42.

Wie groß diese Wendung ist, worin ihre wichtigsten methodologischen und inhaltlichen Konsequenzen bestehen, zeigt am klarsten Oswald Spenglers berühmtes Werk: »Der Untergang des Abendlandes« (1919 und 1922). Weil Spengler diese Wendung am radikalsten ausgesprochen hat, hat sein Werk eine so starke und nachhaltige Wirkung erhalten; es ist repräsentativ für diese Etappe und ist zugleich ein wirkliches, unmittelbares Vorspiel zur Philosophie des Faschismus.

Spenglers philosophisches Niveau ist wesentlich niedriger als das der bisherigen führenden Vertreter der Lebensphilosophie. Das ist kein Zufall. Wir konnten diese Senkung des philosophischen Niveaus im Laufe unserer bisherigen Darlegungen immer deutlicher beobachten. Je mehr der neue Hauptgegner, der Sozialismus, zum Mittelpunkt der Polemik wird, desto mehr stehen die Irrationalisten vor einem Problem, von dessen wirklichem Gehalt sie nichts verstehen, auch zumeist nichts verstehen wollen, desto mehr verschwindet aus ihrer Auseinandersetzung die wirkliche, wissenschaftliche Kenntnis des Gegenstandes und in den meisten Fällen auch die Ehrlichkeit, die *bona fides*. Aber höchstwahrscheinlich hängt Spenglers allgemeine Wirkung gerade mit diesem Schwinden des Niveaus zusammen. Die neue Etappe der Lebensphilosophie besteht im wesentlichen darin, daß die bisherige, teils halbbewußte, teils diplomatisch verhüllte Degradation der Wissenschaftlichkeit, die vorerst nur neben den bestehenbleibenden, sachlich unangetasteten Einzelwissenschaften einen Raum für die intuitiv-irrationalistische Weltanschauung der Lebensphilosophie erkämpfen wollte, nun zu einem offenen Angriff gegen den Geist der Wissenschaft überhaupt, gegen die Kompetenz der Vernunft, wichtige Menschheitsfragen adäquat zu behandeln, übergeht. Diese Tendenz zur resoluten Loslösung von der Wissenschaftlichkeit bringt unvermeidlich ein Element des Dilettantismus in die Denk- und Darstellungsweise ihrer Vertreter. (Dies ist schon bei Nietzsche sichtbar.) Bei Spengler wird daraus eine – für die spätere Entwicklung folgenschwere – bewußte Methodologie. Denn indem er, wie wir sehen werden, Kausalität und Gesetzmäßigkeit ablehnt, sie als nur historische Erscheinungen bestimmter Epochen gelten läßt, ihnen aber jede Kompetenz für die Methodologie von Wissenschaft und Philosophie abspricht, indem er an die Stelle der Kausalität die Analogie setzt, macht er das Spielen mit – oft sehr oberflächlichen – Ähnlichkeiten zum Kanon der Forschung. Und da er alle Gebiete des menschlichen Wissens – einerlei, ob er sie persönlich wirklich beherrscht, einerlei, ob sie an sich bereits zu eindeutigen, weltanschaulich verwertbaren Ergebnissen gediehen sind – in den Dienst seiner Geschichtsphilosophie stellt, ist er überall

gezwungen, das dilettantische Spielen mit Analogien, das Zurechtrücken der Tatsachen als Methode zu proklamieren. Mit dem Maßstab von Dilthey oder auch von Simmel gemessen, ist also Spengler nicht mehr als ein oft geistreicher, zumeist aber oberflächlicher und leichtfertiger Dilettant. Der allgemeinen und breiten Wirkung Spenglers, auch im internationalen Maßstabe, hat sein Dilettantismus jedenfalls nicht geschadet. Im Gegenteil, gerade hieraus entspringt seine skrupellos-zynische Offenheit, sein unbeschwerter Mut zu kritiklosen Verallgemeinerungen. Gerade in dieser Hinsicht ist er seinen mitstrehenden Zeitgenossen (ich verweise nur auf Leopold Ziegler und Hermann Graf Keyserling) unendlich überlegen.

Spenglers Bestreben läuft darauf hinaus, aus der Geschichte eine Universalwissenschaft zu schaffen. Der historische Relativismus Diltheys wird aus einer Tendenz, an deren Überwindung Dilthey selbst ständig – aber vergeblich – arbeitete, bei Spengler zur offen eingestandenen Grundlage der Konzeption. Die Neukantianer der Vorkriegszeit (neben Simmel vor allem Windelband und Rickert) haben eine besondere philosophische Erkenntnistheorie für die Geschichtswissenschaft herausgearbeitet, um deren Gleichwertigkeit mit den Naturwissenschaften nachzuweisen. Diese Gleichwertigkeit besteht im dezidierten Eliminieren einer jeden Gesetzmäßigkeit aus der Geschichte. Der extreme Positivismus hat die Geschichtswissenschaften wegen ihrer weniger exakten Gesetzmäßigkeit für Wissenschaften minderen Ranges erklärt, und manche positivistischen Soziologen waren bemüht, in der Geschichte das unveränderte Walten der Naturgesetze nachzuweisen. (Vgl. im Kapitel »Sozialer Darwinismus, Rassentheorie und Faschismus« den Abschnitt über Gumplovitz usw.) In dieser Lage haben Windelband und Rickert in ihrer Wissenschaftslehre einfach die reaktionäre Praxis Rankes und seiner Nachfolger kanonisiert. Das beinhaltet einerseits die Entfernung des Fortschrittsbegriffs aus der Geschichte (Ranke versus Hegel: jede Epoche gleich nahe zu Gott), andererseits das Erheben der Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit aller Geschichtsereignisse und historischen Gebilde zum alleinigen Wesen der Geschichtswissenschaft. Freilich ist diese Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit ein wirkliches *Moment* des historischen Zusammenhanges. Wenn es jedoch zur einzigen Bestimmung des Historischen aufgebauscht wird, wenn alle Momente der Gesetzmäßigkeit aus der Geschichte entfernt werden, entsteht eine reaktionäre Verzerrung und Entstellung, eine Irrationalisierung der Geschichte, ein Aufheben ihrer Vernünftigkeit und Gesetzmäßigkeit. Obwohl Windelband und Rickert in ihrer allgemeinen Philosophie noch keine bewußten Irrationalisten gewesen sind, so haben sie doch der Entwicklung des Irrationalismus in der

Geschichte große Dienste geleistet. Denn die »Wertbeziehung«, durch welche Rickert den historischen Zusammenhängen eine gewisse Rationalität zu sichern versuchte, kann auch nur eine Pseudoobjektivität begründen, insbesondere bei der notwendigen Labilität und Subjektivität dessen, was in der historischen Methodologie der bürgerlichen Philosophie im konkreten Fall unter geltendem Wert verstanden und wie die Bezogenheit des einzigartigen historischen Phänomens auf solche Werte verwirklicht werden kann. Bei Simmel wird diese Beziehung zum Irrationalismus schon bewußt und gewollt, obwohl auch er noch in seinem Versuch eine »individuelle Kausalität« erkenntnistheoretisch begründen will und den Standpunkt eines Minimums an Rationalität noch nicht vollständig aufgegeben hat. Bei Spengler wird aus alledem eine unbestrittene Herrschaft der subjektivistisch-relativistisch begründeten historischen Kategorien sogar über Mathematik und Naturwissenschaft.

Die Erkenntnistheorie Spenglers ist also nur ein Mittel, um diesen Sieg des extremen historischen Relativismus zu vollenden. Diese Erkenntnistheorie verfährt äußerst primitiv, schlagwortartig, phrasenhaft. Sie wendet einfach den alten Gegensatz der Lebensphilosophie von Leben und Tod, von Intuition und Vernunft, von Gestalt und Gesetz auf die Geschichte an: »Gestalt und Gesetz, Gleichnis und Begriff, Symbol und Formel haben ein sehr verschiedenes Organ. Es ist das Verhältnis von *Leben und Tod*, von Zeugen und Zerstören, das hier erscheint. Der Verstand, der Begriff tötet, indem er »erkennt« ... Der Künstler, der echte Historiker *schaut*, wie etwas wird.«¹ Es ist hier leicht ersichtlich, wie energisch Spengler aus der Methodologie der Geschichte der Vorkriegszeit durch Vereinfachung populäre Parolen der absoluten Herrschaft des lebensphilosophischen Standpunkts macht. Dabei erwächst hier aus der Diltheyschen Methode der »genialen Anschauung« eine, bereits schroff antiwissenschaftliche, aristokratische Erkenntnistheorie.

Mit dieser Erkenntnistheorie will Spengler jede kausale und gesetzmäßige Erkenntnis degradieren. »Das Mittel, tote Formen zu begreifen, ist das mathematische Gesetz. Das Mittel, lebendige Formen zu verstehen, ist die Analogie.«² Die Analogie als zentrale Kategorie der Geschichte wird nun von Spengler zur Methode einer universellen Morphologie ausgebaut, zu einer »Symbolik«, »Physiognomik« der Geschichte. Der rein lebensphilosophisch interpretierte und damit verfälschte Goethe und der jetzt zur vollen Wirk-

¹ Spengler: Der Untergang des Abendlandes, 32. Aufl., München 1920, Bd. I, S. 147.

² Ebd., S. 4.

samkeit gelangte Nietzsche sind die von Spengler anerkannten Vorläufer dieser neuen Methode. Dazu kommt noch ein wenig Bergson, den Spengler ebenso energisch vereinfacht, wie er dies mit Dilthey und Simmel getan hat. In der Geschichte soll an die Stelle von Ursache und Wirkung, deren Zusammenhang Spengler »Logik des Raumes«¹ nennt, der Schicksalszusammenhang treten, »die Logik der Zeit«. So ist die Identifikation von irrationalistischem Leben und Geschichte zustande gebracht: »Das *Leben* ist das erste und letzte, und das Leben hat kein System, kein Programm, keine Vernunft; es ist für sich selbst und durch sich selbst da, und die tiefe Ordnung, in der es sich verwirklicht, läßt sich nur so schauen und fühlen – und dann vielleicht beschreiben . . .«² So wird die Geschichte zur Universalwissenschaft proklamiert, und zugleich wird ihr jeder wissenschaftliche Charakter abgesprochen: »Geschichte wissenschaftlich behandeln wollen, ist im letzten Grunde immer etwas Widerspruchsvolles . . .«³

Diese oberflächlich-willkürliche Erkenntnistheorie, in der alles auf Erleben, auf Intuition hinausläuft, ist der Spenglersche Weg, die unumstrittene Herrschaft des historischen Relativismus durchzusetzen. Alles ist geschichtlich: das bedeutet bei Spengler, daß alles historisch relativ, rein relativ ist. Während die Methodologie des deutschen Vorkriegsimperialismus den Naturwissenschaften eine isolierte Stellung gewissermaßen in einem Naturschutzpark der Rationalität zugewiesen hat, will Spengler die ganze Naturerkenntnis »historisieren«, das heißt, sie dem historischen Relativismus unterordnen. Auch hier ist die Frage selbst, nämlich die Natur historisch zu betrachten, die in der Natur objektiv vorhandene Historizität auf den Begriff zu bringen, nicht eine Erfindung der Lebensphilosophie, sondern ist von der Entwicklung der Gesellschaft und der Naturwissenschaften aufgeworfen worden. Spengler stellt aber auch diese Frage irrationalistisch auf den Kopf: es handelt sich bei ihm nicht um den historischen Charakter des realen Ablaufs in der Natur, sondern um eine pseudohistorische Auflösung der Objektivität aller Kategorien der Naturwissenschaften. Mit Hilfe der Lebensphilosophie mußte diese Frage einem immer radikaleren Relativismus und gleichzeitig einer immer kühner und ungehemmter auftretenden Mystik verfallen. Seit Darwin, ja seit der Kant-Laplaceschen Theorie ist die Frage einer historischen Behandlung der

¹ Ebd., S. 9.

² Spengler: *Preußentum und Sozialismus*, 74. Tausend, München 1925, S. 82.

³ Spengler: *Untergang des Abendlandes*, a. a. O., Bd. I, S. 139.

Natur (freilich: in ihrer objektiven Gesetzlichkeit) aufgeworfen; die Naturphilosophie des jungen Schelling und diejenige Hegels waren kühne Versuche, freilich mit völlig unzulänglichen Mitteln, sie zu beantworten. Spengler kehrt hier subjektivistisch-lebensphilosophisch den Spieß um: er ignoriert die objektiv historische Entwicklung der Natur, dagegen »historisiert« er die Naturerkenntnis, indem er aus ihr eine bloße Funktion der Wesensart des jeweiligen »Kulturkreises« macht. Diese »Historisierung« hebt also jedwede Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit der Natur auf und läßt damit das echte Problem: die Geschichtlichkeit der Natur selbst bei Objektivität der Naturgesetze, vollständig verschwinden. Es sei freilich nicht vergessen, daß auch hinter dieser völlig verzerrten Fragestellung Spenglers ebenfalls ein echtes Problem steckt: nämlich, wie und wieweit die geschichtliche Entwicklung der Gesellschaft den Umfang, die Art usw. unserer Naturerkenntnis beeinflußt. Indem aber Spengler dabei die notwendige Grundlage der richtigen Fragestellung, die Objektivität der Natur und die Entwicklung der Produktivkräfte einer jeweiligen Gesellschaft, die dadurch bestimmte Stufe von Wissenschaft und Technik gedanklich ausschaltet, indem er aus dem Moment der historischen Relativität unserer Naturerkenntnisse ein absolutes Prinzip macht und damit die Tatsache der fortschreitenden Annäherung unserer Naturerkenntnisse an die objektive Wirklichkeit der Natur ebenfalls eliminiert, indem er die Wechselwirkung zwischen Entwicklung der Produktivkräfte und Naturerkenntnis nicht zur Kenntnis nimmt und die einzelnen Formen oder Ergebnisse der Naturwissenschaft unmittelbar aus der »morphologischen Gestalt« eines »Kulturkreises« intuitiv gewinnt, entsteht bei ihm ein Mythos auf der Grundlage der radikalen und unaufhebbaren Relativität einer jeden Erkenntnis.

Spengler schreckt dabei vor den gewagtesten Behauptungen nicht zurück; seine plötzliche und breite Wirkung verdankt er vielfach dieser Vorliebe für zugespitzte Paradoxien. Für Spengler ist z. B. die Zahl eine rein historische Kategorie: *»Eine Zahl an sich gibt es nicht und kann es nicht geben.* Es gibt mehrere Zahlenwelten, weil es mehrere Kulturen gibt. Wir finden einen indischen, arabischen, antiken, abendländischen Zahlentypus, jeder von Grund aus etwas Einziges, jeder Ausdruck eines anderen Weltgeschehens . . . Es gibt demnach mehr als eine Mathematik.«¹ Dieses bis zur Absurdität konsequente Leugnen einer jeden Objektivität geht bei Spengler so weit, daß er von der Kausalität sagen kann, sie sei »ein abendländisches, genauer ein Barockphänomen«.²

¹ Ebd., S. 85 f.

² Ebd., S. 549.

Überhaupt besteht bei Spengler eine Priorität der Geschichte vor der Natur: »So ist Geschichte die ursprüngliche und Natur eine späte, erst dem Menschen reifer Kultur vollziehbare Weltform, nicht umgekehrt, zu welcher Annahme das Vorurteil des städtischen wissenschaftlichen Verstandes neigt.«¹ So ist die ganze wissenschaftliche Physik mitsamt ihrem Gegenstand ein Mythos der späten abendländischen »faustischen« Kultur. Atom, Lichtgeschwindigkeit, Gravitation sind ebenso mythische Kategorien des »faustischen Menschen«, wie die Gewittergeister, die Flurdämonen Kategorien der magischen Periode gewesen sind². (Man erinnere sich dabei an die Äußerungen Simmels über die historische Relativität des Erkennens, um zu sehen, wie Spengler nur alle Konsequenzen der vorkriegs-imperialistischen Lebensphilosophie zieht und popularisiert.) Aus diesen Gründen ist für Spengler die Kultur das »Urphänomen aller vergangenen und künftigen Weltgeschichten«³.

Wir haben bereits gesehen, daß die Kultur für Spengler das Organon für die konsequent durchgeführte Relativierung aller Phänomene ist. Wenn er aber jetzt eine Weltgeschichte als Universalwissenschaft proklamiert, so ist bei ihm damit zugleich die Einheitlichkeit der Weltgeschichte aufgehoben. Spengler führt eine leidenschaftliche Polemik gegen die Periodisierung der Geschichte in Altertum, Mittelalter, Neuzeit. Diese Periodisierung ist freilich in der Geschichtswissenschaft, die ihre wirkliche objektive Grundlage in den großen ökonomischen Formationen: Sklaverei, Leibeigenschaft, Lohnarbeit zu- meist nicht zur Kenntnis nimmt, zur reinen Konvention geworden.

Scheinbar ist die Polemik Spenglers gegen diese Konvention der weltgeschichtlichen Periodisierung gerichtet. Jedoch nur unmittelbar und scheinbar. Denn es ist kein Zufall, daß solche Angriffe (H. St. Chamberlain ist im Namen der Rassentheorie schon *vor* Spengler ähnlich gegen diese Periodisierung aufgetreten), solche fundamentale Revisionen des ganzen Aufbaus der Weltgeschichte erst auf der Stufe des Irrationalismus erfolgen, wo dieser gegen den Sozialismus in den Kampf zieht. Gegen den bürgerlichen Fortschrittsbegriff, wie er etwa in Hegels Geschichtsphilosophie und später – entsprechend verflacht – in der englisch-französischen liberalen Soziologie gefaßt wurde, konnte die Rankesche Erhebung der Ideenlosigkeit zum Prinzip und ihre philosophische Verklärung durch den Neukantianismus ausreichen. Als aber

¹ Ebd., S. 141.

² Ebd., Bd. II, S. 321.

³ Ebd., Bd. I, S. 151.

die großen Perioden der Weltgeschichte im historischen Materialismus als gesetzmäßiges Aufeinanderfolgen von Gesellschaftsformationen erschienen, als nachgewiesen wurde, daß die ökonomische Gesetzmäßigkeit ihres Wandels zur höheren Formation des Sozialismus führt, veränderte sich die Lage für die bürgerlichen Geschichtstheoretiker gründlich. Chamberlain und Spengler zogen nur am konsequentesten die Folgerungen aus dieser Lage: die Konzeption des gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritts kann nur wirksam bekämpft werden, wenn die Einheitlichkeit und Gesetzmäßigkeit des Geschichtsablaufs, der Entwicklung der Menschheit überhaupt geleugnet wird. (Die unmittelbare, die oberflächliche Polemik mag gegen das schulmäßige Schema der Dreiteilung gerichtet sein, mag die Entdeckung östlicher Kulturen, die tatsächlich ignoriert worden waren, als Argument anführen. Das sind Scheingefechte. Denn der historische Materialismus vermag auch deren Entwicklung ökonomisch zu erklären und die inhaltliche – freilich verschlungene – Bewegungsrichtung vom Urkommunismus zum Sozialismus aufzuzeigen. Dagegen richtet sich in Wahrheit die Polemik Spenglers.)

Die Spenglersche Auffassung von der Kultur als »Urphänomen« bedeutet konkret methodologisch so viel, daß es mehrere qualitativ verschiedene Kulturen gibt, deren jede eine in jeder Hinsicht eigene Entwicklung besitzt. Hier ist deutlich sichtbar, wie der Diltheysche Begriff des Typus in einen Mythos hinüberwächst. Der relativistische Grundcharakter, den die typologische Begriffsbildung bei Dilthey besaß, wird womöglich noch gesteigert; Diltheys Traum von einer philosophischen Synthese, die den erstarrten Relativismus der Typologie aufheben sollte, ist gründlich ausgeträumt; für Spengler ist die Typologie der Kulturen deren letzte, allein fundamentale Erkenntnis. Die Radikalisierung, die das relativistische Moment in der Typologie auf die Spitze treibt, bedeutet zugleich deren Umschlagspunkt in den Mythos. Bei Dilthey (und noch viel entschiedener etwa bei Max Weber) war die Typologie ein Hilfsmittel der geschichtlichen Erkenntnis, dessen Wert sich erst in der Erklärung der historischen Realität bewährt. Indem Spengler seine Typen »Urphänomene« nennt, bringt er viel mehr als eine terminologische Neuerung: er proklamiert die »Gestalt« je einer Kultur zur realen Grundlage aller ihrer einzelnen inhaltlichen, wie formellen, strukturellen wie dynamischen Erscheinungsweisen; aus der wissenschaftlichen Hilfskonstruktion ist ein Realgrund geworden, freilich ein prinzipiell irrationalistischer, nur auf dem Wege der Intuition erfaßbarer Realgrund.

Daraus ergibt sich von selbst, daß diese in sich geschlossenen »Gestalten«, notwendig »fensterlose Monaden« sein müssen: eine jede kann nur inner-

halb ihrer einzigartigen Wesenheit intuitiv ergriffen und beschrieben werden. (Hier schlägt die Windelband-Rickertsche Geschichtstheorie, die individualisierende Methode, in Mythos um.) Spengler will aber, wie wir gesehen haben, nicht bei der bloßen Beschreibung seiner einzigartigen »Gestalten« stehenbleiben; nachdem er sie einander ausschließend nebeneinander gestellt hat, will er doch zwischen ihnen Zusammenhänge aufdecken. Es ist jedoch klar, daß diese unmöglich wissenschaftlichen Charakters sein können. Spengler findet hierfür in den schlechtesten, antiwissenschaftlichen Traditionen der Romantik eine – ebenfalls intuitiv-irrationalistische – Kategorie: die Erscheinungen der verschiedenen Kulturen können nur mittels der Analogie miteinander verglichen werden. So z. B. die euklidische Geometrie als Erscheinung der antiken mit der nicht-euklidischen Geometrie als der der abendländischen Kultur. Die »Morphologie« der Geschichte stellt nun in jeder Kulturentwicklung bestimmte notwendig wiederkehrende Etappen fest: »Jede Kultur durchläuft die Altersstufen des einzelnen Menschen. Jede hat ihre Kindheit, ihre Jugend, ihre Männlichkeit und ihr Greisentum.«¹

Da nun nach Spengler dieser Entwicklungsgang in jeder Kultur schicksalhaft notwendig vor sich geht, entsteht eine neue und für Spengler entscheidende Kategorie: »Ich nenne *gleichzeitig* zwei geschichtliche Fakta, die, jedes in seiner Kultur, in genau derselben – relativen – Lage eintreten und also eine genaue entsprechende Bedeutung haben.«² So sind Archimedes und Gauß, Polignot und Rembrandt usw. z. B. »Zeitgenossen«. Spengler führt hier die uralte, trivial gewordene Phrase von den Altersstufen der Kultur, in der vor der Entstehung des historischen Materialismus, bei Vico, Herder, Hegel, aber wenigstens eine Ahnung der gesetzmäßigen Aufstiegs- und Niedergangsphasen der Gesellschaftsformationen steckte, zu einer mitunter geistreichen, zumeist einfach falschen Spielerei mit unbegründeten Analogien.

Diese Auffassung ist jedoch für den späteren Gang der Dinge wichtig geworden. Vor allem durch das Leugnen der einheitlichen Entwicklung des Menschengeschlechts, das später, freilich mehr auf Chamberlainsche als auf Spenglersche Art, zu einem Dogma der faschistischen rassentheoretischen Geschichtsauffassung geworden ist. Zweitens wird dadurch der geschichtliche Fortschritt in einer neuen und propagandistisch wirksamen Weise bekämpft.

¹ Ebd., S. 154.

² Ebd., S. 161.

Wir haben gesehen, daß schon die Lebensphilosophie der Vorkriegszeit einen starken Anteil an der reaktionär-skeptischen Bekämpfung des Fortschrittsgedankens gehabt hat. Spenglers formal originelle, dem Gehalt nach triviale Paradoxität zieht hier nur alle Konsequenzen. Den gesellschaftlichen Grund dieser entwickelteren Stufe des irrationalistischen Leugnens eines jeden historischen Fortschritts haben wir bereits in Spenglers Kampf gegen den Sozialismus als Hauptgegner erkannt. Drittens entsteht hier aus der Spenglerschen »Gestalten«-Theorie der einzelnen Kulturen ein Solipsismus der Kulturkreise: das lebensphilosophisch-irrationalistische Anthropomorphisieren der Kulturkreise beschränkt sich bei Spengler nicht darauf, daß ihnen ein Wachsen und Altwerden zugesprochen wird, sie erhalten auch die innere psychologische Struktur der Menschen (der Intellektuellen) der imperialistischen Periode: sie »leben« in einer solipsistischen Weise. Dieser Solipsismus, als Empfindungsweise der parasitären Schichten der imperialistischen Periode, hat sich bis dahin offen nur in der Psychologie der dekadenten Belletristik der Zeit ausgedrückt; er beherrschte zwar, wie wir gesehen haben, die Erkenntnistheorie der meisten Vertreter der Lebensphilosophie, jedoch zumeist uneingestanden, hinter einem mythischen Pseudoobjektivismus versteckt.

Jetzt, da bei Spengler diese »Gestalten« eine offene und entfaltete Pseudoobjektivität des Mythos erhalten, treten bei ihnen auch diese Züge der solipsistischen Beziehung zur Welt ebenfalls offen und entfaltet hervor. Jeder Kulturkreis kann prinzipiell nur sich selbst erleben; es existiert keine Brücke irgendeines gegenseitigen Verstehens zwischen dem einen Kulturkreis und dem anderen. Die Feststellung dieser inneren Struktur der »Gestalten« Spenglers ist vor allem nicht darum wichtig, weil der innere historische Gehalt der imperialistischen Mythen damit deutlicher wird: sie treten mit der Präntention auf, uralte, verschüttete Zusammenhänge endlich ans Licht zu bringen, während sie in Wirklichkeit nichts weiter sind als die Introjektion der Psychologie der parasitären Intelligenz der imperialistischen Periode in eine entsprechend zurechtgemachte, angeblich historische Wirklichkeit. (Daß die Methode einer solchen Introjektion einerseits auf Nietzsche, andererseits auf Mach-Avenarius zurückgeht, bedarf keiner ausführlichen Erörterung.)

Diese Feststellung hat aber auch eine vorwärtsweisende Bedeutung: die solipsistische Wesensart der historischen »Gestalten« ist das methodologische Vorbild für die faschistische Rassentheorie. Die »weltanschauliche« Begründung des faschistischen Gebots der barbarischen Antihumanität Andersrassigen gegenüber ist auf die Konzeption einer solchen solipsistischen

Struktur der Rassen aufgebaut: sie stehen ebenso fremd, feindlich, abgeschlossen, ohne Verkehr einander gegenüber wie die Kulturkreise Spenglers. Wir werden zwar sehen, daß die Rassentheorie bei Gobineau und noch mehr bei Chamberlain diese Stufe selbständig erreicht hat; wir haben gesehen, daß Nietzsche in dieser Hinsicht ebenfalls weit vorgestoßen ist. Die Tatsache, daß die Lebensphilosophie bis zu diesem Punkt führt, wird aber dadurch in ihrer Bedeutung nicht gemindert. Erstens erblicken wir so in Spengler die Erfüllung der barbarisierenden Tendenzen Nietzsches; zweitens sehen wir die tiefgehende parallellaufende Entwicklung der verschiedenen Ströme der reaktionären Philosophie des Imperialismus, die Tendenz ihres gemeinsamen Einmündens in die gedankliche Vorbereitung der barbarischen Gedanken und Taten von Hitler und Rosenberg.

Es ist ebenfalls klar, daß der letzte, entscheidende Zweck der Konstruktion eines solchen irrationalistisch-solipsistischen Geschichtsmythos ebenfalls der Abwehrversuch gegen die sozialistische Perspektive der gesellschaftlichen Entwicklung ist. Nietzsche, der diesen philosophischen Kampf als erster aufnahm, mußte noch die ganze, in seinen Augen einheitliche Weltgeschichte als ein Ringen um die Führerrolle von Herren oder Pöbel darstellen; er mußte deshalb das Gewicht darauf legen: den »Willen zur Macht« in den Herren mit allen Mitteln zu erwecken, damit ihr Kampf in der Zukunft mit der Niederlage des Sozialismus ende. Die Hoffnungen Spenglers sind weit weniger stark, als es die von Nietzsche waren. Seine Konzeption ist eher ein Trostgesang als ein Aufrütteln, eher ein Opiat als ein Stimulans: das sich im Kreis bewegende Leben der Kulturkreise habe immer wieder ähnliche Gefahren hervorgebracht, wie es jene der Gegenwart, die Bedrohung des Kapitalismus durch das Proletariat, sei; jedoch in jedem Kulturkreis sei diese Gefahr doch gebannt worden, jede Kultur sei ihren »natürlichen« Tod, den des Alterns, der zivilisatorischen Erstarrung, gestorben. Warum soll es der faustischen Kultur des Kapitalismus anders ergehen? Gäbe es doch die intuitiv-analogische Morphologie, die allein sichere Kenntnis der Geschichte, und diese weise darauf, daß das unmittelbar bevorstehende Schicksal die Herrschaft der »Cäsaren« (d. h. der Monopolkapitalisten) mit sich bringen werde. Daß diese Herrschaft die Einleitung zum Untergang der Kultur ist, interessiert keinen Kapitalisten, keinen parasitären Intellektuellen: wir werden es noch aushalten – nach uns die Sündflut: das ist der – wirksame – Trostgesang Spenglers.

Eine weitere durchschlagende Wirkung seines Werkes verdankt Spengler der Konsequenz einer Gesamtkonzeption, die den angeblichen Gegensatz von

Kultur und Zivilisation in den Mittelpunkt stellt. Dieser Gegensatz spielt in der reaktionären deutschen Geschichtsphilosophie seit langem eine große Rolle. Der ideologische Kampf gegen die Demokratisierung Deutschlands vollzieht sich unter der Flagge dieses Gegensatzes, indem unter »Zivilisation« alles Schlechte am Kapitalismus, darunter vor allem die westliche Demokratie, verstanden wird, der nun die autochthone, organische, echt deutsche »Kultur« gegenüberstehe. Spengler vereinigt hier reaktionär-preußische Tendenzen mit einer gesucht-paradoxen modernen Form. Das Problem der Zivilisation wird wieder lebensphilosophisch gewendet: es ist das Problem des Sterbens im Gegensatz zum blühenden Leben, zur Kultur. Dies ist die Frage vom Untergang des Abendlandes: »Jede Kultur hat ihre *eigene* Zivilisation . . . Die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal einer Kultur . . . Zivilisation sind die *äußersten* und *künstlichsten* Zustände, deren eine höhere Art Mensch fähig ist. Sie sind ein Abschluß; sie folgen dem Werden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als die Starrheit . . . sind ein *Ende*, unwiderruflich, aber sie sind mit innerster Notwendigkeit immer wieder erreicht worden.«¹

Damit beantwortet Spengler diese Frage im Sinne der preußischen Reaktion. Die Antwort klingt zwar unmittelbar trostlos, als Perspektive der schicksalhaften Erstarrung. Sie ist aber, wie seinerzeit die pessimistische Kulturkritik Nietzsches, ein Trostgesang für die äußerste Reaktion. Denn damit wird nochmals unterstrichen, daß die Gegenwart nicht eine revolutionäre Periode sei, die die deutsche Reaktion mit einem Umsturz bedroht, sondern im Gegenteil, eine Perspektive der Konsolidierung der Reaktion wird als unabweislich »erwiesen«. Denn für Spengler ist die herrschende Form der Zivilisation der Cäsarismus. Er ist die formlose Herrschaftsweise einer jeden sterbenden Kultur, einer jeden Zivilisation. Das Volk verwandelt sich in ein geschichtsloses Fellachentum, über dem die Cäsaren ihre Herrschaft aufrichten, mit welcher Herrschaft »die Geschichte wieder ins Geschichtslose zurückkehrt, in den primitiven Takt der Urzeit«². Also die schicksalhafte, unaufhaltsam heranwachsende, unumstrittene bis zum Ende des »faustischen« Kulturkreises andauernde Herrschaft der »Cäsaren« des Monopolkapitalismus über die nur amorphe Masse der »Fellachen«-Proletarier – das ist die Spenglersche Perspektive des Abendlandes, der Gegenwart.

¹ Ebd., S. 43.

² Ebd., Bd. II, S. 418 u. 541 ff.

Diese aus der pessimistischen Analyse des Schicksals der Gegenwart entspringende, für die Reaktion so sympathische Perspektive konkretisiert Spengler in einem besonderen, für die Ideologie des Faschismus wichtigen Werk: »Preußentum und Sozialismus«. Hier wird der »morphologische« Grundgedanke folgendermaßen durchgeführt. Jede Zivilisation hat nach Spengler ihren Sozialismus (Stoa, Buddhismus usw.; der Sozialismus der Gegenwart ist die faustische Form dieser Erscheinungen). Diese Verallgemeinerung genügt aber der Spenglerschen Analogiesucherei nicht. Er muß auch noch den »wirklichen« Sozialismus entdecken: das Preußentum; die Typen des Offiziers, der Beamten, des Arbeiters. Der Gegner dieses »Sozialismus« ist nicht der Kapitalismus, sondern England¹. (Spengler führt hier die Gedanken der Kriegsbroschüren Schelers und von Sombarts »Händler und Helden« weiter.) Preußen und Engländer repräsentieren zwei große Typen in der Entwicklung der Zivilisation. Es sind »zwei sittliche Imperative gegensätzlicher Art, die sich aus dem Wikingergeist und dem Ordensgeist der Deutschritter langsam entwickelten. Die einen trugen die germanische Idee in sich, die anderen fühlten sie *über sich*: *persönliche Unabhängigkeit und überpersönliche Gemeinschaft*. Heute nennt man sie Individualismus und Sozialismus«. Karl Marx und der Arbeitersozialismus haben diese Frage nur verwirrt und werden von der schicksalhaften Logik der Weltgeschichte beiseite geschoben. Siegen wird der »preußische Sozialismus«, der »Sozialismus«, den Friedrich Wilhelm I. begründet hat. Auf dieser Grundlage wird auch die wahre Internationale entstehen: »Eine *echte* Internationale ist nur durch den Sieg der Idee *einer* Rasse über alle anderen möglich ... *Die echte Internationale ist Imperialismus*.«² In diesem »Sozialismus« wird aus dem Arbeiter ein Wirtschaftsbeamter, aus dem Unternehmer ein verantwortlicher Verwaltungsbeamter. Die deutsche Arbeiterklasse wird einsehen müssen, daß nur dieser »Sozialismus« reale Möglichkeiten hat. Dazu ist keine Ideologie nötig, sondern »eine tapfere Skepsis, eine Klasse von sozialistischen Herrennaturen«³.

Hier zeigt sich das Neue an Spengler gegenüber Nietzsche ganz klar. Dieser attackierte den – ihm wenig bekannten – Sozialismus direkt frontal. Man kann natürlich nicht behaupten, daß Spengler die sozialistische Literatur besser kennen würde, seine Angriffsweise ist aber eine andere, ein Auswei-

¹ Spengler: Preußentum und Sozialismus, a. a. O., S. 83.

² Ebd., S. 84 f.

³ Ebd., S. 99.

chen und ein demagogischer Trick: der Sozialismus wird zwar siegen – aber der »eigentliche« Sozialismus ist das Preußentum. Daß die historische Perspektive, die er hier aufzeichnet, eine wesentlich andere ist als die im »Untergang des Abendlandes«, ist nur für diejenigen interessant, die in Spengler einen Denker mit kohärentem System erblicken wollen. Uns scheint zwischen beiden Perspektiven ein wichtiger – gesellschaftlicher – Zusammenhang zu bestehen. Hatte er in seinem Hauptwerk die Perspektive des Sozialismus mit Argumenten aus der Morphologie der Kulturkreise abgewehrt, so will er hier den deutschen imperialistischen Kapitalismus mit seinen junkerlich-militaristischen Zügen gedanklich so retten, daß er ihn in »eigentlichen« Sozialismus umtauft. Damit hat er aber bereits den Grundgedanken der sozialen Demagogie des Hitlerismus vorweggenommen.

Man sieht, wie nahe dieses reaktionäre Vorspiel der militant gewordenen Lebensphilosophie in der Zeit der unmittelbaren Nachkriegskrise der faschistischen Ideologie gekommen ist. Natürlich trennen Spengler noch viele Momente vom Faschismus. Seine Rassenkonzeption ist eine Nietzschesche. So auch seine Konzeption der Herrschaft: er lehnt jede soziale Demagogie, jeden Appell an die Massen ab und kommt dadurch zur Zeit der Herrschaft des Faschismus mit Rosenberg und Baeumler in starke Differenzen. (Vergleiche sein Buch: »Jahre der Entscheidung.«) Dies ändert aber an der historischen Bedeutung, die Spengler in der Vorbereitungsgeschichte des Faschismus hat, nichts: er hat die Lebensphilosophie zu einer Weltanschauung der militanten Reaktion umgebaut und damit die Wendung vollzogen, die, freilich nicht pfeilgerade, zum Faschismus geführt hat. Die Ideologen des Faschismus haben auch, ungeachtet aller Vorbehalte und polemischen Bemerkungen, diese Verdienste Spenglers stets anerkannt.

V *Die Lebensphilosophie der »relativen Stabilisierung« (Scheler)*

Das Abebben der revolutionären Wellen nach 1923, die, wie in ganz West- und Mitteleuropa, so auch in Deutschland einsetzende Periode der »relativen Stabilisierung« mit ihren illusorischen Hoffnungen auf eine lange Periode ökonomisch und politisch konsolidierter, allmählicher, friedlicher Entwicklung schiebt auch in der Lebensphilosophie andere Inhalte und Tendenzen in den Vordergrund. Obwohl breite Kreise, besonders des Kleinbürgertums, eine Rückkehr der Vorkriegszeit erhofften, wird es doch in der öffentlichen Meinung der Intelligenz immer mehr anerkannt, daß eine solche einfache

Rückkehr objektiv unmöglich ist. Immerhin – unter Beibehaltung der neuen Bedingungen, die durch Krieg und Zusammenbruch entstanden sind und die militante Politisierung der Lebensphilosophie, ihr Hinausgehen über die friedlich-parasitische, selbstgefällig-skeptische, rein individualistische Resignation der Vorkriegszeit bedingten – entsteht eine zeitweilige Vorherrschaft von Denkern und Tendenzen, die im Wesentlichen ihrer Weltanschauung und Methode noch in der Vorkriegszeit wurzeln, die aber nunmehr versuchen, die damals herrschenden philosophischen Traditionen mit der neuen Lage zu versöhnen.

Die wichtigste Erscheinung dieser Übergangsperiode ist Max Scheler. Er ist ein geistreicher, beweglicher, vielseitiger Schriftsteller, ohne feste Überzeugungen, sehr stark den jeweils herrschenden Modeströmungen unterworfen, aber er hat bei alledem doch eine Grundlinie, die den Anforderungen der »relativen Stabilisierung« stark entgegenkommt. Sein Wunsch ist: eine inhaltlich prägnante, über den Formalismus der Neukantianer hinausgehende Weltanschauung, eine feste Hierarchie der Werte zu begründen, die geeignet sein soll, in der Konsolidierung der bürgerlichen Gesellschaft Deutschlands eine wichtige Rolle zu spielen.

Dies ist unter radikal veränderten Umständen eine Wiederaufnahme des uns bereits bekannten Diltheyschen Weltanschauungsprogramms. Scheler spricht dann auch sehr anerkennend über die »vorschauende Genialität« Diltheys¹. Die Verwandtschaft mit dessen Tendenzen ist auch darin sichtbar, daß Scheler von einem so offen ausgesprochenen und radikal paradoxen Relativismus in der Lebensphilosophie, wie ihn Spengler vertritt, weit entfernt ist. Ja, zuweilen ist sogar die Frage aufgetaucht, ob man Scheler vollständig der Lebensphilosophie im orthodoxen Sinne zurechnen kann, da seine Werthierarchie immer wieder über das Leben hinausgeht und in höheren Werten als dieses kulminiert. Scheler teilt mit Dilthey die Überzeugung, die er mit den Denkmethoden der Husserlschen Phänomenologie auszubauen und zu begründen versucht, daß die Kategorien: Normen, Werte usw. aus der durch »Wesensschau« intuitiv erfaßten, erlebten Gegenständlichkeit der philosophischen Objekte organisch zu gewinnen und zu entwickeln sind. Dieser intuitive Charakter der Methode bringt ihn in die nächste Nähe der Lebensphilosophie. Man kann sogar sagen: auf diese Weise führt Scheler die Husserlsche Phänomenologie, die, trotz der Begeisterung Diltheys für sie,

¹ Scheler: Schriften aus dem Nachlaß, Berlin 1933, S. 290.

den weltanschaulichen Tendenzen der Lebensphilosophie bis dahin fernstand (Husserl persönlich lehnte sie sogar ab und kämpfte für eine Philosophie als »strenge Wissenschaft«¹), in den großen Strom des lebensphilosophischen Irrationalismus hinein.

Freilich soll man den Wert dieser Ablehnung der Lebensphilosophie durch Husserl nicht überschätzen. Husserl gebärdet sich zwar so, als ob er den agnostizistischen Exzessen der Lebensphilosophie fernstünde. Kommt er selbst aber auf Grundfragen der Erkenntnistheorie zu sprechen, so zeigt es sich, daß er dem Machismus ganz nahesteht. Scheler holt also aus Husserl nur den etwas versteckten irrationalistisch-relativistischen Kern heraus. Man nehme nur Husserls Ausführungen über die Realität der Außenwelt: »Die Frage nach der Existenz und Natur der ›Außenwelt‹ ist eine metaphysische Frage. Die Erkenntnistheorie, als allgemeine Aufklärung über das ideale Wesen und über den gültigen Sinn des erkennenden Denkens, umfaßt zwar die allgemeine Frage, ob und inwiefern ein Wissen oder vernünftiges Vermuten von dinglich ›realen‹ Gegenständen möglich ist, die den sie erkennenden Erlebnissen prinzipiell transzendent sind, und welchen Normen der wahre Sinn solchen Wissens gemäß sein müßte; nicht aber die empirisch gewendete Frage, ob wir Menschen auf Grund der uns faktisch gegebenen Daten ein solches Wissen wirklich gewinnen können, oder gar die Aufgabe, dieses Wissen zu realisieren. Nach unserer Auffassung ist die Erkenntnistheorie, eigentlich gesprochen, gar keine Theorie. Sie ist keine Wissenschaft in dem prägnanten Sinne einer Einheit aus theoretischer Erklärung.«² Die Husserlsche Methode des »Ausklammerns« der Frage der Realitätsgegebenheit enthält, wie wir gleich zeigen werden, dieselbe Nähe zum Machismus.

Scheler ist eine Übergangserscheinung, wie auch die Periode, in der er zu einer führenden Wirkung gelangt, eine Übergangsperiode ist. Es handelt sich um den Übergang zwischen zwei großen Krisen der Demokratie in Deutschland und ihrer Ideologien, um eine Zeit der vorübergehenden Atempause. Die Wendigkeit und leichte Beeinflußbarkeit Schelers macht ihn dazu geeignet, in dieser Zeit eine zentrale Figur zu werden. Er ist ursprünglich ein Schüler Euckens, schließt sich dann Husserl an, versucht aber gleich, die Phänomenologie inhaltlich wie weltanschaulich auszubreiten. Seine wichtigsten

¹ Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos, I. Jahrgang, Tübingen 1910.

² Husserl: Logische Untersuchungen, Halle 1913–21, Bd. II, 1, S. 20.

Werke in der Vorkriegszeit enthalten den Kampf um eine inhaltliche Ethik, gegen den Kantschen Formalismus, für eine objektive Rangordnung der Werte. In diesem scheinbaren Objektivismus sind noch lange Zeit katholisierende, an die Scholastik anklingende hierarchische Tendenzen vorhanden; solche sind überhaupt in der logischen Methodik der Phänomenologie schon von Bolzano und Brentano her wirksam. Der katholisierende Scheler weist eine gewisse Parallelität zur Sozialphilosophie Spanns auf, beide haben auch das gleiche Schicksal, indem radikale reaktionäre Strömungen in der zweiten Krise der Nachkriegszeit über sie hinausgehen.

Die Beweglichkeit und leichte Beeinflußbarkeit Schelers zeigt sich auch darin, daß er in seinen Kriegsschriften, ungefähr auf einer Sombartschen Linie, vor allem den »englischen Geist« lebensphilosophisch bekämpft hat. In der Zeit der relativen Stabilisierung entwickelt sich dagegen bei ihm eine weitgehende ausgesprochene Sympathie mit der zeitgenössischen westlichen Kultur. Auch versucht er in dieser Zeit, seine objektive Hierarchie der Werte mit dem herrschenden historischen Relativismus in Einklang zu bringen, indem er eine »Soziologie des Wissens« begründen hilft, in der dieser Kompromiß im Mittelpunkt der Methodologie steht. Die herannahende Krise, deren akute Verschärfung Scheler nicht mehr erlebt hat, bringt eine pessimistische Verdüsterung in seine Philosophie, ein stärkeres Vorherrschen des anthropologischen Relativismus. Dieser Relativismus zersetzt immer stärker die Dogmatik einer Rangordnung der Werte. Während seine Gottesvorstellungen anfangs fast an Thomas von Aquino anklingen, geht seine Religionsphilosophie allmählich in eine fast vollständige Gottlosigkeit über, indem er einen mit den Menschen zusammen sich entwickelnden Gott religionsphilosophisch verkündet, welche Lehre in seiner Spätperiode schon zu einer fast religiös-atheistischen Selbstvergottung des Menschen wird.

So ist Schelers Versuch, den lebensphilosophischen Relativismus mit einer festen Rangordnung zu verknüpfen, nur eine ziemlich rasch vorübergehende Episode in der Entwicklung der Lebensphilosophie bis zum Faschismus. Diese Episode ist aber nicht ohne Bedeutung: sie bezieht die Phänomenologie in den Strom der Lebensphilosophie ein, genauer gesagt: Bei Scheler treten die lebensphilosophisch-irrationalistischen Tendenzen der Phänomenologie zum erstenmal offen hervor; was die Beschränkung der Methode auf formallogische Probleme bei Husserl selbst noch verhüllt hat, wird bei Scheler offenkundig. Auch die »beschreibende« Psychologie, das »Verstehen« der geschichtlichen Erscheinungen (im Gegensatz zur kausalen Erklärung) vereinigt sich hier mit der Husserlschen »Wesensschau«. Die »zeitlose« Apo-

diktizität der Phänomenologie (das Erbe von Bolzano und Brentano) enthüllt sich als leerer Schein, sobald Scheler die Methode auf konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinungen anwendet: die tiefe Verwandtschaft mit dem Dilthey-Simmelschen Relativismus tritt zutage.

Sehen wir uns nun die phänomenologische Methode Schelers etwas näher an. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1913 gibt Scheler von ihr ein deutliches Bild. Phänomenologie ist: der »Name für eine Einstellung des geistigen Schauens, in der man etwas zu er-schauen oder zu er-leben bekommt, was ohne sie verborgen bleibt«¹. Scheler gibt hier die vollständige Subjektivität der Methode offen zu: »Das Er-lebte und Er-schaute ist »gegeben« nur in dem er-lebenden und er-schauenden Akt selbst, in seinem Vollzug: es erscheint in ihm und nur in ihm.« Ihr Grundcharakter ist: »der lebendigste, intensivste und unmittelbarste *Erlebnisverkehr mit der Welt* selbst«. Er polemisiert hier gegen die bekannte Husserlkritik Wilhelm Wundts, der sich über die Husserlsche Darstellungsweise lustig macht, indem er sie so beschreibt, daß bei Husserl eine lange Reihe von Definitionen erfolge, was ein Begriff nicht sei, um dann am Schluß eine reine Tautologie – etwa »Liebe ist Liebe« – zu setzen. Wundts Mißverständnis liegt nach Scheler im Verkennen der phänomenologischen »Einstellung«, »die dem Leser ... etwas *zur Er-schauung zu bringen* hat, das seinem Wesen nach nur und nur erschaut werden kann«. Die ganze Darlegung sei nur Vorbereitung, und die »Tautologie« am Schluß bedeute so viel: »Jetzt sieh hin, dann siehst du es!«

Diese Darlegungen zeigen, wie stark die lebensphilosophisch-irrationalistischen Züge in der Methode der Phänomenologie von Anfang an waren. Scheler bleibt auch sein ganzes Leben lang ein treuer und dankbarer Schüler der Husserlschen Methode, er befolgt immer die Arbeitsweise der Phänomenologie, die jeden Gegenstand, dessen »Schau« beabsichtigt ist, nach dem Husserlschen Patent »in Klammern setzt«, d. h. von seiner Realität absieht, um zu einer von der Frage der Realitätsgegebenheiten unbelasteten »Schau« der objektiven »reinen Wesenheiten« zu gelangen, um diese in einer angeblich objektiven Form apodiktisch aussprechen zu können.

In dieser Methode zeigen sich beide Seiten der allgemeinen philosophischen Entwicklung der imperialistischen Periode sehr deutlich, nämlich die enge Verknüpfung von intuitivistischem Irrationalismus und Pseudoobjek-

¹ Scheler: Schriften aus dem Nachlaß, a. a. O., S. 266 ff.

tivität. Daß die Methode auf Intuition basiert, ist bekannt, und Scheler trachtet auch keineswegs, wie wir eben gesehen haben, dies zu verbergen. Der irrationalistische Grundcharakter war anfangs dadurch verdeckt, daß Husserl und seine ersten Schüler sich vorwiegend mit formallogischen Problemen, mit Bedeutungsanalysen beschäftigt haben; dadurch konnte in Husserl selbst die Illusion entstehen, er hätte mit der Phänomenologie eine Methode, die Philosophie als »strenge Wissenschaft« zu behandeln, entdeckt. Aber schon dazu ist zu bemerken, daß die wichtige Stelle der formalen Logik in der Methodologie den Irrationalismus keineswegs ausschließt. Im Gegenteil: formale Logik und Irrationalismus sind philosophisch angesehen einander zwar antinomisch, aber nichtsdestoweniger polar koordinierte Weisen der Beziehung zur Wirklichkeit. Die Entstehung des Irrationalismus ist immer mit den Grenzen der formallogischen Erfassung der Welt eng verknüpft. Tatbestände, die hier als Ausgangspunkt, als Beweise und Belege des irrationalistischen Charakters der Wirklichkeit angeführt werden, werden in jeder dialektischen Behandlung der Widersprüchlichkeit, der Verstandesformen, der Reflexionsbestimmungen in Kategorien der Vernunft aufgehoben. Und für die Übergangsgestalten zum extremen Irrationalismus ist es gerade bezeichnend, daß dieser Gegensatz, der früher historisch als der Gegensatz einander bekämpfender Richtungen auftrat, im inneren Aufbau ihrer Philosophie eine entscheidende Rolle spielt. So wird auch bei Scheler die ethische Hierarchie, obwohl sie ihre wirkliche inhaltliche Begründung durch die Intuition erhält, mit Hilfe von äußerst formallogischen Erwägungen aufgebaut und in ihren Typen voneinander abgegrenzt. Diese Rolle der formalen Logik als eines gewissermaßen begrifflichen Mieders der Intuitionen und Irrationalismen ist bei allen Philosophen, die aus der Husserlschule hervorgegangen sind, auch bei Heidegger, zu beobachten. Sie ist aber bei allen nur Hilfswerk. Der wesentliche Inhalt ist in wachsendem Maße irrationalistisch, und irrationalistisch sind auch die entscheidenden, nicht äußerlich konstruktiven Aufbauprinzipien.

Die Tendenz zur Pseudoobjektivität ist in der Phänomenologie von Anfang an vorhanden. Die Phänomenologie scheint aber bei Husserl zunächst nur eine Erneuerung der Bolzano-Brentanoschen Tradition zu sein. Erst als die Phänomenologen das rein logische Gebiet verlassen und Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens zum Gegenstand der »Wesensschau« machen, taucht die Frage der wirklichen Objektivität in ganzer Schärfe auf. Die spätere Entwicklung der Phänomenologie tritt auch immer entschiedener mit der Präntention auf, eine Wirklichkeitswissenschaft, eine Ontologie zu begrün-

den. Hier aber hätte sie – auch innerhalb des Rahmens der Phänomenologie – die Frage aufwerfen müssen, wann und unter welchen Bedingungen die »Klammern«, in die die phänomenologisch geschauten »Wesenheiten« gesetzt wurden, aufgelöst werden können, wo das Kriterium dafür gefunden und aufgezeigt werden kann, ob die »Wesensschau« hier die vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit erfaßt. Doch das »In-Klammern-Setzen« schaltet diese Frage radikal aus; nicht nur über einen Bedeutungszusammenhang, sondern über ein reines Phantomgebilde kann ebenso eine »Wesensschau« gehalten werden, wie über ein (richtiges oder falsches) Abbild der Realität. Das Wesen des »In-Klammern-Setzens« besteht gerade darin, daß alle diese, in bezug auf ihr Verhältnis zur Wirklichkeit so radikal verschiedenen Gedankengebilde für die phänomenologische Untersuchung auf einen Nenner gebracht, von der Untersuchung als gleichartig betrachtet werden. Es ist also klar, daß die ganze Wirklichkeitsfrage, die Frage, ob der Gegenstand, der nach der »Auflösung der Klammer« vor uns steht, ein bloßes Gebilde des Bewußtseins oder das Abbild von etwas unabhängig vom Bewußtsein Seienden ist, unabweislich geworden ist. Es ist nun sehr interessant, daß diese große Wendung von der Bewußtseinsforschung zur Seinswissenschaft, von der Phänomenologie zur Ontologie – die sogenannte »Hinwendung zu den Sachen« – sich fast unbemerkt vollzogen hat. Man hat die phänomenologischen Gegenstände einfach als Gegenstände der Ontologie deklariert und die »Wesensschau« unvermerkt in eine Erneuerung der »intellektuellen Anschauung« verwandelt. Diese Entwicklung ist charakteristisch für die oft unmerkbar-allmähliche, aber unwiderstehliche Verstärkung des sich aufs Mythische orientierenden Denkens im Nachkriegsimperialismus. Man hat die Neukantianische Erkenntnistheorie der Vorkriegszeit deklarativ hinter sich gelassen (in Wirklichkeit deren Subjektivismus und Agnostizismus unverändert beibehalten) und gleichzeitig der nur intuitiv erfaßbaren, irrationalen »Wirklichkeit«, auf der Grundlage ihrer nur intuitiven Erfäßbarkeit, seine selbstverständliche Evidenz des Seins verliehen.

Wir haben hier, um die erkenntnistheoretische Hohlheit und Haltlosigkeit der phänomenologischen und der aus ihr herauswachsenden ontologischen Methode ganz klar hervortreten zu lassen, deren Voraussetzungen mit Absicht vorerst nicht kritisiert. Eine wirkliche Kritik müßte schon bei dem »In-Klammern-Setzen« beginnen. Denn es ist klar, daß diese berühmte Methode nichts weiter aussagt, als daß etwa die Vorstellung des Menschen und die des Teufels gleichermaßen eben Vorstellungen sind. Aus einer solchen bloß formalen Identifikation können aber – ohne logische Schliche – keine

inhaltlichen Folgerungen gezogen werden. Und gerade dies ist die Präntention der »Wesensschau«. Würden die Phänomenologen diesen zentralen Punkt ihrer Methode nur einigermaßen analysieren, so müßten sie einsehen, daß jede inhaltliche Untersuchung einer Vorstellung, gleichviel, ob sie intuitiv oder diskursiv vor sich geht, ohne Appell an die objektive Wirklichkeit unmöglich ist. Der Inhalt kann nur so gewonnen werden, daß seine einzelnen Züge, ihr Zusammenhang usw. mit der objektiven Wirklichkeit verglichen werden, daß die ursprüngliche Vorstellung durch diese Vergleiche bereichert, ergänzt, richtiggestellt usw. wird. Wenn etwa Scheler, um auf sein Beispiel zurückzukommen, eine »Wesensschau« über die Liebe hält, so müssen jene gedanklichen Abbildungen der objektiven Wirklichkeit, die das Phänomen Liebe ausmachen, gesammelt, summiert, verglichen, das nicht dazu Gehörige (bloße Sympathie, Freundschaft usw.) ausgeschlossen werden; erst dann wäre er in der Lage, seine »Wesensschau« zu vollziehen. Er hat also tatsächlich die Wirklichkeit nicht »in Klammern gesetzt«, sondern ununterbrochen an sie appelliert. Das »In-Klammern-Setzen« ist nur insofern eine spezifische Methode der Phänomenologie, als darin von Anfang an die subjektiv-idealistische irrationalistische Willkür einen Objektivität vortäuschenden Decknamen erhält: nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch konkret-inhaltlich wird die Beziehung der Vorstellungen zur objektiven Wirklichkeit zerstört, wird eine »Methode« geschaffen, die den Unterschied zwischen wahr und falsch, zwischen notwendig und willkürlich, zwischen wirklich und bloß erdacht verwischt, ja zunichte macht. Wenn etwa Mensch und Teufel gleicherweise »in Klammern gesetzt« werden, so wird auf der Grundlage dessen, daß wir es – psychologisch unmittelbar – in beiden Fällen mit Vorstellungen zu tun haben, der Unterschied eliminiert, daß wir bei der inhaltlichen Bestimmung im ersten Fall auf die Wirklichkeit, im zweiten wieder nur auf Vorstellungen rekurren. Darum untersucht die phänomenologische Ontologie auch die fragliche Berechtigung, die »Klammer zu öffnen«, nicht. Denn sie hat diese nur gesetzt, um Wahrheit und Fiktion, Wirklichkeit und Mythos auf ein Niveau zu bringen, um die Dunstatmosfera einer mythischen Scheinobjektivität zu schaffen. Die bei Husserl als »streng wissenschaftlich« deklarierte Methode ist also nichts weiter als die subjektiv-idealistische Erklärung: meine Vorstellungen bestimmen das Wesen der Wirklichkeit. Die erkenntnistheoretische Nähe Husserls zu Mach ist kein Zufall. Nur daß sich Husserl dort, wo die Machisten und Kantianer Ableitungen versuchen, mit der Proklamation der intuitiven Gewißheit begnügt.

Scheler, der freilich noch am Anfang dieser Entwicklung steht, hat dabei, wie die ganze Schule, die Präntention, den Formalismus und den Subjektivismus der Kantianer überwunden zu haben. Wie sehr es sich bei dieser Methode um eine, auch den Neukantianismus übertreffende subjektivistische Willkür handelt, haben wir eben gezeigt, wir können dies jetzt an einem kleinen Beispiel aus dem großen moralphilosophischen Frühwerk Schelers beleuchten. Er führt dort aus: »Nicht also war die *Einrichtung* der Sklaverei eine Einrichtung, die die *Knechtung von Personen* erlaubte . . ., sondern umgekehrt: weil der Sklave *sich* selbst . . . *nicht als Person*, sondern nur z. B. als Mensch, Ich, psychisches Subjekt usw., d. h. noch als ›Sache‹ sich darstellte, darum galt, daß er getötet, verkauft werden dürfte usw.«¹ Also nicht aus der ökonomisch-sozialen Institution entsteht das sklavisches Bewußtsein (von dem es übrigens sehr zweifelhaft ist, ob es stets mit dem, was die Schelersche »Wesensschau« daran »erschaut«, identisch gewesen ist, etwa in Spartakus), sondern das sklavisches Bewußtsein schafft gesellschaftlich die Sklaverei. Hier kann man deutlich sehen, daß man mit der angeblich objektiven »Wesensschau« was immer man will zum »Erschauen« bringen kann².

Man sieht also, wie morsch, wie von subjektivistischer Willkür zerfressen die Grundlage ist, auf der Scheler die Pyramide der objektiven und ewigen Rangordnung der Werte errichten will. Zum bloßen Erleben tritt hier nur eine äußerst dürftige formale Logik, etwa dort, wo Scheler ausführt, daß die Existenz der positiven Werte etwas Positives sei, ihre Nichtexistenz etwas Negatives usw. Eine solche formale Logik kann auf diese Weise höchstens einen abstrakten Rahmen abgeben. Das Wesentliche, das Inhaltgebende ist die oben charakterisierte subjektive Willkür des »Hinschauens«. Willkürlich ist deshalb schon die Bestimmung der einzelnen Typen des ethischen Verhaltens (auch Scheler kommt wie Dilthey nur zu einer Typologie), und erst recht willkürlich ist ihre angeblich objektive Rangordnung. Denn diese kann nach Scheler »niemals *deduziert* oder *abgeleitet* werden . . . Es gibt hierfür (für den Akt des Vorziehens, G. L.) eine *intuitive ›Vorzugsevidenz‹*, die durch keinerlei logische *Deduktion* zu ersetzen ist.«³

¹ Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I u. II, Halle 1913 u. 1916, Bd. II, S. 353.

² Ebd., Bd. I, S. 483.

³ Ebd., S. 491.

So entsteht in der Ethik Schelers eine rein willkürliche Aufstellung und Hierarchie der Typen. Scheler zählt dabei den Heiligen, den Genius, den Helden, den führenden Geist und den Künstler des Genusses auf, und zwar so, daß ihre »Rangordnung« dieser Reihenfolge entspricht. Freilich führt Scheler gelegentlich einige scheinwissenschaftliche, scheinobjektive Merkmale an, z. B. ob das eine Phänomen im anderen »fundiert« sei usw. Da aber diese scheinlogischen Argumentationen ebenfalls in einer rein subjektiven Intuition ihre Basis haben, können sie in jedem Fall beliebig umgekehrt werden. Seine ethische Typenlehre ist also ebenso wie die Diltheysche Typenlehre der Weltanschauung ein reines Nebeneinander, und wie Dilthey ist auch er gezwungen, einzugestehen, daß in der Wirklichkeit zwischen diesen Typen unauflösliche Widersprüche walten, zu deren Lösung, also zur Aufstellung einer tatsächlich geltenden Rangordnung, auch die neue Weltanschauung unfähig ist. Diese Konfession des extremen Relativismus bezeichnet Scheler als die »Wesenstragik« alles endlichen Personenseins und ihrer (wesenhaften) sittlichen Unvollkommenheit¹. Keine endliche Person könne gleichzeitig Heiliger, Held, Genius usw. sein. »Darum ist jeder mögliche *Willensgegensatz*, d. h. jeder mögliche ›Streit‹ zwischen Exemplaren der Wertpersonentypen (als Vorbilder) durch eine endliche Person *unschlichtbar* ... Tragisch ist also ein Streit, zu dessen gerechter Schlichtung *ausschließlich nur* die Gottheit als möglicher Richter vorgestellt werden kann.« Scheler weiß mithin selbst, daß seine Ethik, um sich nicht in vollkommenen Relativismus aufzulösen, einer Ergänzung bedarf, nämlich einer »Wesenslehre von Gott«. Wie sich nun der Schelersche phänomenologisch erfaßte Gott im Laufe der Entwicklung seines Verfassers allmählich aufgelöst hat, haben wir bereits gezeigt.

Es ist klar: sobald die gesellschaftliche Welt eine wirkliche Erschütterung erfährt, muß die angeblich objektive und ewige Randordnung der Werte zusammenstürzen. Die subjektivistische, relativistisch-willkürliche Tendenz bricht siegreich durch. Diese Auflösungstendenz der eigenen Philosophie sehen wir in den Spätwerken Schelers, wo nicht mehr eine angebliche ewige Objektivität die Menschentypen ordnet, sondern wo der Philosoph gezwungen ist für alles eine offen anthropologische Begründung zu suchen: »Alle Seinsformen sind vom Sein des Menschen abhängig. Alle gegenständliche Welt und ihre Seinswesen sind nicht ein ›Sein an sich‹, sondern nur ein der gesam-

¹ Ebd., Bd. II, S. 472 ff.

ten geistigen und leiblichen Organisation des Menschen angemessener Gegenwurf und Ausschnitt aus diesem Sein an sich. Erst vom Wesensbilde des Menschen aus ... ist ... ein *Schluß* zu ziehen auf die wahren Attribute des obersten Grundes der Dinge.«¹ Hier kommt Scheler schon in die Nähe der nihilistischen Skepsis Spenglers. Es ist auch bezeichnend, daß er in der Nachkriegszeit mit allen Husserlschen Überlieferungen der »strengen« Wissenschaftlichkeit bricht und sich offen der irrationalsten Antiwissenschaftlichkeit anschließt. »Wissenschaft«, sagt er, »hat für die Gewinnung und Setzung einer Weltanschauung wesensmäßig *keinerlei* Bedeutung.«² So gelangt Scheler, wie jede Lebensphilosophie, nicht über eine relativistische Typenlehre hinaus; auch Spenglers Lehre von den Kulturkreisen war nicht mehr als eine pompös aufgebauschte, sachlich oberflächlich-historische Typologie.

Schellers persönliche Wesensart hat es ihm ermöglicht, der Lebensphilosophie eine Wendung zu geben, die den Bedürfnissen der »relativen Stabilisierung« entsprach. Das neue, zeitgemäße Zwischenglied, das Scheler hier einführte, war seine »Soziologie des Wissens«. Ihre Detailergebnisse, ihre spezifische Methodologie werden wir im Zusammenhang mit der Analyse der deutschen Soziologie der imperialistischen Periode behandeln. Als philosophisch wichtiges Moment ist nur festzustellen, daß Scheler einerseits seinen immer extremer werdenden Relativismus aufzuheben vermeint, indem er zu seiner Bezeichnung eine neue Terminologie findet; das neue Zauberwort heißt »Perspektivismus«. (Ebenso »überwindet« Mannheim den Relativismus durch das Zauberwort »Relationalismus«.) Andererseits erneuert Scheler die Illusion des alternden Dilthey, die fiktive Hoffnung, als ob gerade der extreme, bis ans äußerste Ende gehende Relativismus die eigene Selbstaufhebung bewerkstelligen könnte.

Scheler geht indessen, der weiter fortgeschrittenen Entwicklung des Imperialismus entsprechend, viel weiter als Dilthey. Dieser sieht nur in der Beurteilung der historischen Erscheinungen einen unaufhebbaren Relativismus. Scheler meint, daß der Relativismus sich auf die Ereignisse selbst bezieht. Er führt aus: »Nicht unsere *Erkenntnis* allein (die ihre eigenen Relativitätsstufen hat) des »historischen Tatbestandes«, er *selbst* ist relativ auf das *Sein* und *Sosein*,

¹ Scheler: Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929, S. 11.

² Scheler: *Moralia*, Leipzig 1923, S. 8.

nicht nur auf das bloße ›Bewußtsein des Betrachters‹. Es gibt nur ein metaphysisches, kein historisches ›Ding an sich‹.«¹ Scheler strebt hier, wie bald nach ihm Mannheim, nach einer Selbstaufhebung des Relativismus gerade durch dessen äußerstes Zuendeführen. Auf der Grundlage einer damals modischen oberflächlichen Analogie mit der verzerrten Einsteinschen Relativitätstheorie will Scheler von diesen Voraussetzungen aus einen historischen »Perspektivismus« gründen. Dieser bedeutet das strikte Leugnen jeder objektiven Existenz der historischen Tatsachen (Leugnen des historischen »Dinges an sich«) und zugleich die Abhängigkeit »aller ›möglichen‹ historischen Bilder durch den Gehalt des individuellen Moments und die Einstellung des Betrachters in der absoluten Zeit«. Das heißt: der jeweilige Betrachter der Geschichte schafft die Geschichte. Die Schelersche »Wissenssoziologie« hat dabei die Aufgabe, diesen Relativismus historisch nachzuweisen, insbesondere durch den Nachweis der verschiedenen Grundrichtung europäischer und asiatischer Erkenntnis (dort »von der Materie auf die Seele«, hier »von der Seele auf die Materie«); auch hier wird sichtbar, daß der historische »Perspektivismus« dazu da ist, die materialistische Philosophie des Okzidents als »provinzielles Vorurteil« zu diskreditieren. Diesem erkenntnistheoretischen Relativismus wird noch eine reichlich oberflächliche Grundlage gegeben: »Ein Mensch, der – um ein derbes Beispiel zu nehmen – heut in Rom, einen Tag darauf in Paris, in kurzer Zeit in Berlin oder Madrid weilt, empfindet schon um dieses Wechsels seiner Standorte willen die ausgedehnte Körperwelt minder real und substantiell. Die Körperwelt gewinnt für ihn zunehmend objektiven Bildercharakter.«²

So will Scheler einen Kompromiß zwischen lebensphilosophischem Relativismus und seiner objektiven und ewigen Hierarchie der Werte schaffen. Damit entspricht er den Bedürfnissen der »relativen Stabilisierung« und nähert sich dementsprechend bestimmten Tendenzen der Vorkriegsperiode der Lebensphilosophie. So meint man fast Simmel zu hören, wenn Scheler sagt: »Alles Mechanisierbare *soll* auch mechanisiert werden.«³ Aber die Simmelsche lebensphilosophische Weisheit vom Geld als dem »Torhüter der Innerlichkeit« war noch ganz allgemein gehalten. Bei Scheler, in der Zeit der

¹ Scheler: Versuch einer Soziologie des Wissens, München-Leipzig 1924, S. 117.

² Ebd., S. 114 f.

³ Scheler: Der Formalismus in der Ethik usw., a. a. O., Bd. II, S. 384.

»relativen Stabilisierung«, bedeutet diese Tendenz die Stellungnahme für eine Demokratie »von oben« (im Gegensatz zur plebejischen Demokratie der Französischen Revolution und vor allem zur proletarischen), insbesondere für die Kulturmöglichkeiten eines Kapitalismus, wie sie zur Zeit der »relativen Stabilisierung« breite Schichten in Deutschland erwarteten. Scheler sieht den Zustand der Gegenwart als ein Ringen um eine neue Metaphysik, deren Entstehen mit der politisch-sozialen Krise der Zeit eng verknüpft ist. »Die soziologische Form der Demokratie ›von unten‹ ... ist überhaupt *allen* höheren Wissensformen mehr Feind als Freund. Es sind die Demokraten *liberalen* Ursprungs, die die positive Wissenschaft vor allem hochgetragen und entwickelt haben.« Als »Beweis« dient die revolutionäre Entwicklung von den Bauernkriegen bis zum Bolschewismus, dienen die »Klassenmythen«; dazu gehört für Scheler auch der Faschismus. Sie sind »wohl zu beachtende *Feuerzeichen* eines gewaltigen metaphysischen Bedürfnisses, daß – geschähe diesem Bedürfnis nicht Genüge durch eine Neuentwicklung guter und rationaler Metaphysik in einem neuen relativ metaphysischen Zeitalter Europas – sie um so wahrscheinlicher den Bau der Wissenschaft zerschlagen werden.« Diese ablenkende »stabilisierende« Funktion hat der neue Relativismus Schelers zu übernehmen. Denn überall ist »das *Ende* des positiven Szientifismus als einer der Metaphysik prinzipiell feindlichen Denkungsart« signalisiert. »Die Tendenz auf Selbstüberwindung der parlamentarischen Demokratie trifft also seltsam zusammen mit der früher charakterisierten Selbstüberwindung der materialistischen oder halbmaterialistischen Schein- und Ersatzmetaphysik und mit der Selbstüberwindung des metaphysik-feindlichen Historismus durch den historischen Perspektivismus.«¹

Die Lebensphilosophie, die ihre Popularität in erster Linie der dumpfen Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Kulturlage, dem wenig bewußten Unbehagen an dem bestehenden Gesellschaftszustand verdankte, wird bei Scheler hierarchisch oder später perspektivistisch »konsolidiert«; sie selbst erlebt eine »relative Stabilisierung«, ohne selbstverständlich ihre vor allem gegen den Sozialismus gerichtete Spitze abzustumpfen; nur die Kampfweise ändert sich entsprechend der bürgerlichen Illusionen in bezug auf die »relative Stabilisierung«. Diese innere Wahlverwandtschaft des wendigen, schmiegsamen, wenig Rückgrat zeigenden Scheler mit den ideologischen Bedürfnissen dieser kurzen Übergangszeit hat ihn für eine Weile zum maßgebenden

¹ Scheler: Versuch einer Soziologie des Wissens, a. a. O., S. 133 ff.

Denker des bürgerlichen Deutschland emporgehoben. Es ist aber nicht mehr als ein Kompromiß, was Scheler erstreben und erreichen kann. Es ist sehr bezeichnend, daß er, der so tief im Relativismus und Irrationalismus der Zeit steckt, von einer »guten und rationalen Metaphysik« träumt. Diese Kompromiß Tendenzen brachten ihn in enge Verbindung mit den herrschenden Tendenzen einer kurzen Übergangsphase. Dieselben Kräfte lassen aber sehr bald seine ganze Philosophie in Vergessenheit versinken.

VI *Der Aschermittwoch des parasitären Subjektivismus* (Heidegger, Jaspers)

Die bei Scheler temperierten Gefühle des Unbehagens an der Gegenwart kommen zum offenen Ausbruch in der Philosophie seines jüngeren Schulgenossen in der Phänomenologie, Martin Heidegger. Mit ihm wird die Phänomenologie zeitweilig ins Zentrum der Weltanschauungsinteressen der deutschen Intelligenz gerückt. Sie wird aber jetzt zur Ideologie des Katzenjammers des Individualismus der imperialistischen Periode. Schon die »Konsolidierung« in der Schelerschen Philosophie ist nur ein matter Nachklang jenes Selbstbewußtseins, den der imperialistische Subjektivismus in der Philosophie Diltheys und vor allem Simmels zum Ausdruck brachte. Gerade der extreme Relativismus schien die Souveränität dieses Selbstbewußtseins zu begründen: alles Feste wurde in eine Sache des subjektiven Standpunktes, jede Gegenständlichkeit in eine rein relative, vom Subjekt her bedingte Funktion oder Relation aufgelöst. Damit aber erschien das Subjekt sich selbst, bei aller relativistischen Resignation, als Schöpfer des geistigen Universums, jedenfalls als jene Macht, die aus einem sonst sinnlosen Chaos – nach eigenem Vorbild, nach eigenem Ermessen, nach eigenen inneren Bedürfnissen – einen Kosmos der Ordnung schafft, ihm selbstherrlich einen Sinn verleiht, ihn als Bereich seiner Erlebnisse für sich selbst erobert. Die Lebensphilosophie, sogar die Simmelsche, drückt dieses allgemeine Gefühl noch vorsichtiger aus, als es in der Literatur der imperialistischen Periode sonst zum Ausdruck kommt. (Man denke vor allem an die Lyrik Georges und Rilkes.)

Die harte und an schroffen Schicksalswenden reiche Zeit des ersten imperialistischen Weltkrieges und die Periode seiner Folgen bringen eine gewaltige Stimmungsänderung hervor. Die subjektivistische Tendenz bleibt erhalten, ihr Grundton aber, ihre Atmosphäre ist völlig verändert. Die Welt ist nicht

mehr eine große, abwechslungsreiche Bühne, auf der das Ich in stets neuer Verkleidung, stets eigenmächtig die Kulissen ändernd, seine eigenen inneren Tragödien und Komödien spielen kann. Sie ist eine Trümmerstätte geworden. In der Vorkriegszeit konnte man vornehm lebensphilosophisch das Mechanische und Starre an der kapitalistischen Kultur kritisieren. Es war ein unschuldiges und gefahrloses geistiges Turnier, denn das gesellschaftliche Sein schien doch unerschüttert festzustehen und die Existenz des parasitären Subjektivismus ungefährdet zu garantieren. Seit dem Zusammenbruch des wilhelminischen Regimes ist die Welt der Gesellschaft für diesen Subjektivismus etwas Unheimliches geworden; der Zusammenbruch jener Welt, die dieser Subjektivismus ununterbrochen kritisiert, die aber die unerläßliche Basis seiner Existenz ist, droht an allen Ecken und Enden. Es gibt nichts Festes, keinen Halt mehr. Und in der Wüste steht das einsame Ich in Angst und Sorge.

Relativ ähnliche gesellschaftliche Lagen bringen gesetzmäßig relativ ähnliche Denk- und Gefühlstendenzen hervor. Vor dem Ausbruch der Revolution von 1848, die ein internationales europäisches Ereignis war, zersetzte sich endgültig der romantische Individualismus. Der bedeutendste Denker seiner Krise und seines Krachs, der Däne Sören Kierkegaard, hat die Philosophie des damaligen romantisch-individualistischen Katzenjammers in der damals originellsten Weise formuliert. Kein Wunder, daß jetzt, als diese Depressionsstimmung in der Form einer Vorahnung künftiger düsterer Ereignisse schon Jahre vor dem Ausbruch der Krise sich geltend zu machen begann, eine Renaissance der Kierkegaardschen Philosophie von den führenden Denkern der neuen Etappe, von dem Husserlschüler Heidegger und dem einstigen Psychiater Karl Jaspers proklamiert wurde. Selbstverständlich wurde sie mit zeitgemäßen Modifikationen proklamiert. Die orthodox-protestantische Religiosität, der streng lutherische Bibelglauben Kierkegaards waren für die gegenwärtigen Bedürfnisse unbrauchbar. Aber seine Kritik der Hegelschen Philosophie – als Kritik eines jeden Strebens nach Objektivität und Allgemeingültigkeit des vernünftigen Denkens, einer jeden Fortschrittskonzeption in der Geschichte –, seine Begründung einer »Existentialphilosophie« aus der tiefsten Verzweiflung eines extremen, sich selbst zerfleischenden Subjektivismus, der gerade im Pathos dieser Verzweiflung, in der Präntention, alle Ideale des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens im Gegensatz zum einzig existierenden Subjekt als bloße leere und eitle Gedankenprodukte zu enthüllen, seine Rechtfertigung suchte, erhielt eine äußerst wirksame Aktualität. Selbstverständlich, der geänderten historischen Lage entsprechend, mit tiefgreifenden Änderungen. Sie zeigen sich vor allem wieder darin, daß

die Philosophie Kierkegaards gegen den bürgerlichen Fortschrittsgedanken, gegen die idealistische Dialektik Hegels gerichtet war, während die Erneuerer der Existentialphilosophie bereits vor allem gegen den Marxismus kämpfen, wenn dies in ihren Schriften auch selten offen und direkt zum Ausdruck kommt; sie versuchen dabei zuweilen, die reaktionären Seiten der Hegelschen Philosophie für diesen neuen Kampf auszunützen. Daß diese Existentialphilosophie schon bei Kierkegaard nichts weiter ist als die Ideologie des tristesten Philistertums, der Angst und des Zitterns, der Sorge, hindert nicht, daß sie am Vorabend der Hitlerschen Machtergreifung und der damit beginnenden nihilistischen Periode des sogenannten »heroischen Realismus« breite Schichten des denkenden Deutschland eroberte. Im Gegenteil: dieses tragisch-prätentiöse Philistertum ist gerade der sozial-psychologische Grund der Wirkung von Heidegger und Jaspers.

Die Existentialphilosophie unterscheidet sich durch diese Verzweiflungsstimmung und nicht durch tiefgehende programmatische Divergenzen von der übrigen Lebensphilosophie. Es ist freilich kein Zufall, keine bloße terminologische Angelegenheit, daß die emphatisch gebrauchte Parole des »Lebens« von der Emphase der »Existenz« abgelöst wurde. So sehr der Unterschied mehr Stimmung als philosophische Methodik ist, so drückt er doch etwas inhaltlich Neues und nicht Unwichtiges aus: die Intensität der Vereinsamung, Enttäuschung und Verzweiflung schafft hier eine neue Inhaltlichkeit. Das emphatisch betonte Wort »Leben« bedeutet die Eroberung der Welt durch die Subjektivität; darum erneuern die faschistischen Aktivisten der Lebensphilosophie, die Heidegger und Jaspers alsbald ablösen sollen, wieder diese Parole, freilich abermals mit neuem Inhalt. »Existenz« als Leitmotiv der Philosophie beinhaltet ein Verwerfen von sehr Vielem, was die Lebensphilosophie sonst als Lebendiges bejaht hat; jetzt erscheint dies als unwesentlich, als unexistentiell.

Freilich war diese Stimmung schon der Lebensphilosophie der Vorkriegszeit nicht unbekannt. Wir wollen gar nicht von Nietzsche reden, bei dem allerdings die Auswahl aus dem »Leben«, das Abstoßen eines Teils des »Lebens« eher an die militante Lebensphilosophie des Präfaschismus und des Faschismus anklingt. Aber auch Dilthey und Simmel stehen solchen Stimmungen nicht fremd gegenüber. Man denke an die »Tragödie der Kultur« Simmels und an seine resigniert-zynischen Lösungsversuche. Und selbst Dilthey führt gelegentlich aus: »Und die heutige Analyse der menschlichen Existenz erfüllt uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit, der Macht der dunklen Triebe, des Leidens an den Dunkelheiten und Illusionen, der

Endlichkeit in allem, was Leben ist, auch wo die höchsten Gebilde des Gemeinschaftslebens aus ihnen entstehen.«¹

Es wäre aber falsch, hier nur eine quantitative Differenz, einen Unterschied der Akzente zu erblicken. So wichtig es ist, auf die gemeinschaftliche Grundlage, auf das gesellschaftliche Sein in der imperialistischen Periode die Aufmerksamkeit zu richten, um zu erkennen, daß jene sozialen und psychischen Motive, die den Existentialismus hervorgebracht haben, von Anfang an wirksam waren, so wichtig ist es andererseits, das spezifisch Neue an ihm nicht außer acht zu lassen. Wir könnten sagen, daß dieselben Motive hier in anderen Proportionen erscheinen, und uns so diesem Neuen annähern. Denn gerade in dieser qualitativen Veränderung der Proportion drückt sich die philosophische Grundstimmung des Existentialismus aus. Während die frühere Lebensphilosophie hauptsächlich die »toten Gebilde« des gesellschaftlichen Seins ablehnte und diesen die Lebendigkeit der totalen Subjektivität als Organ der Eroberung des »Lebens« gegenüberstellte, entsteht jetzt der Riß mitten im Subjekt; während früher – im Sinne der hier notwendig entstehenden aristokratischen Erkenntnistheorie – die Menschen gewissermaßen in zwei Klassen, in die das Leben lebenden und in die vom Leben abgerissenen, geteilt wurden, wird jetzt das Leben eines jeden, das Leben überhaupt als gefährdet angesehen. Und die Gefährdung drückt sich gerade im Gefühl des Unwesentlichwerdens, des dem Unlebendigen Verfallens aus. Die emphatische Betonung der Existenz, an Stelle des Lebens, sogar im Gegensatz zum Leben, drückt gerade die Angst vor diesem Unwesentlichwerden des Lebens im allgemeinen aus; mit dieser emphatischen Betonung der Existenz wird jener Kern, jenes Echte der Subjektivität gesucht, das man aus diesem drohend generellen Verderben noch zu retten hofft und erstrebt. Das Pathos der neuen Richtung drückt also die Sehnsucht aus: nach Rettung der nackten Existenz aus einem Weltzusammenbruch; darin ist diese Grundstimmung derjenigen Kierkegaards verwandt.

Heidegger vereinigt noch entschiedener und bewußter als Scheler die Dilthey'schen Tendenzen mit der Phänomenologie, er bringt sogar Beschreibung und Hermeneutik näher zusammen, als dies Dilthey selbst getan hat, wodurch naturgemäß der offene Subjektivismus eine Verstärkung erfährt. Er sagt: »Der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*.«²

¹ Dilthey: Werke, a. a. O., Bd. VII, S. 150.

² Heidegger: Sein und Zeit, 3. Aufl., Halle 1931, S. 37.

Sogar Anschauung und Denken erscheinen bei ihm als »entfernte Derivate des Verstehens. Auch die phänomenologische ›Wesensschau‹ gründet im existenzialen Verstehen.«¹

Trotz dieser Steigerung der subjektivistischen Tendenzen ist bei Heidegger vielleicht noch energischer als bei seinen Vorgängern der philosophische »dritte Weg« vorhanden: die Präention, sich über den Gegensatz von Idealismus und Materialismus (er sagt: Realismus) zu erheben: »Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt, bestimmt wird. Sein aber ›ist‹ nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört.«² Dieses für die ganze imperialistische Periode so charakteristische erkenntnistheoretische Jonglieren wird bei Heidegger so durchgeführt, daß er immer »Dasein« sagt, also sich den Anschein einer vom menschlichen Bewußtsein unabhängigen Objektivität gibt, obwohl er unter »Dasein« eben nichts weiter als die menschliche Existenz, ja letzten Endes nur deren Erscheinung im Bewußtsein versteht.

Heidegger löst diese entscheidende Frage des philosophischen »dritten Weges« auf der Grundlage der apodiktischen Aussage und Wesensschau. Er muß selbst sehen, daß er durch seine Position sich jenem *circulus vitiosus* nähert, den Dilthey bereits in der früheren Lebensphilosophie mit Schrecken erkannt hat. »Wenn aber Auslegung sich schon im Verstandenen bewegen und aus ihm her sich nähren muß, wie soll sie dann wissenschaftliche Resultate zeitigen, ohne sich in einem Zirkel zu bewegen, zumal wenn das vorausgesetzte Verständnis überdies noch in der gemeinen Menschen- und Weltkenntnis sich bewegt?«³ Während aber Dilthey mit wissenschaftlich ehrlichem Schrecken vor dem Zirkel stehenbleibt, zerhaut Heidegger den Knoten resolut mit Hilfe der Wesensschau (mit welcher, infolge ihrer irrationalistischen Willkür, was immer aufgefunden werden kann, insbesondere wenn ein ontologischer Übergang zum Sein unternommen wird): denn das Verstehen »erweist sich« (?) als »der Ausdruck der existenzialen Vorstruktur des Daseins selbst . . . Weil Verstehen seinem existenzialen Sinn nach das Seinkönnen des Daseins ist, übersteigen die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Strenge der exakten Wissenschaften. Mathe-

¹ Ebd., S. 147.

² Ebd., S. 183.

³ Ebd., S. 152 f.

matik ist nicht strenger als Historie, sondern nur enger hinsichtlich des Umkreises des für sie relevanten existentialen Fundaments.«

Über die spezifische Bedeutung des Historischen bei Heidegger werden wir später sprechen. Hier ist nur die Feststellung wichtig, daß Heidegger das »Verstehen«, also ein rein bewußtseinmäßiges Verhalten »ontologisch« ins objektive Sein hineinschmuggelt und damit seinerseits ein ebensolches schillerndes Hell-Dunkel zwischen Subjektivität und Objektivität zu schaffen versucht wie seinerzeit Mach in bezug auf die Wahrnehmungssphäre; in Wirklichkeit handelt es sich bei beiden – den verschiedenen Absichten entsprechend in verschiedener Form – um dasselbe Umtaufen von rein subjektiv-idealistischen Positionen in objektive (in pseudo-objektive). Nur daß die Machisten viel offener und geradliniger die unmittelbaren Wahrnehmungen in die uns allein zugängliche (pseudo-objektive) Wirklichkeit umtaufen, während Heidegger mit dem Projekt einer – angeblichen – besonderen Wissenschaft der reinen Objektivität, der Ontologie, auftritt. Freilich zeigt er ebensowenig wie die früheren Phänomenologen, wie aus der »in Klammer gesetzten« objektiven Wirklichkeit der Weg zur echten, vom Bewußtsein unabhängigen Objektivität gefunden werden könne. Im Gegenteil: er statuiert einen engen und organischen Zusammenhang zwischen Phänomenologie und Ontologie und läßt die letztere ohne weiteres aus der ersteren herauswachsen: »Phänomenologie ist die Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.*«¹ Daß es sich hier um die intuitivistische (also: irrationalistische) Willkür der »Wesensschau« handelt, zeigt Heideggers unmittelbar vorangehende Bestimmung des Gegenstandes: »Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.« Das ist gerade »das *Sein* des Seienden«: der Gegenstand der Ontologie.

Der Fortschritt in der Fragestellung Heideggers dem Machismus gegenüber besteht darin, daß er den Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung energisch in den Mittelpunkt rückt, während dieser in der Erscheinungswelt nur offen subjektivistische (»denkökonomische«) Unterscheidungen machen konnte. Der Fortschritt der Fragestellung, die bei dem Hunger nach

¹ Ebd., S. 35.

Objektivität in den Zeitstimmungen viel zur Wirkung Heideggers beitrug, hebt sich jedoch in der Art seiner Antworten sofort selbst auf. Denn was als »verborgenes Wesen« aus der unmittelbar vorhandenen, subjektiv-unmittelbar perzipierten Wirklichkeit erfaßt wird, kann in dieser Methode allein die »Wesensschau« entscheiden. Die Objektivität der ontologischen Gegenständlichkeit bleibt also auch bei Heidegger eine rein deklarative, und die Proklamierung der ontologischen Objektivität kann nur zu einer Steigerung des Pseudoobjektivismus und – infolge des intuitivistischen Auswahlprinzips und Kriteriums – der Irrationalität dieser Gegenständlichkeits-sphäre führen.

Diese terminologische Verdunkelung des subjektiven Idealismus entlarvt sich aber jedesmal, wo Heidegger auf konkrete Fragen zu sprechen kommt. Wir führen nur ein Beispiel an: »*Wahrheit gibt es nur, sofern und solange Dasein ist . . . Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist. Vordem Dasein überhaupt nicht war und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann nicht sein kann.*«¹ Das ist nicht weniger subjektiv-idealistisch als die Auffassung eines beliebigen Anhängers von Kant oder Mach-Avenarius. Dieses Jonglieren mit scheinobjektiven Kategorien auf extrem subjektivistischer Basis geht durch die ganze Philosophie Heideggers durch. Er tritt mit der Prätentation auf, eine objektive Seinslehre, eine Ontologie zu gründen, doch das ontologische Wesen gerade der zentralen Kategorie seiner Welt wird dann, mit pseudoobjektivistischen Ausdrücken, im Grunde rein subjektivistisch bestimmt. Er sagt über das Dasein: »Das Dasein ist ontologisch grundsätzlich von allem Vorhandenen und Realen verschieden. Sein ›Bestand‹ gründet nicht in der Substantialität einer Substanz, sondern in der ›Selbständigkeit‹ des existierenden Selbst, dessen Sein als Sorge begriffen wurde.«² Und an anderer Stelle: »Das Seiende . . . sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines.*«³ Die oben analysierte Willkür im Übergang zur – angeblichen – Objektivität äußert sich ganz klar in einigen vorangehenden methodologischen Bemerkungen: »Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis

¹ Ebd., S. 226.

² Ebd., S. 303.

³ Ebd., S. 41.

der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.« Denn es ist klar, daß für ein ernsthaftes Streben nach wissenschaftlicher (und auch philosophischer) Überwindung der subjektivistisch-irrationalistischen Willkür allein die objektive Wirklichkeit einen Maßstab für echte oder bloß ausgedachte Möglichkeit ergeben kann. Hegel hat deshalb mit großem Recht abstrakte und konkrete Möglichkeit voneinander scharf unterschieden. Erst der Kierkegaardsche bewußte Subjektivismus kehrt die philosophisch-hierarchischen Positionen um und stellt die Möglichkeit höher als die Wirklichkeit, um einen freien – luftleeren – Raum für die freie Entscheidung des einzig und allein um das Heil seiner Seele bekümmerten Individuums zu schaffen. Heidegger folgt hier Kierkegaard, jedoch mit dem Unterschied, der sehr zum Nachteil der Konsequenz und der Ehrlichkeit seines Philosophierens ausfällt, daß er – hier im Gegensatz zu seinem Meister – trotzdem die Objektivität der so entstehenden Kategorien (der sogenannten »Existentialien«) deklariert.

Die Präention auf Objektivität ist bei Heidegger noch ausgeprägter als bei Scheler. Trotzdem tritt der subjektivistische Charakter der Phänomenologie bei ihm weit schroffer hervor als bei diesem. Und die Husserlsche Tendenz auf strenge Wissenschaftlichkeit ist hier bereits vollständig verblaßt. Heidegger ist bemüht, eine objektive Seinslehre, eine Ontologie zu gründen, er müßte diese deshalb scharf von der Anthropologie abgrenzen. Wo er aber auf seine zentralen Probleme zu sprechen kommt und nicht aus der Ferne reine Methodologie treibt, stellt es sich heraus, daß seine Ontologie eigentlich bloß eine objektivistisch maskierte lebensphilosophische Anthropologie ist. (Heidegger steht also auch hier vor einem unlösbaren Dilemma, wie seinerzeit, wie wir gesehen haben, Dilthey; und auch hier kommt derselbe Gegensatz zwischen beiden zur Geltung: Dilthey schreckt vor dem Dilemma zurück und versucht ihm auszuweichen, Heidegger zerhaut vornehm-deklarativ, offen irrationalistisch den Knoten.) Es ist z. B. charakteristisch, daß er die grundlegende anthropologische Tendenz in der Kantschen »transzendentalen Logik« nachzuweisen bestrebt ist, um dadurch aus Kant ebenso einen Vorläufer der Existentialphilosophie zu machen, wie Simmel aus ihm einen Vorläufer der Lebensphilosophie gemacht hat.

Jedoch über die Kantinterpretation hinaus kommt diese Tendenz bei ihm überall zum Ausdruck. Seiner Auffassung nach ist heute die Anthropologie keine besondere Disziplin, »sondern das Wort bezeichnet eine *Grundtendenz* der heutigen Stellung des Menschen zu sich selbst und zum Ganzen des Seienden. Gemäß dieser Grundstellung ist etwas nur erkannt und verstanden,

wenn es eine *anthropologische Erklärung* gefunden hat. Anthropologie sucht nicht nur die Wahrheit *über* den Menschen, sondern beansprucht jetzt die Entscheidung darüber, *was Wahrheit überhaupt bedeuten kann.*«¹ Und er erläutert diese Stellungnahme, die eine sachliche Identität zwischen seiner Ontologie und der Anthropologie beinhaltet, dadurch, daß zwar keine Zeit so viel über den Menschen gewußt habe wie die gegenwärtige, »aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unseren.«

Damit ist die Negativität der Weltanschauungstendenzen Heideggers klar ausgesprochen. Die Philosophie ist für ihn nicht mehr die unbeteiligte »strenge« Wissenschaft Husserls, aber auch nicht mehr der Anlauf zu einer konkreten Weltanschauung, wie dies die Lebensphilosophie von Dilthey bis Spengler und Scheler war. Ihre Aufgabe ist vielmehr: »die Untersuchung durch Fragen offen zu halten.«² Mit einem Kierkegaard nachempfundenen Pathos erörtert Heidegger diese seine Position: »Hat es einen Sinn und besteht ein Recht, den Menschen auf Grund seiner innersten Endlichkeit – daß er der ›Ontologie‹, d. h. des Seinverständnisses bedarf – als ›schöpferisch‹ und somit als ›unendlich‹ zu begreifen, wo doch gerade die Idee des unendlichen Wesens nichts so radikal von sich stößt wie eine Ontologie? . . . Oder sind wir allzusehr schon zu Narren der Organisation, des Betriebes und der Schnelligkeit geworden, als daß wir Freunde des Wesentlichen, Einfachen und Stetigen sein könnten . . .?«³

Was also Heidegger Phänomenologie und Ontologie nennt, ist in Wirklichkeit nichts weiter als eine abstrakt-mythisierende anthropologische Beschreibung des menschlichen Daseins, was aber in seinen konkreten phänomenologischen Beschreibungen sich unversehens in eine – oft packend interessante – Beschreibung des intellektuellen Philisterdaseins in der Krisenzeit der imperialistischen Periode verwandelt. Bis zu einem gewissen Grade gibt dies Heidegger selbst zu. Sein Programm ist, das Seiende zu zeigen, »wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit.*«⁴ Das eigentlich Interessante am Philosophieren Heideggers ist nun die äußerst detaillierte Beschreibung dessen, wie »der Mensch«, das tragende Subjekt

¹ Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1934, S. 199 f.

² Ebd., S. 235.

³ Ebd., S. 236.

⁴ Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 16.

des Daseins, »zunächst und zumeist« in dieser Alltäglichkeit sich zersetzt, sich selbst verliert.

Dieses Bild können wir hier schon aus Raumgründen nicht nachzeichnen. Nur ein Moment sei hier hervorgehoben, nämlich daß die Uneigentlichkeit des Heideggerschen alltäglichen Daseins, das was er das »Verfallensein« des Daseins nennt, von dem gesellschaftlichen Sein verschuldet ist. Die Gesellschaftlichkeit des Menschen ist nach Heidegger ein »Existential« des Daseins, welcher terminus in der Sphäre der Existenz für Heidegger den Kategorien im Denken entspricht. Die gesellschaftliche Existenz bedeutet nun die anonyme Herrschaft des »Man«. Aus dieser Beschreibung müssen wir ein längeres Zitat anführen, damit der Leser ein konkretes Bild der Heideggerschen Ontologie der Alltäglichkeit erhält:

»Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ›Wer‹ ist das Neutrum, *das Man*. . . In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ›großen Haufen‹ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden ›empörend‹, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor . . . Jeder ist der andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat. In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste ›Ständigkeit‹ des Daseins . . . Man ist in der Weise der Unselbstständigkeit und Uneigentlichkeit. Diese Weise zu sein bedeutet keine Herabminderung der Faktizität des Daseins, so wenig wie das Man als das Niemand ein Nichts ist. Im Gegenteil, in dieser Seinsart ist das Dasein ein *ens realissimum*, falls ›Realität‹ als daseinsmäßiges Sein verstanden wird. Allerdings ist das Man so wenig vorhanden wie das Dasein überhaupt. Je offensichtlicher sich das Man gebärdet, um so unfaßlicher und versteckter ist es, um so weniger ist es aber auch nichts. Dem unvoreingenommenen ontisch-ontologischen ›Sehen‹ enthüllt es sich, als das ›realste Subjekt‹ der Alltäglichkeit.«¹

¹ Ebd., S. 126 ff.

Solche Beschreibungen bilden den stärksten und suggestivsten Teil von »Sein und Zeit«, sie bildeten höchstwahrscheinlich den Grund der breiten und tiefgreifenden Wirkungen des Buches. Heidegger gibt hier, mit den Mitteln der Phänomenologie, eine Reihe von interessanten Bildern aus dem Innenleben, aus der Weltauffassung der zersetzten bürgerlichen Intelligenz der Nachkriegsjahre. Diese Bilder sind suggestiv, weil sie – auf dem Niveau der Beschreibung – ein echtes und lebenswahres Bild jener Bewußtseinsreflexe geben, die die Wirklichkeit des imperialistischen Kapitalismus der Nachkriegszeit in denen auslöst, welche nicht fähig und gewillt sind, über die Erlebnisse ihres individuellen Daseins in der Richtung der Objektivität, d. h. in der Richtung auf ein Erforschen ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Ursachen hinauszugehen. Heidegger steht mit diesen Tendenzen in seiner Zeit nicht allein; nicht nur die Philosophie von Jaspers drückt ähnliche Tendenzen aus, sondern ein großer Teil der Belletristik dieser Periode (es genügt vielleicht, auf den Roman Célines »Voyage au bout de la nuit«, auf Joyce, Gide, Malraux usw. hinzuweisen). Indessen, wenn man auch das partiell Zutreffende dieser seelischen Zustandbeschreibungen anerkennt, muß die Frage auftauchen: wie weit entsprechen sie der objektiven Wirklichkeit, wie weit gehen sie in ihren Beschreibungen über die Unmittelbarkeit der reagierenden Subjekte hinaus? Diese Frage ist selbstverständlich in erster Linie für die Philosophie ausschlaggebend; bei der Belletristik wird zwar auch der Rang durch die umfassende Konkretheit und Tiefe der Wirklichkeitsdarstellung bestimmt, jedoch ist der Spielraum hier weitaus elastischer; die Behandlung der sich hierdurch ergebenden Problematik liegt aber außerhalb des Rahmens dieser Betrachtungen.

Daß die Beschreibungen Heideggers sich auf die von der Krise des imperialistischen Kapitalismus der Nachkriegszeit hervorgerufenen seelischen Zustände beziehen, bezeugt nicht nur die Wirkung von »Sein und Zeit« weit über die Kreise der eigentlich philosophisch Interessierten hinaus, es wurde auch wiederholt, lobend und tadelnd, von philosophischen Kritikern hervorgehoben. Das, was Heidegger beschreibt, ist die subjektiv-bürgerlich-intellektuelle Kehrseite der ökonomischen Kategorien des Kapitalismus, selbstverständlich in der Form einer radikal idealistischen Subjektivierung und deshalb Verzerrung. In dieser Hinsicht setzt Heidegger die Tendenz Simmels, »dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen«, angeblich damit die philosophischen, ja metaphysischen Voraussetzungen dieser Lehre sichtbar werden, fort. Indessen ist hier der Unterschied noch lehrreicher als die Verwandtschaft. Er drückt sich sowohl in der Methodologie wie in

der Stimmung des Heideggerschen Werkes aus. Methodologisch darin, daß, im Gegensatz zu Simmel, der ausdrücklich den historischen Materialismus kritisiert und diesen durch Uminterpretation in seinem Sinne zu »vertiefen« trachtet, bei Heidegger jeder Hinweis in dieser Richtung fehlt. Der Name von Marx wird in »Sein und Zeit« selbst in Anspielungen, in denen die Bezugnahme offenkundig ist, nicht nur nicht erwähnt, auch inhaltlich verschwinden alle objektiven Kategorien der ökonomischen Wirklichkeit.

Die Methode Heideggers ist radikaler subjektivistisch: seine Beschreibungen gelten ausnahmslos den seelischen Reflexen der ökonomisch-sozialen Wirklichkeit. Hier zeigt sich praktisch die innere Identität von Phänomenologie und Ontologie, der rein subjektive Charakter auch der letzteren bei aller deklarativen Objektivität. Ja, es zeigt sich sogar, daß diese Wendung zur – angeblich objektiven – Ontologie die philosophische Auffassung der Welt noch subjektivistischer macht, als sie zur Zeit des offen radikalen Subjektivismus etwa Simmels war. Denn bei diesem schimmern wenigstens blasse, verzerrte Konturen der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit durch, während diese bei Heidegger rein auf eine Abfolge von phänomenologisch beschriebenen Seelenzuständen reduziert wird. Diese Wandlung der Methode ist aufs allerengste mit der Veränderung der Grundstimmung verbunden. Simmel philosophierte in den hoffnungserfüllten Jugendtagen der Lebensphilosophie. Bei aller Feststellung einer »Tragödie der Kultur«, bei aller Kritik der kapitalistischen Zivilisation war für ihn, wie erinnerlich, das Geld noch der »Torhüter der Innerlichkeit«. Diese Illusionen sind bei Heidegger längst zusammengebrochen. Die Innerlichkeit des Individuums hat längst auf alle welterobernden Pläne verzichtet; sie betrachtet ihre gesellschaftliche Umwelt nicht mehr als etwas zwar an sich Problematisches, in dessen Bereich sich aber dennoch die reine Innerlichkeit frei ausleben könne, sondern als eine unheimliche, unfaßbare ständige Bedrohung von allem, was die Subjektivität wesentlich machen würde. Dies ist freilich ebenfalls kein neues Erlebnis bürgerlicher Menschen im Kapitalismus; Ibsen hatte es z. B. viele Jahrzehnte früher in der bekannten Szene gestaltet, in welcher sein Peer Gynt – als Symbol des Problems der Wesenlosigkeit oder Wesentlichkeit seines eigenen Lebens – eine Zwiebel schält und nur Schalen, aber keinen Kern findet. Bei Heidegger wird dieses Erlebnis des alternden und an sich verzweifelnden Peer Gynt zur bestimmenden Maxime seiner Beschreibungen. Dies ist der Sinn der Herrschaft des »Man« (in die Sprache des gesellschaftlichen Lebens rückübersetzt: des bürgerlich-demokratischen öffentlichen Lebens der imperialistischen Periode, also etwa der Weimarer

Zeit): »Das Verstehen des Daseins im Man *versieht* sich aber in seinen Entwürfen ständig hinsichtlich der echten Seinsmöglichkeiten.«¹ Dies ist für Heidegger so etwas wie ein ontologischer Beweis für den Antidemokratismus. Und er führt diesen Gedanken in großer begrifflicher Anschaulichkeit weiter aus: »Das Dasein stürzt sich aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit.« Gerade dies wird durch das öffentliche Leben verborgen und erscheint als »konkretes Leben«. Doch handelt es sich um einen täuschenden Wirbel. »Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man . . . *Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins* kann demnach bestimmt werden als das *verfälschend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der ›Welt‹ und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.*«²

Hier wird deutlich sichtbar, daß der Übergang von der Phänomenologie zur Ontologie bei Heidegger ebenso im wesentlichen gegen die sozialistische Perspektive der gesellschaftlichen Entwicklung gerichtet ist wie die irrationalistische Methode aller führenden bürgerlichen Denker seit Nietzsche. Die deutsche Nachkriegskrise und die infolge dieser Krise sich verschärfenden Klassenkämpfe – mit der Existenz und der wachsenden Erstarkung der sozialistischen Sowjetunion im Hintergrunde, mit der Verbreitung des durch Lenin höherentwickelten Marxismus in der Arbeiterklasse und auch in der Intelligenz – drängen alle Menschen viel stärker zu einer persönlichen Entscheidung, als dies in ruhigeren Zeiten der Fall war. Heidegger bekämpft, wie wir gesehen haben, explizite nicht die ökonomischen Lehren des Marxismus-Leninismus, nicht die sich aus ihm ergebenden politischen Konsequenzen – dazu ist weder er noch die Schicht, die er vertritt, fähig –, er versucht vielmehr, der Notwendigkeit, gesellschaftliche Konsequenzen zu ziehen, so auszuweichen, daß er jede öffentliche Tätigkeit des Menschen »ontologisch« als »uneigentlich« diffamiert.

Das Gefühl des Unwesentlich-, ja Nichtigwerdens des bürgerlichen Menschen ist ein allgemeines Erlebnis in der Intelligenz dieser Zeit; die komplizierten Gedankengänge, die schwerfälligen phänomenologischen Introspektionen Heideggers treffen deshalb auf ein in dieser Schicht weitverbreitetes Erlebnismaterial auf und finden dort ihre Resonanz. Heidegger predigt hier

¹ Ebd., S. 174.

² Ebd., S. 178 u. 181.

ebenso eine Abwendung von jedem gesellschaftlichen Handeln, wie seinerzeit Schopenhauer eine Abkehr vom bürgerlichen Fortschrittsgedanken, von der demokratischen Umwälzung verkündete. Jedoch in Heideggers Abwendung ist implizite eine noch viel stärkere reaktionäre Stellungnahme enthalten als im Quietismus Schopenhauers. Freilich konnte auch dieser bei seinem Verkünder selbst zur Zeit der akuten Revolution nur allzu leicht in gegenrevolutionäre Aktivität umschlagen, und Nietzsche hat gezeigt, wie mühelos sich aus Schopenhauers Voraussetzungen auch philosophisch ein gegenrevolutionärer Aktivismus entwickeln läßt. Man kann ohne große Übertreibung sagen: Heidegger verhält sich in der Periode des Kampfes der imperialistischen Bourgeoisie gegen den Sozialismus zu Hitler und Rosenberg wie seinerzeit Schopenhauer zu Nietzsche.

Allerdings wiederholen sich – auch in der Geschichte der Philosophie – die Ereignisse nie mechanisch. Der menschliche Gefühlsakzent im Sichzurückziehen ist bei Schopenhauer und Heidegger völlig verschieden, ja entgegengesetzt. Die Verzweiflung bei Heidegger gibt dem Individuum keinen befreiten Raum zu einer »erlösten« ästhetischen und religiösen Kontemplation mehr wie bei Schopenhauer. Seine Bedrohtheit umfaßt bereits den gesamten Bereich der individuellen Existenz. Und mag ihre Schilderung durch den Solipsismus der phänomenologischen Methode noch so verzerrt gespiegelt erscheinen, sie ist doch eine gesellschaftliche Tatsache: die innere Lage des bürgerlichen Individuums (besonders des Intellektuellen) im sich auflösenden Monopolkapitalismus, vor der Perspektive seines Untergangs. Die Verzweiflung Heideggers hat also einen doppelten Charakter: einerseits das unerbittliche Entlarven der inneren Nichtigkeit des Individuums in der Krisenperiode des Imperialismus; andererseits – weil die gesellschaftlichen Gründe dieser Nichtigkeit ins Zeitlose und Gegengesellschaftliche fetischisiert werden – kann das so aufgetauchte Gefühl sehr leicht in eine verzweifelte reaktionäre Aktivität umschlagen. Es ist sicher kein Zufall, daß Hitlers Agitation ununterbrochen an die Verzweiflung appelliert. Freilich bei den arbeitenden Massen an die über ihre ökonomisch-soziale Lage. Bei der Intelligenz schafft jedoch jene Stimmung der Nichtigkeit und Verzweiflung, von deren subjektiver Wahrheit Heidegger ausgeht, die er auf den Begriff bringt, philosophisch verklärt und als »authentisch« kanonisiert, den günstigsten Boden für die Wirkung der Hitlerschen Agitation.

Dieses Sein der Alltäglichkeit, der Herrschaft des »Man«, ist also eigentlich ein Nichtsein. Und Heidegger bestimmt tatsächlich das Sein nicht als unmittelbar gegeben, sondern als das Fernste: »Das Seiende, das wir je selbst sind,

ist ontologisch das Fernste.«¹ Dieses Eigentlichste am Menschen wird in der Alltäglichkeit vergessen, begraben; die Aufgabe der Ontologie besteht gerade darin, es der Vergessenheit zu entreißen.

Diese Stellungnahme zum Leben (zum gesellschaftlichen Leben seiner Zeit) bestimmt die ganze Methode Heideggers. Wir haben bereits wiederholt auf den unüberwindbaren Subjektivismus der Phänomenologie, auf die Pseudoobjektivität der Ontologie hingewiesen. Aber erst hier, wo das Heideggersche Weltbild inhaltlich wie strukturell in einer gewissen Konkretheit vor uns steht, wird es klar, daß diese Methode – bei all ihrer objektiven Hinfälligkeit – für seine Zwecke die allein mögliche ist. Denn nach Heideggers Konzeption handelt es sich im gesellschaftlichen Leben der Menschen nicht um eine Beziehung zwischen Subjektivität und Objektivität, nicht um eine Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt, sondern um die »Eigentlichkeit« und »Uneigentlichkeit« innerhalb desselben Subjekts. Das ontologische Hinausgehen über die »in Klammern« gesetzte objektive Wirklichkeit tendiert in der Ontologie nur scheinbar, nur in den methodologischen Ausdrücken zu einer Objektivität; tatsächlich wendet sie sich einer anderen, angeblich tieferen Schicht der Subjektivität zu. Ja man kann sagen, daß bei Heidegger eine Kategorie (ein Existential) desto echter das Sein ausdrückt, dem Sein desto näher kommt, je weniger es von den Bestimmungen der objektiven Wirklichkeit beschwert ist. Darum sind die hier auftretenden Bestimmungen (Stimmung, Sorge, Angst, Ruf usw.) ausnahmslos dezidiert subjektiven Charakters.

Aber eben deshalb muß die Heideggersche Ontologie, je mehr sie ihr wahres Wesen entfaltet, desto irrationalistischer werden. Heidegger versucht zwar stets, sich gegen den Irrationalismus abzugrenzen. Sein Bestreben ist auch hier, sich über den Gegensatz von Rationalismus und Irrationalismus zu erheben, hier ebenso wie in der Frage von Idealismus und Materialismus einen philosophischen »dritten Weg« zu finden. Dies ist aber für ihn unmöglich. Er kritisiert wiederholt die Schranken des Rationalismus, fügt aber dann einer solchen Kritik hinzu: »Um nichts geringer ist also *die* Verfälschung der Phänomene, die sie in das Refugium des Irrationalen abschiebt. Der Irrationalismus – als das Gegenspiel des Rationalismus – redet nur schieflend von dem, wogegen dieser blind ist.«² Da aber in Heideggers Augen diese Blindheit darin besteht, daß der Rationalismus die erkennbaren Tat-

¹ Ebd., S. 311.

² Ebd., S. 136.

sachen und Gesetze der objektiven Wirklichkeit berücksichtigt, fehlt bei Heideggers Abgrenzung gegen den Irrationalismus jede reale Möglichkeit. Denn entfernt man aus einer Gegenständlichkeit jede Bestimmung, die auf die erkennbare Wirklichkeit Bezug hat, entsteht diese Gegenständlichkeit ausschließlich im rein Inneren, so ist es unvermeidlich, daß das so Gefundene einen irrationalistischen Charakter erhält.

Dies ist schon bei Kierkegaard der Fall. Dieser jedoch, obwohl er die Möglichkeit hat, mit theologischen Kategorien zu arbeiten und dadurch eine Scheinrationalität oder eine Scheindialektik zu erlangen, schreckt vor den äußersten Konsequenzen nicht zurück und spricht gerade in den entscheidenden Fragen der »Existenz« vom Paradox, d. h. von der Irrationalität. Heidegger fehlt einerseits die Möglichkeit, auf offen theologische Kategorien zu rekurrieren, andererseits fehlt ihm der Mut, sich offen zum Irrationalismus zu bekennen. Daß aber die Entgegenständlichung von allen Bestimmungen der Objektivität in Wirklichkeit – die Worte mögen anders klingen, das Papier ist geduldig – zum Irrationalismus führt, zeigt jede ontologische Beschreibung Heideggers. Wir führen nur ein Beispiel an. Er spricht von »Stimmung«. Diese ist prinzipiell in ihrem Warum, Woher und Wohin erfüllt. »Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst desto unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses ›Daß es ist‹ nennen wir *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist.« Aber die hier entstehende *»Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich auch zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins«*.¹ Sofern hier – nach Heideggers »Entwurf« – ein Eingreifen des Seins oder eine Intention darauf entsteht, kann das so Gefundene (und der Weg seines Findens) nur irrationalistisch sein. Der Weg zum Sein ist ein Wegwerfen aller objektiven Bestimmungen der Wirklichkeit. Die Ontologie Heideggers fordert überall gebieterisch dieses Wegwerfen, damit der Mensch (das Subjekt, das Dasein) sich der entwesentlichenden, uneigentlich machenden Macht des »Man« entziehen könne.

Man sieht: die Heideggersche Ontologie verwandelt sich unversehens in eine Moral, ja fast in eine religiöse Predigt; diese moralisch-religiöse Wendung der Erkenntnistheorie zeigt auch den bestimmenden Einfluß Kierkegaards

¹ Ebd., S. 135.

auf Fragestellung und Methode Heideggers. Der Inhalt dieser Predigt ist, daß der Mensch »wesentlich« werde, daß er sich dazu vorbereite, den »Ruf des Gewissens« zu hören und zu verstehen, um so zur »Entschlossenheit« heranzureifen. Auch dieser Prozeß ist bei Heidegger sehr detailliert beschrieben. Wir können auch hier nur seinen Kern kurz und skizzenhaft wiedergeben. Die Enthüllung der im »Verfallensein« verborgenen Nichtigkeit des Daseins wird durch die Ontologie offenbar gemacht: »Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als solches... Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts ...«¹

Das ist das Wesen des Heideggerschen »Daseins«. Der Unterschied zwischen den Menschen ist bloß, ob sie sich dessen bewußt sind oder nicht. Das Bewußtwerden geschieht durch das Gewissen: »Das Gewissen ist der Ruf der Sorge aus der Unheimlichkeit des In-der-Welt-seins, der das Dasein zum eigensten Schuldigseinkönnen aufruft ... Das Rufverstehen erschließt das eigene Dasein in der Unheimlichkeit seiner Vereinzelung.«²

Das Verstehen dieses Rufes bringt den Menschen zur Entschlossenheit. Die Bedeutung dieses »Existentials« hebt Heidegger mit großem Pathos hervor. Nach den bisherigen Ausführungen kann es niemanden überraschen, wenn entschieden verneint wird, daß die »Entschlossenheit« an der Umwelt des Menschen auch nur die geringste Veränderung verursachen könnte; nicht einmal an der Herrschaft »des Man« wird gerüttelt: »Die zuhandene ›Welt‹ wird nicht ›inhaltlich‹ eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt ... Die Unentschlossenheit des Man bleibt gleichwohl in Herrschaft, nur vermag sie die entschlossene Existenz nicht anzufechten.«³ Methodologie und Inhalt der Philosophie Heideggers drücken hier in einer äußerst komplizierten (vor allem aber affektierten) Terminologie das Lebensgefühl des intellektuellen Philisters in einer schweren Krisenzeit aus: die Gefährdung der eigenen »Existenz« so abzuwehren, daß daraus keinerlei Verpflichtung entstehe, die eigenen äußeren Lebensbedingungen zu verändern oder gar an der Veränderung der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit mitzuarbeiten. So schwer verständlich Heidegger sein mag: dies wurde aus seiner Philosophie richtig herausgelesen.

¹ Heidegger: Was ist Metaphysik?, Bonn 1926, S. 19 f.

² Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 289 u. 295.

³ Ebd., S. 297 u. 299.

Was also hier als Ergebnis erreicht wird, ist nur die Einsicht, daß das Dasein als solches schuldig ist. Und das eigentliche Leben des entschlossenen Menschen besteht nun in einer Vorbereitung zum Tode; »Vorlaufen der Möglichkeit« heißt es in Heideggers Terminologie. Hier ist wiederum Kierkegaard sichtbar, allerdings ohne seine ausgesprochene protestantische Theologie.

Diese Heideggersche Theologie ohne positive Religion, ohne persönlichen Gott muß selbstverständlich wie jede Lebensphilosophie eine eigene neue Zeitlehre enthalten. Auch dies ist eine methodologische Notwendigkeit. Denn die starre Gegenüberstellung von Raum und Zeit ist einer der schwächsten Punkte des undialektischen Rationalismus. Während aber die wirkliche Überwindung nur in der in der objektiven Wirklichkeit begründeten dialektischen Wechselbeziehung von Raum und Zeit gefunden werden kann, richtet die irrationalistische Lebensphilosophie seit jeher ihre schärfsten Angriffe auf den Zeitbegriff des Rationalismus, stellt – ähnlich wie auf dem Gebiet der Gesellschaftsphilosophie Kultur und Zivilisation – Zeit und Raum als einander diametral entgegengesetzte, ja feindliche Prinzipien gegenüber. Die Eroberung der Zeit ist für die Lebensphilosophie in positiver Hinsicht darum sehr wichtig – dies ist die Kehrseite der obigen polemischen Absicht –, weil die für ihren Pseudoobjektivismus unerläßliche Identifikation von Erlebnis und Leben (Existenz) nur bei einer dieser Anforderung entsprechenden subjektivierten, irrationalistischen Konzeption der Zeit möglich ist.

Heidegger legt auf diese ein großes Gewicht. Er grenzt sich scharf von Bergson ab, den er – zusammen mit Aristoteles und Hegel – als Vertreter der »vulgären« Zeitauffassung verdammt. Diese »vulgäre« Zeit ist die gewöhnliche, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kennt; die Zeit der »verfallenen« Welt des »Man«, die Zeit des Messens, der Uhr usw. Dagegen kennt die echte Zeit kein Nacheinander: »Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft.«¹

Der Gegensatz zu Bergson (nicht der zu Aristoteles und Hegel) ist erkenntnistheoretisch ein Unterschied bloßer Nuancen. Denn beide – Bergson und Heidegger – stellen eine subjektiv erlebte Zeit der wirklichen objektiven Zeit als die eigentliche gegenüber. Nur daß bei Bergson, der im Wesentlichen seiner Erkenntnistheorie eine Vorkriegserscheinung ist, und dessen Philosophie viele Verwandtschaften zu Simmel und zum Pragmatismus zeigt, die

¹ Ebd., S. 350.

erlebte Zeit ein Organon der subjektivistisch-individualistischen Welteroberung war, während in der Katzenjammerphilosophie Heideggers die »wirkliche« Zeit sich entweltlicht, inhaltslos-theologisch wird, sich ausschließlich auf das Moment der inneren Entscheidung konzentriert. Darum richtet Bergson seine Angriffe vor allem gegen die »räumliche« Zeit, gegen die Begriffsbildung der exakten Wissenschaften, seine »wirkliche« Zeit ist auf das Kunsterleben orientiert, während bei Heidegger die vulgäre Zeit dem ans »Man« verfallenden Dasein entspricht und die wirkliche in die Richtung des Todes weist. (Auch hier ist es leicht ersichtlich, daß der Unterschied zwischen Heideggers und Bergsons Zeitauffassung gesellschaftlichen Charakters ist und vom zu bekämpfenden Feind bestimmt wird. Bergson polemisiert wesentlich gegen die naturwissenschaftlich-materialistische Weltauffassung der Aufstiegsperiode des Bürgertums, während Heidegger, auch in der Zeittheorie und der mit dieser eng zusammengehörigen Auffassung der Geschichtlichkeit, sich vor allem gegen den neuen Gegner, gegen den im Leben überall fühlbar gewordenen Einfluß des historischen Materialismus richtet.) Bei beiden ist aber dieser Gegensatz innerhalb des Zeitbegriffs ein Vehikel zur Aufrichtung einer irrationalistischen Philosophie. Heidegger »entdeckt« zwar, daß die Zeit eine bisher unbemerkte zentrale Rolle in Kants »Kritik der reinen Vernunft«, vor allem in Schematismuskapitel spielt. Diese Zentralstelle, führt Heidegger aus, »erschüttert so die Herrschaft der Vernunft und des Verstandes. Der ›Logik‹ ist ihr von altersher ausgebildeter Vorrang in der Metaphysik genommen. Ihre Idee wird fraglich.«¹ Kant wird also bei Heidegger zu einem der Väter des modernen Irrationalismus.

Bei dieser Auffassung der Zeit erweist sich die zweite Haupttendenz Heideggers, der Nachweis der elementaren Geschichtlichkeit des »Daseins« als Grundlage für das Erfassen der Geschichte, als reine Spiegelfechterei. Heidegger ist im Recht, wenn er gegen die Neukantianer Stellung nimmt, die die Geschichtlichkeit aus einer subjektiven »Setzung« heraus zu begründen trachten, wenn er darauf hinweist, daß das Sein geschichtlich sein muß, damit eine Geschichtswissenschaft entstehe. Wie in vielen Punkten, eskomptiert auch hier die Lebensphilosophie den Zusammenbruch des undialektischen Idealismus. Heidegger selbst fällt aber noch weit hinter die Neukantianer zurück in der konkreten Bestimmung seiner »existentialen« Geschichtlichkeit.

¹ Heidegger: Kant, a. a. O., S. 233.

Konsequenterweise ist für ihn das Urphänomen der Geschichte das Dasein, d. h. das Leben des Individuums, der »Zusammenhang des Lebens zwischen Geburt und Tod«. Und auch dies wird – ganz nach der Diltheyschen Methodik der Lebensphilosophie – vom Erlebnis aus bestimmt: »Er (dieser Zusammenhang, G. L.) besteht aus einer Abfolge von Erlebnissen ›in der Zeit‹.«¹ Daraus entsteht eine doppelte Verzerrung. Erstens werden nicht die historischen Tatbestände in der Natur als die »ursprünglichen« angesehen (Kant-Laplacesche Theorie, Darwinismus usw.), sondern der weit von der »Ursprünglichkeit« entfernte Zusammenhang der menschlichen Erlebnisse wird als Ausgangspunkt, als »Urphänomen« ausgegeben. Zweitens bemerkt Heidegger nicht, daß sein »Urphänomen« ein abgeleitetes ist: eine Folge des gesellschaftlichen Seins, der gesellschaftlichen Praxis der Menschen, in der erst ein solcher »Zusammenhang« der Erlebnisse überhaupt zustande kommen kann. Soweit er hier eine Verbindung bemerkt, lehnt er sie als zum Bereich des »Man« gehörend ab. Dadurch wird ein verzerrtes Derivat der gesellschaftlichen Praxis der Menschen als »Urphänomen« der Geschichte, als »ursprünglich«, von der wirklichen Geschichte nicht nur isoliert, sondern ihr antinomisch gegenübergestellt. In dieser die Struktur der Wirklichkeit solcherart verfälschenden Tendenz kommt der präfaschistische Charakter der Philosophie Heideggers plastisch zum Ausdruck. Da nun die primäre Geschichtlichkeit von hier aus »ontologisch fundiert« ist, entsteht daraus zwangsläufig die entscheidende Heideggersche Unterscheidung zwischen »eigentlicher« und »uneigentlicher« Geschichte: »Entsprechend der Verwurzelung der Geschichtlichkeit in der Sorge existiert das Dasein je als eigentlich und uneigentlich geschichtliches.«²

Nach der Heideggerschen Geschichtsauffassung ist aber gerade die wirkliche Geschichte die uneigentliche, so wie die wirkliche Zeit die »vulgäre« war. Mit der scheinbaren seinsmäßigen Begründung der Geschichte hebt Heidegger im Grunde genommen eine jede Geschichtlichkeit auf, indem er ausschließlich die moralische »Entschlossenheit« eines Philisters als geschichtlich anerkennt. Schon bei der Analyse des alltäglichen Daseins lehnte Heidegger jede Orientierung des Menschen auf objektive Tatsachen oder Tendenzen des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens ab. Er führte dort aus: »Man würde das, *was* Stimmung erschließt und *wie* sie erschließt, phänomenal völlig

¹ Heidegger: Sein und Zeit, a. a. O., S. 373 f.

² Ebd., S. 376.

verkennen, wollte man mit dem Erschlossenen das zusammenstellen, was das gestimmte Dasein ›zugleich‹ kennt, weiß und glaubt. Auch wenn Dasein im Glauben seines ›Wohin‹ ›sicher‹ ist, oder um das Woher zu wissen meint in rationaler Aufklärung, so verschlägt das alles nichts gegen den phänomenalen Tatbestand, daß die Stimmung das Dasein vor das Daß seines Da bringt, als welches ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt. Existenzial-ontologisch besteht nicht das mindeste Recht, die ›Evidenz‹ der Befindlichkeit herabzudrücken durch Messung an der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen.«¹

Die Erhellung des Daseins kann ausschließlich von innen kommen, mit jeder – nach Heidegger: angeblichen – objektiv gerichteten Erkenntnis entsteht das Verfallen, das Ausgeliefertsein an das »Man«, an das Uneigentliche. Es ist also nur konsequent, wenn Heidegger in der Statuierung der Geschichtlichkeit des Daseins ebenfalls alles objektiv Historische ebenso entschlossen ablehnt; die Heideggersche Geschichtlichkeit hat also nichts damit zu tun, »daß das Dasein in einer ›Weltgeschichte‹ vorkommt«². Heidegger polemisiert hier mit einem gewissen Recht gegen die alte idealistische Begründung der Geschichtstheorie. Der »Ort des Problems der Geschichte«, sagt er, »darf nicht in der Historie als Wissenschaft von der Geschichte gesucht werden . . . Wie Geschichte möglicher *Gegenstand* der Historie werden kann, das läßt sich nur aus der Seinsart des Geschichtlichen, aus der Geschichtlichkeit, und ihrer Verwurzelung in der Zeitlichkeit entnehmen.«³ Heidegger eskomptiert auch hier nicht ohne Geschick den Zusammenbruch des Idealismus, indem er den Anschein erweckt, als ob er das geschichtliche Wesen des Daseins selbst zum Ausgangspunkt der Geschichte machen wollte. Aber einerseits ist bei ihm dieses Dasein selbst, wie wir gesehen haben, durch und durch subjektivistisch bestimmt, andererseits »reinigt« er die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins radikal von jeder Beziehung zur wirklichen, zur objektiven Geschichte. Denn: »Entsprechend der Verwurzelung der Geschichte in der Sorge existiert das Dasein je als eigentlich und uneigentlich geschichtliches.«⁴ Woraus dann konsequent gefolgert werden kann: »Das eigentliche Sein zum Tode, d. h. die Endlichkeit der Zeitlichkeit ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.«⁵

¹ Ebd., S. 135 f.

² Ebd., S. 332.

³ Ebd., S. 375.

⁴ Ebd., S. 376.

⁵ Ebd., S. 386.

Hier ist natürlich auch eine »uneigentliche« Geschichtlichkeit statuiert. Dem wesentlichen Gehalt von Heideggers Konzeption entsprechend, fast kompromißhaft. Denn wenn es in der Geschichte einzig und allein darauf ankommt, was man – in der Sprache der Theologie – »Heil der Seele« nennen könnte, so ist nicht einzusehen, wieso alles andere, dessen Rolle nichts mehr als höchstens ein Ablenken vom Sein in der Geschichte sein kann, ebenfalls einen geschichtlichen Charakter haben soll. Heidegger anerkennt aber einmal eine primäre und sekundäre, ein andermal eine eigentliche und uneigentliche Geschichtlichkeit. »Zeug und Werk . . . Institutionen haben ihre Geschichte. Aber auch die Natur ist geschichtlich. Zwar gerade *nicht*, sofern wir von »Naturgeschichte« sprechen; wohl dagegen als Landschaft, Ansiedelungs-, Ausbeutungsgebiet, als Schlachtfeld und Kultstätte.«¹ Man sieht: viel mehr als eine Spenglersche »Geschichtlichkeit« kommt bei der Heideggerschen »uneigentlichen« Geschichte nicht heraus, aber während sie bei Spengler ein organischer Bestandteil seiner Konzeption war, stört sie bei Heidegger den Grundgedanken und ist letzten Endes ein überflüssiger Ballast. Er entsteht teils aus der Abneigung Heideggers, mit dem radikalen Irrationalismus, mit der radikalen Ablehnung einer jeden Wissenschaftlichkeit offen konform zu gehen; teils ist er ein – unorganisch gewordenes – Erbstück aus der theologischen Grundkonzeption des Heideggerschen Wegs zum Heil der Seele, welcher Weg bei ihm – ohne Gott und ohne Seele – seine früheren richtungsweisenden Prinzipien verlor.

Hier wird ein wesentliches Moment in der Beziehung Heideggers zu Kierkegaard sichtbar. Denn diese Verdoppelung der Geschichte in eigentliche und uneigentliche geschieht unter dem Einfluß der gegen Hegel gerichteten Polemik Kierkegaards. Wie jedoch stets in der Geschichte, ist auch hier der reaktionäre Denker der primitiveren Entwicklungsstufe offener, ehrlicher und folgerichtiger als sein imperialistischer Epigone. (Auch dies hängt, wie wir wiederholt gezeigt haben, damit zusammen, daß Kierkegaard gegen die bürgerliche Konzeption des geschichtlichen Fortschritts kämpft, während Heidegger die Anziehungskraft der sozialistischen Entwicklungsperspektive abzuwehren bestrebt ist.) Kierkegaard anerkennt eine Weltgeschichte nur für Gott. Für den Menschen, der nach seiner Auffassung in der Geschichte – bezeichnenderweise – nur Zuschauer sein kann, gibt es keine Geschichte, sondern nur eine individuelle moralisch-religiöse Entwicklung. Kierkegaard

¹ Ebd., S. 388 f.

sagt: »Die weltgeschichtliche Immanenz ist für das Ethische immer verwirrend, und doch liegt die weltgeschichtliche Betrachtung gerade in der Immanenz. Sieht ein Individuum etwas Ethisches, so ist es das Ethische in ihm selbst . . . Der Schluß würde nämlich nicht richtig sein: je mehr einer ethisch entwickelt ist, desto mehr wird er das Ethische in der Weltgeschichte sehen, nein, gerade das Gegenteil: je mehr er sich ethisch entwickelt, desto weniger wird er sich um das Weltgeschichtliche kümmern.

Laß mich nun mehr anschaulich durch ein Bild an den Unterschied zwischen dem Ethischen und dem Weltgeschichtlichen, dem ethischen Verhältnis des Individuums zu Gott und dem Verhältnis des Weltgeschichtlichen zu Gott erinnern. Zuweilen hat wohl ein König für sich allein ein königliches Theater, aber dieser Unterschied, der die Untertanen ausschließt, ist zufällig. Anders, wenn wir von Gott und dem königlichen Theater reden, das er für sich selbst hat. Also die ethische Entwicklung des Individuums, das ist das kleine Privattheater, wo zwar der Zuschauer Gott ist, aber gelegentlich auch der einzelne Mensch selbst, obgleich er wesentlich Schauspieler sein soll, nämlich ein Schauspieler, der nicht betrügt, sondern offenbart, wie alle ethische Entwicklung ein Offenbarwerden vor Gott ist. Dagegen ist die Weltgeschichte der königliche Schauplatz für Gott, wo er nicht zufällig, sondern wesentlich der einzige Zuschauer ist, weil er der einzige ist, der es sein *kann*. Zu diesem Theater steht der Zugang für einen existierenden Geist nicht offen. Bildet er sich da ein, Zuschauer zu sein, dann vergißt er bloß, daß er ja selbst auf dem kleinen Theater Schauspieler sein soll, indem er es jenem königlichen Zuschauer und Dichter überläßt, wie dieser ihn in dem königlichen Drama, dem drama dramatum benutzen will.«¹

Der Rückschlag auf die klassische Literatur und Philosophie Deutschlands ist hier schroff zum Ausdruck gebracht. Während für Goethe die Erfüllung und Lösung der echten ethischen Probleme seines Faust nur in der »Großen Welt« des zweiten Teils möglich war, beschränkt Kierkegaard die Ethik auf die »kleine Welt« des ersten Teils ein; während die Hegelsche Ethik in der Weltgeschichte mündet, ist bei Kierkegaard gerade diese aus der »existentiellen« Betätigung der Menschen prinzipiell ausgeschlossen.

Freilich, wie dies in dieser Periode oft vorkommt, knüpft bei Kierkegaard die Lebensphilosophie an ungelöste Fragen der bürgerlichen idealistischen

¹ Kierkegaard: Gesammelte Werke, Jena, seit 1910, Bd. VI, S. 235.

Dialektik an. Die Schwäche der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die in einer Kontemplation des bisherigen Gesamtablaufs endet, macht erst die Kierkegaardsche Fragestellung möglich, indem Kierkegaard diese Kontemplation als lebensabgewandte, als professorale, als inadäquate, ja erniedrigende Stellungnahme zu den wesentlichen Fragen des Menschenlebens verächtlich machen und ihr wenigstens den Schein einer Praxis gegenüberstellen kann. Diese Kierkegaardsche Praxis, die eine ironische Rache an Hegel ist, weil dieser nicht imstande war, die historische Praxis konsequent zu Ende zu denken, und sie, bei der Gegenwart stehenbleibend, in Kontemplation umschlagen ließ (»Eule der Minerva«), hat aber ihrem wirklichen Wesen nach nichts mit der – allein wirklich geschichtlichen – Praxis zu tun; ja daß diese, wie wir gesehen haben, von Kierkegaard heftig verleugnet wird, beinhaltet, daß mit einer gewissen beschränkten Konsequenz die alte Dualität der theologischen Geschichtsphilosophie erneuert werden kann. Auch in dieser ist der Heilsweg der einzelnen Seelen der eigentliche Inhalt der Geschichte. Aber die alte Theologie, besonders die katholische, konnte diese einzelnen Heilswege in eine theologische Geschichte des Kosmos und der Menschheit einbauen und so in ihrem eigenen Rahmen – etwa bei Bossuet – doch zu einer einheitlichen Geschichtsauffassung kommen. Wie wir gesehen haben, ist der Heilsweg der Seelen als Inhalt der Geschichte auch die Grundlage der Kierkegaardschen Geschichtsauffassung. Indem jedoch bei Kierkegaard ein jeder Mensch, der seine Existenz, das Heil seiner Seele sucht, eine unmittelbare, nur von ihm aus verwirklichtbare Beziehung zu Christus, zum Heilsquell, einnehmen muß, indem hier, in der Sphäre der eigentlichen Existenz jede Geschichtlichkeit vernichtet ist (ein jeder Mensch steht ebenso zu Christus wie dessen unmittelbare Schüler), wird die Geschichte selbst völlig transzendent; nur in der Anerkennung, daß die Menschen vor Christi Erscheinen eine prinzipiell anders strukturierte Stellung zu ihrer eigenen Existenz hatten, sind Spuren einer theologischen Geschichtlichkeit bewahrt. Aber auch hier stehen letzten Endes zwei »Typen« des existentiellen Verhaltens einander gegenüber, wobei jeder Typus an und für sich geschichtslos ist, und die Geschichtlichkeit ist bloß durch das – Perioden und Typen trennende – Erscheinen Christi bestimmt.

Die bereits erwähnte ironische Rache Kierkegaards an Hegel ist nur möglich, weil die Spitzen von dessen Geschichtsphilosophie, trotz seiner energischen Bemühungen und teilweisen Erfolge, die Geschichte rein als Produkt menschlicher Praxis zu deuten, sich doch im Nebel einer idealistischen Theologie verlieren, woraus jene zugleich »göttliche« und professorale Kontemplation

gegenüber der Geschichte entsteht; an Stelle einer theoretischen Betrachtung, die nur gedankliche Zusammenfassung der Erfahrungen der bisherigen Praxis im Dienst einer kommenden, besseren, bewußteren Praxis ist. Dieser Kontemplation gegenüber hatte Kierkegaards Kritik eine gewisse relative Berechtigung. Freilich nur als Kritik, denn sobald diese Kritik sich konkretisiert, schlägt sie – im Gegensatz zur Hegelschen rationalen, in Begrifflichkeit aufspitzelnden Theologie – in eine irrationale Theologie um. Und die relative Berechtigung der Kritik hört auf, wenn auf diese Weise der Hegelsche Historismus von einem offenen Leugnen der Geschichte abgelöst wird.

Bei Heidegger haben wir es nun mit einer ähnlichen Problematik wie bei Kierkegaard, jedoch ohne Gott, ohne Christus, ohne Seele, zu tun. Heidegger will eine theologische Geschichtsphilosophie für den »religiösen Atheismus« schaffen. Darum verschwinden bei ihm alle inhaltlichen Momente der Theologie, auch die Kierkegaardschen, nur das vollkommen leer gewordene theologische Gerüst bleibt. Auch für Kierkegaard sind die Kategorien des verlorenen Lebens der isolierten Individualität (des Philisters), wie Angst, Sorge, Schuldgefühl, Entschlossenheit usw., die »Existenziale« der »eigentlichen« Wirklichkeit. Während aber Kierkegaard, infolge der Überreste einer theologischen Geschichtsphilosophie, die bei ihm für Gott eine wirkliche Geschichte statuiert, in der Lage ist, für den Einzelmenschen, der das Heil seiner Seele sucht, die Geschichtlichkeit radikal zu leugnen, muß Heidegger dieses ungeschichtliche Dasein als »eigentliche« Geschichte maskieren, um einen Kontrast zu der Leugnung der wirklichen Geschichte (der »uneigentlichen«) zu erhalten. Auch bei diesem Gegensatz ist der gesellschaftlich-geschichtliche Inhalt das Entscheidende. Kierkegaard, der den bürgerlich-demokratischen Fortschritt philosophisch ablehnte, konnte noch einen Weg zurück in die feudale Welt der Religion vor sich sehen; wenn auch, wie wir gezeigt haben, diese Konzeption bei ihm bereits einer dekadent bürgerlichen Zersetzung anheimfiel. Der in der Krisenzeit des Monopolkapitalismus und in der Nachbarschaft eines immer stärker und anziehender werdenden sozialistischen Staates wirkende Heidegger konnte den Folgerungen aus der Krisenperiode nur so ausweichen, daß er die wirkliche Geschichte zur »uneigentlichen« degradierte und als »eigentliche« nur eine solche Seelenentwicklung anerkannte, die durch Sorge, Verzweiflung usw. die Menschen vom gesellschaftlichen Handeln, von den sozialen Entscheidungen wegführt, sie zugleich innerlich derart in eine verzweifelte Desorientiertheit und Wegverlorenheit fixiert, daß damit ein Umschlagen in den reaktionären Aktivismus Hitlerscher Observanz aufs höchste gefördert wurde.

Die ganze anmaßende Pointe der Heideggerschen Philosophie über Zeit und Geschichte führt also nicht über seine Ontologie des Alltagslebens hinaus; auch hier ist der Inhalt nur das Innenleben des vor dem Nichts zu Tode erschrockenen, des nichtigen und seiner Nichtigkeit allmählich bewußt werdenden modernen Philisters.

Nach dieser Analyse der Existentialphilosophie Heideggers können wir uns über die von Jaspers wesentlich kürzer fassen. Denn sowohl Ausgangspunkt wie Konsequenzen sind bei beiden außerordentlich ähnlich. Daß Jaspers offen als Psychologe auftritt, ist insofern lehrreich, als dies im Zusammenhang mit der Entwicklung der Phänomenologie bei Scheler und Heidegger, mit dem wachsenden Einfluß der beschreibenden Psychologie Diltheys die Entlarvung ihrer ursprünglichen Scheinobjektivität vollendet.

Jaspers erstes einflußreiches philosophisches Werk »Psychologie der Weltanschauungen« (1919) ist ein Versuch, das Diltheysche Programm einer Typologie der Weltanschauungen zu erfüllen. Freilich ist hier bereits vollständig auf Diltheys Traum, daß die Typologie einen Weg zur objektiven philosophischen Weltanschauung zeige, verzichtet. Im Gegenteil. Unter dem Einfluß von Kierkegaard und Nietzsche, in denen Jaspers *die* Philosophen der Gegenwart sieht, sowie unter dem des soziologischen Relativismus Max Webers soll diese Typologie gerade die völlige Ablehnung der Möglichkeit und des Wertes einer objektiv philosophischen Erkenntnis verkünden.

In dieser Hinsicht geht Jaspers auf dem Wege eines radikalen Relativismus der Lebensphilosophie weiter als alle seine Vorgänger. Alles Objektive an der Erkenntnis bezeichnet er mit dem verächtlich ironischen Ausdruck »Gehäuse«, worin wiederum der alte lebensphilosophische Gegensatz des Lebendigen und Erstarreten zum Ausdruck kommt, mit der besonderen Nuance, daß hier ausdrücklich jede Objektivität als etwas Erstarretes und Totes erscheint. Jaspers führt über diese Frage aus: »Jede formulierte Lehre vom Ganzen wird Gehäuse, beraubt des originalen Erlebens der Grenzsituationen und unterbindet die Entstehung der Kräfte, die bewegend den Sinn des Daseins in der Zukunft in selbstgewollter Erfahrung suchen, um an deren Stelle die Ruhe einer durchschauten und vollkommenen, die Seele befriedigenden Welt ewig gegenwärtigen Sinnes zu setzen.«¹

Man muß nur an die von uns ausführlich angeführten Darlegungen Simmels über die Beziehung der Seele zum objektiven Geist, über die hinreichend

¹ Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 2. Aufl., Berlin 1922, S. 254 f.

relativistisch gedachte »Tragödie der Kultur« denken, um zu sehen: einen wie großen Weg die Lebensphilosophie seither auf dem Wege zum relativistischen Nihilismus zurückgelegt hat. Jaspers sieht ein jedes »Gehäuse« nicht nur für das Leben überhaupt, nicht nur für die – ihm einzig wichtige – Entwicklung des Individuums als verhängnisvoll an, sondern sieht darin auch eine soziale Gefahr: » ... mit der Behauptung der einen Wahrheit als allgemeingültiger für alle Menschen setzt ... zugleich die *Unwahrhaftigkeit* ein.«¹ Das ist ein kierkegaardisierender Gedankengang. Es geht davon aus, daß jede allgemeingültige und allgemeinverbindliche objektive Wahrheit unbedingt der inneren subjektiven Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit des Individuums entgegengesetzt, ihr feindlich ausschließend entgegengerichtet sei. (Ähnliche Gedankengänge findet man schon bei Nietzsche.) Die Antiwissenschaftlichkeit erhält damit einen moralisch-metaphysischen Akzent. Und wie bei seinen Vorbildern hat diese Wendung auch bei Jaspers einen antidemokratischen Charakter. Jaspers sieht die für die subjektive Wahrhaftigkeit gefährlichen Mächte der Objektivität fast ausschließlich dort, wo eine demokratische Massenherrschaft entsteht. Darum sind für ihn Fanatismus, brutale Gewalt die wichtigsten notwendigen Konsequenzen einer solchen »Unwahrhaftigkeit«, entstanden aus dem Glauben der Welt an die Wahrheiten der »Gehäuse«. Schon bei Heidegger sehen wir eine deutlich antidemokratische Tendenz: die mythische, »phänomenologische« Figur des »Man« ist eine karikaturhafte Konzentration jener »Anonymität« und jener »Verantwortungslosigkeit«, in denen die reaktionäre Publizistik seit jeher das Hauptmerkmal einer jeden Demokratie erblickt hat. Bei Jaspers steigert sich diese Tendenz zum äußersten Philistertum: nur beim »innerlich« gewordenen, rein auf sich gestellten Individuum (im intellektuellen Philister, der jedes öffentliche Leben ablehnt) ist nach seiner Auffassung Wahrheit, Echtheit und Menschlichkeit zu finden; jeder Einfluß der Massen erscheint – in echt deutsch-spießbürgerlicher Art – als Unwahrhaftigkeit, als Barbarei.

Dieser radikale Subjektivismus, der sich in der Lehre vom »Gehäuse« gezeigt hat, ist das Spezifische an der Philosophie von Jaspers. Eine jede Erkenntnis der objektiven Welt hat, seiner Lehre zufolge, nur eine technische Nützlichkeit; eine wirkliche, das Sein treffende Bedeutung hat nur die »Existenz-erhellung«. Jaspers spricht sich über diesen Kernpunkt seiner Philosophie

¹ Jaspers: Vernunft und Existenz, Groningen 1937, S. 71 f.

folgendermaßen aus: »Existenzphilosophie würde sogleich *verloren* sein, wenn sie *wieder zu wissen glaubt, was der Mensch ist*. Sie würde wieder Grundrisse geben, um das menschliche und tierische Leben in seinen Typen zu erforschen, wieder Anthropologie, Psychologie, Soziologie werden. Ihr Sinn ist nur möglich, wenn sie in ihrer Gegenständlichkeit bodenlos bleibt. Sie erweckt, was sie nicht weiß; sie erhellt und bewegt, aber sie fixiert nicht . . .

Existenzerhellung führt, weil sie gegenstandslos bleibt, zu keinem Ergebnis. Die Klarheit des Bewußtseins enthält den Anspruch, aber bringt nicht Erfüllung. Als Erkennende haben wir uns damit zu bescheiden. Denn ich bin nicht, was ich erkenne, und erkenne nicht, was ich bin. Statt meine Existenz zu erkennen, kann ich nur den Prozeß des Klarwerdens einleiten.«¹

Aus dieser Position erwächst bei ihm die Kierkegaardsche, der Heideggerschen vielfach verwandte Tendenz: nur in der Innerlichkeit, in der eigenen Seele, in der die »Existenz« bewahrenden Haltung des völlig vereinsamten Individuums etwas Reales zu sehen. Indessen arbeitet Heidegger diesen Standpunkt mit einer gewissen abstrakten Konsequenz heraus, und erst, wo er auf dieser Grundlage die Geschichtlichkeit des Daseins aufdecken will, tritt sein trauriges Philistertum ganz offen zutage. Jaspers will auf der Grundlage seines Kierkegaardschen Solipsismus eine breite, inhaltliche und ausgeführte konkrete Philosophie, Kulturkritik usw. geben. Darum ist sein spießbürgerlich-intellektueller Cant, eine eitle und philisterhafte Selbstgefälligkeit, viel rascher sichtbar.

Jaspers verlangt sogar, was von seinen Voraussetzungen aus als absurd erscheint: politisches Handeln; er verurteilt sowohl »Apolitie, wie blindes politisches Wollen«. Daraus entsteht nun das folgende spießbürgerliche Ideal: »Nur Geduld auf lange Sicht bei verhaltener Entschlossenheit zu plötzlichem Zugreifen, umfassendes Wissen, das über das zwingend Wirkliche hinaus dem unendlichen Raum des Möglichen offen bleibt, kann hier etwas ausrichten, das mehr ist als bloß Tumult, Zerstörung, Forttreiben der Dinge.«² Diese Forderung wirkt um so komischer, als Jaspers konsequenterweise eine jede Prognose, eine jede Voraussicht ablehnt: »Das vorausschauend betrachtende Wissen vom Lauf der Dinge bleibt ein Wissen von Möglichkeiten, unter denen das, was wirklich wird, nicht einmal vorzukommen braucht.«³

¹ Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, Berlin-Leipzig 1931, S. 146 f.

² Ebd., S. 78 f.

³ Ebd., S. 185.

So bleibt nach allen diesen fruchtlosen Exkursionen in die Welt der Wirklichkeit doch nur die Kierkegaardsche Perspektive geltend: »Da der Weltlauf undurchsichtig ist, da bis heute das Beste gescheitert ist und wieder scheitern kann, da also *der Weltlauf auf die Dauer gar nicht das ist, worauf es allein ankommt*, so wird alles Planen und Handeln in bezug auf ferne Zukunft durchbrochen, um jetzt und hier Dasein zu schaffen und zu be-seelen . . . Gegenwärtig tun, was echt ist, ist am Ende das einzige, was gewiß zu tun mir bleibt.«¹

Mit dieser, der Lehre Heideggers sehr verwandten letzten Weisheit entsteht bei Jaspers ein etwas komischer Widerspruch. Jaspers sieht in dem heutigen, nur auf sich selbst gestellten Menschen einen Fortschritt (ein Abstreifen des »Gehäuses«, ein mit Hilfe Kierkegaards und Nietzsches vollzogenes Überwinden der trügerisch objektiven Philosophien der Vergangenheit), – er müßte also die Gegenwart, die diesen Menschen, diese einzig echte philosophische Problemstellung hervorgebracht hat, eigentlich bejahen, wie dies der konsequentere Simmel in bezug auf seinen Subjektivismus auch tat. Da aber in Jaspers ein tierischer Haß gegen die Massen, eine schlotternde Angst vor ihnen, vor Demokratie und Sozialismus, lebt, taucht die romantische Verherrlichung früherer Zeiten parallel mit der Polemik gegen das »Gehäuse« auf. So verteidigt er z. B. gelegentlich die Kirche als »Daseinsbedingung der jeweils sich hervorbringenden Freiheit«², vollständig vergessend, daß nach seiner Theorie jede Kirche notwendig ein »Gehäuse« sein müßte. Auch hier zeigt sich die Überlegenheit der »Klassiker« der philosophischen Reaktion über ihre Epigonen: Kierkegaard hat vom Standpunkt seines existentialen Protestantismus stets die leidenschaftlichsten Anklagen gegen die Kirche erhoben. Dieser Widerspruch macht die als erhaben intentionierte Geste Jaspers komisch, kompromißlerisch, nichtssagend. Der Nihilismus wird immer wieder in eine spießbürgerlich kalvinistische, modernisierte, »innerweltliche Askese« verwandelt; es entsteht eine lebensphilosophische Karikatur der relativistischen Soziologie Max Webers.

Heidegger ist nur bis zur Herausarbeitung des »Existentials« gekommen. Jaspers hat dagegen ein großes dreibändiges System der Philosophie unter dem stolz-bescheidenen Titel: »Philosophie« herausgegeben. In ihren einleitenden Betrachtungen (Weltorientierung und Existenzerhellung) wird das

¹ Ebd., S. 187 f.

² Ebd., S. 172.

hier Angedeutete breit ausgeführt. Erst im dritten Teil (Metaphysik) entsteht eine »Chiffren-Lehre«, in welcher die Unmöglichkeit einer objektiven Erkenntnis der Wirklichkeit in eine positive Form der Welterfassung umgedeutet werden soll. Jaspers will einerseits – nach dem Vorbild von Kierkegaard und Nietzsche – die Pose der Unerschrockenheit eines Zerstörers der Objektivität aufrechterhalten, andererseits hat er weder Kierkegaards Glauben an das ursprüngliche Christentum, noch Nietzsches Vision eines kommenden imperialistischen Zeitalters und will doch, statt konsequent die nihilistischen Konsequenzen zu ziehen, aus dem Heideggerschen nichtenden Nichts etwas unverpflichtend Positives herauszaubern. Darin besteht seine Halbheit neben dem radikalen Nihilismus Heideggers.

So endet die Philosophie von Jaspers wie die von Heidegger philosophisch völlig ergebnislos, aber trotzdem mit gesellschaftlich außerordentlich weittragenden Konsequenzen. Heidegger und Jaspers führen den extrem individualistischen, spießbürgerlich-aristokratischen Relativismus und Irrationalismus bis zu seinen äußersten Konsequenzen. Wo sie anlangen ist Eiszeit, Nordpol, eine leer gewordene Welt, ein sinnloses Chaos, ein Nichts als Umgebung des Menschen, und die Verzweiflung über sich selbst, über seine rettungslose Einsamkeit ist der innere Gehalt ihrer Philosophie. Damit geben sie ein zutreffendes Bild dessen, was sich im Inneren weiter Kreise der deutschen Intelligenz Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre vorfindet. Aber sie bleiben nicht bei der Deskription stehen. Ihre Beschreibung ist zugleich Interpretation: Darlegung der Sinnlosigkeit einer jeden Handlung in dieser Welt. Ihre Parteilichkeit zeigt sich darin, daß sie die negativen Züge dessen, was sie »Welt« nennen, ausschließlich auf die demokratische Gesellschaft beziehen. Das ist am Vorabend der Krise und während der Krise eine entscheidende Parteinahme. Denn durch sie wird die allgemeine Verzweiflungsstimmung breiter Kreise des deutschen Bürgertums und vor allem seiner Intelligenz vertieft, eventuelle Empörungstendenzen werden abgelenkt, und die aggressive Reaktion erhält so eine nicht unwichtige negative Hilfe. Wenn der Faschismus weite Kreise der deutschen Intelligenz zu einer mehr als wohlwollenden Neutralität erziehen konnte, so verdankt er dabei nicht wenig der Philosophie von Heidegger und Jaspers.

Dabei bleibt es ziemlich gleichgültig, wie sie beide zum Hitlerismus persönlich Stellung genommen haben, insbesondere, weil keiner von beiden den Voraussetzungen und Folgerungen seiner eigenen Philosophie so untreu geworden ist, wirklich gegen Hitler aufzutreten. Daß also Heidegger offen als Faschist auftrat, während Jaspers aus rein privaten Gründen nicht dazu kommen

konnte und sein otium cum dignitate unter Hitler nach dessen Sturz zeitweilig, solange die Winde von links zu wehen schienen, dazu benutzte, sich als Antifaschist zu gebärden, ändert an dem grundlegenden Tatbestand nichts. Mit dem Sachgehalt ihrer Philosophie bleiben beide Wegbereiter des faschistischen Irrationalismus.

VII *Präfaschistische und faschistische Lebensphilosophie* (Klages, Jünger, Baeumler, Boehm, Krieck, Rosenberg)

Die Lebensphilosophie selbst geht rasch über die eben charakterisierte »existentialistische« Episode hinweg und wendet sich einer offeneren, kämpferischen Vorbereitung der kommenden barbarischen Reaktion zu. Hierin liegt die Bedeutung der Philosophie von Ludwig Klages. Er ist als Schriftsteller schon in der Vorkriegszeit aufgetreten. Ursprünglich führendes Mitglied des Georgekreises, trennt er sich aber von ihm und geht seine eigenen Wege. Er verwandelt eigentlich die Lebensphilosophie in ein offenes Bekämpfen von Vernunft und Kultur. (Wie sehr es sich hier um Zeitströmungen und nicht um einzelne Individualitäten handelt, zeigt die auffallende Parallelität der Denkrichtung des politisch links orientierten Theodor Lessing.) Bei Klages tritt der anthropologische Zug der Lebensphilosophie noch entschiedener hervor als bei seinen Vorgängern. Ein großer Teil seiner literarischen Wirksamkeit ist auf dieses Gebiet, auf die Begründung der neuen Wissenschaft der »Charakterologie« gegründet. Hier ist bereits die vollständige Auflösung einer jeden objektiven Erkenntnis in der Typenlehre da.

Während die anthropologische Typologie bei Dilthey noch der objektiven Wissenschaft untergeordnet war, während sie ihr bei Jaspers bereits übergeordnet wird, bedeutet sie bei Klages einen frontalen Angriff auf den Geist der Wissenschaftlichkeit, auf die Rolle, die Vernunft, Erkenntnis, Geist in der gesamten Entwicklung der Menschheit spielten und spielen.

Die Grundkonzeption von Klages ist höchst einfach: es gibt ein allgemeines kosmisches Leben, an welchem die Menschen am Anfang ihrer Entwicklung naturgemäß beteiligt waren: »Wo immer lebendiger Leib, da ist auch Seele; wo immer Seele, da ist auch lebendiger Leib. Die Seele ist der Sinn des Leibes, das Bild des Leibes die Erscheinung der Seele. Was immer erscheint, das hat einen Sinn, und jeder Sinn offenbart sich, indem er erscheint. Der Sinn wird erlebt innerlich, die Erscheinung äußerlich. Jener muß Bild werden, wenn er sich mitteilen soll, und das Bild muß wieder innerlich

werden, damit es wirke. Das sind, ohne Gleichnis gesprochen, die Pole der Wirklichkeit.«¹

Dieser kosmisch-naturgemäße, organisch-lebendige Zustand wird durch den »Geist« verdrängt und zersetzt. »Das Gesetz des Geistes trennt ab vom Rhythmus des kosmischen Lebens.«² Das ist der Inhalt der menschlichen Geschichte, »daß über die Seele sich erhebe der *Geist*, über den Traum die begreifende *Wachheit*, über das Leben, welches wird und vergeht, ein auf Beharren gerichtetes Wirken.«³ Wie der ungeheure Umschwung sich vollzogen hat, weiß niemand: Tatsache ist nur, »daß eine *außerweltliche Macht in die Sphäre des Lebens einbrach*«⁴. (Klages verdreht hier mystischreaktionär die Bachofensche Darstellung des Urkommunismus.) Wenn es aber auch unbekannt ist, wieso der Geist zur Herrschaft gelangt ist, seine Wirksamkeit ist für Klages völlig evident: »das Leben zu töten«⁵.

Die ganze Philosophie von Klages ist nur die Variation dieses einen primitiven Gedankens. Seine Bedeutung liegt darin, daß die Vernunft vor ihm noch nie so offen und radikal bekämpft worden ist. Er nennt ihre Tätigkeit eine »Verruchtheit«⁶, einen »Frevel«⁷. Der Drang nach Wissen wird mit der ordinären Neugier auf ein Niveau gesetzt. Klages gibt gelegentlich eine Beschreibung des Jünglings, der nach der Sage das verschleierte Bild von Sais enthüllen wollte: »Weshalb will eigentlich der Jüngling den Schleier heben? Aus Forschbegierde oder, ganz nüchtern gesprochen, aus *Neugierde*? Zwischen Forschttrieb und Neugier besteht kein essentieller Unterschied. Jener wie dieser entspringt aus einer Beunruhigung des Verstandes, und den Verstand beunruhigt alles, was er noch nicht besitzt. Erkenntnistrieb ist Aneignungstrieb . . . und wessen sich der Geist bemächtigt, ist unfehlbar entzaubert, und es ist mit ihm zerstört, wenn es dem Wesen nach ein Geheimnis war.«⁸ Und darin liegt nach der Klagesschen Auffassung eben das Frevelhafte jeder Wissenschaftlichkeit; denn das philosophisch Wesentliche ist keineswegs eine Erkenntnis, sondern nur »Wissen um Geheimnisse«⁹.

¹ Klages: Vom kosmogonischen Eros, 2. Aufl., München 1926, S. 63.

² Ebd., S. 65.

³ Klages: Der Mensch und das Leben, Jena 1937, S. 32.

⁴ Ebd., S. 33.

⁵ Ebd., S. 51.

⁶ Ebd., S. 33.

⁷ Ebd., S. 214.

⁸ Ebd., S. 215 f.

⁹ Ebd., S. 79.

Nur wenn diese Achtung vor dem Geheimnis bewahrt bleibt, ist eine lebendige Beziehung zum Leben möglich. Es ist klar, daß bei Klages auf diese Weise die Kategorie »Leben« eine jede Beziehung zur Biologie verliert; er spricht offen aus, daß die Biologie nicht weiß, »worin das Lebendigsein der lebenden Dinge bestehe.«¹ Es ist dabei charakteristisch, daß Klages, wie alle seine lebensphilosophischen Kollegen, mit der Präntention auftritt, sich über den Gegensatz von Idealismus und Materialismus zu erheben. Der Scheingegensatz von Sein und Bewußtsein verdeckt nämlich, nach der Auffassung von Klages, »was weder cogitare noch esse, weder Geist noch Materie, aber für zeitliche Wesen wichtiger als beide ist: nämlich das Leben ... Der Geist erkennt, daß Sein ist, aber nur das Leben lebt.«²

Diese Auffassung des Lebens ist der bisher erreichte Gipfelpunkt des lebensphilosophischen Irrationalismus, hier aber zugleich nicht mehr einfache nihilistische Verneinung, sondern ein Umschlagen in unmittelbaren Mythos. Klages gibt eine Erkenntnistheorie seiner neuen Mythenlehre, indem er gegen das Ding das Bild ausspielt. Das Ding ist ein totes Produkt des Geistes, das Bild eine beseelte Erscheinung. An diese Gegenüberstellung knüpft Klages seine Erkenntnistheorie, die wiederum für die mythenschaffende Etappe der Lebensphilosophie charakteristisch und bedeutsam wird, obwohl sie an sich rein sophistisch ist. Klages akzeptiert nämlich für die Welt des Geistes die Erkenntnistheorie der Neukantianer und Positivisten, um ihr in der Welt der Seele eine demagogisch-pseudomaterialistische Auffassung von Subjekt und Objekt gegenüberzustellen. Er sagt: »Das Bild hat bewußtseinsunabhängige Wirklichkeit (denn es bleibt gänzlich unberührt davon, ob ich mich hernach seiner erinnere oder nicht); das Ding ist in die Welt vom Bewußtsein hineingedacht und existiert nur *für* eine Innerlichkeit *persönlicher* Wesen.«³ Bekanntlich ist die Unabhängigkeit der materiellen Welt die Grundlage der Erkenntnistheorie des philosophischen Materialismus. Es ist charakteristisch, daß Klages sie gerade dort zu rezipieren vorgibt, wo es sich um das Allersubjektivste, um die Produkte der Phantasie handelt. Aber eben diese Sophistik ist für den Pseudoobjektivismus der lebensphilosophischen Mythenlehre charakteristisch.

¹ Klages: Vom Wesen des Bewußtseins, Leipzig 1921, S. 4.

² Ebd., S. 137 ff.

³ Klages: Kosmogonischer Eros, a. a. O., S. 79.

Zu dieser Erkenntnistheorie der mythisch gewordenen Lebensphilosophie gehört naturgemäß auch eine eigene Zeittheorie, eine Entdeckung der »wirklichen Zeit«, welche von der der Verstandeswelt ebenso radikal verschieden ist wie bei Bergson oder Heidegger. Die Polemik von Klages richtet sich aber hier gegen die Zukunft, die »keine Eigenschaft der wirklichen Zeit« ist. Erst die »prometheische Menschheit erhob das Zukünftige auf die *gleiche* Wirklichkeitsstufe mit dem Vergangenen ... die herakleische der ›Weltgeschichte‹ erschlug und erschlägt mit dem Hirngespinnst der ›Zukunft‹ die Wirklichkeit des Gewesenen ... zerreißt den befruchtenden Zusammenhang der Nähe mit der Ferne, um an dessen Stelle zu setzen das ahasverisch hinausjagende *Bezogensein* der Gegenwart auf jenes Gespenst der Ferne, das Zukunft heißt«¹. Die wirkliche Zeit ist dagegen ein »Strom mit der Richtung *aus* der Zukunft *in* die Vergangenheit«². Wir sehen also auch bei Klages einen Kampf gegen die Wirklichkeit einer Weltgeschichte, die als Frevel des Geistes und der Vernunft erscheint, an der es am verruchtesten ist, daß sie sich für die Zukunft Ziele zu setzen wagt und damit das Eingebettetsein der Seele in den Mythos, in die Herrschaft des Vergangenen zerstört. Es muß wohl nicht besonders hervorgehoben werden, daß die Zeittheorie von Klages und seine mit ihr eng verbundene Geschichtsauffassung aus demselben gesellschaftlichen Bedürfnis der imperialistischen Bourgeoisie, aus dem Bedürfnis, den Sozialismus zu bekämpfen, entsprang wie die entsprechenden Lehren von Spengler oder Heidegger. Die Nuance der Divergenz ist sachlich ohne Belang, da bei ihnen gleichermaßen die wirklichen Zusammenhänge der objektiven Realität resolut auf den Kopf gestellt werden; sie alle bezeichnen bloß verschiedene Etappen des deutschen Irrationalismus auf dem Weg zu Hitler.

So entsteht eine Welt der Leere, Öde, Entseeltheit und der Verruchtheit. Die Welt des Mythos vermochte nicht, sich gegen den Einbruch des Geistes zu schützen, aber sie waltet als dunkles Schicksal über der Welt der herrschenden Vernunft. Vom Untergang Roms bis zum prophezeiten Untergang der gegenwärtigen Staaten sieht Klages überall diese Rache der unterjochten mythischen Mächte. Die einzige Aufgabe, die seine Philosophie den Menschen stellen kann, ist nur, sich von der verruchten Welt des Geistes zu befreien: »die Seele zu retten!«³

¹ Ebd., S. 137 ff.

² Ebd., S. 140.

³ Klages: Vom Wesen des Bewußtseins, a. a. O., S. 52.

Wir sehen bei Klages schon sehr ausgeprägt die neue Etappe der Lebensphilosophie. Sie ist einerseits in einer ganz anderen Weise offen militanter Feind der Vernunft geworden, als bei den früher behandelten Denkern, andererseits tritt bei ihm seit Nietzsche zum erstenmal – wenn wir von der Episode Spengler absehen – die Lebensphilosophie offen als konkrete Mythen schaffend auf. Damit wird Klages ein unmittelbarer Vorläufer der »nationalsozialistischen Weltanschauung«, was deren offizielle Philosophie auch immer dankbar anerkennt. Sie tut das freilich mit bestimmten Vorbehalten; denn erstens ist Klages zwar ein militanter Lebensphilosoph – aber noch auf der Grundlage des alten, apolitischen Individualismus; das Terrain seines Kampfes kann nur das Kaffeehaus oder der Salon sein; sein Kampf kann unmöglich auf die Straße hinausgetragen werden. Zweitens und vor allem, weil bei Klages zu den verderblichen, kulturzersetzenden Folgen des Geistes auch der Krieg gehört. Das ist natürlich ein Punkt, wo für die Nationalsozialisten jede Pietät dem verdienstvollen Vorläufer gegenüber aufhören muß. Diesen Pazifismus und diesen Individualismus von Klages kritisieren auch seine faschistischen Verehrer.

Der Übergang der Lebensphilosophie zum Faschismus vollzieht sich denn auch so, daß mehrere militante Lebensphilosophen auftreten, in deren Schriften der Gegensatz von Leben und Tod gesellschaftlich und politisch aufgefaßt wird, in denen der Kampf um die Vernichtung der Vernunft einen sozialen Akzent erhält. Diese Etappe der Lebensphilosophie entsteht zumeist auf der Grundlage jener kleinen Gruppen und Bünde, die in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre massenhaft herangewachsen sind, deren politisch-soziale Bestrebungen von einer zuweilen ehrlich gemeinten Sympathie mit dem Sozialismus bis zur größten Nähe zum Nationalsozialismus hin und her schillerten, freilich bei dem größten Teil mit starkem Überwiegen der letzteren Tendenz. Aus der ziemlich großen Literatur dieser Art greifen wir hier nur einen besonders prägnanten, scharf rechts gerichteten Vertreter heraus: Ernst Jünger. Jünger hat als junger Mensch am ersten imperialistischen Weltkrieg teilgenommen und schilderte dann in wirksamen und nicht wertlosen Erzählungen die maschinellen Schrecken des Krieges im ständigen Zusammenhang mit dem erhebenden »Fronterlebnis«, das nach der Auffassung der militanten jüngeren Generation der Lebensphilosophen die innere Grundlage der zukünftigen Erneuerung Deutschlands bildet. Die Verknüpfung von Maschinenschlacht und Fronterlebnis macht aus Jünger einen der ersten Propagandisten der »totalen Mobilmachung«.

Diese Fragestellung verschiebt den Inhalt des Gegensatzes von Lebendigem und Erstarrem. Indem Schriftsteller von der Art Jüngers den modernen Krieg bejahen, müssen sie darauf verzichten, alle Erscheinungsformen des modernen Kapitalismus nach der Art von Heidegger, Jaspers und Klages, die in dieser Hinsicht auf einer Linie stehen, als Erstarretes, als totes »Gehäuse« zu verwerfen. Der Trennungsstrich zwischen Tod und Leben verläuft bei Jünger zwischen dem pazifistisch bürgerlichen Kapitalismus der Weimarer Republik und der erträumten Erneuerung eines aggressiven, preußisch-deutschen Imperialismus. Hier setzt die Einschaltung der sozialen Demagogie, die Einbeziehung der Arbeiterklasse in diese imperialistischen Projekte ein. Die Kriegsliteratur vom Typus Schelers und Sombarts, sowie vor allem Spenglers »Preußentum und Sozialismus« waren die Vorläufer dieser neuen Synthese. Aber erst bei Jünger wird der Gegensatz von Proletariat und Bourgeoisie lebensphilosophisch interpretiert, um so für den ersehnten neuen imperialistischen Krieg, als Befreiung des Lebens der toten bürgerlichen Welt gegenüber, die notwendige breite soziale Basis zu gewinnen. Damit nimmt der lebensphilosophische Irrationalismus ganz offen seine reaktionär historische Mission, die direkte Bekämpfung der Weltanschauung des Proletariats, des Marxismus-Leninismus auf. Was bei den früheren Vertretern der Lebensphilosophie erst durch Entzifferung verzerrter und dunkler, scheinbar darauf nicht bezüglicher Theorien gezeigt werden mußte, wird hier zur offenen Aussage. Es erweist sich zugleich, was freilich schon bei Spengler vorhanden war, daß dieser Kampf bei all seiner Offenheit und Frontalität ein indirekter und demagogischer ist: Spengler und Jünger versuchen gar nicht, wie die vor- oder frühimperialistischen Apologeten, die Überlegenheit des Kapitalismus dem Sozialismus gegenüber nachzuweisen, sondern spielen gegen den wirklichen Sozialismus einen »Sozialismus« getauften Monopolkapitalismus als Gesellschaftssystem der Zukunft aus. Spengler hat aber dabei noch das Proletariat ignoriert, Jünger spricht bereits, wie Hitler, demagogisch in dessen Namen.

Jünger faßt diese Anschauung in einem programmatischen Buch zusammen: »Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt.« Die »Gestalt« ist schon seit langer Zeit eine der zentralen Kategorien der Lebensphilosophie. (Man denke an die »Morphologie« Spenglers.) Hier tritt sie als Zentralbegriff der mythenschaffenden Tendenz auf. Nach Jünger ist schon die Methodologie, die aus den Gestalten hervorgeht, revolutionär: »Das Sehen von Gestalten ist insofern ein revolutionärer Akt, als es ein Sein in der ganzen und einheitlichen Fülle seines Lebens erkennt. Es ist die große Überlegenheit dieses

Vorganges, daß er sich jenseits sowohl der moralischen und ästhetischen, als auch der wissenschaftlichen Geltung vollzieht.«¹ »Revolution« ist hier selbstverständlich in der faschistischen Weise zu verstehen: als eine Vernichtung der demokratisch-parlamentarischen Herrschaftsformen in einer Weise, die demagogisch vorgibt, mit ihnen und in ihnen die bürgerliche Gesellschaft zu überwinden. Die militante Lebensphilosophie von Jünger verwirft Geist und Vernunft ebenso radikal wie die von Klages, aber die Stimmung, der Ton hat sich vollkommen verändert; aus Moral und Geschichtsphilosophie wird hier Politik. Jünger spricht nicht von der Verruchtheit und dem Frevel, sondern vom »Hochverrat des Geistes«². Auch der radikale Subjektivismus der Lebensphilosophie erhält bei Jünger eine weitere Steigerung und eine Wendung ins Historisch-Politische. Er sagt über die Entstehung des Mythos: »Der Sieger schafft den Mythos der Geschichte«³, womit das Leugnen einer jeden historischen Objektivität seinen zynisch-offenen Gipfelpunkt erhält.

Der geschichtsphilosophische Grundgedanke, in dem sich diese neue militante Etappe der Lebensphilosophie äußert, ist ziemlich einfach und primitiv. Die »Gestalt« des Arbeiters, aus der alles Ökonomische und Klassenmäßige sorgfältig entfernt wird, repräsentiert in der Kultur der Gegenwart das Elementare, das Leben – im Gegensatz zum Bürgertum, das von dessen Vorhandensein nie eine Ahnung gehabt hat. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß diese neue Konzeption bestimmte Tendenzen aus Spenglers »preußischem Sozialismus« weiterführt. Es ist aber notwendig, auch auf den Unterschied hinzuweisen. Spengler hat eine einfache Identifikation vollzogen. Jünger sieht im Preußentum eine »Bändigung des Elementaren«, und sagt dann: »das Arbeitertum schließt das Elementare nicht aus, sondern ein«⁴.

Hier ist lebensphilosophisch die Begründung für die irrationalistische soziale Demagogie gegeben. Die tote Welt des Bürgers ist eine Welt der »Sekurität«. Diese lebensphilosophisch-demagogische Kritik an der bürgerlichen Kultur ist für die weltanschauliche Begründung des Faschismus von größter Wichtigkeit. Im Gegensatz zu anderen reaktionären Strömungen, die eine Rückkehr zu früheren, gesicherten, »gebundenen« Perioden predigen, geht die Agitation des Faschismus von der Krise selbst, von der

¹ Jünger: *Der Arbeiter*, 2. Aufl., Hamburg 1932, S. 39.

² Ebd., S. 40.

³ Ebd., S. 204.

⁴ Ebd., S. 66.

Auflösung aller gesicherten Bedingungen aus. Und da er im Inneren eine vollkommene Willkürherrschaft aufrichten will, da seine Haupttendenz die Organisation des imperialistischen Aggressionskrieges ist, strebt er einem solchen militanten Nihilismus, einer bewußten Erschütterung aller Gesichertheit in der Existenz des Einzelmenschen zu. Darum soll die Ideologie der »Sekurität« als tote und bürgerliche Auffassung um jeden Preis verächtlich gemacht werden: der Faschismus will den Typus eines durch nichts gehemmten, vor nichts zurückschreckenden brutalen Landsknechts hochzüchten. Da nun die »Sekurität« eine Kategorie des klassischen Humanismus Deutschlands war (Wilhelm von Humboldt formulierte sie zuerst mit großer Entschiedenheit), wird das feindliche Verhalten der führenden Ideologen des Faschismus zu dieser ganzen Periode verständlich. (Wir weisen nur beiläufig darauf hin, daß die Existentialphilosophie Heideggers und Jaspers' in ihrer Weise viel zur Erschütterung der Ideologie der »Sekurität« beigetragen hat.)

Die beiden Gestalten, die des Arbeiters und die des Bürgers, stehen völlig ausschließend einander gegenüber. Der Arbeiter repräsentiert ein absolutes Anderssein dem Bürger gegenüber. Hier setzt nun die radikal antihistorische, die Geschichte völlig zersetzende mythische Geschichtsauffassung Jüngers ein: »Eine Gestalt *ist*, und keine Entwicklung vermehrt oder vermindert sie. Entwicklungsgeschichte ist daher nicht Geschichte der Gestalt... Die Entwicklung kennt Anfang und Ende, Geburt und Tod, denen die Gestalt entzogen ist. Die Geschichte bringt keine Gestalten hervor, sondern sie ändert sich mit der Gestalt. Sie ist die Tradition, die eine siegreiche Macht sich selbst verleiht.«¹ Damit ist die Geschichte aufgehoben. Die Lebensphilosophie ging ursprünglich, mit Dilthey und Simmel, darauf aus, die Selbständigkeit der Geschichte der Naturgesetzmäßigkeit gegenüber zu bewahren. Allerdings schon damals, besonders bei Dilthey, mit der Nebentendenz: durch anthropologische Grundlegung dem historischen Relativismus gegenüber einen Halt zu gewinnen; bei Dilthey führte dies, wie wir gesehen haben, zu einer Antinomie der anthropologischen und historischen Gesichtspunkte. Das Bedürfnis nach Weltanschauung, die Notwendigkeit der lebensphilosophisch ausdrückbaren Weltanschauung, mußte, je größer ihre Prätention auf Konkretheit war, desto mehr, die Geschichte immer energischer in einen Mythos verwandeln. Die so entstandenen Mythen konnten nur durch zu Wesenheiten auf-

¹ Ebd., S. 79.

gebauchte »Gestalten« der lebensphilosophischen Anthropologie und Typologie bevölkert werden. Je mehr die Entwicklung fortschreitet, desto mehr verliert die wirkliche Geschichte eine jede Bedeutung für die Vertreter der Lebensphilosophie. Sie wird bei Spengler durch die Mythen verdrängt; sie versinkt bei Heidegger in der Uneigentlichkeit; sie erscheint bei Klages als eine Exempelsammlung zum Sündenfall der Menschheit infolge der Herrschaft der Vernunft, des verruchten Geistes. So verschieden alle diese Konzeptionen untereinander auch sein mögen, ihr gemeinsamer Zug ist, daß das Historische als eine Scheinbewegung einiger Typen erscheint. Und je militanter reaktionär diese Mythen werden, je unmittelbarere Vorläufer des faschistischen Mythos sie werden, desto stärker ist ihre feindliche Polarisierung, desto stärker ist die ganze, mystifizierte Lebensgeschichte nur dazu da, die alleinige Lebensberechtigung der einen »Gestalt« und die vollendete Verwerflichkeit der anderen darzutun. Bei Jünger ist diese Entwicklungslinie soweit vollendet, wie sie präfaschistisch nur sein kann. Zu Rosenberg ist von hier aus nur ein ganz kleiner Schritt zu tun.

So bestimmt die Gestalt des Arbeiters (die, wie bei Spengler und Hitler, nicht nur den Soldaten, sondern auch den Unternehmer mit begreift) den Mythos der heutigen Welt. Diese Welt ist eine »Werkstattlandschaft« und, soweit es sich um die Welt des Bürgers handelt, »Museum«. Zur vollendeten Werkstattlandschaft wird sie erst mit dem Sieg der Gestalt des Arbeiters, und damit verwandelt sie sich zur »Planlandschaft«, zum »imperialen Raum«¹. Der Mythos des Arbeiters ist bei Jünger der Mythos des kriegerisch aggressiven Imperialismus.

Man sieht: die militant gewordene Lebensphilosophie ist hier bereits nur wenige Schritte von der »nationalsozialistischen Weltanschauung« entfernt. Was sie trennt, ist im Grunde genommen nur der sektiererische Zug in der Philosophie von Jünger und seinesgleichen. Innerlich sind diese bereits entschlossen, die Lebensphilosophie aus den Gelehrtenstuben und Intellektuellensalons auf die Straße zu tragen, hat doch ihre Gedankentendenz bereits einen ausgeprägt politischen Charakter. Aber ihre Methodologie und Terminologie sind noch tief erfüllt von der esoterischen Weisheit kleiner geschlossener, aufeinander eingearbeiteter Grüppchen.

Die sogenannten philosophischen Vertreter der »nationalsozialistischen Weltanschauung« machen sich das Erbe dieser ganzen irrationalistischen lebens-

¹ Ebd., S. 292.

philosophischen Entwicklung der imperialistischen Periode, vor allem ihrer letzten Etappe, zu eigen und gebrauchen es dazu, zwischen der in jeder Hinsicht niveaulosen Agitation von Hitler und der von der Lebensphilosophie erzogenen deutschen Intelligenz ideologische Brücken zu bauen, diese – indem äußerlich wie innerlich ihre eigene Sprache gesprochen wird – ins Lager des Nationalsozialismus zu locken oder ihm gegenüber wenigstens wohlwollend neutral zu machen. Die nationalsozialistische Propaganda hat also Kreise von verschiedener Extensität. Rosenberg steht etwa in der Mitte zwischen Hitler und den offiziellen nazistischen Philosophen im engeren Sinne, den Ideologen von der Art der Baeumler und Krieck.

Diese beiden, die man als Repräsentanten der offiziellen nationalsozialistischen Philosophie betrachten kann, nehmen den Jüngerschen Gedanken der »totalen Mobilmachung« in ihre faschistische Vollendung der Lebensphilosophie auf; beide setzen dessen demagogische Polemik gegen Bürgertum, bürgerliches Zeitalter, bürgerliche Kultur fort. Dabei ist es bezeichnend, daß – da diese Schriften sich nicht an Arbeiter wenden – Baeumler und Krieck, den Traditionen der bürgerlichen Philosophie und Soziologie entsprechend, sich vorwiegend auf Kulturkritik beschränken; vom Sozialismus, auch im Sinne der demagogischen Agition Hitlers und Rosenbergs, ist bei ihnen wenig die Rede.

Nur ganz allgemein stellt Baeumler die Aufgabe einer allgemeinen »Entbürgerlichung«. Die bürgerliche Kultur wird bei ihm herabgesetzt und verächtlich gemacht. Dies geschieht aber vorwiegend auf der Linie der allgemeinen Militarisierung. Die Intelligenz soll zum »politischen Soldatentum« erzogen werden. Baeumler schildert das Unglück der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts folgendermaßen: »Das eigentliche Verhängnis des 19. Jahrhunderts war, daß die humanistische Philosophie und die schweigende Philosophie der Soldaten des preußischen Generalstabs nicht zusammenstimmten.«¹ An anderer Stelle sieht er in der Tatsache, daß Nietzsche und Bismarck nicht zusammenfinden konnten, ein Symptom der unrichtigen Entwicklung unter der Herrschaft des Bürgertums². Damit steht Baeumler der Idee des »preußischen Sozialismus« Spenglers mit ihrer Jüngerschen Verbesserung sehr nahe. Er will nun das Spezifische, das Neue am Nationalsozialismus hervorheben und sich von den reaktionären Strömungen des älteren Typus

¹ Baeumler: Männerbund und Wissenschaft, Berlin 1934, S. 127.

² Baeumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931, S. 125.

abgrenzen. Darum übt er eine Kritik am alten Militarismus in dem Sinne, daß dieser ein »Heroismus mit schlechtem Gewissen« war. »Deutschland war vor dem Kriege »militaristisch«, weil es zu wenig »heroisch war.« Ein Militär ist überhaupt ein »zivilistisch entarteter Soldat«, Militarismus herrscht nur dort, wo der Zivilist »den Geist des Heeres bestimmt«. Jedoch – und hier setzt die Lebensphilosophie ein – »*Soldatentum* stellt bei einem männlichen Volke eine *Lebensform* dar«¹. Das Ideal des »politischen Soldaten«, der SA- und SS-Mann, ist also die Verkörperung des Lebens im Gegensatz zur erstarrten Bürgerwelt.

Wir haben also wieder den Gegensatz des Lebendigen und des Toten vor uns. Tot ist die bürgerliche Welt der »Urbanität« und »Sekurität« mit allen ihren sozialen und kulturellen Kategorien wie Wirtschaft und Gesellschaft, Sicherheit, Genuß und Innerlichkeit. Tot ist ihr Denken, sowohl das des klassischen Humanismus, wie das des Positivismus, da in ihnen Intuitionen und Wagnis fehlen und sie daher, bei aller Innerlichkeit – seelenlos sind².

Mit diesen scharfen Angriffen auf all das, was sie bürgerliche Kultur nennt, bekennt sich die faschistisch-militante Lebensphilosophie stolz zum irrationalistischen Nihilismus und Agnostizismus, freilich in einer Sprache, die aus ihnen etwas Mythisch-Positives zu machen scheint. Dieses Mythische rückt nun in den Mittelpunkt der Erkenntnistheorie der neuen Etappe der Lebensphilosophie. Der faschistische Philosoph Boehm führt aus: »Das Unerforschliche ist für das deutsche Denken nicht eine Grenzbestimmung, sondern eine durchaus positive Bestimmung . . . Es durchgreift unsere ganze Wirklichkeit und waltet im Kleinsten und Größten . . . Das Unerforschliche als unauflösbarer Einschlag unserer Wirklichkeit ist wesentlich unzugänglich, aber durchaus nicht – unbekannt. Wir kennen es, wenn es sich auch nicht sagen läßt, es handelt in unserem Leben, es bestimmt unsere Entscheidungen, es verfügt über uns . . . Was Tiefe ist, läßt sich nicht sagen, aber es läßt sich zeigen an Menschen, an denen es da ist.«³ (Hier ist klar ersichtlich, daß die lebensphilosophische Begründung dessen, was lebendig und deutsch ist, nichts anderes vorstellt als eine Unterlage zur schrankenlosen Führerwillkür Hitlers.)

¹ Baeumler: Männerbund und Wissenschaft, a. a. O., S. 63.

² Ebd., S. 62.

³ Boehm: Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand, Leipzig 1938, S. 34 f.

In demselben Sinn wie Boehm bestimmt Baeumler die Beziehung des Mythos zur Geschichte: »Das Problem des Mythos liegt hoffnungslos, solange man von der Frage nicht loskommt: wie ist der Mythos *entstanden*? Denn dabei setzt man den festen Boden der Menschheitsentwicklung voraus und fragt nun, wie *innerhalb der Geschichte* der Mythos entstanden sein muß. Auf diese Frage kann nie eine befriedigende Antwort erfolgen, denn sie ist falsch gestellt. Der Mythos ist schlechthin ungeschichtlich . . . Der Mythos reicht nicht nur in die Urzeit, sondern auch in die *Urgründe* der Menschenseele herab.«¹

Von der Höhe dieser mystischen Eingeweihtheit in das Unerforschliche, in die Urgründe wird die Kausalität verächtlich gemacht als Kategorie der »absoluten Sekurität«. Wir kennen bereits von Jünger her die soziale Unterlage dieser Verächtlichmachung der »Sekurität«. Für die nationalsozialistischen Philosophen im engeren Sinn hat der Kampf gegen Gesetz und Kausalität als Ausdrucksformen der »Sekurität« auch noch die Tendenz, die vollendete innere Willkürherrschaft des Hitlerismus als etwas darzustellen, das »weltanschaulich« höher steht, dem Leben und der germanischen Seele näher ist als die überwundene bürgerliche Weltordnung.

So entsteht auf allen Gebieten der Gegensatz von Leben und Tod, der jetzt den Kontrast von Krieg und Frieden, von deutsch und undeutsch, von nationalsozialistisch und »bürgerlich« (»plutokratisch«) bedeutet. So werden die Grundkategorien der Lebensphilosophie zur Fundamentierung der Parolen und Taten der nationalsozialistischen »Revolution« umgebildet. Der Nihilismus der späten Lebensphilosophie wird zur Grundlage des faschistischen »heroischen Realismus«.

Denn das Leben bedeutet auch für Baeumler, genau im Sinne der modernen Kierkegaardschüler: Entscheidung. Das Handeln auf der Grundlage der nationalsozialistischen Weltanschauung muß ein prinzipiell Irrationales, prinzipiell Unbegründbares sein. Handeln, führt Baeumler aus: »ist aber kein Realisieren erkannter Werte. Der wahrhaft Handelnde steht immer im Unwissen, er ist »wissenslos«, wie Nietzsche sagt. Das macht gerade das Handeln zum Handeln, daß es nicht gedeckt ist durch einen Wert. Der Handelnde exponiert sich, sein Teil ist niemals die securitas, sondern certitudo.«² (Das heißt: der Glaube an den »Führer«, G. L.) Während aber aus der Kierke-

¹ Baeumler: Der Mythos vom Orient und Occident, Einleitung zur Bachofen-Ausgabe, München 1926, S. XC f.

² Baeumler: Männerbund und Wissenschaft, a. a. O., S. 91.

gaardschen Position bei Heidegger konsequent, bei Jaspers etwas verdeckt ein Nihilismus folgt, zerhaut Baeumler den Knoten sehr einfach, indem er das Leben als »kosmische Tatsache« dem Lebensbegriff der Biologie gegenüberstellt. Dieser müßte allerdings zum Relativismus führen, jener »würde jeder Relativierung Widerstand leisten«¹.

Wir sehen auch hier, wie die faschistische Lebensphilosophie die bisherigen Tendenzen zu Ende führt und auf die Spitze treibt. Wir konnten die allmähliche, immer stärkere Loslösung des lebensphilosophischen Lebensbegriffs von dem der Biologie beobachten; hier ist bereits ein strikter Gegensatz da, der nicht nur von Baeumler, sondern auch von Kriek und anderen energisch ausgesprochen wird. Für Kriek sind die Thesen der Biologie ebenso nur Teile des Mythos, wie die anderer Wissenschaften². Sogar die Hauptkategorien des orthodoxen Faschismus, Rasse und Blut, faßt er nur als Symbole auf³. Darum ist es nur konsequent, wenn die neue Lebenswissenschaft so dargestellt wird: »Im Bild des Menschen von sich selbst vollendet sich die universelle Biologie. Das Bild wird umschrieben durch eine rassisch-völkisch-politische Anthropologie . . . Diese Anthropologie tritt an die Stelle der verbrauchten Philosophie.«⁴ Man kann hier deutlich sehen, wohin die Endkonsequenzen des von Dilthey schüchtern und zögernd eingeführten anthropologischen Prinzips gelangen mußten, wie die faschistische Lebensphilosophie das für ihn unlösbare Dilemma des Anthropologismus in der Philosophie »löste«.

Damit kommen wir zur realen Aufklärung dessen, was das »kosmische Leben« bedeutet. Baeumler spricht verächtlich vom »bildlosen Idealismus« der deutschen Klassik. Und er fügt als Kontrast, als Ausdruck des philosophisch Positiven hinzu: »Hitler ist nicht *weniger* als die Idee – er ist mehr als die Idee, denn er ist wirklich.«⁵ Wie diese Wirklichkeit des Lebens sich äußert, davon gibt Kriek ein sehr deutliches Bild: »Das Schicksal fordert den heldischen Menschen der Ehre, der sich jedem Befehl stellt.«⁶ Der Befehl geht selbstverständlich vom »Führer« aus: »Die Persönlichkeit des berufenen Führers ist der Schauplatz, auf dem das Schicksal des Ganzen sich entscheidet.«⁷ Was der

¹ Ebd., S. 95 f.

² Kriek: Völkisch politische Anthropologie, Bd. I: Die Wirklichkeit. Leipzig 1936, S. 27.

³ Ebd., S. 74.

⁴ Ebd., S. 43.

⁵ Baeumler: Männerbund und Wissenschaft, a. a. O., S. 127.

⁶ Kriek: Anthropologie, a. a. O., S. 59.

⁷ Ebd., S. 90 f.

Führer, was die nationalsozialistische Bewegung will, ist eben eine religiöse Offenbarung. Kriek verfißt mit großer Energie, daß eine solche auch heute möglich sei: »Gott spricht aber unmittelbar in uns im völkischen Aufbruch.«¹

So lösen sich alle Antinomien des nihilistischen Relativismus der Lebensphilosophie im nationalsozialistischen Mythos auf. Man muß Hitlers Befehlen gehorchen, damit ist jede Frage gelöst; der Gegensatz des bloß theoretischen (fiktiven, unlebendigen, bürgerlichen) und des lebendigen, kierkegaardisch interessierten, handelnden Menschen erhält im Befolgen dieser Befehle seine Aufhebung. Baeumler spricht klar aus, was die Führung für die neue Periode des »politischen Soldatentums« praktisch bedeutet: »eine Hochschule, die . . . nicht von der Führung durch Adolf Hitler und Horst Wessel redet, ist unpolitisch«², das heißt unlebendig, bürgerlich, verwerflich. Und Kriek gibt einen deutlichen ergänzenden Kommentar zu dieser Proklamation der »Führung durch Geist und Idee«: »Wer Antwort erklügeln will, dem ist allerdings nicht zu helfen, der wird als unnützer Beschwer vom schicksalhaften Gang der Dinge beiseite geschoben und auf den Mist geworfen.«³

Auf diese Weise mündet die Lebensphilosophie in die faschistische Demagogie ein. Wie weit es sich bei Baeumler, Kriek, und Co. um ein wirkliches Ziehen von Konsequenzen handelt, wie weit um eine zynische Anpassung an jene brutal ausbeuterische und unterdrückende Macht, deren Kommen sie voraussahen, ist nicht wichtig. Objektiv-philosophisch ziehen sie die letzten Konsequenzen der Lebensphilosophie, gehen den Weg zu Ende, der am Vorabend der imperialistischen Periode mit Nietzsche und Dilthey beginnt, und deren ruckweise Kulmination wir in ihren wichtigsten Etappen verfolgt haben. Daß sich Denker wie Dilthey und Simmel entsetzt von der faschistischen Wirklichkeit abgewandt und deren sogenannte Philosophie tief verachtet haben würden, ist sicher, schwächt jedoch diesen objektiv-historischen Zusammenhang nicht ab. Spengler steht sachlich dem Faschismus viel näher als sie und befand sich doch in ununterbrochenen Kontroversen mit dessen offiziellen Vertretern, und Stefan George, dessen Schule in der Ausbreitung der Lebensphilosophie eine große Rolle spielte (Gundolf, Klages und der Faschist Kurt Hildebrandt sind aus ihr hervorgegangen) und dessen einzelne Gedichte eine prophetische Vorahnung des »Führers« enthalten und

¹ Ebd., S. 60.

² Baeumler: Männerbund und Wissenschaft, a. a. O., S. 35.

³ Kriek: Anthropologie, a. a. O., S. 35.

verkünden, der also sicher in dieser Richtung gewirkt hat, starb sogar im freiwilligen Exil. Das ändert jedoch an der Tatsache, daß die Baeumler-Kriek-Rosenbergsche Philosophie ohne Spengler und dieser ohne Dilthey und Simmel nicht möglich gewesen wäre, gar nichts.

Hitler selbst war viel zu ungebildet und überzeugungslos-zynisch, um in irgendeiner Weltanschauung mehr zu sehen als ein augenblicklich wirksames Agitationsmittel. Es ist aber klar, daß auch seine Anschauungen sich unter dem Einfluß derselben zersetzend-parasitären imperialistischen Strömungen formierten, die in der »Elite« der Intelligenz die Lebensphilosophie hervorbrachten. Nihilistische Überzeugungslosigkeit und Wunderglaube als zusammenhängende Polaritäten bestimmen auch die Eigenart der Hitlerschen Propaganda. Freilich überwiegt bei ihm persönlich der zynische Nihilismus. Hitler hielt ja, wie wir aus den Gesprächen mit Rauschning wissen, sogar die Rassentheorie für einen Schwindel, den er aber für seine räuberisch-imperialistischen Ziele skrupellos ausnützte¹. Die allgemeine Atmosphäre seiner Agitation ist eine populär-vulgäre Ausgabe der grundlegenden Tendenzen der Lebensphilosophie: er lehnt in der Agitation jede verstandesmäßige Überzeugung ab, es handelt sich für ihn nur darum, einen Rausch zu erzeugen und aufrechtzuerhalten²; Agitation ist für ihn nur eine »Beeinträchtigung der Willensfreiheit der Menschen«³. So sehr die Hitlersche Agitationstechnik sich am amerikanischen Reklamewesen herangebildet hat, so sehr ist sie inhaltlich aus demselben Boden gewachsen, aus dem die Lebensphilosophie entstand.

Direkter ist der Einfluß der Lebensphilosophie bei Rosenberg zu sehen. Freilich überwiegt auch bei diesem ganz offenkundig der überzeugungslose Zynismus, nur mit der Nuance, daß Rosenberg als Zögling der russischen Weißgardisten, als Schüler Mereshkowskij und anderer dekadenter Reaktionsäre schon bildungsmäßig für eine Rezeption der deutschen Lebensphilosophie prädisponiert war. So ist sein Buch »Der Mythos des 20. Jahrhunderts« eine grob agitatorische Vulgarisierung der letzten Periode der Lebensphilosophie. (Die Anlehnungen an Spengler und Klages werden von ihm, ungeachtet aller kritischen Vorbehalte, sogar ausdrücklich zugegeben.) Auch bei ihm finden wir eine mythische geschichtslose Geschichte, ein Leugnen der Weltgeschichte, um die absolute Vorherrschaft der Deutschen in der Welt

¹ Rauschning: *The Voice of Destruction*, New York 1940, S. 232.

² Hitler: *Mein Kampf*, Volksausgabe, München 1934, Bd. I, S. 183.

³ Ebd., Bd. II, S. 531.

(und in Deutschland: der Nazis) »nachzuweisen«. Auch bei ihm finden wir den brutal militant gewendeten Gegensatz von Leben und Tod, von Intuition und Vernunft; auch bei ihm gehört der vehement demagogische Angriff auf Geist und Wissenschaft zu den zentralen Punkten der Begründung des neuen Mythos. Der Gegensatz von Leben und Tod erscheint hier als der der Germanen und der Juden; des schaffenden und des raffenden Kapitals usw. Die mit Dilthey erstarkende aristokratische Erkenntnistheorie wird zur mythischen Unfehlbarkeit des »Führers«. Die Kulturkreistheorie Spenglers, dieser soziologische Solipsismus, erscheint als die Lehre von der ewigen Wesenheit voneinander schroff geschiedener Rassen, die miteinander nur in der Form der gegenseitigen Vernichtung verkehren können. Die Typenlehre der Lebensphilosophie erscheint als die Forderung der Schaffung von Typen: als die Herrschaft des Banditentums der SA und SS.

In alledem ist philosophisch, selbst wenn man als Maßstab das philosophische Niveau der letzten Phasen der Lebensphilosophie nimmt, nichts Neues mehr. Die Lebensphilosophie eines Rosenberg ist nur mehr ein Herrschaftsinstrument für die Verbrechen des neuen imperialistischen Weltkriegs und seiner Vorbereitung. Es ist aber nicht ohne Bedeutung, daß die Lebensphilosophie gerade diesen Abschluß erhielt, daß die »nationalsozialistische Weltanschauung« auf ihrer Grundlage entstanden ist. Denn damit erscheint diese Sackgasse der Barbarei als notwendiger Kulminationspunkt der Selbstauflösung der Ideologie des deutschen Imperialismus in der Lebensphilosophie, deren erste philosophische Vorläufer wir im Irrationalismus des Reagierens des deutschen Feudalabsolutismus auf die Französische Revolution feststellen konnten. Und diese Kulmination ist keineswegs etwas Zufälliges. Sie ist das verdiente Schicksal der immanenten Tendenzen der Lebensphilosophie selbst. Hegel, der die Lebensphilosophie noch in einer nur wenig entwickelten Form, als Lehre vom »unmittelbaren Wissen« erlebt hat, sagt über diese prophetisch: »Daraus, daß das *unmittelbare Wissen* das Kriterium der Wahrheit sein soll, folgt . . . , daß aller Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt wird und daß der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt ist . . . Die natürlichen Begierden und Neigungen . . . legen von selbst ihre Interessen ins Bewußtsein, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in demselben.«¹

¹ Hegel: Enzyklopädie, § 72.

Fünftes Kapitel

Der Neuhegelianismus

Der verhältnismäßig kurzen sogenannten »Hegelrenaissance« in der imperialistischen Periode geht eine viel längere Zeit voraus, in der Hegel vollständig verkannt wurde. Daß Hegel in Vergessenheit geriet ist jedoch, historisch gesehen, nur der eine, weitaus unwesentlichere Teil seiner Wirkungsgeschichte: die nach-achtundvierziger Bourgeoisie Deutschlands meint, für das Erreichen ihrer Ziele bedürfe sie auch der reaktionären Elemente der Hegelschen Philosophie nicht mehr; der neukantische Positivismus und Agnostizismus mache für sie Hegel völlig überflüssig. Während aber auf dem einen Pol die reaktionären Systemtendenzen Hegels aus der philosophischen Öffentlichkeit verschwinden, ist das, was an seiner Philosophie lebendig, vorwärtsweisend, fortschrittlich war, die dialektische Methode, in die höhere Weltanschauung, in den dialektischen Materialismus aufgegangen. Hier ist nicht der Ort, darüber zu sprechen, ein wie grundlegender Umbau dabei auch an Hegels Dialektik vollzogen werden mußte. Es ist eine geschichtsverfälschende Simplifikation, anzunehmen, es genüge gewissermaßen die Vorzeichen zu ändern, um von der idealistischen Dialektik Hegels zu der materialistischen Dialektik von Marx zu gelangen. Zwischen Hegel und Marx ist ein qualitativer Sprung von weltgeschichtlicher Bedeutung; bei Marx entsteht – *allem* Früheren gegenüber – eine qualitativ neue Weltanschauung, eine neue Dialektik. Diese Art der Beziehung zwischen Hegel und Marx hat zur Folge, daß auch jene fortschrittlichen Elemente der Dialektik Hegels, an die Marx anknüpfen konnte, in der materialistischen Dialektik gründlich, inhaltlich wie formal umgewandelt, kritisch verarbeitet werden mußten. Wie wenig dieser Prozeß auch von der bürgerlichen Philosophie verstanden wurde, sein Vorhandensein mußte ebenfalls zu einem mitbestimmenden Grund der Abwendung des bürgerlichen Denkens von Hegel werden. Der Nachbeter bürgerlicher Gedankentendenzen, der Begründer des Revisionismus, Bernstein, hat diesen Tatbestand am klarsten ausgesprochen, als er zu gleicher Zeit Kant zum Philosophen des »zeitgemäß« gemachten Marxismus machen wollte und Marx wegen seines »Hegelianismus«, wegen des dialektischen (revolutionären, nicht evolutionären) Charakters seiner Lehre angriff. Indessen hatte Bernstein, wie alle Revisionisten,

viele bereits überlebte Tendenzen der Bourgeoisie ins Schlepptau genommen. Kaum hatte er seine »Reinigung« des Marxismus von Hegelschen Überresten vollzogen, da begannen bereits schärfer blickende bürgerliche Philosophen einzusehen, daß die reaktionären Elemente Hegels – unter den Bedingungen der imperialistischen Periode – für die Weltanschauungsbedürfnisse der Bourgeoisie, entsprechend umgestaltet, nutzbar gemacht werden können. (Nachklänge dieser Änderung des bürgerlichen Denkens über Hegel kann man bei den Sozialdemokraten der Weimarer Periode oft beobachten.)

Die Niederlage der Revolution von 1848 vollendete den Zusammenbruch des Hegelschen Systems in der deutschen philosophischen Öffentlichkeit. Das lange Zeit für die Beurteilung Hegels ausschlaggebende und auch jetzt noch in vielen Fragen einflußreiche Buch Rudolf Hayms über Hegel (1857) faßt diese Abrechnung mit der dialektischen Methode am wirksamsten zusammen. Natürlich kann man nicht sagen, daß nun alle Hegelianer spurlos von der Erdoberfläche verschwunden wären. Viele setzten ihre Tätigkeit weiter fort, ja in Berlin existierte noch lange Zeit eine Vereinigung der Hegelianer, die sogar eine eigene Zeitschrift (»Der Gedanke«, 1860–1884) herausgab. Aber nur wenige, wie z. B. Adolf Lasson, blieben dem orthodoxen Hegelianismus treu. Freilich muß diese Orthodoxie historisch richtig verstanden werden. Die Widersprüche zwischen der Hegelschen dialektischen Methode und seinem System, die in der Periode zwischen der Julirevolution und 1848 offen zutage traten, fanden im dialektischen Materialismus eine Lösung auf qualitativ höherem Niveau. Die bürgerlichen Hegelianer entfernten sich immer mehr von dieser »Algebra der Revolution«, wie sie Alexander Herzen nannte. Die Orthodoxie vom Typus Adolf Lasson bedeutete ein Festhalten am System Hegels, mit allen seinen oft retrograden Ergebnissen, und gerade das Festhalten an ihnen – inmitten einer deutschen Entwicklung, die um 1870/71 und darüber hinaus in den wilhelminischen Imperialismus führte – mußte zwangsläufig den Gegensatz zwischen System und Methode von der reaktionären Seite verschärfen, die dialektische Methode in den Hintergrund drängen. Sogar Lassalle, der sich für einen orthodoxen Hegelianer hielt und zugleich Revolutionär sein wollte, war gezwungen, die dialektische Methode vielfach zu subjektivieren und sie an Fichte anzunähern. Bei den meisten Hegelianern entstand unter dem Druck der Zeitereignisse und Zeitströmungen immer stärker ein – bewußtes oder unbewußtes – Abrücken von der Hegelschen Lehre und Methode. Viele näherten sich jetzt dem immer stärker auftretenden Kantianismus, ohne sich dabei immer dessen bewußt zu sein, daß sie dadurch mit der Hegelschen Methode brachen. (Vgl. die Rezension Lassalles über Rosenkranz.) Andere nähern sich immer

stärker dem ebenfalls damals aufkommenden Positivismus und beginnen damals schon irrationalistische Tendenzen in die Philosophie hineinzutragen (Entwicklung Fr. Th. Vischers). Die schroff ablehnende Kritik der Dialektik, die vor allem Trendelenburg, Schopenhauer usw. vertreten, beherrscht immer stärker die philosophische öffentliche Meinung; die Hegelsche Philosophie wird als eine veraltete Metaphysik behandelt. Marx sagt darum mit vollem Recht, daß in Deutschland Hegel ebenso als »toter Hund« behandelt wird wie seinerzeit Spinoza ¹. Der nach der Niederlage der Revolution von 1848 stark heranwachsende Neukantianismus gibt der philosophischen Grablegung Hegels die offizielle Formulierung: die Entwicklung der deutschen Philosophie von Fichte bis Hegel wird als eine große Verirrung des Denkens aufgefaßt, die nur damit gutgemacht werden kann, daß man sich von ihr resolut abgrenzt und vorbehaltlos zur angeblich einzig wissenschaftlichen Philosophie, zur Kantischen, zurückkehrt (Liebmann: »Kant und die Epigonen«, 1865). Diese Auffassung herrscht in der deutschen Philosophie bis zur imperialistischen Periode.

Erst in dieser Periode wird es immer allgemeiner und stärker fühlbar, daß der rein positivistische Neukantianismus jene Probleme, die die Zeit der Philosophie stellt, nicht zu bewältigen imstande ist. In der sogenannten Südwestdeutschen Schule (Windelband-Rickert) entsteht sehr bald eine Rückbewegung auf Fichte. Der Einfluß Nietzsches ist in ständigem Wachsen. Parallel damit entsteht auf allen Gebieten der historischen Wissenschaften eine stark positive Neubewertung der Romantik, die sich nicht nur auf die Romantische Schule im engeren Sinne bezieht, sondern auch zu einer Neubelebung von Schelling und Schleiermacher führt (Dilthey, Ricarda Huch usw.). Alle diese Tendenzen hängen mit dem uns bereits bekannten allgemeinen »Weltanschauungsbedürfnis« der deutschen Bourgeoisie in der imperialistischen Periode zusammen, mit der Einsicht, daß es unmöglich ist, die ideologische Vorbereitung der großen inneren und vor allem äußeren Kämpfe der Zeit auf der Grundlage der formalistischen Philosophie des Neukantianismus zu vollbringen. In diesem geistigen Milieu beginnt nun in der Vorkriegszeit die Neubelebung der Hegelschen Philosophie.

Die Entstehung einer neuen hegelianischen Tendenz in der Philosophie wird von ihren offiziellen Vertretern schon früher festgestellt, vor allem in

¹ Marx: Das Kapital, Bd. I, Nachwort zur zweiten Auflage. Berlin 1947, S. 18.

der Akademierede Windelbands¹. Auch er sieht, daß der allgemeine »Hunger nach Weltanschauung« die Grundlage dieser Bewegung bildet. Aber indem er ihre Existenz und ihre relative Berechtigung anerkennt, will seine Rede vor allem im voraus der neuhegelschen Bewegung Grenzen stecken und vor der philosophischen Öffentlichkeit jene Gefahren signalisieren, die eine solche Bewegung heraufbeschwören kann. Windelband formuliert hier, freilich in der Form einer Grenzziehung im voraus, ein wichtiges Moment der neuhegelianischen Bewegung in der imperialistischen Periode: das Nicht-abreißen der Verbindung mit Kant. Die neukantische Konzeption der »Geltung« (d. h. der subjektive Idealismus) ist nach ihm »der äußerste Punkt, bis zu welchem die Analyse der kritischen Philosophie vordringen kann«². Mit diesem Standpunkt hängt aufs engste die Ablehnung der dialektischen Methode zusammen. Unsere spätere Betrachtung wird zeigen, daß auch hier Windelband ein wichtiges Moment der späteren Entwicklung des Neuhegelianismus vorweggenommen hat: die Ablehnung der dialektischen Methode, einerlei ob ausdrücklich oder stillschweigend, wird ein durchlaufender Zug der ganzen Erneuerung des Hegelianismus. Allerdings formuliert dies Windelband als Kantianer in einem negativen Sinn, indem er verbietet, daß eine »solche Dialektik als Ganzes wieder die Methode der Philosophie« bilden darf³.

Diese beredete Warnung Windelbands war überflüssig. Denn die deutschen Neuhegelianer dachten gar nicht daran, den Bruch Hegels mit der Kantischen Philosophie zu wiederholen. Bekanntlich hat Hegel den subjektiven Idealismus Kants, insbesondere dessen Leugnung der Erkennbarkeit des »Dinges an sich«, immer schroff abgelehnt. Dessen Erkennbarkeit ist ein springender Punkt seiner dialektischen Erkenntnistheorie; denn diese beinhaltet die dialektische Relativität von Erscheinung und Wesen, von Erscheinung und Ding an sich. Wenn man die Eigenschaften (die Erscheinungsweisen) der Dinge erkannt hat, hat man sie selbst erkannt, aus dem An-sich ist ein Für-uns, unter bestimmten Bedingungen ein Für-sich geworden; von diesem Prozeß der konkreten Erkenntnis abgesehen, der von der Erscheinung zum Wesen führt, ist nach Hegel das Ding an sich eine leere, nichtssagende

¹ Windelband: Die Erneuerung des Hegelianismus, Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1910, S. 7.

² Ebd., S. 13.

³ Ebd., S. 15.

Abstraktion. Die Erneuerer Hegels in der imperialistischen Periode sind weit davon entfernt, diese Kritik Hegels an Kant auch nur ernsthaft zu berücksichtigen, geschweige denn, sie sich anzueignen. Sie bleiben weiter auf einem, den Bedingungen der imperialistischen Periode entsprechend modifizierten neukantianischen Standpunkt, d. h. sie trennen weiter mechanisch die Erscheinung vom Wesen, geben die Existenz und die Erkennbarkeit der objektiven Wirklichkeit nicht zu.

Wenn sie Hegel erneuern, so wird er von ihnen, im Gegensatz zu seinem wahren historischen Wesen, als Vollender und nicht als Überwinder der Philosophie Kants erneuert. In großer Schärfe kommt diese erkenntnistheoretische Grundlage in dem kleinen Buch von Julius Ebbinghaus (»Relativer und absoluter Idealismus«, 1910) zum Ausdruck, einem Buch, das zwar nicht in weiten Kreisen bekannt geworden ist, jedoch Methode und Anschauungen der späteren einflußreicheren Neuhegelianer entscheidend beeinflusst hat. Der Grundgedanke von Ebbinghaus läßt sich kurz so zusammenfassen, daß Hegel nichts anderes tat, als alle Konsequenzen der transzendentalen Methode Kants folgerichtig zu Ende zu denken, während Kant selber in bezug auf die letzten Folgerungen aus seiner eigenen Methode in Halbheiten steckenblieb. Der Hegelianismus ist also nichts weiter, als ein wirklich folgerichtiger Kantianismus. Darum formuliert Ebbinghaus die Aufgabe, die dem Neuhegelianismus gestellt ist, so: »aus den Bestimmungen des von seiner Verzagtheit befreiten Kantschen Ich die Form des philosophischen *Prinzips* zu entwickeln«¹.

Daraus folgt die zweite wesentliche Bestimmung in der philosophiegeschichtlichen Konzeption der Neuhegelianer: die Einheit der klassischen deutschen Philosophie, das heißt das Verwischen einer jeden grundlegenden Differenz zwischen Fichte, Schelling und Hegel. Ebbinghaus sagt, »daß in den Aufstellungen jener spekulativen Philosophie von Fichte bis Hegel, wenn man sie sofort nach ihrer ganzen Tragweite auffaßt, für das *Prinzip* keine Differenz gefunden werden kann«². Das ist ein wesentlicher Schritt nach rückwärts im Vergleich zu dem, was in Hegels »Geschichte der Philosophie« und, ihr folgend, bei Erdmann oder Kuno Fischer erreicht wurde. Auch bei diesen ist die Entwicklung von Kant zu Hegel allzu geradlinig dargestellt, jedoch, insbesondere in der Darstellung von Hegel selbst, sieht

¹ J. Ebbinghaus: Relativer und absoluter Idealismus, Leipzig 1910, S. 31.

² Ebd., S. 4.

man doch ganz genau, daß, gerade in bezug auf die Prinzipien der Philosophie, innerhalb dieser Entwicklung entschiedene Sprünge, Risse, Brüche usw. vorhanden sind (z. B. im Übergang vom subjektiven Idealismus zum objektiven). Eine eingehende und unbefangene historische Untersuchung müßte aber zeigen, daß der Weg von Kant zu Hegel keineswegs so geradlinig und direkt ist, wie ihn Hegel selbst darstellt. Eine gewisse Einheit der Entwicklung ist allerdings da, schon infolge der Tatsache, daß die bedeutenden Vertreter der klassischen deutschen Philosophie ausnahmslos Antworten auf die realen Fragen ihrer Periode, der Periode der Französischen Revolution, gesucht haben. Die Einheit liegt aber hier im gemeinsamen gesellschaftlichen Sein und in dessen gedanklichen Widerspiegelungen; die Wege der Verwirklichung sind aber viel komplizierter, verschlungener, ungleichmäßiger, als sie Hegel selbst darstellt. (Über die Entwicklung Hegels selbst vergleiche mein Buch: »Der junge Hegel«, Zürich 1948.) Indem nun Ebbinghaus eine Einheitlichkeit des Prinzips für die Entwicklung von Kant zu Hegel statuiert, nivelliert er die ganze klassische deutsche Philosophie auf das Niveau des Kantschen subjektiven Idealismus herab, annulliert damit ihre philosophisch ausschlaggebenden Errungenschaften, insbesondere die Herausbildung der dialektischen Methode, die bei Ebbinghaus und seinen Nachfolgern nur als eine organische Weiterentwicklung der Kantschen Transzendentalphilosophie erscheint und prinzipiell nie über diese hinausgeht. So erscheint die Hegelsche Philosophie als Gipfel einer bruchlosen Weiterentwicklung des Kantianismus. So wird Hegel auf Fichte, der objektive Idealismus auf den subjektiven zurückgeführt. Im absoluten Idealismus, sagt Ebbinghaus, »löst sich das Nicht-Ich völlig im Prozeß des Ich auf ... Der Gegenstand ist ganz und gar Wissen«¹. Das ist, im besten Fall, ein modernisierter Fichte, geht aber schon an dem Neuen in der Naturphilosophie des jungen Schelling achtlos vorbei und ignoriert alles, womit Hegel die philosophische Erkenntnis bereichert hat. Diese Thesen von Ebbinghaus werden vorbildlich und grundlegend für die Entwicklung des deutschen Neuhegelianismus der imperialistischen Periode.

Dies ist jedoch nicht die einzige Strömung, die zur Erneuerung Hegels führt, ja nicht einmal der Hauptstrom. Das wichtigste Buch für die »Hegelrenaissance« in Deutschland ist das Alterswerk von Dilthey: »Die Jugendgeschichte Hegels« (1905). In den entscheidenden erkenntnistheoretischen

¹ Ebd., S. 69.

Fragen steht freilich, wie wir gesehen haben, dieser einflußreichste Vorkämpfer der Erneuerung Hegels dem Neukantianismus außerordentlich nahe. In bezug auf die spekulative Methode sagt Dilthey mit großer Entschiedenheit: »Kants Grenzbestimmungen bleiben auch hier siegreich.«¹ Ebenso ist er, bei allen sonstigen Differenzen, in der Ablehnung der dialektischen Methode mit Windelband solidarisch. Die spekulative Methode analysierend, sagt er: »Ebenso ist das Mittel, diese falsch gestellte Aufgabe zu lösen, nämlich die dialektische Methode, wie Trendelenburg überzeugend nachgewiesen hat, gänzlich unbrauchbar.«² Die sonst vielfach auseinandergehenden Richtungen der Neuhegelianer sind also in der zentralen Frage einig: in der Ablehnung der dialektischen Methode.

Die Bedeutung von Diltheys Schrift liegt jedoch nicht hier. Indem Dilthey den jungen Hegel gewissermaßen entdeckt, vollzieht er eine für die Auffassung Hegels folgenschwere Wendung: Er bringt Hegel in die unmittelbare Nähe der irrationalistischen »Lebensphilosophie« der imperialistischen Periode, deren wichtigster Begründer gerade Dilthey selbst ist. Freilich beschränkt sich bei Dilthey dieses Hineintragen der »Lebensphilosophie« in Hegels Denken auf den jungen Hegel. Dilthey stellt bei diesem eine Periode des »mystischen Pantheismus« fest. In dieser Periode ist Hegel ein Vertreter der Lebensphilosophie: »Hegel bestimmt den Charakter aller Wirklichkeit durch den Begriff des Lebens«, sagt Dilthey³. Damit wird die ganze Jugendentwicklung Hegels verfälscht, auf den Kopf gestellt. Die Krisis seiner Abwendung von der republikanischen Begeisterung für die Französische Revolution, seine Erarbeitung der ökonomischen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft (Steuart, Smith), seine in diesem Zusammenhang entstehende dialektische Methode werden von Dilthey im Sinne der imperialistischen »Lebensphilosophie« verzerrt. So kann aber die neue Hegelauffassung in den großen Modestrom des Irrationalismus einmünden. (Auch über diese Frage vergleiche mein oben erwähntes Buch über den jungen Hegel.) Und die Tatsache, daß Dilthey diese seine Auffassung auf den jungen Hegel beschränkt, ist, wie wir sehen werden, insofern folgenschwer, als später eine starke Tendenz im Neuhegelianismus entsteht, den jungen Hegel als den eigentlichen und echten gegen den alten Hegel auszuspielen.

¹ Dilthey: Gesammelte Werke, Leipzig-Berlin 1921, Bd. IV, S. 219 f.

² Ebd., S. 229 f.

³ Ebd., S. 138.

Dazu kommen noch zwei Motive. Erstens daß Dilthey, selbst einer der wichtigsten Erneuerer der Romantik in der imperialistischen Periode, die Ebbinghausche Einheit zwischen Kant, Fichte, Schelling und Hegel dadurch ergänzt, daß er auch einen einheitlichen Zusammenhang Hegels mit der ganzen romantischen Bewegung (Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Schelling) statuiert und, um dies zu beweisen, vor den größten Verzerrungen der Geschichte nicht zurückschreckt. Denn Hegel ist von allem Anfang an ein entschiedener Gegner einer jeden Form der deutschen Romantik. Seine Jugendpolemik gegen F. H. Jacobi ist auch dort, wo die Romantiker nicht ausdrücklich erwähnt werden, gegen diese gerichtet; im Abschluß von »Glauben und Wissen« nimmt er aber offen und scharf Stellung gegen ein theoretisches Hauptwerk der Romantik, gegen Schleiermachers »Reden über die Religion«. (Das feindlich gespannte Verhältnis zu diesem dauert bis an sein Lebensende.) Die romantische Kunstlehre wird in der Einleitung zu seiner »Ästhetik« abgelehnt, seine »Rechtsphilosophie« ist erfüllt von schärfster Polemik gegen die Vertreter der historischen Rechtsschule, der romantischen Staats- und Gesellschaftstheorie (v. Hugo, Haller, Savigny), die Einleitung der »Phänomenologie des Geistes« ist gegen die romantisch-intuitionistische Erkenntnislehre Schellings, gegen die »intellektuelle Anschauung«, gerichtet usw. usw. Wir erwähnen nur nebenbei, daß das Urteil der Romantiker ihrerseits ebenso feindlich-ablehnend klang. F. Schlegel sieht z. B. in der Hegelschen Dialektik eine Art von Satanismus. Nur zwischen Hegel und dem bedeutendsten romantischen Ästhetiker Solger, der freilich in seiner Dialektik vielfach über die Romantik hinausgeht, ist eine gegenseitige Achtung, trotz vieler kritischer Vorbehalte beiderseits, festzustellen. Wenn ein Historiker vom Wissen und Rang Diltheys so auf der Hand liegende Tatsachen ignoriert, wenn er in seinem Hegelbild gerade die wesentlichen Züge des Originals außer acht läßt, so kann das nur daraus erklärt werden, daß er seine eigene – modern lebensphilosophische – Stellungnahme unhistorisch und unkritisch Hegel zuschreibt; in der Romantik hat Dilthey mit Recht den seinen verwandte Tendenzen entdeckt.

Zweitens sucht Dilthey den Zusammenhang Hegels mit der Gegenwart historisch zu fundieren. Diese Tendenz hat insofern reale Grundlagen, als die Wirkung der Hegelschen Philosophie auf die deutsche Historik, Religionswissenschaft, Rechtsphilosophie, Ästhetik usw. tatsächlich außerordentlich breit und tief war, und den Zusammenbruch des philosophischen Einflusses im engeren Sinne lange überdauert hat; das heißt bestimmte Tendenzen, Elemente, Fragmente des Hegelschen Denkens, allerdings auch

hier bei völliger Ausschaltung der dialektischen Methode, sind in den deutschen Gesellschaftswissenschaften sehr lange wirksam geblieben. Dies ist für Dilthey das fast allein Wesentliche, da er ja, wie wir gesehen haben, die dialektische Methode selbst ablehnt. Die beiden hier erwähnten Bestrebungen Diltheys gehen zusammen. Einerseits werden die Gegensätze Hegels zur Romantik und der zu ihr gehörenden »historischen Schule« verwischt, andererseits wird auf seine Nachwirkungen beim späten Strauß, bei Zeller usw. ein übertriebenes Gewicht gelegt. Die Erneuerung Hegels bei Dilthey hat also den Akzent: nachzuweisen, daß es eine Kontinuität seiner im erwähnten Sinne bestimmten Wirkung bis zur Gegenwart gibt.

Diese letztere Tendenz Diltheys erhält auch von der Seite der Historiker eine Verstärkung. Die in der imperialistischen Periode wirkenden Fortsetzer der Rankeschen Tradition wollen die Bismarcksche Reichsgründung, die Verpreußung Deutschlands so darstellen, als ob hier kein Bruch mit der klassischen Kultur stattgefunden hätte, als ob das zweite Reich und vor allem Bismarck im Laufe einer durch nichts unterbrochenen Kontinuität aus bestimmten Tendenzen des Jahrhundertanfangs herausgewachsen wären. In diesen Zusammenhang wird nun auch Hegel eingefügt. Im einflußreichsten Werk dieser Tendenz, in Meineckes »Weltbürgertum und Nationalstaat« (1907) wird eine Linie Hegel–Ranke–Bismarck konstruiert. Meinecke sagt: »So wagen wir als die drei großen Staatsbefreier nunmehr zu nennen: Hegel, Ranke und Bismarck.«¹ Auch hier walten ähnliche Tendenzen wie bei Dilthey; das Verwischen des Gegensatzes zwischen Hegel einerseits und der Romantik, sowie der »historischen Schule« und vor allem Ranke andererseits hat aber hier einen ausgeprägteren historisch-politischen Charakter. Die Gegenwart des Bismarck-Hohenzollernschen Reiches soll als Gipfel und Erbe der ganzen deutschen Entwicklung des 19. Jahrhunderts erscheinen: Hegel als Nebenfigur auf einer großen Bismarckstatue.

Alle diese Versuche, aus Hegel eine lebendige, wirksame Macht der Gegenwart, des preußisch-wilhelminischen Konservativismus zu machen, gehen aber vor dem ersten imperialistischen Krieg nebeneinander her, bilden noch keine scharf ausgeprägte Richtung, geschweige denn eine Schule. Neben den genannten Tendenzen spielt in der beginnenden Hegelmode auch eine Rolle, daß man in der Philosophie Hegels eine geistige Macht wittert, die man

¹ Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat, 5. Aufl., München-Berlin 1919, S. 278.

erfolgreich gegen den Marxismus ausspielen könnte. An sich ist, wie wir gesehen haben, das Bekämpfen des Marxismus – selten offen eingestanden, sehr oft wenig bewußt – seit Nietzsche die Haupttendenz des Irrationalismus. Es ist also verständlich, daß bereits in der Vorkriegszeit Versuche entstehen, die reaktionären Seiten der Hegelschen Philosophie gegen Marx, gegen den Sozialismus und für die Zwecke der imperialistischen Bourgeoisie auszuwerten. Mit solchen Ansichten traten Hammacher und vor allem Plenge auf. Da sich jedoch der einflußreiche revisionistische Flügel der deutschen Sozialdemokratie offen von der Hegelschen Erbschaft des Marxismus lossagte, da die gegen den Revisionismus polemisierenden »orthodoxen« Marxisten ebenfalls keine lebendige Beziehung zu diesem Erbe hatten (nicht nur der Zentrist Kautsky, sondern auch der geistvolle ideologische Führer des linken Flügels, Franz Mehring, nicht), da für die Hauptlinie des damaligen ideologischen Kampfes der imperialistischen Philosophie die Verfälschung der Hegelschen Lehre in der Art von Ebbinghaus oder Dilthey auszureichen schien, blieben die hier angedeuteten Versuche Hammachers und Plenges Episoden ohne wichtige Folgen.

Zur wirklichen Richtung wird der Neuhegelianismus erst nach der deutschen Niederlage im ersten imperialistischen Weltkrieg, als die von der Revolution bedrohte, sich ständig in immer krisenhafter werdenden Lagen befindliche deutsche Bourgeoisie für ihre Konsolidierungsversuche, für ihr Bestreben, Deutschland zu einer neuen imperialistischen Aggression ideologisch vorzubereiten, das »Weltanschauungsbedürfnis« noch stärker empfand und noch energischer entwickelte. Diesem ideologischen Bedürfnis kommt nun auch der Neuhegelianismus entgegen; auch er wird von dieser allgemeinen, erst langsam, dann stürmisch erstarkenden reaktionären Strömung getragen.

Es wäre aber ein Irrtum, zu meinen, daß der Neuhegelianismus jemals die wirklich herrschende Ideologie der deutschen Bourgeoisie zwischen den beiden imperialistischen Kriegen gewesen wäre. Geherrscht hat, wie wir gesehen haben, in der Ideologie der damaligen deutschen Bourgeoisie stets der radikale – und immer radikaler werdende – Irrationalismus der »Lebensphilosophie«, jene Weltanschauung, die den Weg der reaktionären deutschen Bourgeoisie zum Faschismus am besten vorbereiten half. Natürlich ist auch der Neuhegelianismus entschieden genug reaktionär; er drückt aber gemäßigtere, im reaktionären Sinn eklektischere, »konsolidiertere« Tendenzen der Bourgeoisie aus: den Versuch – philosophisch gesprochen –, den Irrationalismus in ein System einzubauen, ohne auf die Verstandesmäßigkeit, auf die Wissenschaftlichkeit vollständig, im ausgesprochenen Maße zu

verzichten. Es handelt sich um eine philosophische Tendenz, die jenen immer vorhandenen, zuweilen in den Vordergrund geratenen, letzten Endes aber doch immer episodisch gebliebenen politischen Tendenzen der deutschen Bourgeoisie entspricht, die »aufbauwilligen« Elemente des Faschismus in eine reaktionäre Einheitsfront der Bourgeoisie als Teil und nicht als führendes Element aufzunehmen. (Am klarsten trat diese Tendenz während der kurzen Reichskanzlerschaft des Generals Schleicher hervor.)

Auf dieser Grundlage entsteht eine Synthese der in der Vorkriegszeit noch getrennt marschierenden Richtungen des Neuhegelianismus. Synthese soll hier in einem sehr breiten und sehr vielseitigen Sinne verstanden werden. Es handelt sich nicht nur um die Zusammenfassung und Vereinheitlichung jener Tendenzen der Vorkriegszeit, über die wir bereits gesprochen haben, sondern auch um einen neuen, Hegel unterschobenen Gedanken der Synthese. Die Neuhegelianer fassen die Hegelsche Philosophie so auf, als ob diese eine Synthese aller Richtungen der Vergangenheit und der Zeit von Hegel selbst gewesen wäre, und wollen nun auf der Grundlage des Neuhegelianismus eine ähnliche Synthese aller philosophischen Tendenzen der Gegenwart herstellen. Sie können oder wollen dabei nicht sehen, daß Hegel eine scharf ausgeprägte eigene philosophische Linie hatte, um die er den schärfsten Kampf mit allen Richtungen seiner Zeit (Kantianer, Jacobi, Romantiker, historische Rechtsschule, Fries usw.) führte; daß er für die Vergangenheit auch nicht eine kritiklos-eklektische Einheit suchte, sondern aufzeigen wollte, wie sich die Dialektik, von den ersten Anfängen des menschlichen Denkens bis zu ihrer, wie er meint, entfaltetesten Form, in seinem eigenen System, entwickelte. Hegel gibt also nur insofern eine Synthese der verschiedenen philosophischen Richtungen, als er einerseits zeigt, daß die ganze Geschichte der Philosophie das Ringen des menschlichen Geistes um die echte philosophische Methode, um die Dialektik war, daß im Laufe dieser Entwicklung die verschiedensten Denker – ihrer Zeit, ihrer Kultur, ihrer Persönlichkeit entsprechend – zwar inhaltlich wie formell die verschiedensten Probleme aufgeworfen haben, daß es aber in dieser Verschiedenartigkeit doch eine Einheit gibt: die objektive Einheit der Philosophie, die Einheit des ausschlaggebenden Inhalts der Philosophie = der Wiedergabe der Wirklichkeit, wie sie an sich ist, d. h. dialektisch die Einheit der entscheidenden Form: der dialektischen Methode. Andererseits erscheint Hegel seine eigene Philosophie als eine Art gedanklicher Krönung der Gesamtentwicklung, denn diese Philosophie ist bestrebt, alles was die vergangene an fortschrittlichen Tendenzen, besonders in Ausbildung der dia-

lektischen Methode hervorgebracht hat, aufgehoben, also in ihren Unzulänglichkeiten vernichtet, aber zugleich aufbewahrt und auf höheres Niveau gehoben, in sich zu enthalten. Niemals hat jedoch Hegel an eine Synthese der philosophischen Richtungen seiner Zeit, also etwa an eine Synthese mit Kant oder Schleiermacher, gedacht.

Die Neuhegelianer suchen dagegen eine friedliche Vereinigung aller reaktionären philosophischen Tendenzen ihrer Gegenwart, eine Art philosophischer »Konsolidierung« und schieben nun diesen Gedanken Hegel unter. Die methodologische Grundlage dieser Tendenz ist die vollständige Entfernung der Dialektik aus ihrem Hegelbild. Die widersprüchliche Bewegung der Geschichte bei Hegel verwandelt sich so in das friedlich-statische Nebeneinander einer alexandrinischen Eklektik. In seiner Rede zum hundertsten Todestag Hegels versucht Kroner, ein solches Hegelbild zu entwerfen. Er vergleicht Hegel mit Aristoteles und Thomas, als ob jener mit Platon, dieser mit den Vertretern der jüdischen Religion und des Mohammedanismus je eine ähnliche Synthese angestrebt hätte, wie sie Kroner Hegel zumutet. Die einfache Formulierung der Frage zeigt die Absichten Kroners recht deutlich: Der Grund der Wirkung des Hegelschen Weltbildes liege darin, daß »es in genialer Weise den ewigen Grundmotiven des Denkens gerecht wird, indem es die Fülle der Wirklichkeit zu einer Stufenreihe ordnet, in der jedes Ding seinen Platz erhält. Durch diese Architektonik vermag es auch das Entgegengesetzte zu vereinigen, es vermag zwischen widerstreitenden Tatsachen einen Ausgleich herbeizurufen.«¹ Man achte darauf, daß hier Hegel angeblich eine Architektonik macht, daß er die dialektische Aufhebung der Widersprüche (in je einem System, in je einer Richtung) in einen Ausgleich widerstreitender Tatsachen verwandelt, als ob es ihm je eingefallen wäre, etwa zwischen Bacon und Descartes einen Ausgleich zu schaffen.

Dies ist jedoch nur die methodologische Grundlage. Wichtiger ist der konkrete Inhalt. Diesen sprach Kroner in seiner Eröffnungsrede des ersten Hegelkongresses programmatisch aus. Er behandelt die Gegner Hegels, den Kritizismus und die Phänomenologie, die »dialektische Theologie« (Kierkegaard), Heidegger usw. und führt aus: »... sie sind nur deshalb *uneinig* untereinander, weil sie ihre gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit nicht begreifen, weil sie sich gegenseitig nicht durchdringen und miteinander vereinigen.

¹ Logos, Hegelnummer 1931, S. 9

Und sie sind nur deshalb als Hegelgegner *einig* miteinander, weil sie in ihrer Einseitigkeit nicht nur sich selbst gegenseitig, sondern eben deshalb auch das Ganze ausschließen, in dem sie zu Momenten herabsinken.«¹ Dieses Programm wird sehr deutlich, teilweise noch – irrationalistisch – weitergehend, durch folgende Ausführungen Glockners ergänzt: »Man wünscht überall aus dem Rationalismus herauszukommen, der im letzten Drittel des Jahrhunderts allgemein herrschte, und den man auf die Formel ›neue Aufklärung‹ bringen kann. Und doch geht es nicht an, sich einfach auf die Seite der ›neuen Romantik‹ zu schlagen, die jener Rationalismus antithetisch hervorrief. Es gilt hier zu ›vermitteln‹ ... Hegel hat jene ›Vermittlung‹ geleistet, auf die es gegenwärtig in Deutschland ankommt. Die Richtungen können im Namen Hegels Frieden schließen und gemeinsame Sache machen.«² In diesen Bemerkungen tritt der soziale Inhalt des Neuhegelianismus klar hervor. Erstens erblickt Kroner in den verschiedenen Denkrichtungen der Zeit (den Faschismus einbegriffen) nur Einseitigkeiten, die ihre gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit nicht begriffen haben und nur darum gegeneinander kämpfen. Diese Kämpfe haben also keinen echten sachlichen Gehalt, und – dies vor allem – diese Denkrichtungen bewegen sich nicht in einem reaktionären Fahrwasser. Es muß also nur ein allgemein akzeptabler Kompromißvorschlag gemacht werden, und der ewige Friede ist in der Philosophie (und im gesellschaftlichen Leben) hergestellt. Diesen Inhalt ergänzt Glockner noch dahin, daß ein Kampf gegen die »neue Aufklärung« (d. h. gegen die Überreste des Rationalismus) berechtigt sei. Man dürfe nur nicht so weit gehen wie der radikale oder militante Irrationalismus. Von der Synthese ist natürlich die Weltanschauung der Arbeiterklasse, der Marxismus, ausgeschlossen, sie ist vielmehr, wenn auch nicht immer ausgesprochenmaßen, gegen ihn gerichtet. Die philosophische Synthese im Zeichen Hegels hat eine Koalition aller bürgerlichen Richtungen gegen das Proletariat zum Zweck. Die kleinbürgerliche Borniertheit der Neuhegelianer, die damals nicht wenige politische Äquivalente hatte, besteht vor allem darin, daß sie in der Periode der zunehmenden Verschärfung des Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat nicht zur Kenntnis nehmen wollten, daß eine wirksame Abwehr seitens der Bourgeoisie heftige Richtungskämpfe und an deren Ende den Sieg des allerreaktionärsten Flügels der Monopolkapitalisten

¹ Protokoll des ersten Hegelkongresses, Tübingen 1931, S. 25.

² Ebd., S. 78.

einschließt. Der Neuhegelianismus schlägt sich hier, scheinbar praktisch einleuchtend, in Wirklichkeit völlig utopisch als geeignete Dachorganisation für sämtliche reaktionären (also auch philosophisch reaktionären) Denkrichtungen der Zeit vor.

Indem so der Neuhegelianismus hier eine Synthese der philosophischen Richtungen zu schaffen unternimmt, stellt er sich die Aufgabe, die Weltanschauungskrise des Nachkriegsimperialismus in »normale«, »geordnete« Bahnen zu lenken. Darin drückt sich ein wesentlicher Unterschied zur Vorkriegszeit aus. Der Neuhegelianismus anerkennt mit seinem Versuch, eine kompromißhaft reaktionäre Lösung zu finden, die Tatsache einer solchen Krise; dieses Motiv konnte seismäßig in der Philosophie der Vorkriegszeit nicht auftauchen. Als solche »Krisentheorie« faßt Siegfried Marck den Neuhegelianismus im Gegensatz zum orthodoxen Kantianismus auf. Darum sagt er über Rickert: »Er bejaht also die ›bürgerliche‹ Weltepoche, hält ihre Lösungen für widerstandsfähig und sie selbst nicht durch Zusammenbrechen bedroht ... Aber sind nicht Hegel und Kierkegaard, diese gewaltigen zueinander gehörigen Antipoden des 19. Jahrhunderts, sind nicht die *Ideal-* und *Real-dialektiker* ... (hier wird neben Hegel und Kierkegaard auch Marx erwähnt, G. L.) Vorboten einer *nachkantischen*, *nachbürgerlichen* und auch *nachchristlichen* Weltepoche?«¹ Auch Kroner stellt fest: »Der moderne Kantianismus ist in eine Krise eingetreten.«²

In alledem ist offensichtlich eine bestimmte Abgrenzung von Neukantianismus enthalten. Diese Absage ist jedoch bei weitem nicht so radikal, wie die, die wir bei Glockner in bezug auf die »neue Aufklärung«, d. h. auf alle linken Richtungen vernommen haben. Sind doch fast alle führenden Neuhegelianer aus dem Neukantianismus, vor allem aus der Südwestdeutschen Schule, hervorgegangen (Kroner, Glockner, Siegfried Marck usw.), aus der Schule, in der der Kantianismus seit jeher am weitesten dem Irrationalismus entgegengekommen ist. Es darf dabei nicht unerwähnt bleiben, daß Rickert im Jahre 1920 ein Buch gegen die Lebensphilosophie veröffentlicht hat. Die hier gegebene – achtungsvolle – Kritik am lebensphilosophischen Irrationalismus kann aber die Tatsache nicht vergessen machen, daß es gerade Rickert (gemeinsam mit Windelband) war, der den Irrationalismus

¹ S. Marck: Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, Tübingen 1929–31, Bd. I, S. 33.

² R. Kroner: Von Kant zu Hegel, Tübingen 1921–24, Bd. I. S. 25.

eines großen Erkenntnisgebietes, nämlich der Geschichtswissenschaften, philosophisch begründet hat. Es kommt hier sehr wenig darauf an, daß bei dieser erkenntnistheoretischen Begründung das Wort Irrationalismus nicht gefallen ist. Dem Wesen nach tendiert diese Geschichtstheorie dahin. Daß Rickert schon 1920 Bedenken vor den Folgen eines extremen Irrationalismus empfunden hat, ist richtig. Gerade dies zeigt – von einer anderen Seite – seine Verwandtschaft mit den Neuhegelianern: auch diese achten den Irrationalismus, sie möchten bloß seine extremsten Folgen vermeiden. Beide Arten einer solchen »Bekämpfung« des Irrationalismus zeigen dieselbe Schwäche, dieselbe geistige Wehrlosigkeit jenes Teils der deutschen Intelligenz, der vollständig unter dessen Einfluß steht, der von diesem in jeder Hinsicht fasziniert ist, der jedoch trotzdem vor seiner äußersten Konsequenz (dem Hitlerfaschismus) ausweichen möchte, der die krisenhafte Entwicklung der Nachkriegszeit, ohne die reaktionären Tendenzen irgendwie zurückzudrängen, ja auch nur wesentlich mildern zu wollen, in »geordnete Bahnen« lenken möchte. Daß dies politisch unmöglich war, hat der Ausgang der Weimarer Periode deutlich gezeigt. Dieselbe Miserabilität spiegelt sich im Wesen und im Schicksal des Neuhegelianismus wider.

Bei den Neuhegelianern ist also eine bestimmte Abgrenzung dem Neukantianismus gegenüber vorhanden, aber zugleich auch eine noch viel entschiedene Betonung der Kontinuität mit Kant und dem Neukantianismus. Glockner sagt sogar: »Es mag paradox klingen, die *Hegel*frage ist heute in Deutschland zunächst eine *Kant*frage.«¹ Und das große, für den Neuhegelianismus zentral wirksame Buch Kroners (»Von Kant zu Hegel«, 1921–24) ist in dieser Hinsicht nicht viel mehr als eine konkrete Erfüllung des seinerzeit von Ebbinghaus aufgestellten Programms: der Versuch, nachzuweisen, daß Hegels Philosophie mit innerer Notwendigkeit, ohne mit der Grundlage zu brechen, aus der Kantischen herausgewachsen ist. Kroner sagt: »Der deutsche Idealismus von Kant bis Hegel soll in seiner Entwicklung als ein Ganzes erfaßt werden: als eine Linie, die sich einem ihr innewohnenden, aber nur in ihr sich ausprägenden Gesetze gemäß in einer großartigen Kurve aufschwingt... es soll geschildert werden, wie aus der Kantschen Vernunftkritik die Hegelsche Philosophie des Geistes erwächst.«² Und er fügt hinzu, »daß die großen Nachfolger Kants über ihn hinaus-

¹ Protokoll des ersten Hegelkongresses, a. a. O., S. 79.

² R. Kroner: Von Kant zu Hegel, a. a. O., Bd. I, S. 21.

gegangen sind, *weil* sie ihn verstanden«¹. So ist für Kroner, wie für Ebbinghaus, die Einheit der klassischen deutschen Philosophie (Fichte, Schelling, Hegel) nur die Entfaltung dessen, was in der Kantschen Konzeption implizite vorhanden war. Und Kroner führt dieses Schema konsequent durch. Er läßt z. B. das Hegelsche System geradlinig aus der Schellingschen Philosophie erwachsen. Wo indessen der offene Bruch zwischen Hegel und Schelling in der »Phänomenologie des Geistes« nicht mehr verschwiegen werden kann, wird von ihm jedoch das Weitergehen Hegels als – ein Zurückgreifen auf Kant und Fichte mißdeutet. So führt Kroner über die »Phänomenologie des Geistes« aus: »Hegel erneuert den Kant-Fichteschen Subjektivismus, indem er ihn auf die von Schelling erreichte Stufe des absoluten Idealismus erhebt... Die Phänomenologie setzt dem Schellingschen Identitätssystem wieder den Gedanken der Kantschen Vernunftskritik und der Fichteschen Wissenschaftslehre entgegen: den Gedanken der »Erkenntnistheorie.«² Das entspricht in keiner Hinsicht dem historischen Tatbestand. Im Kantschen Sinne hat Hegel überhaupt keine Erkenntnistheorie. Die Untersuchung der Erkenntnisfähigkeit *vor* der Erkenntnis lehnt Hegel prinzipiell ab; man müsse ins Wasser steigen, um schwimmen lernen zu können, sagt er, was so viel bedeutet, daß die Richtigkeit oder Falschheit der Erkenntnis, der Grad der Erkenntnisfähigkeit usw. sich nur *im* konkreten Erkenntnisprozeß erweisen könne. Zweitens ist in der »Phänomenologie des Geistes« keine Spur von einer Rückkehr zum Kant-Fichteschen Subjektivismus. Dieser war für Kant und Fichte das Fundament ihrer ganzen Philosophie, während die Aufgabe der »Phänomenologie« im damaligen System Hegels darin bestand, durch Darstellung der Entwicklung des Subjekts dieses zu der Stufe zu führen, von wo aus die objektive Philosophie (Logik, Natur- und Geistesphilosophie) adäquat zu entwerfen und zu begreifen ist. Und dieser methodologischen Aufgabe der »Phänomenologie« entsprechend, gibt diese nicht die Analyse der Struktur, der Vermögen usw. des Subjekts, wie die Erkenntnistheorie Kants und Fichtes, sondern die *Geschichte* des Subjekts im Laufe der objektiven Entwicklungsgeschichte der Menschheit; die von Haym und anderen bemängelte »Vermischung« von historischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Erörterungen in der »Phänomenologie« ist kein Mangel, sondern die methodologisch konsequente Durchführung

¹ Ebd., S. 27.

² Ebd., Bd. II, S. 364.

einer von Kant und Fichte radikal verschiedenen Absicht, die Kroner in seiner neukantischen Befangenheit gar nicht zu sehen, geschweige denn zu verstehen gewillt ist.

So bleibt die erkenntnistheoretische Grundlage des Neuhegelianismus im wesentlichen eine Kantische. Diese Feststellung erschöpft freilich weder die philosophischen noch die historischen Bestrebungen der Neuhegelianer. Auf dem Gebiet der Geschichte wird die Linie Meineckes weitergeführt. Rosenzweig, der sich ihm ausgesprochen anschließt, führt die ideologische Grundlage des deutschen Nationalliberalismus, das heißt des Anschlusses des deutschen ehemaligen Liberalismus an Bismarck, auf Hegel zurück. In ihm hätten die Nationalliberalen »die philosophische Begründung der nach außen gerichteten harten Machtnatur des Staates gefunden«. Freilich – dies muß Rosenzweig selbst zugeben – waren sie keine Hegelianer im strengeren Sinne; aber »man glaubte, das ›Inhaltliche‹ des Systems ausschöpfen zu können, ohne sich an das ›Formale‹ der Methode klammern zu sollen. Und man hatte das historische Recht dazu.«¹ Mit dieser Verherrlichung des Hegelschen Systems, d. h. seiner reaktionären Inhaltlichkeit, mit dieser radikalen Ablehnung der dialektischen Methode glaubt Rosenzweig die ideologische Kontinuität in der Entwicklung der deutschen Bourgeoisie des 19. Jahrhunderts hergestellt zu haben; Hegel erscheint hier, wie bei Meinecke, als Ahnherr der reaktionären Bourgeoisie der Gegenwart, als Vorläufer und Helfershelfer Bismarcks. Unter den Neuhegelianern nimmt besonders Glockner diese Tendenz am energischsten auf. Er schreibt monographische Arbeiten über Vischer und Erdmann, um diese Kontinuität auch auf dem Gebiet der Philosophie nachzuweisen. Natürlich weiß Glockner sehr genau, daß z. B. Vischer ausdrücklich von Hegel abgefallen ist. Aber gerade dies macht ihn für solche »Hegelianer« wie Glockner wertvoll; denn er erscheint ihnen als Verbündeter in der Liquidierung der dialektischen Methode. Nach Glockner hat Vischer gerade durch diese Abwendung von der Dialektik das wirklich Bleibende an Hegel konserviert.

Diese historische Tendenz leitet nun zu Dilthey zurück. Diltheys »Entdeckung« des jungen Hegel als eines »Lebensphilosophen« führt im Neuhegelianismus dazu, daß der junge Hegel als der »eigentliche« Hegel aufgefaßt und dargestellt wird. Hegels spätere Entwicklung, seine Ausbildung

¹ F. Rosenzweig: Hegel und der Staat, München-Berlin 1920, Bd. II, S. 198 f.

der dialektischen Methode erscheint als eine allmähliche Erstarrung, als eine mehr oder weniger ertötende Logisierung usw. der großen Errungenschaften seiner Jugend. In dieser Frage gibt es natürlich große Abstufungen innerhalb des Neuhegelianismus. Kroner z. B. beschränkt sich im allgemeinen auf die Darstellung des historisch bedeutsamen späteren Hegel, während Marcuse, Hugo Fischer, Glockner usw. auf den Abfall Hegels von der »Lebensphilosophie« seiner Jugend den entscheidenden Akzent verlegen, wenn sie diesen Abfall auch verschieden bewerten. Sie haben jedoch die gemeinsame Grundlinie, daß das Aktuelle und Zukunftsvolle von ihm in seiner Jugend geschaffen worden sei, während der reife Hegel nur insofern wesentlich ist, als er diese Tendenzen aufbewahrt hat. Auch hier geht der Neuhegelianismus völlig unhistorisch vor. Nicht nur, daß er die wesentliche Einheit im jungen und alten Hegel, nämlich die dialektische Methode völlig vernachlässigt, er übersieht auch die wirklichen historischen Wandlungen im Leben und Denken Hegels: die Anhängerschaft an die Französische Revolution und die Frankfurter Krise, die Hoffnungen auf Napoleon und die ihnen entsprechende Geschichtsphilosophie der Jenaer Periode und endlich den – resignierten – Umbruch nach der Endgültigkeit der Niederlage Napoleons, den Ausbau des endgültigen Systems. Die Einsicht in diese wirkliche Entwicklung ermöglicht erst die richtige Antwort auf die erste Frage, zeigt erst, daß Hegel seine »Logik« mit ständigen Verbesserungen ohne entscheidenden Umbau auch bei diesen Wechseln aufrechterhalten konnte. Für die Neuhegelianer existiert aber, wie wir gesehen haben, die Dialektik Hegels nicht.

Von diesem Standpunkt tritt Glockner gegen die allgemeine Auffassung der Auflösung des Hegelianismus auf. Diese beziehe sich nur auf den »alten Hegel, den fertigen Systematiker, das Berliner Schulhaupt, den konservativen Staatsphilosophen«¹. Dagegen habe Dilthey den jungen Hegel entdeckt, der »die bewegliche Lebensfülle« gefunden hat, »die den jugendlichen Denker zur Auflösung der ewigen Probleme des Irrationalen ... gedrängt hat«. Diese Lehre wird durch die Auflösung des Hegelianismus nicht berührt. »So war es der *alte* Hegel, der damals lebte. So war es *nur* der alte Hegel, der damals starb.« So ist die heutige Aufgabe: »Überwindung« des alten Hegel im Sinne des jungen Hegel.« Aus dieser historischen Auffassung zieht der von Heidegger kommende Marcuse die Schlußfolgerung:

¹ H. Glockner: F. Th. Vischer und das 19. Jahrhundert, Berlin 1931, S. 155 ff.

»Im tiefsten Grund nimmt Dilthey die ›Lebensphilosophie‹ da wieder auf, wo sie Hegel fallen gelassen hat.«¹

Philosophiegeschichtlich bedeutet diese Konzeption eine weitere Annäherung Hegels an die Romantik. Wie auf der neukantischen Linie die Unterschiede zwischen dem objektiven Idealismus Hegels und dem subjektiven Kants und Fichtes verwischt werden, so hier alle scharfen Gegensätze, die Hegel von Schelling und insbesondere von Schleiermacher, von Friedrich Schlegel, Novalis, Savigny und Adam Müller getrennt haben. Man findet diese Linie bei Metzger, Troeltsch, Hugo Fischer usw. Auch in dieser Frage ist Glockner der radikalste, indem er – ganz im Sinne Diltheys – einen engen Zusammenhang zwischen Hegel und Schleiermacher, die in Wirklichkeit zeit ihres Lebens in leidenschaftlicher Gegnerschaft standen, statuiert. Er erklärt, »daß eine Geschichte des Hegelianismus ohne eine Geschichte des Schleiermachismus nicht geschrieben werden kann«². Kroner selbst steht, wie wir gesehen haben, auf der Kantischen Linie. Aber als gleichzeitig mit seinem monographischen Hauptwerk Nicolai Hartmann eine Geschichte des deutschen Idealismus schreibt, in der die Verwandtschaft Hegels mit der Romantik energisch hervorgehoben wird, anerkennt Kroner diese Leistung als eine vorzügliche Ergänzung seiner eigenen.

Diese historische Verfälschung der Entstehung und der Wirkung der Hegelschen Philosophie, ihrer Voraussetzungen und ihres Wachstums dient dazu, erstens die Dialektik aus der »richtig verstandenen«, »zeitgemäß erneuerten« Hegelschen Methode radikal auszumerzen, und zweitens den lebensphilosophischen Irrationalismus zur konstitutiven Grundlage der vom Neuhegelianismus erstrebten neuen Synthese der gesamten deutschen philosophischen Reaktion zu machen.

Kroner gibt dazu in der Einleitung zu seinen Hegelanalysen folgende programmatische Erklärung: »Es galt, das Unheil, das durch das von J. E. Erdmann geprägte Schlagwort ›Panlogismus‹ angerichtet worden ist, wiedergutzumachen; das konnte nur gelingen, wenn einmal statt des rationalistischen der *irrationalistische* Charakter der Dialektik schroff betont wurde . . .«³ Er kor-

¹ H. Marcuse: Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1932, S. 278.

² H. Glockner: Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus, Logos, XIII. Jahrg., Nr. 3, S. 355 f.

³ R. Kroner: Von Kant zu Hegel, a. a. O., Bd. II, S. VII f.

rigiert also Erdmann nicht durch eine dialektische Interpretation der an sich ebenfalls irreführenden Bezeichnung »Panlogismus«, sondern durch eine Flucht zur herrschenden Strömung der imperialistischen philosophischen Reaktion: zum Irrationalismus. Das hier aufgestellte Programm wird nun im Laufe der Zergliederung der Hegelschen Philosophie gewissenhaft durchgeführt. Kroner sagt: »Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt. Kein Denker vor ihm hat es vermocht, den Begriff zu beleuchten, wie er . . . Hegel ist Irrationalist, weil er das Irrationale im Denken zur Geltung bringt, weil er das Denken selbst irrationalisiert . . . Er ist Irrationalist, weil er *Dialektiker* ist, weil die Dialektik der *zur Methode, der rational gemachte Irrationalismus* selbst – weil dialektisches Denken rational-irrationales Denken ist.«¹ Und in der Fortsetzung dieses Gedankenganges: »Das Denken ist als dialektisches, als spekulatives an sich selbst irrational, das heißt überverständlich, weil es *lebendig* ist: es ist das sich denkende Leben.«² Und ganz im Sinne der imperialistischen Lebensphilosophie Diltheyscher Observanz sagt er über die »Phänomenologie des Geistes«: »Das Problem des Erkennens vertieft und erweitert sich bei ihm zum Problem des *Erlebens*.«³ Hier ist die Wendung zur irrationalistischen Lebensphilosophie ganz klar ausgesprochen. Kroner unterscheidet sich hier von Dilthey bloß darin, daß dieser die Dialektik, auf der Grundlage der Trendelenburgschen Kritik, ablehnt und den Übergang vom Neukantianismus zur Lebensphilosophie auf dem Umweg einer Verbreiterung der Kantischen erkenntnistheoretischen Fragestellung vollzieht, während Kroner einfach die Dialektik in den zur Methode gemachten Irrationalismus umtauft. (Wieder zeigt es sich, daß die älteren Vertreter einer reaktionären Richtung in der Regel konsequenter und ehrlicher sind als die späteren.)

Darüber, daß diese Stellungnahme des Neuhegelianismus mit Hegel nichts gemeinsam hat, braucht man nicht viel Worte zu verlieren. Soweit zu seiner Zeit Vorläufer der Lebensphilosophie wirksam waren (es kann sich dabei nur um die Vertreter des »unmittelbaren Wissens«, d. h. der Intuition, wie Fr. H. Jacobi, handeln), hat Hegel sie stets aufs energischste abgelehnt. Für eine »Vertiefung« des Problems des Erkennens in das des Erlebens hätte er nur ein verächtliches Gelächter gehabt, ist doch das Grundlegende in seiner Theorie

¹ Ebd., S. 271 f.

² Ebd., S. 282.

³ Ebd., S. 364.

des Erkennens, auch in der »Phänomenologie des Geistes«, also auch in seiner Jugend, daß jedes unmittelbare Gefühl, jedes Erlebnis *ebenso* abstrakt ist wie die Kategorien des Verstandes, der Reflexionsbestimmungen; die Aufgabe der Vernunft, der sich vollendenden Dialektik ist es eben, sich über *beide* erhebend, die wirklichen konkreten Bestimmungen aufzufinden. Freilich: den Irrationalismus als Zentralfrage der Philosophie konnte Hegel noch nicht kennen. Sogar den Terminus gebraucht er nur in seinem genauen mathematischen Sinn, jedoch in seiner verallgemeinerten Analyse der hier entstehenden Fragen für die Erkenntnis kommt es deutlich zum Ausdruck, daß er in jenen objektiven wie subjektiven Tatbeständen – die der moderne Irrationalismus für seine Zwecke so auszuwerten pflegt, daß er aus ihnen fundamentale Strukturen des Seins, »Urphänomene«, »ewige« Schranken des Denkens macht – einfach Probleme, Aufgaben für das vernunftgemäße, für das dialektische Denken erblickt. Hegel sieht also in dem »Irrationalen« der Mathematik und Geometrie: »ein Beginn und Spur der *Vernünftigkeit*«¹, d. h. eine dem dialektischen Denken gestellte Frage, deren »Irrationalität« (Hegel stellt fest, daß in der landläufigen Terminologie eine Verkehrung eintritt) selbstverständlicherweise dialektisch aufgehoben wird. Nichts liegt also Hegel ferner als die neuhegelianische Glorifizierung des Irrationalen. Kroners Stellungnahme ist deshalb als Hegelinterpretation unhaltbar, unwissenschaftlich, eine Verdrehung der wissenschaftlichen Positionen der Hegelschen Philosophie. Um so charakteristischer ist sie für die Grundtendenz des Neuhegelianismus: für die Kapitulation vor der irrationalistischen Hauptströmung der imperialistischen Periode, vor der weltanschaulichen Vorbereitung des Faschismus. Das einzig originelle Moment im Gedankengang Kroners ist, daß bei ihm nicht mehr, wie bei Dilthey, der Irrationalismus als Gegenbewegung zur Dialektik dargestellt wird; Kroner identifiziert die Dialektik einfach mit dem Irrationalismus.

Das ist ohne Frage ein Symptom der sich vertiefenden Krise. Wir haben oft beobachten können, wie der Irrationalismus als Scheinantwort auf eine reale Frage des Lebens entsteht, wie er Elemente der realen Frage zur Totalität einer unwahren, einer reaktionären Antwort umbildet. Diese Bewegung vollzieht sich aber zumeist philosophisch als Ablehnung der Dialektik; denn so kann am wirksamsten die echte Vorwärtsbewegung, die in der realen Frage (in der Wirklichkeit) steckt, reaktionär abgelenkt werden. Erst in den Krisenjahren um 1848 entsteht bei Kierkegaard eine irrationalistisch gegen die dialekt-

¹ Hegel: Enzyklopädie, § 231.

tische Methode gerichtete Pseudodialektik. Kroner macht sich natürlich weniger Mühe als Kierkegaard, er begnügt sich damit, seinen eigenen durchschnittlichen lebensphilosophischen Irrationalismus Dialektik zu taufen. Kroners Inhalte gehen nirgends über seine lebensphilosophischen Vorgänger hinaus; neu ist bloß – und dies ist das Krisensymptom – das Etikett der Dialektik.

Dieses entschiedene Bekenntnis Kroners zum Irrationalismus ist schon darum bemerkenswert, weil er sonst in dieser Hinsicht dem gemäßigten Flügel des Neuhegelianismus angehört. Bei weitem radikaler wird diese Tendenz bei Glockner ausgesprochen; Glockner ist mit der Kronerschen Darstellung nicht vollständig zufrieden. Sie geht ihm in dieser Richtung nicht weit genug. »Hegels »Irrationalismus« wurde von Kroner nicht verkannt, sondern mit Nachdruck hervorgehoben. Er wurde jedoch sozusagen nur implizite dargestellt: als Element der dialektischen Methode.«¹ Glockner stellt dagegen das folgende Programm auf: »Ich möchte die irrationalen Momente in jedem konkreten Denken in einer differenzierten Weise zum Bewußtsein bringen, als das bei Hegel selbst geschieht. Ich möchte zeigen, daß diese Momente nicht nur dialektisch zu einer wissenschaftlich-philosophischen Methode verbunden werden können.«² Dementsprechend will Glockner den angeblichen »Panlogismus« Hegels durch einen »Pantragismus« aufheben. Dieser Ausdruck ist aus der Hebbel-Literatur bekannt. Sein wesentlicher Inhalt ist, gerade unter den Hegelianern, schon während der Achtundvierziger Revolution aufgetaucht. (Wilhelm Jordan und Ruge in Frankfurt, Vischer in seinen Erinnerungen an die Stuttgarter Tage.) Dieses Wesen hieß so viel, daß einerseits jede »Tragödie« in der Geschichte als »ewiger« Schicksalbeschuß anerkannt werden müsse (daß also der Untergang des feudalen Polen etwas Endgültiges ist und nicht mehr durch die Entstehung einer bäuerlich-demokratischen Revolution in Polen korrigiert werden könne), daß andererseits in jeder historischen Kontroverse die Reaktion objektiv dieselbe Berechtigung hat wie der Fortschritt. Es ist also die beginnende Liquidation des Hegelschen historischen Fortschrittsbegriffs.

Dieser Fortschrittsbegriff war in Wirklichkeit keineswegs ein einfach optimistischer »Panlogismus«. Im Gegenteil. Hegel hielt zwar an dem Gedanken des Fortschritts in der Entwicklung der Menschheit fest, sah aber klar, daß dieser Weg sich aus einer ununterbrochenen Kette von Tragödien der Indi-

¹ H. Glockner: Hegel, Bd. I, Stuttgart 1929, S. XI f.

² Ebd., S. XXI.

viduen und der Völker zusammensetzt. Hegel bestreitet also das Phänomen des Tragischen keineswegs, er rückt es nur auf die entsprechende Stelle im Gesamtzusammenhang der Geschichte. (Daß dies auch mit dem Grundgedanken des »Faust« aufs engste zusammenhängt, daß in dieser Frage Hegel und Goethe sich in derselben Richtung bewegen, habe ich zu zeigen versucht in meinem Buch »Goethe und seine Zeit«, Berlin 1953.)

Was sich dagegen bei den obengenannten Hegelianern oder gewesenen Hegelianern abspielt, ist eine Annäherung an den antihistorischen Irrationalismus Schopenhauers, bei dem der Schatten des »kosmisch« Tragischen jeden historischen oder sozialen Fortschrittsgedanken als »ruchlos« erscheinen läßt. Wenn nun Glockner diese Gedanken erneuert, so ist das mehr als eine philosophische Durchführung seiner, uns bereits bekannten, historischen Linie. Es bedeutet den Anschluß des Neuhegelianismus an jene Tendenzen der Lebensphilosophie, die zuerst in dem Nietzscheschen »amor fati«, dann in der Simmelschen »Tragödie der Kultur« ihren Ausdruck fanden, um über Spengler zum existentialistischen Nihilismus Heideggers, der in seiner Art auch ein »Pantragismus« ist, zu führen. Die Tendenz, die sich darin äußert, ist jedem Kenner der deutschen Philosophie des Nachkriegsimperialismus klar: es ist eine Annäherung des Neuhegelianismus an die uns bereits bekannte nihilistische Weltanschauung von Heidegger oder Jaspers.

Parallel damit, daß der Irrationalismus als Dialektik maskiert in den Mittelpunkt der Methodologie der Neuhegelianer rückt, muß aus dem angeblich erneuerten Hegel sorgfältig jede Dialektik entfernt werden. Einige Neuhegelianer verrichten diese Arbeit, indem sie die Dialektik Hegels nach Möglichkeit bis zur Antinomienlehre Kants zurückschrauben. So vor allem Kroner, der ganz im Kantischen Sinn erklärt: »Die Philosophie kann über sich selbst nicht hinausgehen, sie *endet* im Widerspruch.«¹ Bei den anderen Neuhegelianern tritt diese antidialektische Tendenz noch viel entschiedener hervor. Siegfried Marck formuliert seinen Standpunkt der »kritischen« Dialektik folgendermaßen: »Der Kritizismus bejaht das Dialektische, er verneint die Dialektik.«² Dem entsprechend akzeptiert Marck »in dem Hegelschen Terminus ›Aufhebung‹ nur die ›Erhaltung und Erhöhung‹, dasjenige Moment des ›tollere‹ aber, welches ›Negation der Negation‹ besagt«, verwirft er. Es sei dabei, um die Hegelunkenntnis der Neuhegelianer an einem krassen Beispiel zu beleuchten,

¹ R. Kroner: Die Selbstverwirklichung des Geistes, Tübingen 1928, S. 221.

² S. Marck: A. a. O., Bd. II, S. 93.

nur beiläufig bemerkt, daß das »tollere« in der Hegelschen Bestimmung der Aufhebung keineswegs mit der »Negation der Negation« identisch ist; die Negation ist bei Hegel das – entscheidende – Moment einer jeden Aufhebung, ohne sie wäre jede Aufhebung sinnlos, während die Negation der Negation die spezifische, abschließende Etappe eines triadisch-dialektischen Zusammenhanges bezeichnet. Die Verwechslung ist insofern charakteristisch, als Marck hier gerade die am tiefsten real-historischen Bestimmungen der Dialektik verwirft. Seine Verwechslung von einfacher Negation und Negation der Negation ist eine doppelte Verneinung von allem, was an der dialektischen Methode vorwärtsweisend, ja revolutionär ist: einerseits steht hinter dem »tollere« die gedankliche Widerspiegelung einer – oft gewaltsamen – Veränderung in der Geschichte (die Dialektik in der Natur interessiert Marck überhaupt nicht), andererseits weist die Negation der Negation, wenn sie materialistisch auf die Füße gestellt wird, ebenfalls auf die – wieder: oft gewaltsame – revolutionäre Veränderung der gesellschaftlichen Struktur, auf den antagonistischen Weg des Fortschritts, wie dies Engels gegen Dühring an Rousseaus Gesellschaftslehre analysiert.¹ Die Unkenntnis Hegels bei seinem »Erneuerer« Marck ist also ein deutliches Zeichen dafür, daß es ihm hier weit weniger auf Hegel als auf Marx ankommt: die revolutionären Folgerungen des Marxismus sollen in neuhegelscher Form, pseudodialektisch »widerlegt« werden, so wie sie seinerzeit von Bernstein neukantianisch offen antidialektisch »widerlegt« wurden. Die gesellschaftliche Tendenz ist die gleiche geblieben – auch Siegfried Marck ist Sozialdemokrat –, die philosophische Form hat sich mit der Verschärfung der Krise, der Existenz der Sowjetunion und der Kommunistischen Parteien in der ganzen Welt, auch in Deutschland entsprechend geändert. Es ist nur allzu verständlich, daß eine philosophische Richtung, deren programmatische Absicht die Versöhnung mit der Reaktion ihrer Zeit ist, so entscheiden muß. Es zeigte sich aber hier – wie in den anderen von uns hervorgehobenen Punkten –, daß Hegel von diesen seinen Erneuerern ebenso als »toter Hund« behandelt wird wie seinerzeit von seinen Verächtern. Und es ist nur konsequent, wenn Marck gegen den »bacchantischen Tausel« der dialektischen Begriffe in der »Phänomenologie des Geistes« Stellung nimmt; er sagt darüber: »In dieser Kulmination überschlägt die Dialektik sich selbst, sie schlägt damit wirklich in ihr eigenes Gegenteil, in Sinnlosigkeit um.«

¹ Engels: Anti-Dühring, Berlin 1952, S. 157 ff.

Bei Glockner geht dann diese Tendenz in einen entschiedenen Irrationalismus über. Er verteidigt Hegel gegen den Vorwurf des »Panlogismus«, aber er findet diesen Vorwurf verständlich und berechtigt wegen der Widerspruchslehre Hegels: »Ich rechne die Lehre vom Widerspruch nicht zu den zukunfts-trächtigen Elementen der Hegelschen Philosophie.«¹ Man müsse ihre historische Existenz anerkennen, aber er selbst, fügt Glockner hinzu, könne sie als Systematiker nicht übernehmen . . . Der Widerspruch sei ein zentrales logisches Phänomen; er werde im System seinen Ort erhalten, aber er bestimme nicht die Methode. Der in allen wesentlichen Fragen schroff antidialektische Charakter des Neuhegelianismus tritt auch hier klar hervor. Mit einer allgemeinen, nichtssagenden Verbeugung vor der Dialektik, die in dem von der gesellschaftlichen Wirklichkeit sorgsam entfernt gehaltenen »Naturschutzpark« einer – selbstverständlich rein subjektiven, neukantischen – Logik interniert wird (ähnlich hat schon der sozialdemokratische Neukantianer Max Adler die Widersprüchlichkeit von ihrem revolutionären Inhalt »gereinigt«), wird ihre Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit bestritten. Darum werden von Glockner die positiven und negativen Seiten von Hegels Philosophie so zusammengefaßt: »Hegel machte den Versuch: konkret zu denken, gegenständlich zu philosophieren, als Philosoph substantiell zu existieren (hier wird Hegel kierkegaardisiert, und zwar wird gerade das als echt hegelisch bezeichnet, was nach Kierkegaard der Hegelschen Dialektik vom Standpunkt seines Existentialismus fehlt und fehlen muß; wieder wird Hegel durch ein unzulässiges Hineinschmuggeln ihm wesensfremder Inhalte »gerettet«, G. L.), die Sache in sich walten zu lassen, diesseits von Realismus und Idealismus zu stehen (also den imperialistischen »dritten Weg« der Philosophie zu wählen, also de facto machistischer subjektiver Idealist zu sein, G. L.) – das alles wollen wir heute auch.«² Allerdings löste Hegel diese Aufgabe in dialektischer Weise, also nach Glockner methodologisch unrichtig.

So wird im Neuhegelianismus die Dialektik Hegels, unter großen Komplimenten, aber ebenso entschieden »vernichtet«, wie seinerzeit in scharf polemischer Form von Haym oder Trendelenburg. Der einzige moderne Philosoph, der positiv zur Dialektik steht, Nicolai Hartmann, mystifiziert sie vollständig, macht aus ihr eine rätselvollen Gottesgabe des Genies: »Die Dialektik ist vom Hegelschen Gedankengut nicht willkürlich ablösbar . . . Wie eine Gabe

¹ H. Glockner: Hegel, a. a. O., S. XII.

² Ebd., S. XIV.

vom Himmel fällt sie einzelnen zu, und diese einzelnen schaffen dann mit ihr Werke, welchen die anderen kaum verstehend folgen, Gedankengefüge, die diese nur schwerfällig und auf Umwegen nachdenken. Die Gabe des dialektischen Denkens ist darin durchaus der Gabe des Künstlers zu vergleichen, dem Genie. Sie ist selten, wie nur je eine Geistesgabe, ist nicht erlernbar . . .«¹ Auch diese Verteidigung macht aus Hegel einen »toten Hund«. Denn jeder, der die »Phänomenologie des Geistes« wirklich gelesen und ihre Vorgeschichte nur etwas studiert hat, muß wissen, daß die von Hartmann der Hegelschen Dialektik zugesprochene Eigenschaft der Nichterlernbarkeit, ihr Vergleich mit dem Künstlertum gerade Schellings Auffassung der Dialektik charakterisiert, während die Methodologie der »Phänomenologie« sich mit großer polemischer Schärfe gegen sie richtet, gerade das jedem prinzipiell zugängliche Wesen der Dialektik verkündet; ja man kann, ohne Hegel Gewalt anzutun, sagen, daß es eine der Hauptabsichten der »Phänomenologie« war, diese Erlernbarkeit der Dialektik darzulegen, daß sie als Ganzes – unter anderem – dazu geschrieben wurde, um für jedes gewöhnliche Denken den Weg zur Dialektik stufenweise zu zeigen. Auch hier ist weniger die schwere Verirrung in der Hegelinterpretation wichtig – sie ist es nur als Symptom –, sondern die darin enthaltene Kapitulation vor der aristokratischen Erkenntnistheorie des Irrationalismus. Und die Hegelinterpretation der untereinander sonst recht verschiedenen Denker dieser Zeit zeigen in jeder Frage diese Tendenz: die vollendete Wehrlosigkeit der deutschen Intelligenz der irrationalistischen Faschisierung der Philosophie gegenüber.

Man sieht: der Hegel, dessen »Renaissance« der deutsche Imperialismus herbeigeführt hat, hat weder historisch noch systematisch mit den progressiven Tendenzen Hegels irgend etwas zu tun. Dagegen wird aus seinem System alles, was darin konservativ oder reaktionär war, sorgfältig aufbewahrt und liebevoll weitergebildet. Wir haben aus vielen Einzelausführungen genau ersehen können, daß gerade die dialektische Methode in erster Linie dieser »Erneuerung« Hegels zum Opfer gefallen ist. Dies ist keineswegs ein Zufall! Denn die Hegelsche Dialektik ist in der modernen Philosophie nicht eine Methode unter vielen anderen. Sie ist in ihrer Entstehung und in ihrem Wesen eine Fortsetzung – auf höherem Niveau – jener geistigen Anstrengungen der besten Denker seit der Renaissance, die Vernünftigkeit und Fortschrittlichkeit der Menschheitsentwicklung philosophisch zu begründen trachteten. Das

¹ N. Hartmann: Hegel, Berlin 1929, S. 17 f.

höhere Niveau, das Hegel hier erlangt hat, entsprang aus der neuen historischen Lage, in welcher er Vernünftigkeit und Fortschrittlichkeit gedanklich zu erfassen hatte: aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Lage, die die Französische Revolution geschaffen hat. Das bedeutet erstens, daß er die Vernunft in ihrem widersprüchlichen Wesen erfaßte, d. h. im Gegensatz zur allgemeinen Tradition der Aufklärung, die die Verbindung zwischen Vernunft und Leben oft – keineswegs: immer – allzu geradlinig und direkt darstellte, im Widerspruch selbst den objektiven Weg des Deutlichwerdens der Vernunft im Leben erkannte. Indem die Nachfolger Hegels diese unzertrennbare Einheit von Widerspruch und Vernunft zu einem »Panlogismus« vereinfachten und vulgarisierten, wichen sie bereits von der dialektischen Methode Hegels ab; die Polemik gegen diese Abweichung schlägt, wie wir gesehen haben, im Neuhegelianismus in die Gleichsetzung von Dialektik und Irrationalismus um: in eine totale Verfälschung der Hegelschen Methode, indem die früher bloß vulgarisierte Vernünftigkeit nunmehr vollständig aus ihr verschwunden ist. Zweitens bedeutet die dialektische Methode eine historische Verteidigung des Fortschritts. Die auf die Französische Revolution folgende weltanschauliche Reaktion begründet eine Fassung des Historischen, aus der der Gedanke des Fortschritts verschwunden ist, die insbesondere jede gesellschaftliche Umwälzung für antihistorisch erklärt. Der kurz gefaßte Sinn der Hegelschen dialektischen Methode ist dagegen – in unzertrennbarer Einheit mit der Zentralstelle der Widersprüchlichkeit – der Nachweis, daß die verschlungenen, ungleichmäßigen Wege der Geschichte gerade deren tiefe, oft in der Unmittelbarkeit verborgene Vernünftigkeit offenbaren. Darum konnte die Begründung des dialektischen und historischen Materialismus an Hegel anknüpfen. Selbstverständlich auf der Grundlage einer unerbittlichen Kritik seines Idealismus (mit allen seinen inhaltlichen und methodologischen Konsequenzen), seines reaktionären Systems usw. Die Tiefe und Allseitigkeit dieser Kritik, der qualitativ neue Charakter des Marxismus Hegel gegenüber, die Gegensätzlichkeit der neuen materialistisch-dialektischen Methode im Vergleich zur idealistischen Dialektik Hegels hebt jedoch die Tatsache der kritischen Anknüpfung nicht auf. Ist doch der dialektische und historische Materialismus jene Weltanschauung, in der Fortschritt und rationell erkennbare Gesetzmäßigkeit der Geschichte in der höchsten Form zum Ausdruck kommen, die einzige Weltanschauung, die Fortschrittlichkeit und Vernünftigkeit konsequent philosophisch begründen kann. Daß der Neuhegelianismus – ohne dies immer öffentlich einzugestehen – ein einziger polemischer Vorstoß gegen die Marxsche Umgestaltung der Hegelschen Dialektik ist, haben wir gesehen. Wir haben

auch gesehen, daß die »wissenschaftliche« Form dieser Polemik eben eine Entstellung der Hegelschen Philosophie war: die Entfernung der Dialektik, der Fortschrittlichkeit und Vernünftigkeit aus ihr. So mündet der Neuhegelianismus, der den subjektiven Intentionen nach oft der Versuch eines Widerstandes gegen die Alleinherrschaft der irrationalistischen Lebensphilosophie schien, in den allgemeinen Strom der imperialistischen Zerstörung der Vernunft. Die Erneuerung Hegels bedeutet hier nichts weiter als den Versuch eines Kompromisses gemäßigt reaktionärer Schichten der deutschen Bourgeoisie mit der äußersten Reaktion.

Es war ein mißlungener Kompromißversuch. Der Sieg der reaktionären Gruppen der imperialistischen Bourgeoisie Deutschlands führte philosophisch zum Sieg der extremsten irrationalistischen »Lebensphilosophie«, und zwar in ihrer subalternsten Form, in der der »nationalsozialistischen Weltanschauung«. Die Neuhegelianer versuchten natürlich auch dem offenen Faschismus gegenüber eine Politik der Kompromisse durchzuführen. Dieses Bestreben hatte eine bestimmte äußerliche Basis: Hitler mußte den Universitätsbetrieb irgendwie (schon mit Rücksicht auf das Ausland) aufrechterhalten, und die Neuhegelianer waren als genügend reaktionär bekannt, um eine Duldung durch den siegreichen Nationalsozialismus zu verdienen. (Nur die »nichtarischen« Neuhegelianer, wie Kroner, mußten emigrieren.) Der Neuhegelianismus vegetierte also weiter; in Göttingen ist sogar eine besondere neuhegelianische Schule der Rechtsphilosophie entstanden (Binder, Busse, Larenz usw.); Materialsammlungen, Monographien usw. wurden weiter herausgegeben.

Die Neuhegelianer haben verschiedene Anbiederungsversuche an den herrschenden Hitlerismus gemacht: Anempfehlungen Hegels als eines zuverlässigen reaktionären Ideologen. Aus der großen Zahl dieser Versuche führen wir nur ein Beispiel an. Herbert Franz beruft sich darauf, daß in Italien Hegel der Staatsphilosoph des Faschismus sei, »während er in Deutschland sich gegenwärtig manche Anfeindung gefallen lassen muß. Würde man sich *die* Mühe mit Hegel machen, die dieser große Geist wahrlich verdient, so würde man bald einsehen, daß in dem Hegelschen Begriff der Staatsordnung weitgehend jene Bestimmungen der Lebendigkeit, der Leibhaftigkeit des organischen Kreislaufs, der als Geist erscheinenden Volkhaftigkeit mitgedacht sind, die gerade den lebensvollen Begriff der ›Volksordnung‹ über den durchschnittlichen Allerweltsbegriff eines schematischen Staatsmechanismus erheben sollen.« ¹ Es

¹ H. Franz: Von Herder bis Hegel, Frankfurt a. M. 1938, S. 149.

wird also Hitler ein Blumenstrauß aller reaktionären Inhalte des Hegelschen Systems präsentiert, um ihn dem Hegelianismus gegenüber wohlwollender zu stimmen.

Es waren vergebliche Versuche. In einer offiziellen Kundgebung, in welcher er die »nationalsozialistische Weltanschauung« von den Anbiederungsversuchen der Mitläufer scharf abgrenzt, erklärt Rosenberg, daß der Nationalsozialismus als geistige Vorläufer, als eigene klassische Autoritäten nur Wagner, Nietzsche, Lagarde und Chamberlain ansieht.¹ Es ist nun allgemein bekannt, daß Lagarde wie Chamberlain scharf ablehnend zu Hegel standen. Der erstere hat ihn – und mit ihm den größten Teil der Dichter und Denker der klassischen Periode – nicht als Deutschen anerkannt: »Unsere klassische Literatur des vorigen Jahrhunderts . . . ist in den Personen einzelner ihrer Träger, aber nicht als Literaten, deutsch: sie ist kosmopolitisch einerseits, sie strebt andererseits nach griechischen und römischen Idealen. Der Inhalt dieser Literatur ist von Hegel mit charakteristischer Übergehung gerade ihrer besten Teile scholastisiert.«² Chamberlain seinerseits sieht in Hegel einen »protestantischen Thomas von Aquino«³, was bei ihm »alles sagt«, da er, Chamberlain, wie wir bei seiner Behandlung sehen werden, in Rom die Vertretung des verderbnisbringenden »Völkerchaos« sieht. Und da er im – lebensphilosophisch-rassentheoretisch-mystisch interpretierten – Kant den Begründer der eigenen rassischen Weltanschauung sieht, lehnt er die These von der Einheitlichkeit der philosophischen Entwicklung von Kant bis Hegel verachtungsvoll ab: »Da Kant der hervorragendste Vertreter der rein wissenschaftlichen Beantwortung ist, und unwissende oder boshafte Skribenten noch immer das Publikum mit der Behauptung irreführen, die Philosophie der Fichte und Hegel stehe in einem organischen Zusammenhang mit der Kants, wodurch jedes wahre Verständnis und jede ernste Vertiefung unserer Weltanschauung unmöglich wird . . .«

Ihnen folgt Rosenberg in seiner scharfen Bekämpfung Hegels.⁴ Er spricht das entscheidende Moment der Ablehnung Hegels seitens der extremen Reaktion klar aus: seine Beziehung zum Marxismus. Damit wurden alle Kompromißversuche der Sozialdemokraten von Bernstein bis Siegfried Marck sowie der

¹ Rosenberg: *Gestalten der Idee*, München 1936, S. 11 f.

² Lagarde: *Drei deutsche Schriften*, Leipzig, S. 204 f.

³ Chamberlain: *die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, Volksausgabe, S. 816 u. 918.

⁴ Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1931, S. 525.

Neuhegelianer der Nachkriegszeit mit einem Schlag zurückgewiesen: der »Theoretiker« des Nationalsozialismus will sich in dieser Frage auf keinen Kompromiß einlassen. Weiter lehnt, wie wir sehen werden, Rosenberg sowohl die Vernünftigkeit in der Betrachtung der Weltgeschichte wie die Staatstheorie Hegels entschieden ab. Man sieht hier, wie alle Anbiederungsversuche der Neuhegelianer an die präfaschistische und faschistische Reaktion vergeblich waren. Diese Reaktion geht ihren Weg zur vollständigen Zerstörung der Vernunft; Kompromisse, Konzessionen zählen in ihren Augen wenig: sie fordert ein Alles oder Nichts. Der Neuhegelianismus hat mit seinem Entgegenkommen dem lebensphilosophischen Irrationalismus gegenüber nur eine geistige Entwaffnung eines Teils der Intelligenz erreicht, der ohne eine solche »ideologische Stütze« der Faschisierung der Weltanschauung vielleicht etwas mehr Widerstand geleistet hätte.

Die von Rosenberg hier vorgezeichnete Linie der Ablehnung Hegels führt nun die offizielle Philosophie des deutschen Faschismus gewissenhaft durch. Alfred Baeumler, der gleich nach der Machtergreifung Hitlers zum Professor der politischen Pädagogik an der Berliner Universität ernannt wurde, spricht in seiner Antrittsrede dieses Programm klar aus: »Die systematische Kritik an der idealistischen Überlieferung gehört zu unserer künftigen Arbeit.«¹ Und indem er die Vorarbeiten der Meinecke, Rosenzweig und Glockner – freilich mit verkehrtem Vorzeichen der Bewertung – ausnützt, bekämpft er Hegel als Philosophen des verachtenswerten Nationalliberalismus: »Der Nationalliberalismus, ideologisch durch Hegel begründet, war die jüngste Form jener Synthese von Aufklärung und Romantik, die aufzulösen Nietzsche berufen war.«² Wenn nun nach Baeumler Nietzsche mit Recht den Staat seiner Zeit bekämpfte, so nahm er »mit richtigem Instinkt den Hegelschen Totalstaat als *Kulturstaat* . . . Es ist der zum Staat konkretisierte Geist von Weimar, den Nietzsche bekämpft.«³ Es ist klar, daß in diesem Kampf gegen eine auch nur mögliche Verknüpfung ihres Staates mit der Kultur alle deutschen Faschisten mit Baeumler solidarisch sind.

Die offizielle Philosophie des Hitlerismus bekämpft nun auf dem eigentlichen philosophischen Gebiet Hegel als Vollender jener großen allgemein europäischen Bewegung, die mit Descartes ihren Anfang nimmt; Hegel gehört also

¹ Baeumler: Männerbund und Wissenschaft, Berlin 1934, S. 125.

² Baeumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931, S. 134.

³ Ebd., S. 133.

auch zu jener gefährlichen westlichen Importware, die der Nationalsozialismus zu beseitigen hat. Dies ist am klarsten in dem Buche von Franz Boehm ausgeführt: »Mit Descartes tritt an die Stelle des abendländisch gebundenen Menschen in seiner Einheit und volkshaften Verwurzelung . . . der *europäische Mensch*, – die Schöpfung einer unwirklichen und geschichtslosen Rationalität.«¹

Diese Entwicklung gipfelt in Hegel: »*Hegel vollendet das philosophiegeschichtliche Bewußtsein des Abendlandes in einer unüberholten Weise* . . . Es ist namentlich das Geschichtsbild Hegels, durch das der *Cartesianismus* seine nachhaltende Rechtfertigung erfahren hat, nachdem durch Jahrhunderte hindurch der *Kampf* gegen den Cartesianismus mit den besten Kräften deutscher Philosophie geführt worden war. Wie umgekehrt die Motive deutscher Weltanschauungsgeschichte durch Hegels universalistische Konzeption in die abendländische Philosophie eingeebnet und zum Teil für ein Jahrhundert verschüttet wurden.«² Der faschistische Angriff auf Hegel wird hier konsequenterweise auf die ganze Philosophie der Vernunft Europas ausgedehnt. Hegel wird als Vollender der mit Descartes beginnenden Loslösung von der mittelalterlichen Weltanschauung bekämpft; der Vernichtungskampf der Hitleranhänger gegen die ganze fortschrittliche europäische Zivilisation und Kultur wird hier philosophiegeschichtlich formuliert. Natürlich sind die faschistischen Ideologen auch hier nicht originell. Die antihegelsche Tradition von Schopenhauer bis Chamberlain ist uns bereits bekannt. Aber auch, daß die Bekämpfung Hegels bei Descartes historisch anzusetzen hat, hat alte Wurzeln in der reaktionären Philosophie; der späte Schelling ist ihr Initiator; und er hat seine Nachfolger in Eduard von Hartmann und seiner Schule. Und daß es sich auch hier sachlich um dieselben Fragen handelt, die wir früher als die zentralen hervorgehoben haben, zeigen Boehms Angriffe auf den Begriff des Fortschritts: »Fortschritt ist graduelle Steigerung des Vorhandenen. Damit ist jeder *schöpferische* Charakter des geschichtlichen Werdens geleugnet und in einer ungeheuerlichen Vorwegnahme die Zukunft *entrechtet*.«³ Wie stets in solchen Polemiken ignoriert Boehm den dialektischen und historischen Fortschrittsbegriff Hegels (von dem des Marxismus gar nicht zu reden) und stellt den vulgären als den allein möglichen in den Vordergrund.

¹ Boehm: *Anticartesianismus*, Leipzig 1938, S. 55.

² Ebd., S. 24 f.

³ Ebd., S. 99.

So konnte der Neuhegelianismus mit seinem imperialistisch-reaktionär zu-rechtgemachten Hegel nicht als jene von ihm ersehnte »Synthese« aller Richtungen (mit Ausnahme der progressiven) sich durchsetzen. Er fristete ein geduldetes Dasein in einigen Universitätsecken Deutschlands. Seine Ergebnisse für die Entwicklung der Philosophie sind gleich Null. Das einzige philosophiegeschichtliche Interesse, das seine Entwicklung erwecken kann, ist ein negatives: die Geschichte des Neuhegelianismus zeigt klar, wie wirkungslos philosophische Kompromisse sind, wie wehrlos der nicht entschlossene Widerstand von den reaktionären Hauptströmungen mitgerissen wird, wie wenig Nuancen und Vorbehalte in welthistorischen Umwälzungen zählen. Insofern ist diese Entwicklung des Neuhegelianismus lehrreich als philosophisches Spiegelbild der Rolle, die der immer stärker verkommene Liberalismus (und seine verschiedenen Abschattierungen) in der Geschichte des reaktionären Vordringens, der Faschisierung gespielt hat und in der Zukunft auch spielen wird.

Sechstes Kapitel

Die deutsche Soziologie der imperialistischen Periode

I *Die Entstehung der Soziologie*

Die Soziologie als selbständige Disziplin entsteht in England und Frankreich nach der Auflösung der klassischen politischen Ökonomie und des utopischen Sozialismus, die beide, jede nach ihrer Art, umfassende Lehren vom gesellschaftlichen Leben waren und deshalb alle wesentlichen Probleme der Gesellschaft im Zusammenhang mit den sie bedingenden ökonomischen Fragen behandelt haben. Die Entstehung der Soziologie als selbständiger Disziplin geht so vor sich, daß die Behandlung des Problems der Gesellschaft von deren ökonomischer Grundlage absieht; die angebliche Unabhängigkeit der gesellschaftlichen Fragen von den ökonomischen bildet den methodologischen Ausgangspunkt der Soziologie. Diese Trennung ist mit tiefen Krisen der bürgerlichen Ökonomie verbunden, in denen die gesellschaftliche Basis der Soziologie klar zum Ausdruck kommt: einerseits mit der Auflösung der Ricardoschule in England, wobei damit begonnen wird, aus der Arbeitswerttheorie der Klassiker sozialistische Konsequenzen zu ziehen, andererseits mit der Auflösung des utopischen Sozialismus in Frankreich, die damit einsetzt, daß man den von Saint-Simon und Fourier unerforscht gebliebenen gesellschaftlichen Weg zum Sozialismus, wenn auch tastend, zu suchen beginnt. Diese beiden Krisen und insbesondere die Lösung beider durch das Entstehen des historischen Materialismus und der marxistischen politischen Ökonomie setzen der bürgerlichen Ökonomie im Sinne der Klassiker als Grundwissenschaft für die Erkenntnis der Gesellschaft ein Ende. Es entsteht auf dem einen Pol die bürgerliche Vulgärökonomie, später die sogenannte subjektive Ökonomie, eine Fachdisziplin von enger Gegenstandsbegrenzung und Spezialisierung, die von vornherein darauf verzichtet, die gesellschaftlichen Erscheinungen zu erklären, und es als ihre Hauptaufgabe betrachtet, die Mehrwertfrage aus der Ökonomie verschwinden zu lassen; auf dem anderen Pol entsteht als Geisteswissenschaft ohne Ökonomie: die Soziologie.

Es ist allerdings richtig, daß die Soziologie anfangs mit dem Anspruch auftrat, ebenfalls Universalwissenschaft der Gesellschaft zu sein (Comte, Herbert Spencer). Sie versucht deshalb, an Stelle der Fundierung in der Ökonomie eine naturwissenschaftliche Basis zu finden. Auch dies ist mit der – gesellschaftlich bedingten – Entwicklung der Ökonomie eng verbunden. Schon Hegel hat, damals kaum verstanden, das Prinzip des Widerspruchs in den ökonomischen Kategorien entdeckt; bei Fourier tritt bereits die innere Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Ökonomie offen zutage; in der Auflösung der Ricardoschule, auch bei Proudhon, erscheint sie als Zentralproblem der Ökonomie überhaupt, mögen die einzelnen Antworten darauf noch so falsch sein. Erst die Marxsche Lehre findet den richtigen dialektischen Zusammenhang in der Ökonomie. Die naturwissenschaftliche Untermauerung der Soziologie als Universalwissenschaft soll mit der Ökonomie gerade die Widersprüchlichkeit des gesellschaftlichen Seins, d. h. die gründliche Kritik des kapitalistischen Systems aus ihrer Lehre entfernen. Freilich: anfangs, besonders bei ihren Begründern, steht die Soziologie auf dem Standpunkt des gesellschaftlichen Fortschritts, ja eine ihrer Hauptabsichten ist es, diesen wissenschaftlich zu erweisen. Aber einen der Bourgeoisie des beginnenden ideologischen Niedergangs entsprechenden Fortschritt: einen, der zu einer idealisierten kapitalistischen Gesellschaft als Gipfel der Menschheitsentwicklung führt. Dieser Nachweis ist schon zu Comtes Zeiten, von Spencer nicht zu reden, mit den Mitteln der Ökonomie nicht mehr zu führen. Darum wird als Fundament nur eine – per analogiam auf die Gesellschaft angewandte und auf diese Weise mehr oder weniger mythologisierte – Naturwissenschaft gesucht.

Jedoch gerade wegen dieser Verbundenheit mit dem Fortschrittsgedanken kann sich die Soziologie als Universalwissenschaft nicht lange halten. Bald schlägt die naturwissenschaftliche, vor allem biologische Begründung, der allgemeinen ökonomisch-politischen Entwicklung der Bourgeoisie entsprechend, in fortschrittsfeindliche, vielfach reaktionäre Ideologie und Methodologie um. Der größte Teil der Soziologie wendet sich speziellen Untersuchungen zu. Die Soziologie wird eine reine Einzelwissenschaft, die die großen Fragen der Struktur und der Entwicklung der Gesellschaft kaum streift. Sie kann also ihre ursprüngliche Aufgabe, das ökonomisch nicht mehr begründbare fortschrittliche Wesen der bürgerlichen Gesellschaft darzutun und es gegen feudale Reaktion und Sozialismus ideologisch zu verteidigen, nicht mehr erfüllen. Indem sie, genauso wie die Ökonomie usw., zur streng spezialisierten Einzelwissenschaft wird, erwachsen ihr, wie den

anderen gesellschaftlichen Einzelwissenschaften, Aufgaben, die von der kapitalistischen Arbeitsteilung bedingt sind. Darunter steht mit in erster Linie die spontan entstehende, in der bürgerlichen Methodologie nie bewußt werdende Aufgabe: die entscheidenden Probleme des gesellschaftlichen Lebens von einer Fachdisziplin, die als solche zu ihrer Lösung nicht kompetent ist, in den Kompetenzkreis der anderen Fachdisziplin hinüberzuweisen, die sich dann ihrerseits – ebenso folgerichtig – für inkompetent erklärt. Natürlich handelt es sich stets um die entscheidenden Fragen des gesellschaftlichen Lebens, denen gegenüber die niedergehende Bourgeoisie ein ständig wachsendes Interesse hat, daß ihr klares Aufwerfen und gar Beantworten verhindert werde. Der soziale Agnostizismus als Form der Verteidigung ideologisch hoffnungsloser Positionen erhält damit ein – unbewußt funktionierendes – methodologisches Organ. Der Vorgang hat eine große Ähnlichkeit mit dem Verhalten der kapitalistischen oder sich kapitalisierenden halbfeudal-absolutistischen Bürokratie, die unbequeme Fragen so »löst«, daß die Akten ununterbrochen von einem Amt zum anderen geschoben werden und keines sich für kompetent zur sachlichen Entscheidung erklärt.

II *Die Anfänge der deutschen Soziologie (Schmoller, Wagner u. a.)*

Die Lage Deutschlands unterscheidet sich aber stark von der der westlichen, kapitalistisch entwickelteren Länder mit einer langen bürgerlich-demokratischen Entwicklung. Vor allem gibt es in Deutschland keine originale ökonomische Wissenschaft. Im Jahre 1875 charakterisiert Marx diese Lage folgendermaßen: »Die politische Ökonomie blieb in Deutschland bis zu dieser Stunde eine ausländische Wissenschaft . . . Sie ward als fertige Ware importiert aus England und Frankreich; ihre deutschen Professoren blieben Schüler. Der theoretische Ausdruck einer fremden Wirklichkeit verwandelte sich unter ihrer Hand in eine Dogmensammlung, von ihnen gedeutet im Sinn der sie umgebenden kleinbürgerlichen Welt, also mißdeutet . . . Seit 1848 hat sich die kapitalistische Produktion rasch in Deutschland entwickelt und treibt heutzutage bereits ihre Schwindelblüte. Aber unsren Fachleuten blieb das Geschick gleich abhold. Solange sie politische Ökonomie unbefangen treiben konnten, fehlten die modernen ökonomischen Verhältnisse in der deutschen Wirklichkeit. Sobald diese Verhältnisse ins Leben traten, geschah es unter Umständen, welche ihr unbefangenes Studium inner-

halb des bürgerlichen Gesichtskreises nicht länger zulassen.«¹ Dazu kommt noch, daß der wissenschaftliche Sozialismus gerade von deutschen Denkern geschaffen wurde und notwendigerweise gerade auf deutschem Boden zuerst breit literarisch zu wirken begann. Endlich wird die Entstehungslage der deutschen Soziologie dadurch kompliziert, daß in Deutschland die Bourgeoisie nicht in einer demokratischen Revolution als politische Klasse die Macht ergreift wie in Frankreich, sondern ein Kompromiß der Bourgeoisie mit dem Feudalabsolutismus, mit dem Junkertum unter Bismarcks Führung zustande kommt. Die Entstehung der deutschen Soziologie spielt sich also im Rahmen der Apologetik dieses Kompromisses ab; diese Apologetik bestimmt die Aufgaben der deutschen Ökonomie und Gesellschaftswissenschaft.

Diese Lage hindert das Entstehen einer Soziologie im englisch-französischen Sinn. Die »Gesellschaftslehre« der Epigonen der Hegelschen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft (L. von Stein, R. von Mohl) und der reaktionäre »Idylliker« (Riehl) repräsentieren die ersten tastenden Versuche einer deutschen bürgerlichen Gesellschaftstheorie. Ihr Entstehen stößt vorerst auf großen Widerstand. Der nationalliberale Treitschke, der später berühmte Historiker des Preußentums, veröffentlicht unter dem Titel »Gesellschaftslehre« (1859) ein Pamphlet gegen diese Versuche. Er vertritt darin die Anschauung, daß alle gesellschaftlichen Probleme bloß staatliche und juristische Probleme seien; wenn also die Staatswissenschaft in Ordnung sei, so sei überhaupt keine besondere Gesellschaftswissenschaft nötig. Diese haben keinen eigenen Gegenstand; alles, was scheinbar Gegenstand der Soziologie sei, sei in Wirklichkeit staats- oder privatrechtlich zu erledigen. Die Ökonomie betrachtet Treitschke vom Standpunkt des vulgärliberalen Harmonismus; die Arbeiterfrage ist für ihn eine reine Polizeifrage.

Diese primitiv-summarische Ablehnung einer jeden Soziologie ist nach 1870/71 unhaltbar geworden. Der große Aufschwung des Kapitalismus, die Verschärfung der Klassengegensätze, Bismarcks Kampf gegen die Sozialdemokratie im Zusammenhang mit seiner »Sozialpolitik« verändern die Stellung der deutschen Bourgeoisie zu diesen Problemen. Dazu kommt die Abwendung Bismarcks und mit ihm großer Teile der deutschen Bourgeoisie vom vulgären Dogma des Freihandels. In dieser neuen Lage versucht eine Gruppe deutscher Ökonomen die Volkswirtschaftslehre zu einer Gesell-

¹ Marx: Das Kapital, Bd. I, Nachwort zur zweiten Auflage, Berlin 1947, S. 11.

schaftswissenschaft auszudehnen (Brentano, Schmoller, Wagner usw.). Es soll eine rein atheoretische, die klassische Ökonomie verwerfende, empiristische, historische und zugleich »ethische« Nationalökonomie geschaffen werden, die imstande sein soll, auch die Probleme der Gesellschaft zu erfassen. Diese eklektische Pseudowissenschaft wächst aus der reaktionären historischen Schule der Jurisprudenz (Savigny) und der älteren deutschen Ökonomie (Roscher, Knies usw.) heraus. Sie ist methodologisch vollkommen prinzipienlos: die Ideologie jener bürgerlichen Kreise, die in Bismarcks »Sozialpolitik« eine Lösung der Klassegegensätze zu finden meinen. Sie teilt mit der älteren Generation der deutschen Ökonomie den Kampf gegen die klassische Ökonomie, eng verknüpft mit dem Kampf gegen den Marxismus. Sie vollzieht in der Ökonomie eine radikale Subjektivierung: sieht die objektiven ökonomischen Probleme der Klassiker überhaupt nicht, sondern polemisiert bloß gegen deren angeblich enge Psychologie, die im wirtschaftlichen Egoismus die einzige Triebfeder des ökonomischen Handelns erblicke. Diese Psychologie soll nun »vertieft« und zugleich ethisiert werden. Die verschiedenen Theorien der Ökonomie stellen nach Schmoller »hauptsächlich verschiedene Ideale für die wirtschaftliche Moral... auf«¹. Oder es ist z. B. das ganze Problem der Nachfrage nach demselben Schmoller »nichts anderes als ein Stück konkreter Sittengeschichte einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes«². Darum sind diese Ökonomen gegen jede »Abstraktion« und jede »Deduktion«, d. h. gegen jede Art von Theorie; sie sind reine historische Empiristen und Relativisten. Es ist deshalb nicht zufällig, daß der damals aufkommende positivistische Neukantianismus ihre Anschauungen in der Richtung eines empirischen Agnostizismus bestärkt.

Die gleichzeitig entstehenden Gesellschaftssysteme »organischer« Art wollen ebenfalls den Sozialismus widerlegen, den Zusammenhang des Bismarckschen Reiches mit dem alten halbfeudalen, halbabsolutistischen Deutschland gedanklich rechtfertigen und damit eine zeitgemäße Theorie für das finden, was die damalige deutsche Bourgeoisie Fortschritt nannte. Auch diese erste deutsche Soziologie wächst aus der reaktionär-romantischen Philosophie, aus der »historischen Rechtsschule« heraus (Schäffle, Lilienthal usw.).

¹ Schmoller: Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und Volkswirtschaftslehre, 2. Aufl., Leipzig 1904, S. 292.

² Ebd., S. 50.

Aber auch eine solche deutsche Ersatz-Soziologie ruft eine schroffe Ablehnung der Soziologie als Wissenschaft seitens der damals herrschenden philosophischen Wissenschaftslehre hervor. Am charakteristischsten für die Stellung der deutschen Philosophie zur entstehenden Soziologie ist die Kritik, die wir in Diltheys »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (1883) finden. Freilich kämpft Dilthey in erster Linie gegen die englisch-französische Soziologie von Comte, Spencer usw. Er lehnt deren Anspruch, geschichtliche Prozesse mit Hilfe soziologischer Kategorien einheitlich zu begreifen, a limine ab¹. Sein Standpunkt ist ein radikal empiristischer, einzelwissenschaftlich-relativistischer. Er sieht in der neuen Soziologie, nicht mit Unrecht, eine Nachfolgerin der alten Geschichtsphilosophie, bekämpft aber beide als eine Art pseudowissenschaftlicher Alchimie. Die Wirklichkeit könne nur durch streng spezialisierte Einzelwissenschaften ergriffen werden. Geschichtsphilosophie wie Soziologie arbeiten dagegen mit metaphysischen Prinzipien.

Dilthey sieht die Konsequenzen, die sich aus der Methodologie der westlichen Soziologie ergeben, ziemlich klar: daß nämlich die Präntention einer universellen Geschichtsphilosophie entsteht, die nicht in den grundlegenden Tatsachen der Geschichte fundiert ist. Da er jedoch den Ursachen dieser Wirklichkeitsferne, dieser Abstraktheit der Soziologie womöglich noch verständnisloser gegenübersteht als deren Begründer selbst, bleibt diese seine Kritik völlig unfruchtbar. Den Weg zur streng spezialisierten Einzelwissenschaftlichkeit hat ein großer Teil der westlichen Soziologen eingeschlagen, aber er hat damit gerade das aufgegeben, was die Soziologie bezweckt; diese Wendung ist keine Richtung der Soziologie als Wissenschaft, sondern ihre Abdankung. Diltheys Kritik ist also nichts weiter als eine – von deutschen Bedingungen aus methodologisch bestimmte – Parallelerscheinung zum Niedergang der Soziologie überhaupt. Wie diese immer mehr auf eine bürgerliche Begründung des Fortschritts verzichtet, ebenso ist von Diltheys Standpunkt aus eine einheitliche Theorie des Fortschritts wissenschaftlich unmöglich.

¹ Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig 1883, S. 108.

III *Ferdinand Toennies und die Begründung der neuen Schule der deutschen Soziologie*

Jedoch die rasche Kapitalisierung Deutschlands macht eine solche prinzipielle Ablehnung der Soziologie auf die Dauer unhaltbar. (Auch Diltheys spätere Stellung zu Simmel und zu anderen Soziologen der imperialistischen Periode wird eine ganz andere, ja seine eigene Geschichtsauffassung, wie sie sich im Laufe der Zeit entfaltet, wird ein mitbestimmender Faktor für die spätere deutsche Soziologie.) Ein gewisser Grad, eine bestimmte Form der theoretischen Erfassung der gesellschaftlichen Erscheinungen ist immer dringender geworden, obwohl diese selbstverständlich ihrem Wesen nach innerhalb des oben angedeuteten politisch-ideologischen Kompromisses der deutschen Bourgeoisie mit dem Hohenzollernregime bleibt. Indem sich jedoch auch das Junkertum in steigendem Maße kapitalisiert, indem Deutschland in das imperialistische Stadium seiner Entwicklung hineinwächst (Bismarcks Sturz geht nicht zufällig am Vorabend dieser Etappe vor sich), müssen alle diese Fragen in einer neuen Weise formuliert werden. Auch das unaufhaltsame Wachsen der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung zwingt neue Problemstellungen auf: weder die von Treitschke geforderten und von Bismarck durchgeführten Polizeimaßnahmen, noch die Schmoller-Wagnerschen salbungsvollen Predigten reichen aus. Eine neue Form der Polemik gegen den Marxismus tut not.

Vor allem entsteht aus diesen Bedürfnissen eine neue ökonomische Lehre, die mit dem Anspruch auftritt, die Tagesprobleme der Bourgeoisie in der Ökonomie »theoretisch« zu beantworten und damit auch den Marxismus auf dem Gebiet der Ökonomie zu »überwinden«. Sie ist gleichzeitig derart abstrakt und subjektivistisch, daß sie von vornherein – schon aus methodologischen Gründen – darauf verzichten muß, Grundlage einer Soziologie zu sein. Die im Westen erfolgte Trennung und das dort herrschende Nebeneinanderbestehen von Ökonomien und Soziologie besteht also nunmehr auch für Deutschland. Es handelt sich um die sogenannte »österreichische Schule« von Menger, Böhm-Bawerk usw. Sie ist ebenso radikal subjektivistisch, wie die »historische Schule«. Nur tritt an die Stelle des verschwommenen salbungsvollen Moralisierens ein reiner Psychologismus: die Auflösung aller objektiven Kategorien der Ökonomie in die Kasuistik des abstrakten Gegensatzes von Lust und Unlust. So entstehen Pseudotheorien, die in den Oberflächenerscheinungen des wirtschaftlichen Lebens (Angebot, Nachfrage, Produktionskosten, Verteilung) ihren alleinigen Gegenstand

suchen und Pseudogesetze der subjektiven Reaktionen auf diese Phänomene aufstellen (Grenznutzen). Die »österreichische Schule« betrachtet sich als Überwinderin der »Kinderkrankheiten« einerseits der Klassiker (Böhm-Bawerk) und damit auch des Marxismus und andererseits der »historischen Schule«. Die so entstandene neue Vulgärökonomie schafft damit – wie im Westen – freie Bahn für eine von der Ökonomie getrennte, die Ökonomie »ergänzende« eigene Wissenschaft der Soziologie. Ausdrücklich oder stillschweigend sind die wichtigsten Vertreter der Soziologie der imperialistischen Periode in Deutschland in ihren ökonomischen Anschauungen Anhänger dieser Schule. Die methodologische Diskussion zwischen den beiden Richtungen der Ökonomie, die sich an die Werke Karl Mengers anknüpft, ist heute ohne Interesse, ihre historische Bedeutung für uns besteht nur darin, daß sie den Weg für die neue Soziologie freigemacht hat.

Scheinbar ohne engeren Zusammenhang mit diesen Kämpfen erscheint das für lange Zeit einflußreichste Buch der neuen deutschen Soziologie: »Gemeinschaft und Gesellschaft« von Ferdinand Toennies (1887). Dieses Buch nimmt eine besondere Stellung in der Entwicklung der deutschen Soziologie ein. Vor allem ist die ideologische Verbundenheit seines Verfassers mit den klassischen deutschen Traditionen stärker als die der späteren Soziologen. Dementsprechend hat er ein näheres Verhältnis zur progressiven Wissenschaft des Westens. (Er hat später eine international berühmt gewordene Biographie über Hobbes geschrieben usw.) Dazu kommt, daß er die Forschungsergebnisse über die Urgesellschaft, vor allem die Morgans, als erster in Deutschland sich angeeignet hat und gleichzeitig der erste deutsche Soziologe ist, der Marx nicht a limine abweist, sondern ihn umzuarbeiten und für seine bürgerlichen Zwecke brauchbar zu machen versucht. So stellt sich Toennies ausdrücklich auf den Standpunkt der Arbeitswerttheorie, so lehnt er die bürgerliche Kritik, die unauflösbare Widersprüche zwischen dem ersten und dem dritten Band des »Kapital« aufzudecken vermeint, ab. Das bedeutet freilich keineswegs ein Verstehen und Anerkennen des Marxismus. »Ich habe«, sagt Toennies, »die Ricardo-Rodbertus-Marxsche Wertlehre niemals in der Gestalt, wie sie vorgetragen wird, als richtig anerkannt, um so mehr aber ihren Kern und Grundgedanken.«¹ Dieser Ausspruch, mit der Identifizierung von Marx und Ricardo und Rodbertus, zeigt, wie wenig Toennies den Marxismus verstanden hat.

¹ Toennies: Gemeinschaft und Gesellschaft, 3. Aufl., Berlin 1920, S. 67 f.

Der Einfluß von Marx und Morgan auf Toennies ist trotzdem tiefergehend als aus den ausdrücklichen Berufungen im Buch Toennies' sichtbar wird. Der Gegensatz der primitiven klassenlosen Urgesellschaft und des im Laufe der ökonomisch-sozialen Entwicklung entstandenen Kapitalismus bildet die Grundlage dieser Soziologie. Allerdings bei radikaler Umarbeitung der Grundgedanken der Quellen. Erstens verschwindet jede konkrete Ökonomie, wenn auch weniger radikal als bei späteren deutschen Soziologen. Zweitens werden die konkret historischen Gesellschaftsformationen zu überhistorischen »Wesenheiten« verflüchtigt. Drittens tritt an die Stelle der objektiven ökonomischen Grundlage der Gesellschaftsstruktur auch hier ein subjektives Prinzip: der Wille. Viertens wird die ökonomisch-soziale Objektivität durch einen romantischen Antikapitalismus abgelöst. Auf diese Weise entsteht bei Toennies aus den Forschungsergebnissen von Morgan und Marx der für die ganze spätere deutsche Soziologie beständig wirksame Gegensatz von »Gemeinschaft« und »Gesellschaft«. Die Subjektivierung wird durch mystifizierte Willensbegriffe zustande gebracht: »Denn aus allem diesem geht hervor, wie Wesenswille zu Gemeinschaft die Bedingungen in sich trägt, Kürwille aber Gesellschaft hervorbringt.«¹ Diese beiden mystifizierten Willensbegriffe erscheinen bei Toennies als Schöpfer der beiden Formationen.

»Gesellschaft« ist Kapitalismus – mit den Augen des romantischen Antikapitalismus gesehen. Allerdings finden wir bei Toennis im Vergleich zum älteren romantischen Antikapitalismus die besondere und im Späteren wirkungsvolle Nuance, daß bei ihm nicht mehr eine Sehnsucht nach Rückkehr zu überwundenen gesellschaftlichen Zuständen, besonders nicht zum Feudalismus laut wird. Toennis ist liberal. Seine Position bildet indessen die Grundlage zu einer Kulturkritik, die die problematischen, negativen Züge der kapitalistischen Kultur scharf hervorhebt, zugleich jedoch die Unvermeidlichkeit, die Schicksalhaftigkeit des Kapitalismus unterstreicht.

Der Gegensatz-Typus der »Gemeinschaft« bestimmt nun den Charakter dieser Kritik. Es ist der Gegensatz des Toten, des Mechanischen, Maschinenhaften der »Gesellschaft« zum Organischen der »Gemeinschaft«: »Wie ein künstliches Gerät oder eine Maschine, welche zu bestimmten *Zwecken* angefertigt werden, zu den Organsystemen und einzelnen Organen eines tieri-

¹ Ebd., S. 130.

schen Leibes sich verhält, so verhält sich ein Willens-Aggregat von dieser Art – eine Gestalt des Kürwillens – zu einem Willens-Aggregat der anderen Art – einer Gestalt des Wesenswillens.«¹ Diese Gegenüberstellung ist keineswegs originell, sie erhält jedoch eine methodologische Bedeutung dadurch, daß Toennies aus dieser Gegenüberstellung zu dem später für die deutsche Soziologie entscheidend wichtig gewordenen Kontrast von »Zivilisation« und »Kultur« gelangt.

Dieser Gegensatz entsteht spontan aus dem Gefühl des Unbehagens der bürgerlichen Intelligenz an der kapitalistischen und insbesondere der imperialistischen Kulturentwicklung. Das theoretische Problem, das hinter diesem Gefühl objektiv steht, ist die bekannte Feststellung von Marx, daß der Kapitalismus im allgemeinen ungünstig auf die Entwicklung der Kunst (und der Kultur überhaupt) einwirkt. Das wirkliche Verständnis dieses Problems müßte nun – wenn es wirklich begriffen und zu Ende gedacht würde – jeden ehrlich um die Kultur bekümmerten Intellektuellen zu einem Gegner des Kapitalismus machen. Die Mehrzahl der Intelligenz verbinden aber materiell mit der kapitalistischen Basis ihrer Existenz sehr viele Fäden (oder sie meint wenigstens, daß das Zerreißen dieser Fäden ihre Existenz tödlich gefährden würde), sie steht ferner unter dem Einfluß der bürgerlichen Ideologie ihrer Zeit, was so viel bedeutet, daß sie von den ökonomisch-sozialen Grundlagen ihrer eigenen Existenz keine Ahnung hat.

Auf diesem Boden kann der falsche Gegensatz von Kultur und Zivilisation spontan erwachsen. Der Gegensatz erhält, begrifflich formuliert, die folgende – sachlich falsche, irreführende – Form: die Zivilisation, d. h. die technisch-ökonomische Entwicklung geht, vom Kapitalismus gefördert, ständig nach aufwärts, ihre Entfaltung ist jedoch der Kultur (der Kunst, der Philosophie, dem menschlichen Innenleben) in steigendem Maße ungünstig; der Gegensatz beider verschärft sich ununterbrochen bis zu einer tragisch-unerträglichen Spannung. Man sieht, wie hier der Tatbestand der kapitalistischen Entwicklung, den Marx festgestellt hat, in einer romantisch-antikapitalistischen, in einer subjektivistisch-irrationalistischen Weise verzerrt wird. Daß es sich hier um die irrationalistische Verzerrung eines historisch-sozialen Tatbestandes handelt, zeigt die einfache Erwägung, daß Kultur und Zivilisation – richtig verstanden – gar keine Gegensatzbe-

¹ Ebd., S. 102.

griffe sein können. Kultur umfaßt ja sämtliche Tätigkeiten des Menschen, mit denen er in der Natur, der Gesellschaft, in sich selbst die eigenen, ursprünglichen Naturgegebenheiten überwindet. (Man spricht mit Recht etwa von einer Kultur der Arbeit, des menschlichen Verhaltens usw.) Zivilisation ist dagegen der umfassende periodisierende Ausdruck für die Geschichte nach dem Austritt aus der Barbarei; er umfaßt auch die Kultur, aber mit ihr zusammen das gesamte gesellschaftliche Leben des Menschen. Das Setzen eines derartigen begrifflichen Gegensatzes, das Schaffen des Mythos von diesen einander entgegenwirkenden Kräften, Entitäten usw. ist also nichts anderes als eine zugleich abstrahierende und irrationalistische Verzerrung der konkreten Widersprüchlichkeit der Kultur im Kapitalismus. (Diese wirkliche Widersprüchlichkeit bezieht sich auch auf die materiellen Produktivkräfte; man denke an ihre Vernichtung in der Krise, an die Widersprüche der Maschine im Kapitalismus in ihrer Beziehung zur menschlichen Arbeit, wie sie Marx darstellt usw.)

Die irrationalistische Verzerrung des ursprünglichen Tatbestandes entspringt spontan aus der gesellschaftlichen Lage der Intellektuellen im Kapitalismus. Diese spontan entstandene und darum immer wieder sich spontan reproduzierende Verzerrung wird von den Ideologen des Kapitalismus ausgebaut und vertieft. Teils weil dadurch die eventuellen rebellischen Tendenzen des romantischen Antikapitalismus in eine unschuldige Kulturkritik kanalisiert werden können, teils weil die Verabsolutierung des falschen Gegensatzes von Kultur und Zivilisation in den Augen vieler Intellektueller eine wirksame Waffe gegen den Sozialismus zu sein scheint: da nämlich dieser die materiellen Produktivkräfte (Mechanisierung usw.) weiterentwickle, könne auch er nicht den Konflikt von Kultur und Zivilisation lösen, er perenniere diesen vielmehr – folglich lohne es sich nicht für die Intelligenz, die unter diesem Zwiespalt leidet, den Kapitalismus um des Sozialismus willen zu bekämpfen.

Toennies beschreibt die Gesellschaft mit den Farben der Hobbesschen Rechtsphilosophie als einen Zustand, in dem ein jeder des anderen Feind ist, in dem nur das Gesetz eine äußerliche Ordnung aufrechterhält. Und er fährt fort: »Dieses ist . . . der Zustand der gesellschaftlichen *Zivilisation*, in welchem Friede und Verkehr durch Konvention und in ihr sich ausdrückende gegenseitige Furcht erhalten wird, welchen der Staat beschützt, durch Gesetzgebung und Politik ausbildet; welchen Wissenschaft und öffentliche Meinung teils als notwendig und ewig zu begreifen suchen, teils als Fortschritt zur Vollkommenheit verherrlichen. Vielmehr sind aber die gemein-

schaftlichen Lebensarten und Ordnungen diejenigen, worin das *Volkstum* und seine *Kultur* sich erhält ...»¹ Hier ist der romantische Antikapitalismus von Toennies deutlich sichtbar.

Auch Morgan und Engels stellen den Urkommunismus den späteren Klassengesellschaften gegenüber und zeigen – bei aller ökonomisch-sozialen Notwendigkeit und Fortschrittlichkeit seiner Auflösung – den moralischen Verfall, die sittliche Degradierung, die mit diesem Fortschritt zwangsläufig verknüpft sind. Und diese Gegenüberstellung beschränkt sich im Marxismus keineswegs auf den Gegensatz von Urkommunismus und Klassengesellschaft. Der Gedanke der ungleichmäßigen Entwicklung bringt es notwendig mit sich, daß die Höhe, die in bestimmten Kulturgebieten, in bestimmten Zweigen von Kunst und Philosophie etwa, jeweils erreicht wird, ja daß die Höhe der Kultur im allgemeinen in den Klassengesellschaften sehr oft nicht der Höhe der Entwicklung der materiellen Produktivkräfte entspricht. Marx hat für die epische Poesie, Engels für die Blütezeiten der modernen Philosophie bei den verschiedenen führenden Nationen darauf hingewiesen, daß unter bestimmten Umständen die unentwickelteren Zustände für eine solche partielle kulturelle Blüte vorteilhafter sind als die entfalteteren². Die Feststellungen solcher Zusammenhänge als Folgen der ungleichmäßigen Entwicklung sind indessen stets konkret historischen Charakters. Das Aufdecken der in ihnen zum Ausdruck kommenden gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeit gestattet keine einfache und direkte Anwendung auf das Ganze der Kultur.

Anders steht es mit der Kultur des Kapitalismus. Marx hat wiederholt darauf hingewiesen, daß die Entfaltung der kapitalistischen Ökonomie für bestimmte Zweige der Kultur (er spricht von der Kunst und Poesie) nachteilige Folgen zu haben pflegt³. Und hier ist der konkrete Ausgangspunkt solcher romantisch-antikapitalistischen Darlegungen, wie wir sie eben bei Toennies gefunden haben. Der auffallende Gegensatz zwischen der rapiden Entwicklung der materiellen Produktivkräfte parallel mit Niedergangstendenzen in den Gebieten von Kunst, Literatur, Philosophie, Moral usw. hat, wie wir gesehen haben, viele veranlaßt, das an sich einheitliche und organisch zusammenhängende Gebiet der menschlichen Kultur entzweizureißen und

¹ Ebd., S. 200 f.

² Marx: Einleitung zu Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 29 ff., und Engels an C. Schmidt am 27. 10. 1890, Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Berlin 1953, S. 504.

³ Marx: Theorien über den Mehrwert, Bd. I, Stuttgart 1919, S. 382.

die vom Kapitalismus in die Höhe gebrachten Teile als Zivilisation denen der gefährdeten Kultur (in einem engeren, spezifischen Sinn) gegenüberzustellen, ja in dieser Gegenüberstellung die wesentliche Signatur der Epoche, ja der ganzen Menschheitsentwicklung zu erblicken. Auch hier ist ersichtlich, daß der so entstehenden falschen Fragestellung ein realer gesellschaftlicher Tatbestand als Ausgangspunkt zugrunde liegt; aus der unmittelbar und subjektiv berechtigten Frage muß jedoch schon wegen ihrer falschen, unhistorischen Verallgemeinerung eine falsche Fragestellung und erst recht eine falsche Antwort entspringen. Ihre Falschheit – und zugleich ihre Verbundenheit mit den allgemeinen reaktionär gerichteten philosophischen Tendenzen der Zeit – äußert sich vor allem darin, daß eine solche Gegenüberstellung von Kultur und Zivilisation notwendig nach rückwärts gerichtet sein, notwendig eine fortschrittsfeindliche Richtung einschlagen muß. Dies ist schon bei Toennies zu sehen, obwohl er im Ziehen von Konsequenzen noch sehr behutsam ist. Je stärker die lebensphilosophischen Tendenzen, besonders die Nietzsches, die Soziologie und die Gesellschaftsbetrachtungen im allgemeinen erfassen, desto schärfer wird der Gegensatz von Kultur und Zivilisation betont, desto energischer ist die Wendung zur Vergangenheit, desto unhistorischer, antihistorischer wird die Fragestellung. Und die innere Dialektik der ideologischen Entwicklung in der Nachkriegszeit bringt es zwangsläufig mit sich, daß das ablehnende Verhalten sich immer mehr auch auf die Kultur ausdehnt, daß Kultur und Zivilisation gemeinsam im Namen der »Seele« (Klages), der »authentischen Existenz« (Heidegger) usw. verworfen werden.

Bei Toennies sehen wir erst den Anfang dieser Entwicklung. Aber schon er macht aus den Ergebnissen der Morganschen Untersuchungen eine – ewige – Struktur, die sich übergeschichtlich erhält und einen ständigen Kontrast zur Gesellschaftsstruktur beinhaltet. So werden bei ihm nicht nur Familie und Kontrakt (abstraktes Recht) einander entgegengehalten, sondern auch die Gegensätze von Weib und Mann, Jugend und Alter, von Volk und Gebildeten spiegeln den Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft. So entsteht ein ganzes System von abstrakt aufgebauchten kontrastierenden Subjektbegriffen, deren ausführliche Darlegung sich hier erübrigt.

Diese antihistorische Überspannung von Begriffen, die ihrem Ursprung nach aus konkreten Analysen konkreter Gesellschaftsformationen gewonnen wurden, verwässert nicht nur diese Begriffe (macht sie freilich eben deshalb in der deutschen bürgerlichen Soziologie sehr einflußreich), sondern unter-

stützt zugleich ihren romantisch-antikapitalistischen Charakter. Gemeinschaft wird dadurch zur Gebietskategorie alles Vorkapitalistischen, zur Verherrlichung primitiver, »organischer« Zustände und zugleich zur Parole gegen die mechanisierenden, kulturzerstörenden Wirkungen des Kapitalismus. Diese Kulturkritik am Kapitalismus – dies ist bezeichnend für die kommende Etappe der deutschen Soziologie – steht nunmehr im Mittelpunkt des Interesses und löst den verschwommenen ethischen Utopismus des bisherigen Entwicklungsstadiums ab. Diese Wandlung entspricht dem Wachstum des Kapitalismus in Deutschland, kommt der Unzufriedenheit breiter Intellektuellenschichten mit den immer stärker fühlbaren Widersprüchen der Gegenwart weit entgegen und lenkt sie zugleich ab von den wirklichen und entscheidenden ökonomischen und sozialen Problemen des imperialistischen Kapitalismus. Die Tendenz zur Ablenkung muß nicht unbedingt eine bewußte sein. Indem jedoch konkrete gesellschaftliche Tatbestände, die aus dem ökonomischen Wesen einer bestimmten gesellschaftlichen Formation entspringen, einerseits vom gesellschaftlichen Boden losgelöst wurden, infolge der philosophischen »Vertiefung«, daß in ihnen eine selbständige Wesenheit zum Ausdruck komme, andererseits durch denselben Abstraktionsprozeß vollständig enthistorisiert werden, verschwindet notwendig das Objekt jenes Protestes, jenes Kampfes, den das konkret-historisch gefaßte Phänomen hervorrufen könnte, ja müßte. (Bei Simmel konnten wir bereits entwickelte Formen dieser Ablenkung durch »Vertiefung« finden.)

Bei Toennies selbst sind allerdings alle diese Tendenzen nur im Keime vorhanden. Bei ihm ist das fortschrittliche Moment stärker betont als bei seinen Nachfolgern. Die spätere rein apologetische Form der Kritik der kapitalistischen Kultur, nämlich der »Nachweis«, daß Deutschland infolge seiner eigenartigen politischen Entwicklung sozial und ideologisch höher stehe als die westlichen Demokratien, fehlt noch bei ihm. Auch, wenigstens in der bewußten Methodologie, ist das lebensphilosophisch-irrationalistische Element bei Toennies noch kaum vorhanden. Latent ist es freilich schon da. Der primitive »Organismus«-Begriff der »historischen Schule« und der ersten deutschen Soziologie reicht für die Bedürfnisse dieser Etappe nicht mehr aus; er kehrt erst in der faschistischen Rassentheorie wieder. Der neue Gegensatz von »lebendig« und »mechanisiert« (»konstruiert«) bildet aber, wie wir gesehen haben, bereits den Mittelpunkt der Toenniesschen soziologischen Konzeption, wenn er auch noch nicht, wie gleichzeitig bei Nietzsche, mit lebensphilosophischen Gedankengängen verknüpft ist.

Anklänge und Ansätze dazu findet man freilich auch bei Toennies nicht wenige. So z. B. wenn er in der Entwicklung des römischen Rechts einen Prozeß sieht, dessen Kehrseite der »Verfall des *Lebens*«,¹ ist. Noch stärker, wo er über die lebenszersetzenden Wirkungen der Großstadt spricht. Wir führen diese Stelle darum an, weil in ihr die Stellungnahme von Toennies zum Sozialismus klar zum Ausdruck kommt. Er sagt: »So ist Großstadt und gesellschaftlicher Zustand überhaupt das Verderben und der Tod des Volkes, welches umsonst sich bemüht, durch seine Menge mächtig zu werden, und, wie ihm dünkt, seine Macht nur zum Aufruhr gebrauchen kann, wenn es seines Unglückes ledig werden will... Sie erhebt sich vom Klassen-Bewußtsein zum Klassen-Kampf. Der Klassenkampf zerstört die Gesellschaft und den Staat, welche er umgestalten will. Und da die gesamte Kultur in gesellschaftliche und staatliche Zivilisation umgeschlagen ist, so geht in dieser ihrer verwandelten Gestalt die Kultur selber zu Ende...«²

Ebenso finden wir bei Toennies den Anfang der kulturhistorischen »Verinnerlichung« und »Vertiefung« der ökonomischen Kategorien; eine Entwicklungslinie, die ihren Gipfelpunkt bei Simmel erhalten wird. Schon bei Toennies wird mit dem Begriff des Geldes ein Analogisieren getrieben, dessen Wirkungen bis zur Nachkriegsmode der »Soziologie des Wissens« reichen. So spricht Toennies gelegentlich über Wissenschaft und Geld: »Und folglich verhalten sich wissenschaftliche Begriffe, die ihrem gewöhnlichen Ursprunge und ihrer dinglichen Beschaffenheit nach Urteile sind, durch welche Empfindungskomplexen *Namen* gegeben werden, innerhalb der Wissenschaft wie Waren innerhalb der Gesellschaft. Sie kommen zusammen im System, wie Waren auf dem Markte. Der oberste wissenschaftliche Begriff, welcher nicht mehr den Namen von etwas Wirklichem enthält, ist gleich dem Gelde, z. B. der Begriff Atom oder der Begriff Energie.«³ Ebenso ist Toennies ein Vorläufer der späteren Soziologie, wenn er seine Kulturkritik zur ideologischen Unterstützung des Reformismus in der Arbeiterbewegung ausnützt; so z. B. wenn er in den Genossenschaften einen Sieg des Gemeinschaftsprinzips innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft erblickt usw.

¹ Toennies: A. a. O., S. 173.

² Ebd., S. 207.

³ Ebd., S. 38.

IV *Die deutsche Soziologie der wilhelminischen Zeit (Max Weber)*

Toennies' Buch ist nur langsam zur Wirkung gelangt. Wie überhaupt die neue Soziologie in den Jahrzehnten vor dem ersten imperialistischen Weltkrieg noch ununterbrochen einen Kampf um ihre wissenschaftliche Anerkennung zu führen hatte. Jedoch Umstände und Charakter dieses Kampfes sind andere geworden. Vor allem hat die Soziologie der imperialistischen Periode – im internationalen Maßstabe – immer mehr darauf verzichtet, das Erbe der Geschichtsphilosophie oder der Philosophie überhaupt als Universalwissenschaft zu übernehmen. Im Zusammenhang mit dem allgemeinen Sieg des philosophischen Agnostizismus verwandelt sie sich immer bewußter in eine bornierte Einzeldisziplin neben den anderen.

In Deutschland erhält diese Entwicklung die besondere Nuance, daß die Soziologie ein großes Entgegenkommen gegenüber den romantisch-irrationalistischen Geschichtskonzeptionen der Ranketradition zeigt. Dementsprechend ist die Wissenschaftslehre des herrschenden Kantianismus immer mehr bereit, ihr eine bescheidene Ecke im System der Wissenschaften einzuräumen. Es ist lehrreich, die Kritik der Soziologie bei Rickert mit der von Dilthey zu vergleichen. Rickert meint, daß es logisch-methodologisch keinen Widerspruch enthalte, die gesellschaftlichen Erscheinungen naturwissenschaftlich »generalisierend« zu betrachten, daß deshalb eine solche Soziologie durchaus möglich sei, man müsse nur bestreiten, »daß diese Wissenschaft uns sagen könnte, wie sich das Leben der Menschheit in seinem einmaligen individuellen Verlauf wirklich gestaltet hat«¹. Eine Soziologie sei also möglich, sie könne nur niemals an die Stelle der Geschichte treten.

Damit ist die methodologische »Unschuld« der Soziologie gerettet. Und die Soziologen selbst (besonders Max Weber) unterstreichen auch, daß sie nicht die Präntention haben, den einheitlichen Sinn der Geschichtsentwicklung aufzudecken, daß die Soziologie vielmehr nur eine Art Hilfswissenschaft der Historik im Dilthey-Rickertschen Sinn sei. Die Stellungnahme Simmels ist hier charakteristisch: Einerseits vertritt er mit der extremsten Schärfe die Möglichkeit einer selbständigen, streng formalistischen Soziologie, andererseits steht er in seinen geschichtstheoretischen Werken in ebenso extremer

¹ Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl., Tübingen 1913, S. 260.

Weise auf dem Standpunkt der irrationalistischen »Einmaligkeit« und »Einzigartigkeit« der historischen Objekte.

Dieses freundschaftlich-nachbarliche Verhältnis zwischen Soziologie und Historie wird auch durch die Entwicklung der letzteren gefördert. Auch die Geschichtsdarstellung des Vorkriegsimperialismus geht über die brutalen Formen der Apologetik bei Treitschke hinaus. Bei Lamprecht sind sogar bestimmte, wenn auch sehr unzulängliche, Tendenzen zu einer »Soziologisierung« der Geschichtsschreibung vorhanden. Wenn dieser Vorstoß auch von der Mehrheit der deutschen Historiker abgelehnt wird, so ist es doch unzweifelhaft, daß viele von ihnen beginnen, gesellschaftlichen Kategorien in der Geschichtsdarstellung eine größere Bedeutung als früher beizumessen (am deutlichsten sichtbar in der Kriegsgeschichte von H. Delbrück). Auch dies steht in engem Zusammenhang mit der Entwicklung des Kapitalismus in Deutschland: es ist nunmehr unumgänglich notwendig geworden, sich mit Entstehung, Wesensart und Perspektive des Kapitalismus (des imperialistischen) gedanklich auseinanderzusetzen. Damit verwandelt sich auch die Stellung zum Marxismus: Die einfache totale Ignorierung oder grob apodiktische Ablehnung erscheint als veraltet; auch schon wegen der ständig wachsenden Macht der Arbeiterbewegung. Eine »feinere« Art der »Widerlegung« des Marxismus ist notwendig geworden. Sie geht parallel mit der ebenfalls notwendigen Rezeption jener seiner Elemente, die – freilich in entstellter Form – für die bürgerliche Ideologie dieser Zeit als tragbar erscheinen.

Daß ein solcher Standpunkt überhaupt entstehen konnte, hat die Erstarkung der reformistischen Bewegung in der Sozialdemokratie, der theoretische und praktische Revisionismus verursacht. Wie bekannt, hat der führende Theoretiker des Revisionismus, Bernstein, alles Revolutionäre aus der Arbeiterbewegung entfernen wollen (Materialismus und Dialektik aus der Philosophie, Diktatur des Proletariats aus der Staatstheorie usw.). Der Kapitalismus sollte friedlich in den Sozialismus »hineinwachsen«, was für Strategie und Taktik der Arbeiterbewegung so viel bedeutet: Die Arbeiterorganisationen sollen – zwecks Erlangung von Reformen, die als Etappen dieses »Hineinwachsens« aufgefaßt werden – mit der liberalen Bourgeoisie zusammenarbeiten, mit ihr Koalitionen bilden. Es handelt sich dabei um eine internationale Strömung, verursacht durch die Wirkung der parasitären Wesensart der imperialistischen Ökonomie auf die Arbeiteraristokratie und Arbeiterbürokratie; sie führte in Frankreich zum Eintritt sozialdemokratischer Minister (Millerand) in bürgerliche Kabinette usw.

Diese theoretische und praktische Liquidation des Klassenkampfes, diese Proklamierung der Klassenzusammenarbeit zwischen Bourgeoisie und Proletariat übt einen großen Einfluß auf die bürgerlichen Soziologen aus. Der Revisionismus schafft auch für sie eine Plattform der Zusammenarbeit; es scheint ihnen, daß man den Marxismus – den man bisher als einheitliches System totzuschweigen oder zu widerlegen versucht hat – nach dem Vorbild des Revisionismus in Stücke zerbrechen könne, um das für die Bourgeoisie Brauchbare in die Soziologie einzubauen.

Wir heben nur einige Hauptmomente der so entstehenden Wandlung hervor. Vor allem wird der Kampf gegen den Materialismus, das heißt auf dem Gebiet der Soziologie: gegen die Priorität des gesellschaftlichen Seins, gegen die bestimmende Rolle der Entwicklung der Produktivkräfte ebenso entschieden geführt wie früher. Jedoch der auf dem Boden des Neukantianismus und des Machismus entstehende relativistische Methodologismus gestattet es, bestimmte, abstrakte Formen der Wechselwirkung zwischen Basis und Überbau in die bürgerliche Soziologie aufzunehmen. Sehr deutlich haben wir dies in Simmels »Philosophie des Geldes« gesehen. Ebenso verhält es sich bei Max Weber. Er untersucht die Wechselwirkung zwischen Wirtschaftsformationen und Religionen, bei schroffer Ablehnung der Priorität der Wirtschaft: »Eine Wirtschaftsethik ist keine einfache ›Funktion‹ wirtschaftlicher Organisationsformen, ebensowenig wie sie umgekehrt diese eindeutig aus sich heraus prägt . . . Wie tiefgreifend auch immer die ökonomisch und politisch bedingten sozialen Einflüsse auf eine religiöse Ethik im Einzelfalle waren – primär empfing diese ihr Gepräge doch aus religiösen Quellen.«¹

Max Weber geht hier anfänglich von der Wechselwirkung zwischen materiellen Motiven und Ideologie aus, er bekämpft den historischen Materialismus, weil dieser, in einer angeblich wissenschaftlich unzulässigen Weise, die Priorität des Wirtschaftlichen feststelle. (Es bleibt dabei unausgesprochen, daß auch der historische Materialismus in der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit komplizierte Wechselwirkungen feststellt; die wirtschaftlichen Gründe wirken sich, nach Engels' Worten, nur als in letzter Instanz bestimmend aus.) Aber diese, dem modernen Relativismus sehr zusagende Struktur der Wechselwirkungen wird nicht aufrechterhalten; sie ist nur ein

¹ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920, Bd. I, S. 238 u. 240.

polemisches Prolegomenon gegen den historischen Materialismus. Die Gedankengänge Max Webers führen stets dahin, daß er den ideologischen (den religiösen) Erscheinungen immer stärker eine aus ihnen selbst entspringende, »immanente« Entwicklung zuschreibt, diese Tendenz schlägt dann immer wieder so um, daß sie die verursachende Priorität für den Gesamtprozeß erhalten. Dies war schon in den oben angeführten Bemerkungen Max Webers deutlich zu sehen. Im selben Zusammenhang führt er weiter aus: »Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ›Weltbilder‹, welche durch ›Ideen‹ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.«¹ Damit lenkt auch bei Max Weber die Soziologie in die Bahnen der allgemeinen Geisteswissenschaft, der geisteswissenschaftlichen, idealistischen Interpretation der Geschichte ein. Es fehlt dabei, obwohl Max Weber seinen bewußten Absichten nach ein Gegner des Irrationalismus ist, auch die irrationalistische Nuance nicht. Gerade diese Soziologie soll die Notwendigkeit aufzeigen, daß auf dem Boden des kapitalistischen Rationalismus ein Irrationalismus entstehen muß, ja daß dieser der Gesamtbewegung eigentlich zugrunde liegt. Wenn man die oben gezeigte, Max Webersche Genesis des Kapitalismus (des kapitalistischen Geistes) genau ins Auge faßt, so gewinnt es eine besondere Bedeutung, wenn Weber den modernen Rationalismus damit verknüpft, daß mit ihm die Religion ins »Irrationale geschoben wurde«. Ähnlich, nur noch näher zu den irrationalistischen Geisteswissenschaften, ist auch die Stellung von Troeltsch und anderen.

Diese neue, »verfeinerte« Form der Kritik des historischen Materialismus hängt, wie wir gesehen haben, auch mit einer veränderten Stellung zur Arbeiterbewegung zusammen. Die primitiven Illusionen, daß Bismarcks »Zuckerbrot und Peitsche« den Klassenorganisationen des Proletariats ein Ende bereiten könnte, sind mit dem Sturz Bismarcks und seiner Sozialistengesetze zusammengebrochen. Freilich werden immer wieder Experimente gemacht, die Arbeiterbewegung vom Wege des Klassenkampfes abzulenken. (Stöcker, später Göhre und Naumann; diese Bestrebungen werden vielfach von den deutschen Soziologen unterstützt.) Später jedoch wird es immer wesentlicher für die deutsche Soziologie, die reformistischen Tendenzen in der Sozialdemokratie ideologisch zu unterstützen. Dazu gehört auch die

¹ Ebd., S. 252 f.

Tendenz, die Notwendigkeit und Nützlichkeit der Unabhängigkeit der Gewerkschaftsbewegung von der Sozialdemokratie wissenschaftlich nachzuweisen. Werner Sombart spielt hier die führende Rolle.

Das zentrale Problem der deutschen Soziologie im Vorkriegsimperialismus ist es, eine Theorie für Entstehung und Wesen des Kapitalismus zu finden und durch eine eigene theoretische Auffassung den historischen Materialismus auf diesem Gebiet zu »überwinden«. Den wirklichen Stein des Anstoßes bildet für die deutschen Soziologen die ursprüngliche Akkumulation, die gewaltsame Trennung der Werktätigen von den Produktionsmitteln. (Als Anhänger der »Grenznutzentheorie« betrachtet die Mehrheit der deutschen Soziologen die Lehre vom Mehrwert als wissenschaftlich erledigt.) Zum soziologischen Ersatz für die ursprüngliche Akkumulation werden massenhaft neue Hypothesen und Theorien aufgestellt. Besonders Sombart entfaltet auf diesem Gebiet eine fieberhafte Tätigkeit. Er liefert eine ganze Serie von Erklärungsgründen für die Entstehung des Kapitalismus: die Juden, den Krieg, den Luxus, die städtische Grundrente usw. Für die spätere Entwicklung ist jedoch die Konzeption Max Webers am einflußreichsten geworden. Weber geht, wie wir gesehen haben, von der Wechselbeziehung zwischen der Wirtschaftsethik der Religionen und den ökonomischen Formationen aus, wobei er die faktische Priorität des religiösen Motivs behauptet. Sein Problem ist es, zu erklären, warum nur in Europa ein Kapitalismus entstanden ist. Im Gegensatz zur früheren Auffassung, die in jeder Geldanhäufung schon Kapitalismus gesehen hat, ist Weber bestrebt, die spezifische Wesensart des modernen Kapitalismus zu erfassen und ihre Entstehung in Europa mit dem Unterschied der religiös-ethischen Entwicklung im Osten und im Westen in Zusammenhang zu bringen. Dazu wird vor allem das Wesen des Kapitalismus entökonomisiert und »vergeistigt«. Als Wesen des Kapitalismus erscheint die Rationalisierung des ökonomisch-sozialen Lebens, die rationale Kalkulierbarkeit aller Phänomene. Weber entwirft nun eine Weltgeschichte der Religion, um zu zeigen, daß nur der Protestantismus (und darin hauptsächlich die Sekten) eine Ideologie besessen hat, die dieser Rationalisierung entgegenkommt und sie fördert, während alle östlichen und antiken Religionen Wirtschaftsethiken hervorgebracht haben, die hemmende Momente für die Rationalisierung des Alltagslebens gebildet haben. Immer wieder lehnt es Weber ab, in den Wirtschaftsethiken eine Konsequenz der ökonomischen Strukturen zu sehen. Er sagt z. B. über China: »Dies Fehlen einer ethisch rationalen Religiosität ist aber hier das Primäre und scheint seinerseits die immer wieder auffallende Begrenztheit des Rationalismus ihrer Technik

beeinflußt zu haben.«¹ Und infolge seiner vulgarisierend vereinfachenden Identifikation von Technik und Wirtschaft, derzufolge nur der maschinisierte Kapitalismus als eigentlicher Kapitalismus anerkannt wird, gelangt Weber dann zu dem »entscheidenden« historischen »Argument«, daß jene Wirtschaftsethik des Protestantismus, die die kapitalistische Entwicklung beschleunigt und gefördert hat, schon »vor der ›kapitalistischen Entwicklung‹ da war«². Womit für ihn der historische Materialismus als widerlegt erscheint.

Aus diesen wenigen Beispielen ist die Methodologie der deutschen Soziologen sichtbar: ein scheinbares Erfassen des Wesens des Kapitalismus, ohne auf dessen wirkliche ökonomische Probleme (vor allem auf die Mehrwertfrage, auf die Ausbeutung) eingehen zu müssen. Die Tatsache der Trennung der Arbeiter von den Produktionsmitteln, der freien Arbeit wird freilich anerkannt und spielt vor allem in der Soziologie Max Webers eine wichtige Rolle. Aber das entscheidende Kennzeichen des Kapitalismus bleibt: Rationalität, Kalkulierbarkeit. Wir sehen da die Fortsetzung des Gesellschaftsbegriffes von Toennies, wenn auch im Detail vielfach Abweichungen von ihm vorhanden sind. Diese Konzeption hat notwendig zur Folge, daß die Ökonomie des Kapitalismus auf den Kopf gestellt wird, indem die vulgarisierten Oberflächenerscheinungen die primäre Rolle vor den Problemen der Entwicklung der Produktivkräfte übernehmen. Diese abstrahierende Verzerrung gibt den deutschen Soziologen auch die Möglichkeit, ideologischen Formen, besonders dem Recht und der Religion, eine der Ökonomie gleichwertige, ja ihr überlegene verursachende Rolle zuzuschreiben. Das hat nun seinerseits zur Folge, daß in immer stärkerem Maße die Analogien methodologisch an die Stelle der kausalen Zusammenhänge treten. So sieht z. B. Max Weber die starke Ähnlichkeit des modernen Staates mit einem kapitalistischen Betrieb. Da er aber das Problem der primären Verursachung agnostizistisch-relativistisch ablehnt, bleibt er bei einem analogisierenden Beschreiben stehen. Auf der Grundlage solcher Analogien entsteht nun die breite Basis einer Kulturkritik, die zu den Fundamentalfragen des Kapitalismus niemals herunterdringt, der Unzufriedenheit mit der kapitalistischen Kultur einen freien Entfaltungsraum gibt, aber trotzdem die kapitalistische Rationalisierung als »Schicksal« (Rathenau) auffaßt und damit, bei aller Kritik, den Kapitalismus als notwendig und unumgänglich nachweist.

¹ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, S. 277.

² Max Weber: *Religionssoziologie*, a. a. O., S. 37.

Diese Gedankengänge kulminieren stets im Nachweis der ökonomischen und sozialen Unmöglichkeit des Sozialismus. Die scheinbare Historizität der soziologischen Betrachtungen geht – nie offen ausgesprochen – darauf hinaus, den Kapitalismus als notwendiges, nicht mehr wesentlich veränderbares System zu begründen und die angeblichen inneren ökonomischen und sozialen Widersprüche des Sozialismus, die dessen Verwirklichung theoretisch wie praktisch unmöglich machen sollen, aufzudecken. Auf die Argumente, die dabei angeführt werden, lohnt es sich hier nicht näher einzugehen; da die deutschen Soziologen ökonomisch auf dem Standpunkt der neuen subjektivistischen Vulgärökonomie stehen, können sie die Marxsche Ökonomie weder kennen noch verstehen, geschweige denn sachlich gegen sie polemisieren. Sie ziehen bloß, als bürgerliche Ideologen der imperialistischen Periode, konsequenter alle Folgerungen aus dem Revisionismus, als es dessen Wortführer – aus taktischen Rücksichten auf ihre Positionen in der Arbeiterbewegung – zu tun imstande waren.

Die so entstehende Kulturkritik erhält in Deutschland eine besondere Nuance. Die Soziologie des Vorkriegsimperialismus ist hier die, freilich veränderte, Nachfolgerin früherer Richtungen: Sie versucht, den Nachweis der Höherwertigkeit der deutschen Staatsform, der deutschen gesellschaftlichen Struktur den westlichen Demokratien gegenüber zu führen. Die Wandlung ist auch hier nur eine Modernisierung der Methoden. Bekanntlich treten in dieser Zeit im Westen die Widersprüche der bürgerlichen Demokratie scharf hervor und erhalten einen starken literarischen Nachklang nicht nur in der reaktionär-antidemokratischen soziologischen Literatur, sondern auch in der Theorie eines Teils der westlichen Arbeiterbewegung (Syndikalismus). Die deutsche Soziologie dieser Zeit rezipiert nun alle Ergebnisse dieser Kritik an der Demokratie und gibt ihr eine philosophisch und soziologisch »vertiefte« Form. Die Demokratie erscheint nunmehr als die notwendige Form der mechanischen Vergewaltigung des »Lebens«, der Freiheit, der Individualität, vor allem infolge ihres *Massen*charakters. Dagegen werden dann die besondere Entwicklung und der Zustand Deutschlands ausgespielt als eine organische Ordnung gegenüber der mechanischen Anarchie, als eine Herrschaft der verantwortungsbewußten und kompetenten Führer gegenüber der Verantwortungslosigkeit der Leitung durch die demokratische »Demagogie«. Einflußreiche soziologische Werke – wie z. B. Hasbachs »Die moderne Demokratie« – sind nichts weiter als wissenschaftlich aufgebaute Pamphlete gegen die Demokratie. Wie früher die »historische Schule« der deutschen Ökonomie das Bismarckregime als höhere Staats- und Gesellschafts-

form verherrlicht hatte, so apologetisiert jetzt die deutsche Soziologie den wilhelminischen Imperialismus.

Max Weber nimmt in dieser Entwicklung eine besondere Stellung ein. Seine methodologischen Grundlagen sind freilich denen seiner Zeitgenossen sehr ähnlich; auch er übernimmt die westliche soziologische Kritik an der modernen Demokratie. Aber seine Stellungnahme zu ihr ist eine entgegengesetzte: Er betrachtet, bei aller Kritik, die Demokratie als die geeignetste Form für die imperialistische Expansion einer modernen Großmacht. Die Schwäche des deutschen Imperialismus sieht er gerade in dessen Mangel an innerpolitischer demokratischer Entwicklung. »*Nur ein politisch reifes Volk ist ein »Herrenvolk«... Nur Herrenvölker haben den Beruf, in die Speichen der Weltentwicklung einzugreifen.* Versuchen dies Völker, die diese Qualität nicht besitzen, dann lehnt sich nicht nur der sichere Instinkt der anderen Nationen dagegen auf, sondern sie scheitern an dem Versuch auch innerlich ... *Der Wille zur Ohnmacht* im Inneren, den die Literaten predigen, ist mit dem »Willen zur Macht« in der Welt, den man in so lärmender Weise hinausgeschrien hat, nicht zu vereinigen.«¹

Hier ist die soziale Quelle von Max Webers Demokratismus handgreiflich erfaßbar: Er teilt mit den anderen deutschen Imperialisten die Auffassung von der weltpolitischen (kolonisatorischen) Mission der »Herrenvölker«. Er unterscheidet sich jedoch von ihnen darin, daß er die deutschen Zustände unter dem Scheinparlamentarismus nicht nur nicht idealisiert, sondern sie heftig und leidenschaftlich kritisiert. Die Deutschen können, meint er, – wie England oder Frankreich – nur in einer Demokratie zum »Herrenvolk« werden. Darum, um der Verwirklichbarkeit der imperialistischen Ziele Deutschlands willen, müsse eine Demokratisierung im Inneren erfolgen und so weit erfolgen, als sie zur Verwirklichung dieser Ziele unerläßlich ist. Diese Stellungnahme Max Webers beinhaltet eine schroffe Ablehnung des »persönlichen Regimes« der Hohenzollern und der mit ihm eng zusammenhängenden Macht der Bürokratie. Nicht nur politisch hat Weber dieses Regime immer bekämpft, auch in seiner Soziologie hat er es immer wieder als düstere Perspektive dargestellt. Er kehrt hier den Spieß um: Er zeigt, daß ein Regime wie das deutsche keineswegs eine »organische Freiheit« bedeutet, sondern im Gegenteil: eine bürokratisch-mechanisierte Beengung einer jeden Freiheit und Individualität. (Beiläufig bemerkt benützt er diese Perspektive

¹ Max Weber: Gesammelte politische Schriften, München 1921, S. 258 f.

auch dazu, um vor dem Sozialismus, den er als vollendete Bürokratisierung des Lebens auffaßt, zu warnen.) Weber kritisiert die Minderwertigkeit der deutschen Außenpolitik, die er nicht in den Fehlern einzelner, sondern im System begründet sieht, und verfißt die Anschauung, daß eine richtige Führerauslese nur durch ein mächtiges Parlament, nur durch eine Demokratisierung entstehen könne. Freilich hat dieser Webersche Demokratismus infolge seiner imperialistischen Grundlage sehr merkwürdige Nuancen. In einem Gespräch mit Ludendorff nach dem Kriege soll Weber, nach den Aufzeichnungen seiner Frau, sich folgendermaßen geäußert haben: »In der Demokratie wählt das Volk seinen Führer, dem es vertraut. Dann sagt der Gewählte: ›Nun haltet den Mund und pariert!‹ Volk und Parteien dürfen ihm nicht hineinreden... Nachher kann das Volk richten – hat der Führer Fehler gemacht – an den Galgen mit ihm!« Es ist kein Wunder, daß sich Ludendorff in diesem Gespräch so äußert: »Solche Demokratie kann mir gefallen!«¹ Die Webersche Demokratie schlägt also in einen bonapartistischen Cäsarismus um.

Diese konkrete politische Grundlage der soziologischen Kulturkritik zeigt auch in deren oppositionellsten Erscheinungen die tiefe Verwandtschaft mit der gleichzeitigen Philosophie der imperialistischen Periode: mit den besonderen Formen des Neukantianismus und der heranwachsenden Lebensphilosophie. Auch in der Soziologie finden wir einen extremen Formalismus dieser Methodologie, einen extremen Relativismus und Agnostizismus der Erkenntnistheorie, die nun in eine irrationalistische Mystik umschlagen. Die Soziologie gebärdet sich, wie wir gesehen haben, als Einzelwissenschaft, ja geradezu als Hilfswissenschaft der Geschichte. Indessen hebt gerade ihr Formalismus jede Möglichkeit zu wirklicher historischer Erklärung auf. Auch in dieser Hinsicht laufen die Entwicklungslinien der verschiedenen Disziplinen parallel, sie werden immer formalistischer, jede schafft für sich eine immanent-formale Kasuistik, und damit schieben sie sich die wesentlichen Inhalts- und Entstehungsprobleme wechselseitig zu. So betrachtet – um die Jurisprudenz als Beispiel zu nehmen – W. Jellinek die Inhaltsprobleme des Rechts als »metajuristische« Fragen; so sagt Kelsen über das Entstehen des Rechts: »Es ist das große Mysterium von Recht und Staat, das sich in dem Gesetzgebungsakte vollzieht...«²; so sagt Preuß: »Der Inhalt der Rechts-

¹ Marianne Weber: Max Weber, Tübingen 1926, S. 665.

² Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, Tübingen 1911, S. 411.

institute ist aber niemals juristischer, sondern stets politischer, ökonomischer Natur.«¹

Scheinbar erhält dadurch die Soziologie die wichtige Funktion, ihrerseits diese Inhalte, diese Entstehungsprozesse konkret zu erklären. Das ist aber nur ein Schein. Was leistet sie in Wirklichkeit? Ihre ebenfalls formalistischen Sublimierungen ergeben rein formale Analogien statt kausaler Erklärungen. Bei Simmel geht dieser Formalismus mitunter bis zu einer feuilletonistischen Spielerei. Wenn er z. B. über die Möglichkeit gleicher sozialer Formen bei ganz verschiedenen Inhalten spricht und Analogien zwischen Religionsgesellschaften und Räuberbanden findet. Hier bewahrheitet sich konkret, was wir in den einleitenden Bemerkungen hervorgehoben haben, daß die Methode der Einzelwissenschaften der Gesellschaftslehre, einander gegenseitig die Probleme zuzuschieben, zu einem Perennieren ihres Ungelöstbleibens führt und so eine frappante Ähnlichkeit mit den Aktenschiebungen bürokratischer Instanzen hat.

Max Weber polemisiert gelegentlich gegen den übertriebenen Formalismus Simmels, seine eigene Soziologie ist aber ebenfalls voll solcher formalistischer Analogien. So werden z. B. alt-ägyptische Bürokratie und Sozialismus, Räte und Stände einander formalistisch gleichgesetzt; so analogisiert er, wenn er von der irrationalen Führerberufung (Charisma) spricht, einen Schamanen mit dem sozialdemokratischen Führer K. Eisner usw. Formalismus, Subjektivismus und Agnostizismus der Soziologie ergeben, daß sie, ebenso wie die zeitgenössische Philosophie, nicht weiterkommt, als bestimmte Typen zu konstruieren, Typologien aufzustellen und die historischen Phänomene in diese Typologie einzuordnen. (Hier ist der Einfluß der späteren Diltheyschen Philosophie in der deutschen Soziologie entscheidend geworden, ihre wirkliche Entfaltung sehen wir – seit Spengler – in der Nachkriegszeit.)

Dieses Typenproblem ist bei Max Weber zur zentralen Frage der Methodologie geworden. Das Aufstellen von rein konstruierten »Idealtypen« betrachtet Weber als eine Zentralfrage der Aufgaben der Soziologie. Nur von ihnen aus ist nach Weber eine soziologische Analyse möglich. Diese Analyse ergibt aber keine Entwicklungslinie, sondern nur ein Nebeneinander der kasuistisch gewählten und geordneten Idealtypen. Der nach der Art von

¹ Preuß: Zur Methode der juristischen Begriffsbildung, Schmollers Jahrbuch, 1900, S. 370.

Rickert in seiner Einmaligkeit gefaßte, in Gesetzmäßigkeit nicht eingehende Gesellschaftsablauf selbst hat einen unaufhebbar irrationalistischen Charakter, obwohl für die rationale Kasuistik des Idealtypus das Irrationale das »Störende«, die »Abweichung« ist.

Der letzten Endes subjektivistische Charakter der Weberschen Soziologie drückt sich am klarsten in ihrem Begriff des Gesetzes aus. Weber betont ausdrücklich in bezug auf die Kategorien der »verstehenden Soziologie«: »Die Art der Bildung soziologischer Begriffe ist überaus weitgehend Zweckmäßigkeitsfrage. Keineswegs alle nachstehend ... aufgestellten Kategorien sind wir *genötigt* zu bilden.«¹ Dieser pragmatistisch orientierten Erkenntnistheorie entsprechend sagt er: »Die ›Gesetze‹, als welche man manche Lehrsätze der verstehenden Soziologie zu bezeichnen gewohnt ist, ... sind durch Beobachtung erhärtete typische *Chancen* eines bei Vorliegen gewisser Tatbestände zu *gewärtigenden* Ablaufes von sozialem Handeln, welche aus typischen Motiven und typisch gemeintem Sinn der Handelnden *verständlich* sind.«² Damit wird nicht nur die ganze objektive gesellschaftliche Wirklichkeit subjektivistisch aufgelöst, sondern die sozialen Tatbestände erhalten eine exakt scheinende, in Wirklichkeit äußerst verschwommene Kompliziertheit. Weber beschreibt zum Beispiel den »Arbeitsvertrag« so, daß er, nachdem er die Verpflichtungen der Arbeiter aufgezählt hat, sagt: »daß er (der Arbeiter, G. L.) ferner, wenn er dies alles tut, periodisch gewisse spezifisch geformte Metallplatten oder Papierzettel zu erhalten die Chance hat, welche in die Hände anderer Leute gelegt, bewirken, daß er Brot, Kohlen, Hosen usw. an sich nehmen kann, und zwar mit dem Ergebnis, daß, wenn jemand ihm alsdann diese Gegenstände wieder wegnehmen wollte, auf sein Anrufen mit gewisser Wahrscheinlichkeit Leute mit Pickelhauben erscheinen und helfen würden, sie wieder in seine Hände zurückzulegen usw. usw.«³

Hier ist es sichtbar, daß die Weberschen soziologischen Kategorien – mit »Chance« definiert Weber die verschiedensten sozialen Gebilde, wie Macht, Recht, Staat usw. – nichts anderes ergeben als die abstrakt formulierte Psychologie des kalkulierenden individuellen Agenten des Kapitalismus. Auch hier, bei jenem deutschen Gelehrten, der, seinen subjektiven Absichten

¹ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 403.

² Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, a. a. O., S. 9.

³ Max Weber: Wissenschaftslehre, a. a. O., S. 325.

nach, am ehrlichsten und konsequentesten bestrebt war, seine Wissenschaft rein objektiv zu betreiben, eine Methodologie der reinen Objektivität zu begründen und in die Praxis umzusetzen, erweisen sich die imperialistischen Tendenzen der Pseudoobjektivität als die stärkeren. Die Max Weber'sche Konzeption der »Chance« ist nämlich einerseits der machistischen Interpretation der Naturphänomene nachgebildet, andererseits ist sie bestimmt durch den psychologischen Subjektivismus der »Grenznutzentheorie«, sie verwandelt die objektiven Formen, Formveränderungen, Geschehnisse usw. des gesellschaftlichen Lebens in ein Gewirr von – erfüllten oder nichterfüllten – »Erwartungen«, seine Gesetzmäßigkeiten in mehr oder weniger wahrscheinliche »Chancen« der Erfüllung solcher Erwartungen. Es ist ebenfalls klar, daß eine in solcher Richtung arbeitende Soziologie in ihren Verallgemeinerungen nur bis zu abstrakten Analogien gelangen kann.

Die Soziologie der imperialistischen Periode hat sich jedoch nicht nur die oben skizzierten Aufgaben gestellt, sondern versucht auch jene »Weltanschauungsbedürfnisse« zu befriedigen, die in dieser Zeit die »Lebensphilosophie«, die Erneuerung Hegels, der Romantik usw. hervorriefen, die ausnahmslos in der Richtung eines mystischen Irrationalismus gehen. Diese Tendenzen haben in der deutschen Soziologie verschiedene Formen. Sie drücken sich manchmal ganz direkt aus, wenn z. B. Rathenau von der irrationalistischen Revolte der »Seele« gegen den mechanischen Apparat des Kapitalismus spricht (ähnlich in der George-Schule usw.). Komplizierter erscheint bei Simmel der Dualismus von formalistischer Soziologie und irrationalistischer »Lebensphilosophie« im Problem der »Tragödie der Kultur«.

Auch hier muß die besondere Stellung Max Webers hervorgehoben werden, vor allem weil sie in ihrem Kampf gegen diesen Irrationalismus zu einer höheren Stufe desselben hinüberführt. Weber wehrt sich wiederholt gegen den Vorwurf des Relativismus, hält aber seine agnostizistisch-formalistische Methode für die einzig wissenschaftliche, da sie nichts nicht exakt Beweisbares in die Soziologie einzuführen gestattet. Die Soziologie kann seiner Meinung nach nur eine technische Kritik geben, d. h. untersuchen, »welche Mittel zu einem vorgestellten Zwecke zu führen geeignet sind«, und andererseits »die Folgen feststellen, welche die Anwendung der erforderlichen Mittel neben der eventuellen Erreichung des beabsichtigten Zweckes... haben würde.«¹ Alles andere liegt nach Weber außerhalb der Wissenschaft,

¹ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, a. a. O., S. 149 f.

ist Gegenstand des Glaubens, ist also irrational. Die Max Webersche »Wertfreiheit« der Soziologie, ihre scheinbare Reinigung von allen Elementen des Irrationalen, läuft also nur noch mehr auf Irrationalisierung des gesellschaftlich-geschichtlichen Geschehens hinaus. Max Weber selbst muß annehmen – freilich ohne zu sehen, daß dadurch die ganze Rationalität seiner wissenschaftlichen Methodologie aufgehoben wird –, daß der irrationale Grund der »Wertungen« tief in der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst verankert ist. Er sagt: »Die Unmöglichkeit ›wissenschaftlicher‹ Vertretung von praktischen Stellungnahmen ... folgt aus weit tieferen Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen.«¹ Max Weber stößt hier auf das Problem des »Kommunistischen Manifestes«, daß die Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen ist. Da er aber diese Tatsachen aus Gründen seiner Weltanschauung nicht anerkennen kann und will, da er demzufolge weder imstande noch gewillt ist, aus dieser dialektischen Struktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit gedanklich dialektische Folgerungen zu ziehen, ist er gezwungen, in den Irrationalismus zu flüchten. Hier zeigt sich mit großer Deutlichkeit, wie der Irrationalismus der imperialistischen Periode aus den falschen Antworten auf berechtigte, weil von der Wirklichkeit selbst gestellte, Fragen entsteht: aus der Lage, daß den Ideologen die Wirklichkeit selbst in großer und wachsender Stärke dialektische Fragen stellt, die sie jedoch – aus gesellschaftlichen und demzufolge aus methodologischen Gründen – unmöglich dialektisch beantworten können. Der Irrationalismus ist die Form der sich so ergebenden Flucht vor einer dialektischen Antwort auf die dialektische Frage. Diese scheinbare Wissenschaftlichkeit, diese strenge »Wertfreiheit« der Soziologie ist so in Wahrheit die bisher erreichte höchste Stufe des Irrationalismus. Infolge der gedanklichen Konsequenz Max Webers treten diese irrationalistischen Folgen bei ihm klarer hervor als im Neukantianismus der imperialistischen Periode.

Dabei ist Weber ein energischer Gegner des früher und damals herrschenden gewöhnlichen deutschen Irrationalismus. Er ist sich darüber völlig im klaren, daß etwas nur in bezug auf etwas anderes, also nur relativ irrational sein kann. Er verachtet den Erlebnisirrationalismus seiner Zeitgenossen: »Wer ›Schau‹ wünscht, gehe ins Lichtspiel.«² Dabei ist freilich bemerkenswert,

¹ Max Weber: Wissenschaftslehre, a. a. O., S. 545.

² Max Weber: Religionssoziologie, a. a. O., S. 14.

daß er den späteren führenden Denker der Existentialphilosophie, Jaspers, und auch Klages ausdrücklich von dieser Beschuldigung ausnimmt. Seine kritische Ablehnung richtet sich also nur gegen die veralteten und vulgären Formen des Irrationalismus. Da seine eigene Methodologie von irrationalistischen Tendenzen durchdrungen ist, die aus spezifisch imperialistischen Motiven entstanden und für ihn unüberwindlich geworden sind, die aus der inneren Widersprüchlichkeit seiner eigenen Position zum deutschen Imperialismus und zur Demokratisierung Deutschlands entsprangen, ist Weber gezwungen, die neuen, raffinierteren, teilweise von seiner eigenen zwiespältigen Methodologie bestimmten Formen des Irrationalismus anzuerkennen. Daß er sie in ihrer entfalteten präfaschistischen oder gar faschistischen Form sicher abgelehnt hätte, beweist gegen diesen historisch-methodologischen Zusammenhang gar nichts. Er wäre eben dem Faschismus gegenüber – *mutatis mutandis* – in eine ähnliche Situation geraten wie später Stefan George oder Spengler.

Max Weber bekämpft den veralteten Irrationalismus der deutschen Soziologie bei Roscher, Knies und Treitschke; er tritt gegen den moderneren, aber erkenntnistheoretisch noch immer naiven Irrationalismus von Meinecke auf und spottet: »Das menschliche Handeln würde also seine spezifische Bedeutung darin finden, daß es *unerklärlich* und daher *unverständlich* ist.«¹ Ebenso ironisch äußert er sich über den Persönlichkeitsbegriff der romantischen Irrationalität, »welche die ›Person‹ ja doch mit dem Tier durchaus *teilt*«.² Diese geistvolle und richtige Polemik gegen den damals herrschenden vulgären Irrationalismus hebt aber den irrationalen Kern der Methode und Weltanschauung Max Webers nicht auf. Weber will die Wissenschaftlichkeit der Soziologie durch ihre »Wertfreiheit« retten, schiebt aber damit nur alle Irrationalität in die Wertungen, in die Stellungnahmen. (Wir erinnern an seine historisch-soziologische Feststellung über Rationalität der Wirtschaft und Irrationalität der Religion.) Weber faßt seinen Standpunkt so zusammen: Wissenschaftliche Vertretung praktischer Stellungnahmen ist unmöglich. »Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen ... Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: daß etwas heilig sein kann, nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: *weil*

¹ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, a. a. O., S. 46.

² Ebd., S. 132.

und *insofern* es nicht schön ist ... und daß etwas schön sein kann, nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist, das wissen wir seit Nietzsche wieder, und vorher finden Sie es gestaltet in den ›Fleurs du mal‹, wie Baudelaire seinen Gedichtband nannte, – und eine Alltagsweisheit ist es, daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist ... Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit ... Je nach der letzten Stellungnahme ist für den einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der einzelne hat sich zu entscheiden, welches *für ihn* der Gott, und welches der Teufel ist. Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch ... Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.«¹ Diese Irrationalität in den Stellungnahmen der Menschen, und zwar gerade in bezug auf ihre entscheidende Praxis, ist nach Max Weber eine überhistorische Grundtatsache des gesellschaftlichen Lebens. Sie erhält aber in seiner Darstellung einige spezifische Gegenwärtzüge. Vor allem wird der Rückzug aus der Öffentlichkeit hervorgehoben und damit das Bewußtsein des isolierten Individuums zum inappellablen Richter der Entscheidungen erhoben, womit, durch die Annullierung selbst der Möglichkeit einer objektiven Instanz, der irrationale Charakter der Entscheidung noch unterstrichen wird. Dieser Weltzustand hängt auch bei Max Weber mit der »Entzauberung« der Welt zusammen, mit dem Entstehen der modernen Prosa, in welcher die mythischen Gestalten der kämpfenden Götter ihre mythisch-religiös-sinnliche Gestalt verlieren und nur in ihrer abstrakten Antinomik (und der Irrationalität ihrer Existenz sowohl wie der subjektiven Reaktionen auf sie) vorhanden sind.

Damit mündet die Max Webersche Weltanschauung in den »religiösen Atheismus« der imperialistischen Periode. Die entzaubernde Gottlosigkeit und Gottverlassenheit des Lebens erscheint als die historische Physiognomie der Gegenwart, die man zwar als geschichtlichen Tatbestand akzeptieren muß, die aber eine tiefe Trauer, eine tiefe Sehnsucht nach den alten, noch nicht »entzauberten« Zeiten erwecken muß. Bei Max Weber ist diese Stellungnahme weniger offen romantisch als bei den meisten »religiösen Atheisten« unter seinen Zeitgenossen. Desto plastischer kommt bei ihm die sozial-historische Perspektivenlosigkeit als wirkliche Grundlage des »religiösen

¹ Ebd., S. 545 f.

Atheismus« zum Ausdruck. Wie überall, ist er auch hier vorsichtiger als die späteren Kulturkritiker dieses Standpunkts, weit mehr beflissen, den Kontakt mit der Wissenschaftlichkeit nicht zu verlieren, so daß die Perspektivenlosigkeit bei ihm nicht a limine und a priori die Möglichkeit einer Perspektive ausschließt, sie bloß für die Gegenwart leugnet und dieses Leugnen zum Kennzeichen der intellektuellen Rechtschaffenheit macht. Aus den bisher dargelegten Anschauungen Max Webers ist dieser sein Standpunkt durchaus verständlich: denn, falls auch alles, was er für Deutschland wünscht, sich verwirklichen würde, könnte dies an seiner grundlegenden Beurteilung der gesellschaftlichen Wirklichkeit nichts Entscheidendes ändern; die Demokratisierung Deutschlands ist ja in seinen Augen nur eine technische Maßnahme zum Zweck eines besser funktionierenden Imperialismus, nur eine Angleichung der sozialen Struktur Deutschlands an die der westeuropäischen Demokratien, die, was er klar sieht, in bezug auf ihr wesentliches gesellschaftliches Leben ebenso der Problematik der »Entzauberung« usw. unterworfen sind. Darum erblickt er, wenn er seinen Blick auf das Wesen des gesellschaftlichen Lebens richtet, überall nur allgemeine Finsternis. Er beschreibt diesen Weltzustand sehr eindrucksvoll: Die höchste Tugend der Gelehrten ist: »schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit«. »Sie aber gebietet uns, festzustellen, daß heute für alle jene vielen, die auf neue Propheten und Heilande harren, die Lage die gleiche ist, wie sie aus jenem schönen, unter die Jesaja-Orakel aufgenommenen, edomitischen Wächterlied in der Exilszeit klingt: ›Es kommt ein Ruf aus Seir in Edom: Es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt ein ander Mal wieder.‹ Das Volk, dem das gesagt wurde, hat gefragt und geharrt durch weit mehr als zwei Jahrtausende, und wir kennen sein erschütterndes Schicksal. Daraus wollen wir die Lehre ziehen: daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist, und es anders machen: an unsere Arbeit gehen und der ›Forderung des Tages‹ gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der *seines* Lebens Fäden hält.«¹ Es ist klar ersichtlich, daß Max Weber hier die Perspektivenlosigkeit des »religiösen Atheismus« entschieden über Dilthey und sogar über Simmel hinausgeführt hat. Der Nihilismus der existentialistischen Denker kann hier unmittelbar anknüpfen, wie dies denn auch bei Jaspers geschehen ist.

¹ Ebd., S. 555.

So hat Max Weber den Irrationalismus aus der Methodologie, aus der Analyse von Einzeltatsachen nur darum vertrieben, um ihn als weltanschauliche Grundlage seines Weltbildes mit einer in Deutschland bisher nicht dagewesenen Entschiedenheit einzuführen. Freilich ist auch diese Entfernung des Irrationalismus aus der Methodologie keine hundertprozentige. So sehr Weber in der Soziologie alles auf rationale Typen relativisiert, ist sein Typus des nichttraditionellen Führers, der diese Würde infolge seines persönlichen »Charisma« erlangt, ebenfalls rein irrationalistisch. Davon abgesehen jedoch wird in den oben angeführten Gedankengängen der wirkliche Übergang des imperialistischen Neukantianismus in die irrationalistische Existenzphilosophie zum erstenmal wirklich vollzogen. Es ist deshalb kein Zufall, daß Jaspers in Weber einen neuen Typus des Philosophen erblickt. Wie stark Max Weber hier die allgemeine Tendenz der kultiviertesten (und politisch links orientierten) deutschen Intelligenz der imperialistischen Periode ausspricht, wie sehr seine strenge Wissenschaftlichkeit nur ein Weg zur endgültigen Etablierung des Irrationalismus in der Weltanschauung gewesen ist, wie wehrlos also die beste deutsche Intelligenz dem irrationalistischen Ansturm gegenüber war, zeigt – um nur ein Beispiel anzuführen – die folgende briefliche Äußerung Walther Rathenaus: »Wir wollen mit der Sprache und den Bildern des Intellekts bis an die Tore der Ewigkeit vordringen; nicht um sie zu zerbrechen, sondern um den Intellekt zu erledigen, indem wir ihn erfüllen.«¹ Von hier ist nur ein Schritt nötig zur absoluten Vorherrschaft des Irrationalismus, nur der resolute Verzicht auf diesen »Umweg« über Intellekt und Wissenschaftlichkeit. Dieser Schritt läßt nicht lange auf sich warten. Im Grunde konstruiert Spengler nur dilettantisch und offen mythologisierend denselben Übergang aus dem extremen Relativismus in die irrationalistische Mystik, die Weber bei seinem Übergang aus der exakten Wissenschaft in die Weltanschauung konfessionsartig vorgetragen hat.

V *Die Wehrlosigkeit der liberalen Soziologie (Alfred Weber, Mannheim)*

Max Webers Gesellschaftskonzeption ist, wie wir sehen, von einem tiefen Zwiespalt erfüllt: einerseits bejaht er gegen die preußisch-junkerliche Reaktion die Notwendigkeit einer demokratischen Entwicklung Deutschlands,

¹ Walther Rathenau: Briefe, Dresden 1927, S. 186.

allerdings im Dienst eines schlagfertigeren deutschen Imperialismus, andererseits steht er kritisch zur modernen Demokratie und zur kapitalistischen Kultur überhaupt und ist ihr gegenüber von einem tiefen Pessimismus erfüllt. Darum müssen seine Prognosen und Perspektiven zwiespältig sein. Wir haben seine reaktionäre Utopie eines demokratischen Cäsarismus vernommen. Daneben zeigt er nach der Niederlage Deutschlands im ersten Weltkrieg die klare Auffassung, daß die Möglichkeiten eines deutschen Imperialismus für lange Zeit vernichtet seien, daß sich das deutsche Volk mit dieser Lage abfinden müsse; die Demokratie erscheint in diesem Zusammenhang als die politische Form eines solchen Sich-Abfindens und zugleich als wirksamste Abwehr gegen die revolutionäre Arbeiterbewegung. Denselben Zwiespalt haben wir oben in der Frage des Irrationalismus in Methodologie und Weltanschauung gesehen.

Diese Zwiespältigkeit übernimmt von ihm als Erbe die deutsche Soziologie der Nachkriegszeit, soweit sie von einem – wenn auch noch so schwachen – demokratischen Gedanken getragen wird. Der prägnanteste Vertreter dieser Übergangsform ist Webers jüngerer Bruder, Alfred Weber. Bei diesem ist jedoch der Dualismus von Rationalismus und Irrationalismus von vornherein (schon in der Vorkriegszeit) anders gelagert; Alfred Weber steht stark unter dem Einfluß Bergsons und anderer lebensphilosophischer Irrationalisten. Das heißt, er faßt radikaler als Max Weber alles Rationale, alles Wissenschaftliche rein technisch, pragmatistisch-agnostizistisch, als bloß äußerliches, technisches Hilfsmittel auf, da es nur *einen* Zugang zum toten »Gehäuse« der Äußerlichkeiten des Seins geben könne: Diesen Zugang zum »Leben« bildet für ihn nur das unmittelbare »Erlebnis« in seiner Irrationalität. Aber Alfred Weber bricht darum nicht radikal mit aller Wissenschaft im Namen des Erlebnisses, wie dies schon vor dem Kriege die Schüler Stefan Georges taten, er schiebt auch nicht, wie sein Bruder, das Irrationalitätsproblem auf eine außerwissenschaftlich-weltanschauliche Ebene. Er versucht eine »Synthese«: ein gedankliches »Erhellen« des Irrationalen, jedoch ohne es zu rationalisieren, eine Wissenschaftlichkeit, die ihrem Wesen nach antiwissenschaftlich ist. So wird hier der Zwiespalt Max Webers auf höherer Stufe reproduziert.

Dies ist nicht bloß eine Differenz der Individualitäten. Vor dem Krieg war diese Position Alfred Webers die eines Einzelgängers. Die Verschärfung der Klassenkämpfe, die krisenhafte Lage der Bourgeoisie, das Erstarken der bewußt revolutionären Tendenzen in der Arbeiterbewegung der ganzen Welt, die Existenz, das Wachstum, die zunehmende Festigung der sozia-

listischen Gesellschaft in der Sowjetunion brechen, wie wir es bei der Analyse der Spenglerschen Geschichtsphilosophie gesehen haben, im Reagieren der bürgerlichen Ideologien Bahn für eine neue, entfaltete irrationalistische Betrachtung der soziologischen Probleme. Einerseits entsteht eine irrationalistische »Methode« in den Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften, die Dilthey-Max Webersche Typologie wächst in eine gesellschaftsphilosophische »Morphologie« und »Gestaltenlehre« hinüber, andererseits wird in den bei Kriegsende einsetzenden heftigen Klassenkämpfen um die neue Republik der Irrationalismus im steigenden Maße ideologisches Panier der entschiedenen Reaktion. Da nun Alfred Webers Methodologie die Tendenzen der Nachkriegsreaktion in der Irrationalismusfrage mitmacht, sie jedoch zu einer soziologischen Begründung einer neuen demokratischen Bewegung machen will, gewinnt sein unklarer und schwankender Eklektizismus vorübergehend eine breitere Bedeutung.

Alfred Weber teilt mit seinem Bruder die Einschätzung Deutschlands im Vergleich zu den westlichen Demokratien und trennt sich damit scharf von der entschiedenen Reaktion, die die deutschen Zustände idealisiert. Dabei hält er sich in dieser Frage von Geschichtsmythologien fern. Er sieht den Unterschied nicht in den nationalen Charakteren, sondern in den historischen Schicksalen der Nationen. Er sieht, was die westlichen Kulturen davon profitieren, daß ihr Werden zur Nation mit großen revolutionären Bewegungen verknüpft war, während »die Erschaffung als Staatsnation uns geschenkt wurde«¹. Hier ist eine mehr oder weniger entschiedene Absage an die Geschichtstheorien der Reaktion da. Diese Absage, die den liberalen Anschauungen Alfred Webers entspringt, wird aber sogleich zurückgenommen und in eine reaktionäre Richtung gedreht. Denn Weber steht auch sehr stark unter dem Einfluß der westlichen, stets mit dem Irrationalismus verbundenen Kritik an der modernen bürgerlichen Demokratie. (Man denke an die Beziehung Sorels zu Bergson.) Diese Kritik zeigt sehr deutlich das reaktionäre Verkommen des Liberalismus. Aus Furcht vor den sozialistischen Möglichkeiten einer zu Ende geführten Demokratie wird der oft verkündete Demokratismus schmählich verraten. Alfred Weber schließt sich hier der allgemeinen imperialistischen Modeströmung jener Kritiker der Demokratie an, die deren Problematik auf ihre Massenform zurückführen. Statt also – was das vom Leben aufgeworfene reale Problem wäre –, die bürgerlichen, die

¹ Alfred Weber: Ideen zur Staats- und Kulturosoziologie, Karlsruhe 1927, S. 120.

kapitalistischen Schranken der Demokratie der Gegenwart resolut zu kritisieren, schreckt er hier vor den sozialistischen Konsequenzen einer solchen Kritik zurück und wendet sich gegen den Massencharakter der Demokratie, womit seine Kritik – trotz aller Vorbehalte – in den allgemeinen Strom der Reaktion einmünden muß. Dies lenkt ihn zu jenen Positionen zurück, die er, wie wir gesehen haben, abzulehnen bestrebt war: zur Weltmission der sozialen Zurückgebliebenheit Deutschlands. Und er meint nun, Deutschland hätte die Möglichkeit, einen neuen Weg zu finden, den die ganze Menschheit sucht.

Man sieht hier, wie hartnäckig jene reaktionäre deutsche Tradition ist, die von der Bismarckschen Lösung der Vereinigung der deutschen Nation ihren Ausgangspunkt nahm, um in der Parole: »Am deutschen Wesen soll die Welt genesen« zur Zeit des ersten Weltkriegs einen vorläufigen Gipfelpunkt zu erreichen – die Auffassung, daß gerade die im Vergleich mit der westlichen demokratischen Entwicklung rückständigen Seiten des deutschen Volkes die Quelle seiner internationalen Überlegenheit, seiner Berufung zur internationalen Führerschaft ausmachen. Die spezifische Stellung Max Webers beruht nicht zuletzt darauf, daß er von diesem chauvinistischen Vorurteil frei war; Alfred Weber, der in der Einschätzung der deutschen Geschichte, die wir gesehen haben, mit seinem Bruder wesentlich einverstanden ist, biegt gerade dort, wo es sich darum handelt, die ausschlaggebenden Konsequenzen zu ziehen, von diesem Weg der nüchternen Beurteilung ab und kapituliert vor der reaktionär-chauvinistischen Auffassung, der er große Konzessionen macht. Diese Kapitulation wirft ein deutliches Licht auf seine inkonsequente, schwankende Position, die gesellschaftlich mit der Schwäche der Demokratie in der Weimarer Republik, methodologisch mit seinem eklektisch-richtungslosen Irrationalismus zusammenhängt.

Damit ist die Aufgabe der Soziologie Alfred Webers bestimmt. Sie geht davon aus, daß wir uns in einer vollkommen neuen Weltlage befinden. Es gebe in der Gedankengeschichte drei Perioden: Die Gegenwart sei der Anfang der dritten Periode. Darum hält Weber es für notwendig, daß mit den klassischen Traditionen vollständig gebrochen werde. Philosophisch knüpft er an die von uns bereits analysierte, mit dem späten Schelling einsetzende und im Faschismus endende Tradition des Kampfes gegen Descartes und den von ihm abgeleiteten Rationalismus an. Er sieht die Kultur der Zukunft in dem Eintritt einer »nachcartesianischen Periode«. Hier ist seine Begründung nicht uninteressant. Er sagt vom Erbgut des deutschen Idealismus: »Dieser führt aber, so paradox es ist, zur materialistischen Fragegestaltung und zu

fortgesetzten Kompromissen mit dem Geschichtsmaterialismus.«¹ Er macht Troeltsch heftige Vorwürfe wegen solcher Kompromisse.

Auch hier befindet sich die Geschichtskonzeption Alfred Webers in nächster Nachbarschaft zu der der äußersten Reaktion. Wir haben bei dem Streit um Hegel sehen können, daß die Linie einer solchen Ablehnung der klassischen Periode von Lagarde zu Baeumler geht. Je näher sie nun zum Hitlerismus kommt, eine desto größere Rolle spielt in ihr die Feststellung, daß der historische Materialismus geistig tief mit der Ideologie der klassischen Periode Deutschlands verbunden ist; Rosenberg spricht dies in bezug auf die Verbindung zwischen Hegel und Marx klar aus.

Dies ist eine für die Entwicklung der deutschen Kultur so wichtige Frage, daß wir bei ihr für einen Augenblick stehenbleiben müssen. Von Anfang an war die Tendenz einer jeden antidemokratischen Reaktion, Marx und den Marxismus aus der deutschen Kultur auszuschließen, obwohl jedem, der die Frage ein bißchen unbefangen betrachtet, klar sein mußte, wie tief der Marxismus mit der Ideologie der Blütezeit der deutschen Kultur, mit der Periode von Lessing bis Heine, von Kant bis Hegel und Feuerbach verbunden ist. Lange Zeit war es möglich, mit dem Schlagwort zu arbeiten, der Marxismus sei »undeutsch«. Die Verschärfung der Klassenkämpfe, insbesondere die notwendige, durch den Verlust des ersten Weltkriegs aufgezwungene erste theoretisch-praktische Auseinandersetzung mit den Problemen der Demokratie und des Sozialismus schuf hier eine neue Lage, als deren ideologischer Ausdruck Alfred Webers oben zitierter Standpunkt zu vermerken ist. Die Einsicht in diesen Zusammenhang zwischen klassischer Periode und Marxismus ist durch die objektive gesellschaftliche Entwicklung erzwungen; denn diese Frage wurde in der Literatur der Sozialdemokratie – allein Franz Mehring macht eine Ausnahme – gar nicht oder sehr schwach behandelt. Daß Alfred Weber auf diese richtige Feststellung des wirklichen Zusammenhangs mit einem Verwerfen der ganzen klassischen Periode antwortet, ist sowohl methodologisch wie gesellschaftlich äußerst bemerkenswert. Methodologisch werden hier die Folgerungen aus der irrationalistischen Grundposition gezogen; wenn die Zukunft der Kultur von dem Eintritt einer »nachcartesianischen Periode« abhängt, so ist es nur konsequent, die Periode Lessing–Heine zum alten Eisen zu werfen und in Marx den – ebenso verwerfenswerten – Vollender dieser »cartesianischen«

¹ Ebd., S. 23.

Entwicklung zu erblicken. Der Kampf gegen den Marxismus erzwingt eben den Bruch mit den größten Überlieferungen der deutschen Kultur. (Daß die faschistische Demagogie einige Ausnahmen statuiert – vor allem Hölderlin, teilweise Goethe –, ist für die Hauptlinie ohne Bedeutung.)

Auch bei dieser Methodologie können wir erneut beobachten, wie in der imperialistischen Periode an sich richtige Ausgangspunkte – hier: Zusammenhang zwischen klassischer Zeit und Marx – zu den falschesten und verhängnisvollsten Folgerungen – hier: Verwerfen der klassischen Periode – führen. Die objektive Grundlage bilden hier die Klassenkämpfe in der Weimarer Republik. Es wird im Laufe dieser Kämpfe immer evidenter, daß ein wirkliches Aufrechterhalten und Ausbauen der Demokratie, das notwendig in die Richtung des Sozialismus führen müßte, nur auf die Kräfte der revolutionären Arbeiterklasse gestützt möglich ist. Jene »Demokratie«, die gegen diesen Ansturm verteidigt wird, kann sich wiederum ohne Hilfe der äußersten Reaktion nicht halten. Der soziale Spielraum einer rein westlichen Demokratie (Typus England) wird unter diesen Bedingungen immer enger. Für die Ideologen dieser liberalen mittleren Linie, zu denen Alfred Weber gehört, entsteht so die Aufgabe: ihre liberale Konzeption der Demokratie zu retten, was nur in der intimsten Fühlungnahme mit der Reaktion, nur durch einen entschiedenen Kampf nach links, verbunden mit einer – notwendig mehr als lahmen – Abwehr der radikalen Forderungen der äußersten Reaktion möglich sei. Das letztere Prinzip erhält in Alfred Webers irrationalistischer Soziologie einen klaren Ausdruck. Der energische Kampf gegen links, gegen die wahren Kräfte der Demokratie hat ihn dahin geführt, die Lagardesche Ablehnung, die Nietzschesche Kritik der klassischen Periode mit dem Versuch der Vernichtung des Marxismus zu verknüpfen. Daß gerade hier der Weg für die Ideologie der Faschisten, die Geschichts- und Kulturtheorien der Baeumler und Rosenberg eröffnet wurde, gehört zu jenen nicht seltenen Tatsachen der Entwicklung, daß überzeugte Liberale in Krisenzeiten – eben infolge ihrer liberalen Ideologie – zu Bahnbrechern für die Ideologie der äußersten Reaktion geworden sind.

So ist Alfred Webers Ablehnung des historischen Materialismus heftiger und leidenschaftlicher als die von Max Weber und Troeltsch. Er sieht, ebenso wie Max Weber, nur noch radikaler, noch energischer losgelöst von jeder Berücksichtigung der Ökonomie, ja mit einer radikalen Ablehnung der Ökonomie, in der allgemeinen Rationalisierung den Grundcharakter der gegenwärtigen Gesellschaft. Daß aber gerade der Kapitalismus diese Rationalisierung vollzogen hat, ist in seinen Augen ein »historischer Zufall – es hätte

geradeso gut ... der *Staat* sein können, der die generelle Rationalisierung vornahm«¹. (Auch in dieser radikalen Verächtlichmachung des ökonomischen Lebens, der ökonomischen Motive, worin wieder zum Ausdruck kommt, daß der wirkliche Gegner für ihn der Sozialismus, der Marxismus ist, leistet Alfred Weber eine Vorarbeit für die faschistische Ideologie.)

Aus diesen Gründen fordert er ganz neue Formen der Soziologie: eine neue Methode der intuitiven Kulturosoziologie. Diese beruht darauf, daß die Welt in drei Gebiete mit »differenten Bewegungstendenzen« zerfällt: in Gesellschaftsprozess – Zivilisationsprozeß – Kulturbewegung. Man sieht, welche Bedeutung hier der zuerst von Toennies in den Mittelpunkt gestellte falsche Gegensatz von Kultur und Zivilisation gewinnt. Man sieht aber auch, wie weit sich diese Gegenüberstellung seit Toennies' Zeiten in reaktionär-irrationalistischer Richtung weiterentwickelt hat. Die romantisch-antikapitalistische Kritik der Kultur der Gegenwart ist zu einer mechanisch schroffen Gegenüberstellung von Kultur und ökonomisch-sozialem Leben erstarrt, ist zur Behauptung eines völligen Andersseins der Kultur allen sonstigen Entwicklungstendenzen und -kräften der Menschheit gegenüber geworden: zu einem mystifizierten Fetisch für dekadente, sich von der gesellschaftlichen Öffentlichkeit angstvoll und künstlich absondernde Intellektuelle.

Die Analyse des Zivilisationsprozesses ergibt nach Alfred Weber nur die Fortsetzung der biologischen Entwicklungsreihe der Menschheit, »durch welche wir aber doch *nur* unsere *naturale* Existenz erhalten und erweitern«². Diese Entwicklung hat einerseits prinzipiell nichts mit Kultur zu tun; die Kultur wächst nicht mehr als höchste Blüte aus der Entwicklung der Menschheit heraus, sondern ist als von der physischen und sozialen Existenz der Menschen radikal unabhängig gedacht. Andererseits wird der Charakter der Kultur, als Gipfel des Menschseins, polemisch allen anderen Lebensäußerungen gegenübergestellt. Es ist ganz konsequent, wenn Alfred Weber nur Kunstwerk und Idee als Formen der Kultur, nur Künstler und Propheten als ihre Träger anerkennt. Da nun aber, wie wir sehen werden, diese Kulturosoziologie, die ihrem eigentlichen Inhalt nach eine vollständige Abstention vom gesellschaftlichen Handeln, das sowieso nie an das Wesentliche heranreichen kann, verkünden müßte, doch sich dem Gesellschaftlichen zuwendet, entsteht ein wichtiges geistiges Verbindungsglied zwischen

¹ Ebd., S. 84.

² Ebd., S. 38 ff.

Alfred Weber, der Georgeschule und dem Hitlerismus: Hitler und Rosenberg müssen nur dem »Propheten« einen klar reaktionären Inhalt geben, um diese Entwicklung der irrationalistischen Gesellschaftslehre im Sinne des Faschismus zu vollenden. (Ähnlich ist der Zusammenhang zwischen dem »Führer-Charisma« Max Webers und der von Hitler geforderten blinden Führeranbetung.)

Dieser Gegensatz von Kultur und Zivilisation fällt bei Alfred Weber mit dem von Emotion und Intellekt, von irrationalistischer Intuition und Rationalismus zusammen. Jede Evolution ist rationalistisch und hat nur außerhalb des Kulturgebiets einen methodologischen Sinn; in der Kultur gibt es keine Entwicklung, keinen Fortschritt, nur einen, echt Bergsonisch gefaßten, »lebendigen Strom«. Alfred Weber verwirft hier jede Perspektive, jede »Kulturprognose« der Zukunft; die Zukunft ist – konsequent irrationalistisch – notwendig ein Geheimnis. Was er leisten will, ist eine »bloße Orientierung in der Gegenwart«¹. Es ist logisch auffallend, aber von den Voraussetzungen Alfred Webers aus gesehen nicht überraschend, daß er den hier entstehenden Widerspruch gar nicht bemerkt. Denn wenn, wie gerade er immer wieder betont, die Kultur – gut Bergsonisch – ein »Strom« ist, wie ist darin eine Orientierung möglich, ohne die Richtung dieses Stromes erforscht zu haben (welche Frage die der Perspektive involviert)? Die Aufgabe der Soziologie ist nach Weber, gerade eine Vision über diesen »Strom« zu erlangen und sie in »Gefühlssymbolen« auszudrücken. Auf dieser Grundlage kann sie auf die Frage: wo wir stehen? eine Antwort geben. Alfred Weber verzichtet also bewußt auf die wissenschaftliche »Dignität« der Soziologie, er meint aber, daß eine bestimmte, auf Intuition beruhende Synthese und Analyse auf einer solchen Grundlage doch möglich sei; sie habe aber nichts mit Kausalerklärung zu tun. Es bedarf wohl keines Kommentars, wie nahe diese neue Soziologie der Heidegger-Jaspersschen Existentialphilosophie steht.

Was nun die konkrete Zentralfrage der Weberschen Soziologie: die gegenwärtige Konstellation, unsere gegenwärtige Stellung in der Geschichte betrifft, so entspricht ihre Diagnose weitgehend der Max Weberschen: Mechanisierung, Verapparathung, Massenqualität des Daseins; dazu kommt auch noch die Prognose der Unentrinnbarkeit dieser sozialen Erscheinungsformen. Auch die Demokratie ist in den Augen Alfred Webers ein Teil dieses

Zivilisationsprozesses. Er charakterisiert sie, jetzt schon über Max Weber hinausgehend, als das »Beherrschtwerden des politischen Machtwillens der Politik von geistesfremden ökonomischen Kräften«¹. Dies hängt dann natürlich mit seiner Ablehnung der »Massenqualität des Daseins« in der Demokratie eng zusammen. Aus dieser Diagnose entsteht jedoch die besondere Perspektive der Alfred Weberschen Soziologie. Weber sagt in bezug auf das Schicksal der Demokratie und unserer Aufgaben in ihrer Gestaltung, daß man zu einer tieferen Schicht durchstoßen müsse; so entstehe erst das eigentliche Problem: »Man muß *die* Teile des demokratischen Gedankens, die einfach aus der Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseins folgen, trennen von denen, die aus dem rationalen Mittelapparat des zivilisatorischen Denkens und Anschauens entstanden sind.«² Man müsse also die »Urtatsachen des Lebens« zur Anschauung bringen. Konkret bedeutet dies folgendes: die Erscheinung ist die Zivilisation, die Urtatsachen jedoch sind das »Führen« und »Geführtwerden«. Das Zentralproblem der Demokratie ist also das Schaffen einer neuen Führerschicht.

Bei Alfred Weber dämmert hier noch etwas von einem richtigen demokratischen Instinkt, insofern er an der deutschen Entwicklung die Tatsache kritisiert, daß die unteren Schichten nicht zur Führung gelangen konnten. Aber positiv kann er nur ganz verschwommene reaktionäre Utopien aufstellen. Dies ist kein Zufall, sondern entspringt notwendig aus seiner Fragestellung und aus deren sozialer Grundlage. Es ist ja ebenfalls kein Zufall, daß das Führerproblem gerade von Soziologen jener Länder aufgeworfen wurde, in denen es keine wirklich entwickelte bürgerliche Demokratie gab. (Max Weber: Deutschland; Pareto: Italien.) Max Weber hat noch – in seinen konkreten Analysen – klar gesehen, daß gerade die undemokratische scheinparlamentarische Entwicklung Deutschlands eine mangelhafte, fatale Führerauslese zur Folge haben mußte; politisch hat er gerade von hier aus die Demokratisierung, die Parlamentarisierung Deutschlands gefordert. Aber als er seine Anschauungen theoretisch zusammenfaßt, gerät er auch hier ins Fahrwasser einer irrationalistischen Mystik. Bekanntlich betrachtet Max Weber in seiner Soziologie die Berufenheit speziell des demokratischen Führers als »Charisma«, in welcher Terminologie bereits der begrifflich nicht auflösbare und erfaßbare irrationalistische Charakter des Führertums zum

¹ Ebd., S. 126 u. 104.

² Ebd., S. 113.

Ausdruck gelangt. Dies ist für Max Weber unvermeidlich. Denn wenn man – nach der Rickertschen Geschichtsmethodologie, für die es nur Einzelercheinungen gibt – danach fragt, warum Perikles oder Cäsar, Cromwell oder Marat zu Führern geworden sind und die individuell-geschichtlichen Antworten darauf soziologisch zu verallgemeinern sucht, entsteht der Begriff des »Charisma«, der ungefähr unser zum Wissen unfähiges Staunen, also etwas Irrationales, in einen Scheinbegriff fixiert. Wenn dagegen Hegel seinerzeit vom »welthistorischen Individuum« sprach, so ging er nicht vom Individuum, sondern von der historisch gegebenen Aufgabe einer Zeit, einer Nation aus und betrachtete jenes Individuum, das diese Aufgabe lösen konnte, als »welthistorisches«. Hegel wußte genau, daß die Frage, ob nun das Individuum X oder Y unter denen, die die Möglichkeit zu der in dieser Lage notwendigen Bewußtheit und Tatkraft in sich hatten, faktisch zum »welthistorischen« wird, ein Element der unaufhebbaren Zufälligkeit in sich birgt. Indem Max Weber die Frage gerade von dieser unaufhebbaren Zufälligkeit aus stellt und eben für diese eine »Erklärung« sucht, muß er unvermeidlich bei dem teils abstrakten, teils mystisch-irrationalen Pseudobegriff des »Charisma« landen.

Inzwischen hat sich das Problem selbst im historischen Materialismus weit über die für Hegel erreichbare Einsicht hinaus geklärt. Gerade die Analyse der Klassenkämpfe, der verschiedenen Zusammensetzung und Struktur der Klassen, die nach historischen Perioden, Ländern, Entwicklungsstufen noch variiert ist, bietet die methodologische Möglichkeit, das, was an dieser Frage echt und wissenschaftlich lösbar ist, mit voller Klarheit zu stellen und zu lösen, nämlich mit der Feststellung, daß der ökonomische und politische Kampf einer Klasse stets mit der Ausbildung einer Führerschicht verbunden ist, deren Art, Zusammensetzung, Auswahl usw. aus den Bedingungen des Klassenkampfes, aus der Zusammensetzung, Entwicklungshöhe usw. der Klasse, aus der Wechselwirkung zwischen Masse und Führern usw. wissenschaftlich zu erklären ist. Lenins »Was tun?« ist das inhaltliche und methodologische Muster einer solchen Analyse. Der bürgerlichen Soziologie waren die Ergebnisse und die Methoden einer solchen wissenschaftlichen Fragestellung von vornherein verschlossen. Nicht nur wegen der prinzipiellen Ablehnung des Klassenkampfes (trotz einer solchen Stellungnahme hätte sie wenigstens eine Hegelsche Klarheit erreichen können), sondern weil das Problem von ihr – mehr oder weniger bewußt – aus einer Opposition gegen die heranwachsende Demokratie gestellt wurde, weil dem Problem von Anfang an nicht die Wechselwirkung zwischen Führerschaft und

Massen, sondern – mehr oder weniger – der feindliche Gegensatz zwischen ihnen methodologisch zugrunde lag. Aus solchen Klassengründen entsteht die zugleich abstrakte und irrationalistische Fragestellung: das Verengen der Probleme der Demokratie auf die Führerfrage. Auf eine derart verengte und verzerrte Frage können nur verzerrt-irrationalistische, antidemokratische Antworten gegeben werden. Am deutlichsten ist dies in dem bekannten Buch von Robert Michels über die Soziologie des Parteiwesens zu sehen. Um die Demokratie, insbesondere die Arbeiterdemokratie herabzusetzen, wurden jene Erscheinungen, die der Reformismus in den sozialdemokratischen Parteien und in den von ihnen beeinflussten Gewerkschaften hervorgebracht hat, zu »soziologischen Gesetzen« erhoben. Aus einem spezifischen Phänomen eines Teiles der Arbeiterbewegung im imperialistischen Zeitalter wurde das »Gesetz« deduziert, daß die Massen unmöglich eine angemessene Führerschicht aus sich herausbilden können.

Wir haben bei Max Weber den Gegensatz zwischen konkreter politisch-historischer Kritik, in welcher er dem wilhelminischen Deutschland gegenüber die Unfähigkeit des parlamentarisch-maskierten Absolutismus, eine Führerschaft herauszubilden, nachwies, und seiner irrationalistisch-mystischen »Charisma«-Soziologie aufgezeigt. Eine ähnliche innere Gegensätzlichkeit ist auch bei Alfred Weber vorhanden. Nur ist bei diesem die Kritik an der demokratischen Zurückgebliebenheit Deutschlands bloß episodisch, während die irrationalistische Mystik nicht nur die Führerauslese, sondern das ganze Problem von Demokratie und Führertum erfaßt. Alfred Weber appelliert an die Jugend, verlangt in der Führerauswahl die Trennung von persönlichem Maßstab und Parteimeinung, fordert das Herausarbeiten »einer inhaltlich erfüllten, charakterlich umrissenen geistesaristokratischen Norm«¹. Selbstverständlich kann er nicht sagen, was der Inhalt einer solchen Norm sei, der Inhalt ist ja nach seiner Theorie nicht definierbar, nur »Erlebnis«. Der prätentiose Anlauf seiner neuen Soziologie endet also mit der durch nichts begründeten Andeutung der Vision einer neuen Wendung, mit verschwommenen Andeutungen einer vollkommenen weltanschaulichen Umwälzung, mit dem Appell an eine »Generation nicht denkbar ohne Nietzsche, ihren Meister«², wenn auch einen Nietzsche ohne »blonde Bestie«. Auf dieser »Grundlage« sollen die neuen Menschen die friedliche Zusammenarbeit der Völker schaffen.

¹ Ebd., S. 130.

² Ebd., S. 141.

So verworren diese Betrachtungen auch sind, so mager und eklektisch ihre gedanklichen Ergebnisse auch sein müssen, derartige Versuche einer Soziologie des Führertums, der Führerschaft haben eine nicht zu unterschätzende Bedeutung in der Schaffung einer günstigen geistigen Atmosphäre zur Aufnahme der nazistischen Führermystik. Das methodologisch Grundlegende ist hier insofern geleistet, als der ganze Problemkomplex zum notwendig irrationalen Gegenstand von subjektiven Erlebnissen gemacht wurde. Ohne eine solche Atmosphäre hätte die faschistische Führertheorie nie Glauben in der Intelligenz erhalten können. Daß der erlebnishaft-irrationalistische Charakter der Führerauswahl in der Hitlerbewegung nur eine Maske für jene Korruption und Willkürherrschaft war, die diese Bewegung charakterisierten, daß diese Bewegung ihre sehr klaren und rationalen Auswahlprinzipien hatte (Zuverlässigkeit dem Monopolkapitalismus gegenüber mit den barbarischsten Mitteln), daß diese letzteren Motive Max und Alfred Weber vollständig fern lagen, ändert an diesem objektiven Zusammenhang in der Entwicklung der deutschen Ideologie zum Faschismus nichts.

Diese Mischung von klar reaktionärer Philosophie mit unklar liberalen soziologischen Folgerungen und utopisch-pseudodemokratischen Perspektiven ist ein klares Abbild der Ideologie der Weimarischen »Republik ohne Republikaner«. Der unzusammenhängende eklektische Charakter dieser Soziologie spiegelt nicht nur die persönlichen Eigenschaften Alfred Webers wider, sondern auch die Wandlungen in der Entstehungszeit dieser Anschauungen. Die ursprüngliche Konzeption stammt aus der Vorkriegszeit und ist durch die Periode des Krieges und der revolutionären Welle hindurchgegangen, um zur Zeit der »relativen Stabilisierung« ihre literarische Form zu erhalten. Diese Entwicklungsetappe, die Zeit der maximalen Hoffnungen und Illusionen jener qualifizierten deutschen Intelligenz, die einerseits auf weltanschaulichem Gebiet die reaktionären Tendenzen der »Lebensphilosophie« weitestgehend mitmacht, andererseits jedoch vor den politisch-sozialen Konsequenzen ihrer extremen Vertreter, besonders der Faschisten, zurückschreckt, war die günstigste Zeit für solche verschwommenen Utopien. Diese Intelligenz ist nicht in der Lage – auch auf ideologischem Boden nicht –, einen wirklichen Kampf gegen die Reaktion aufzunehmen, sie träumt deshalb von der Permanenz der »relativen Stabilisierung« (und nach deren Zusammenbruch: von ihrer Wiederkehr); sie stellt dementsprechend ihre sozialen Theorien darauf ein, möglichst viel aus der Lebens- und Existentialphilosophie zu rezipieren, zugleich jedoch etwas aus der Wissenschaftlichkeit der Soziologie zu retten. Diese Rettung, die zugleich, wie wir bei Alfred Weber

gesehen haben, einen energischen Kampf gegen links, vor allem gegen den historischen Materialismus beinhaltet, soll zugleich die soziale Bedeutung, die soziale Führerrolle dieser »freischwebenden« Intelligenz gedanklich begründen.

Aus der jüngeren Generation der deutschen Soziologen ist Karl Mannheim der prägnanteste Vertreter dieser Richtung. Bei der Formierung seiner Anschauungen spielen die Einwirkungen der »relativen Stabilisierung« eine noch entscheidendere Rolle als bei dem älteren Alfred Weber. Darum tritt bei ihm an die Stelle von dessen offen mystisch-intuitionistischer Kultursociologie eine skeptisch relativistische, mit der Existentialphilosophie kokettierende »Soziologie des Wissens«. (Diese Entwicklungsetappe der deutschen Soziologie ist auch, wie wir im vierten Kapitel gezeigt haben, in den gleichzeitigen Werken des Philosophen Max Scheler repräsentiert.)

Wie alle Agnostizisten und Relativisten der imperialistischen Periode protestiert auch Mannheim gegen den Vorwurf des Relativismus. Er löst die Frage mit einer neuen Terminologie, indem er sich einen Relationalisten nennt. Der Unterschied zwischen Relativismus und Relationalismus ist ungefähr so beschaffen, wie in dem Brief Lenins an Gorki der Unterschied zwischen dem gelben und dem grünen Teufel¹. Die »Überwindung« des Relativismus besteht nämlich bei Mannheim darin, daß die alte Erkenntnistheorie, die wenigstens die Forderung der objektiven Wahrheit aufgestellt und ihre Leugnung als Relativismus bezeichnet hat, für veraltet erklärt und fallen gelassen wird. Dagegen wird die »moderne Erkenntnistheorie... davon ausgehen, daß es Denkgebiete gibt, in denen standortfreies, unbezügliches Wissen gar nicht vorstellbar ist«². Oder, noch radikaler für das Gebiet der sozialen Erkenntnis: »Jeder bekommt aber primär das von der gesellschaftlichen Ganzheit zu sehen, auf das er willensmäßig orientiert ist.«³ Hier ist die Quelle Mannheims klar sichtbar: die Ideologienlehre des historischen Materialismus. Nur bemerkt er nicht – wie alle Vulgarisationen und vulgären Gegner dieser Theorie –, daß in ihr das Relative und das Absolute in dialektischer Wechselwirkung ineinander umschlagen, daß in ihr aus dieser Wechselwirkung der annähernde Charakter der menschlichen Erkenntnis entsteht, in der und für welche stets die objektive Wahrheit (die

¹ Lenin: An Gorki, 14. 11. 1913.

² Mannheim: Ideologie und Utopie, Bonn 1929, S. 34.

³ Ebd., S. 109.

richtige Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit) als Element und Kriterium enthalten ist. Es gibt dort also ein »falsches Bewußtsein« als ergänzenden Gegenpol zum richtigen Bewußtsein, während Mannheim seinen Relationalismus als Typisierung und Systematisierung aller möglichen Arten des falschen Bewußtseins denkt.

Gerade dadurch will aber Mannheim den historischen Materialismus widerlegen. Nachdem die bürgerliche Erkenntnistheorie und Soziologie sich verweigert dagegen gewehrt hat, daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt, ist sie gezwungen, in dieser Frage vor dem historischen Materialismus zu kapitulieren. Diese Kapitulation ist aber einerseits, wie wir eben gesehen haben, eine relativistische Karikatur, in welcher, mittels welcher jede Objektivität der Erkenntnis abgelehnt wird. Andererseits soll diese Kapitulation vor dem Marxismus sofort in ein – wie behauptet wird: unwiderlegbares – Argument gegen den historischen Materialismus verwandelt werden. Man müsse nämlich diesen – wenn man konsequent sein will – auf sich selbst anwenden; d. h. wenn die Ideologienlehre richtig ist, so gilt sie auch für die Ideologie des Proletariats, den Marxismus; wenn alle Ideologien nur einen relativen Wahrheitswert haben, so kann der Marxismus auch keine höheren Ansprüche erheben. Diese »unwiderlegbare« Argumentation entsteht daraus, daß sowohl die Dialektik des Absoluten und des Relativen, wie die historische Entwicklung und ihre Konkretheit, aus denen jeweils klar hervorgeht, wie diese Dialektik des Absoluten und des Relativen im gegebenen Fall sich auswirkt, einfach eliminiert werden. Es entsteht die bekannte Nacht des vollendeten Relativismus, in welcher alle Kühe gleich schwarz, alle Erkenntnisse gleich relativ sind. Wir haben so in dieser Widerlegung des Marxismus nur eine soziologische Variation der Spenglerschen Kulturkreisstheorie vor uns. Die Frage der Wahrheitsentscheidung taucht zwar auch nach Mannheim wieder auf, jedoch nur in der Form: »welcher Standort die größten Chancen für ein Optimum an Wahrheit hat ...«¹ Damit fällt das Problem des Relativismus, nach Mannheim, als ein veraltetes weg.

Der Zusammenhang mit Max Weber ist hier klar ersichtlich, nur tritt an die Stelle des Rickertschen Neukantianismus eine soziologisierte Existentialphilosophie à la Jaspers-Heidegger, indem, wie wir gesehen haben, jede soziale Erkenntnis prinzipiell als »situationsgebunden« erscheint, indem die

¹ Ebd.

gegenwärtige Krisensituation des Denkens zum Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie und zur Grundlage der Verwerfung der veralteten Forderung nach Objektivität gemacht wird. Mannheim formuliert seine erkenntnistheoretische Position folgendermaßen: »Es gibt kein ›Denken-überhaupt‹, sondern ein bestimmt geartetes Lebewesen denkt in einer bestimmt gearteten Welt, um eine bestimmte Lebensfunktion zu erfüllen.«¹ Mannheim geht sogar so weit, daß er in der Forderung der absoluten Wahrheit im Denken nur eine – minderwertige – Spekulation auf ein »Sicherheitsbedürfnis« sieht.

Damit gerät Mannheim in eine etwas unbequeme Lage dem historischen Materialismus gegenüber. Der von Kierkegaard beeinflusste Appell an den »existierenden Menschen« kann bei Heidegger oder Jaspers sehr bequem beantwortet werden, da sie ja in allen sozialen Kategorien nur ein zutiefst unwirkliches »Gehäuse« erblicken. Mannheim ist aber Soziologe, und das seinsgebundene Denken müßte für ihn konsequenterweise so viel bedeuten, daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt. Er findet den Ausweg durch das Zuendetreiben einer formalistischen und relativistischen Sophistik, durch ein Hineinprojizieren des Irrationalismus in den historischen Materialismus und – mit alledem eng verbunden – durch eine radikale Entökonomisierung der Soziologie. Beginnen wir mit letzterem. Mannheim sagt in seinem späteren Werk, Konkurrenz und Regulierung seien keine ökonomischen, sondern »allgemein soziologische Prinzipien, wir haben sie nur ... zuerst in der Wirtschaft entdeckt und beobachtet«². Diese von jeder konkreten Gegenständlichkeit, von jeder klar bestimmten Objektivität wegabstrahierende Verallgemeinerung gibt Mannheim die Möglichkeit, jede ökonomische oder soziale Kategorie nunmehr nach Belieben zu definieren und zwischen solchen entleert-abstrakten Begriffen beliebige Analysen und Kontraste aufzustellen. Durch diese abstrahierende Entfernung von der objektiven ökonomisch-sozialen Wirklichkeit wird es erst möglich, die »irrationalen« Motive im historischen Materialismus zu entdecken. Mannheim betrachtet demzufolge die Methode des historischen Materialismus als »Synthese zwischen Intuitionismus und extremem Rationalisierungswollen«³. Die revolutionäre Situation, nach Mannheims Ausdruck:

¹ Mannheim: *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden 1935, S. 95.

² Ebd., S. 5.

³ Mannheim: *Ideologie und Utopie*, a. a. O., S. 90 u. 95.

der »Augenblick«, erscheint als irrationale »Lücke«. (Die Ergebnisse der neuhegelianischen Verfälschung der Dialektik, der Kroner-Glocknerschen Gleichsetzung von Dialektik und Irrationalismus tragen hier ihre soziologischen Früchte. Die im Marxismus so konkrete Dialektik der Revolution wird bei Mannheim ebenso kierkegaardisiert, wie die Neuhegelianer die Dialektik überhaupt kierkegaardisiert haben.) Der so aufgefaßte, d. h. dem extremen Relativismus entsprechend angepaßte, lebensphilosophisch-irrationalistisch gemachte historische Materialismus hat nach Mannheims Ansicht große Verdienste, jedoch auch den Fehler, daß er die ökonomisch-soziale Struktur der Gesellschaft »verabsolutiert«. Dieser sieht weiter, wie bereits gezeigt, nicht, daß seine Entlarvung der Ideologien – ebenfalls eine Ideologie ist. Hier sieht man, wozu Mannheim die oben angedeutete Umformung des historischen Materialismus braucht. Indem aus der stets historisch konkreten Beziehung zwischen ökonomischer Grundlage und Ideologie bei Verschwinden der Ökonomie, bei Irrationalisierung des gesellschaftlichen Prozesses eine allgemeine »Situationsgebundenheit« des Denkens und des Wissens wird, erscheint es inkonsequent, wenn der historische Materialismus zwischen wahren und falschem Bewußtsein unterscheidet. Er steht also mit einem Wort nicht auf der Höhe der »modernen Erkenntnistheorie«, des Relationalismus. Die Ideologienlehre des historischen Materialismus ist deshalb noch nicht genügend allgemein gefaßt. Diese Allgemeinheit kann nur erreicht werden, wenn die »relationalistische Situationsgebundenheit« des Denkens entsprechend verallgemeinert wird, d. h. wenn die Relativität eines jeden Denkens dadurch korrigiert wird, daß man jede Objektivität aufhebt. Dann entsteht jenes Sichdurchdringen der verschiedenen Denkstile, die eine Soziologie des Wissens erst möglich macht. Der historische Materialismus ist dann dieser Allgemeinheit und Totalität gegenüber eine der vielen Partikularitäten.

Von hier aus wirft nun Mannheim die Probleme des ideologischen und utopischen Denkens, der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Politik, einer Planung usw. auf. Das Ergebnis dieser Untersuchungen ist äußerst mager. Mannheim steht auf einem extrem formalistischen Standpunkt, von welchem aus nur eine ganz abstrakte Typologie der jeweils möglichen Stellungen gewonnen werden kann, ohne über sie sachlich Wesentliches aussagen zu können. Diese Abstraktheit des Typologisierens geht bei Mannheim so weit, daß seine einzelnen Typen die heterogensten, in sich widerspruchsvollsten Richtungen umfassen, nur um in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit eine übersichtliche, beschränkte Anzahl von Typen aufzeigen

zu können. So identifiziert er als einheitliche Typen einerseits Sozialdemokratie und Kommunismus, andererseits Liberalismus und Demokratie. Der offene Reaktionär C. Schmitt ist ihm hierin, wie wir sehen werden, weit überlegen: dieser sieht im Gegensatz von Liberalismus und Demokratie ein wichtiges Problem der Gegenwart.

Das Ergebnis der »Mannheimschen Wissenssoziologie« ist nicht viel mehr als eine Aktualisierung der Max Weberschen Lehre vom »Idealtypus«, und Mannheim müßte konsequenterweise bei einem wissenschaftlichen Agnostizismus stehenbleiben und jede Entscheidung der Intuition, dem Erlebnis, dem »Charisma« des einzelnen überlassen. Hier setzen jedoch die Illusionen der »relativen Stabilisierung« ein. Der »freischwebenden« Intelligenz wird die Möglichkeit und die Rolle zugemutet, aus der Totalität der Standorte und der standortgebundenen Stellungnahmen die Wahrheit, die der gegenwärtigen Situation entspricht, herauszufinden. Diese Intelligenz steht nach Mannheim außerhalb der Klassen: »Sie bildet eine Mitte, *aber keine klassenmäßige Mitte.*« Warum nun das Denken der »freischwebenden Intelligenz« nicht mehr »situationsgebunden« ist, warum der Relationalismus sich hier nicht auf sich selbst anwendet, wie er dies vom historischen Materialismus ja verlangt, bleibt ein Geheimnis der Wissenssoziologie. Wenn Mannheim von dieser Schicht behauptet, daß sie eine soziale Sensibilität besitzt, die sie dazu befähigt, »sich in die dynamisch sich bekämpfenden Kräfte einzufühlen«, so ist das eine leere Behauptung ohne Beweis. Daß diese Schicht die Illusion hat, über den Klassen und den Klassenkämpfen zu stehen, ist eine bekannte Tatsache, die der historische Materialismus nicht nur wiederholt beschrieben, sondern auch aus dem gesellschaftlichen Sein dieser Schicht abgeleitet hat. Mannheim hätte hier die Verpflichtung, nachzuweisen, daß jene Gebundenheit des Denkens an das gesellschaftliche Sein, an die »Situation«, die nach seiner neuen Erkenntnistheorie das Denken eines jeden gesellschaftlich lebenden Menschen bestimmt, in dieser Schicht nicht vorhanden oder in einer korrigierten Weise vorhanden ist. Er unternimmt aber nicht einmal den Versuch eines solchen Beweises, sondern appelliert einfach an die bekannten Illusionen der »freischwebenden Intelligenz« über sich selbst. Aus ihrer von Mannheim so dekretierten Lage entsteht nun ihr Beruf, »jeweils den Punkt zu finden, von wo aus Gesamtorientierung im Geschehen möglich ist, Wächter zu sein in einer sonst allzu finsternen Nacht«¹. Da Mann-

¹ Mannheim: Ebd., S. 126 ff.

heim sich infolge seiner methodologischen Voraussetzungen nicht auf die Alfred Webersche Vision berufen kann, kann er selbstverständlich über den Inhalt dieser »Gesamtorientierung« überhaupt nichts aussagen.

Die Erfahrungen der Hitlerherrschaft haben die Grundkonzeption von Mannheim nicht geändert. Freilich ist diese Erfahrung nicht ganz spurlos an ihm vorbeigegangen, seine Stellungnahmen sind entschiedener geworden: »Das grundlegende Übel der modernen Gesellschaft liegt nicht in der großen Zahl, sondern in der Tatsache, daß es dem liberalen Gefüge bisher nicht gelungen ist, die für die Großgesellschaft nötige organische Gliederung zustande zu bringen.«¹ Der Grund liegt nach Mannheim darin, daß das 19. und 20. Jahrhundert eine »Fundamentaldemokratisierung« zustande gebracht haben, die ein falsches Funktionieren der Irrationalismen ermöglicht hat. »Es ist der Zustand der vermaßten Gesellschaft, in dem die nicht geformten und in das Gesellschaftsgefüge nicht eingeordneten Irrationalismen in die Politik gedrängt werden. Dieser Zustand ist gefährlich, weil der Massenapparat der Demokratie die Irrationalität an solche Stellen bringt, wo rationale Lenkung nötig wäre.«² Daraus würde folgen, daß ein Zuviel an Demokratie und nicht der Mangel an Demokratie, an demokratischer Erfahrung und Tradition die Hauptursache der faschistischen Entwicklung in Deutschland war. Mannheim ergeht es hier, wie sehr vielen Wortführern des antidemokratischen, imperialistisch verkommenen Liberalismus: da sie die Demokratie stets aus Angst vor ihren sozialen Folgen bekämpft haben, ergreifen sie mit Freude und Genugtuung den Fall Hitler, um ihre unverändert gebliebene alte Abwehr der Demokratie als Kampf gegen rechts, gegen die Reaktion maskieren zu können. Dabei gebrauchen sie vollkommen unkritisch die demagogische sozialdemokratische Gleichsetzung von Faschismus und Bolschewismus als gemeinsamer Gegner der »wahren« (der liberalistischen) Demokratie.

Hier liegt, nach Mannheim, das zentrale Problem unserer Zeit: Wir sind in das Zeitalter der Planung eingetreten; Denken, Moral usw. stehen jedoch noch auf primitiveren Entwicklungsstufen. Die Aufgabe der Soziologie und der mit ihr verbundenen Psychologie besteht darin, diesen Abstand zwischen Aufgaben und Menschen auszugleichen. »Sie wird«, sagt Mannheim, »Gesetzmäßigkeiten nachgehen, die die Kampfenergien umbiegen und in Subli-

¹ Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, a. a. O., S. 84.

² Ebd., S. 41.

mierung lenken.«¹ Darum gibt es heute drei fortschrittliche Tendenzen in der Psychologie: Pragmatismus, Behaviorismus und »Tiefenpsychologie« (Freud-Adler). Mit ihrer Hilfe sollen »Pioniertypen« erzogen werden, da die Wichtigkeit von Vorstoßgruppen, von Eliten im gesellschaftlichen Geschehen entscheidend ist. Mannheim erneuert also wieder das alte Problem von der Führerauslese. Der offene Irrationalismus Alfred Webers ist hier verschwunden, das Problem ist aber keineswegs konkreter geworden. Mannheim will in einer Gesellschaft, deren ökonomische Grundlage und soziale Struktur monopolkapitalistisch geblieben ist, deren Entwicklung deshalb, solange diese Grundlage sich nicht ändert, eine imperialistische bleiben muß, durch Erziehung, durch psychologische Sublimierung des Irrationalismus eine antiimperialistische Führerschicht zustande bringen. Eine solche Utopie kann nur bei radikaler Eliminierung aller objektiven Kategorien des Gesellschaftslebens zustande gebracht werden oder ist eine pure und leere Demagogie im Dienst des Imperialismus. Mannheim spricht dann sehr detailliert über Probleme der Erziehung, der Moral usw. der neuen Elite, über deren Beziehung zur alten Elite usw. Dabei wird jedoch der politisch-soziale Inhalt dieser neuen Elite ebensowenig konkretisiert wie seinerzeit bei Alfred Weber.

Nur in einem Punkt ist eine klarere Stellungnahme bei Mannheim sichtbar. Er lehnt jede gesellschaftliche Lösung durch Gewalt, durch Diktatur ab, wobei er wieder, echt formalistisch, faschistische Diktatur und Diktatur des Proletariats, revolutionäre und konterrevolutionäre Gewalt als gleichwertig behandelt. Dies ist ja stets bei Ideologen der Fall, die eine radikale Demokratisierung der Gesellschaft, ein wirkliches Unschädlichmachen, ein wirkliches Ausschalten der monopolkapitalistisch-imperialistischen Kräfte weit mehr befürchten als eine Wiederkehr, ein Wiederaufleben des Faschismus.

Der einzige Punkt, wo Mannheim über den reinen Formalismus hinausgeht und so etwas wie einen eigenen Standpunkt entwickelt, ist die Hoffnung auf einen Kompromiß zwischen den kämpfenden Parteien der einzelnen Länder, zwischen den kämpfenden Mächten im internationalen Maßstab. »Ein solcher Umschwung der Mentalität wäre aber eine wahre Revolution in der Weltgeschichte...« Die Möglichkeit einer solchen Lösung illustriert Mannheim an dem Beispiel, daß etwa ein Angriff der Marsbewohner die

¹ Ebd., S. 167.

feindlichen Gruppen zu einem Einverständnis bringen könnte. Natürlich gibt er selbst zu, daß dies nicht möglich ist. Er meint jedoch, daß der Vernichtungscharakter des modernen Krieges immer klarer hervortritt. »Die Angst vor einem zukünftigen Krieg mit seiner schrecklichen Zerstörungsmacht, könnte dermaßen wachsen, daß sie genauso funktionierte wie die Angst vor dem wirklichen Feind. In diesem Falle würde man aus Furcht vor der kommenden allgemeinen Vernichtung sich zu Kompromißlösungen entschließen und sich einer zentralen Dachorganisation unterwerfen, die die Planung für alle zu besorgen hätte.«¹ Dabei fehlt, wie wir es bei Mannheim schon gewöhnt sind, jede Andeutung darüber, welchen ökonomischen und sozialen Charakter eine solche »Dachorganisation« haben könnte und was für Unterschiede bei verschiedenem ökonomisch-sozialem Charakter dieser Organisationen entstehen würden. Offenbar hält Mannheim den angelsächsischen Imperialismus – ebenso dogmatisch wie früher die Intelligenz – für »freischwebend«, für über soziale Gegensätze, über »situationsgebundenes« Denken erhaben. Er wird hier zu einem der zahlreichen Vorläufer der imperialistischen Reaktion nach Hitlers Sturz.

Die tiefe Unfruchtbarkeit der soziologischen Bewegung, die von Max Weber ausgeht, zeigt sich klar in einem solchen Programm für die Vertreter jener bürgerlichen Intelligenz, die nicht ganz widerstandslos vor dem reaktionär-faschistischen Irrationalismus kapitulieren wollen, jedoch vollständig außerstande sind, ihm ein klares und entschiedenes demokratisches Programm gegenüberzustellen; ganz davon zu schweigen, daß sie in ihren erkenntnistheoretischen und soziologischen Anschauungen tief in jene reaktionäre Tendenzen verwickelt sind, aus denen, als deren letzte Konsequenz, der Faschismus ideologisch entstanden ist. Diese Diskrepanz macht diesen Teil der den Faschismus ablehnenden Intelligenz der faschistischen Demagogie gegenüber schwach, ja ideologisch wehrlos. Und diese Wehrlosigkeit ist, wie das Beispiel Mannheims zeigt, durch die Erfahrungen des Faschismus nicht überwunden worden. Seine in diesem Buch entwickelten Anschauungen sind ebenso eine Ideologie der wehrlosen Kapitulation vor einer reaktionären Welle der Nachkriegszeit, wie es seine Wissenssoziologie für die Vorkriegszeit war.

¹ Ebd., S. 159 ff.

VI *Präfaschistische und faschistische Soziologie (Spann, Freyer, C. Schmitt)*

Dem Wesen und dem Ausgang der Klassenkämpfe in Deutschland während der Weimarer Republik entsprechend, mußte auch in der Soziologie die schlechthin reaktionäre Richtung die herrschende werden. Wir haben gesehen, wie Max Weber – ungewollt – den neuen Irrationalismus methodologisch vorbereitet hat, wie Alfred Weber der Existentialphilosophie weit entgegengekommen ist usw. Jedoch mit dem einfachen reaktionären Inhalt, mit einer einfachen beliebigen reaktionären Methodologie ist es in dieser Periode nicht getan. Der Ausgang dieser Klassenkämpfe zeigt uns, daß alle Versuche der altpreußischen Reaktion (mit oder ohne Hohenzollern) gescheitert sind. Sieger wurde eine neue barbarische Form der Reaktion, der Hitlersche »Nationalsozialismus«. Dem entspricht für unser Gebiet, daß auch ideologisch jene Soziologien die Oberhand gewannen, die, gleichviel ob von Anfang an bewußt oder nicht, zu Verbündeten jener Tendenzen wurden, die den Sieg des Faschismus vorbereiten halfen.

Für diese Lage ist charakteristisch die episodische Rolle, die ein so ausgesprochener Reaktionär wie Othmar Spann in der deutschen Soziologie gespielt hat. Spann teilt, lange vor der Machtergreifung Hitlers, die meisten sozialen Anschauungen des Faschismus. Seine Hauptgegner sieht er in den liberalen Ideen von 1789, aber vor allem in den marxistischen Ideen von 1917. Er ist ein Vorläufer jener Demagogien des Nationalsozialismus, die jeden nicht ausgesprochenen Reaktionär des Marxismus bezichtigen; diese Anklage erhebt Spann sogar gegen die deutschen Wirtschaftsführer und besonders scharf gegen Max Weber. Wie später der Faschismus, entfernt er den »Eigennutz« aus der »ganzheitlichen Wirtschaft«, macht aus den Kapitalisten »Wirtschaftsführer«, aus den Arbeitern eine »Gefolgschaft«, einen neuen Stand¹ usw.

Die Übereinstimmung mit dem Nationalsozialismus ist, wie schon aus diesen wenigen Andeutungen klar hervorgeht, sehr groß, und wenn man mehr ins Detail ginge, was sich freilich nicht lohnt, würde diese Verwandtschaft noch klarer hervortreten. Trotzdem wird Spann als Gesamterscheinung von Rosenberg abgelehnt². Warum? Weil Spann alle diese Anschauungen aus einem philosophisch-soziologischen System heraus entwickelt, das

¹ Spann: Kämpfende Wissenschaft, Jena 1934, S. 9 f.

² Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts, München 1930, S. 652 ff.

zwar extrem reaktionär ist, jedoch in einem katholisch-scholastischen Sinn (dem österreichischen Kleriko-Faschismus angepaßt), und das deshalb mit den wichtigsten Prinzipien der sozialen Demagogie des deutschen Faschismus unvereinbar bleibt. Auch Spann verwirft, wie die ganze reaktionäre Wissenschaft der Nachkriegszeit, die Kategorie der Kausalität, aber nicht, um an ihre Stelle den irrationalistischen Mythos zu setzen, sondern um eine statisch-starre, scholastische Lehre von der Ganzheit und Gliedlichkeit zu begründen. So entsteht bei Spann ein System der a priori stabilen Rangordnung. Diese »ganzheitliche« Betrachtung bekämpft jede progressive Wissenschaftlichkeit ebenso wie der Faschismus, schafft jedoch ein der mittelalterlich-katholischen Scholastik analoges System, das dementsprechend in einer alten, angestammten, traditionellen Autorität verankert sein muß. Spanns Anlehnung an den Katholizismus ist also nicht zufällig, und darin liegt einer der wichtigsten Gründe, weshalb er vom Nationalsozialismus, wie alles Katholische, abgelehnt wurde. Dazu kommt, daß die Spannsche Theorie jede Form der Revolution, des gewaltsamen Umsturzes verwirft, eine Auffassung, die der Nationalsozialismus in der Periode vor der Macht-ergreifung unmöglich tolerieren konnte. Wenn also z. B. Spann gegen Hegel deshalb polemisiert, weil dessen Kategorien von unten nach oben gehen und nicht umgekehrt, weil seine Philosophie auf dem Fortschritt aufgebaut ist, so kann dies die »nationalsozialistische Weltanschauung« noch akzeptieren; wenn er jedoch die rein konservative Kategorie vom »Bewahren der Unschuld«¹ an die Stelle der »Aufhebung« setzt, das heißt den gegenwärtigen Zustand autoritär konservieren will, so verstößt er damit gegen die Bedürfnisse der sozialen Demagogie des Nationalsozialismus. Die faschistischen Ideologen, die gegen »Rotfront und Reaktion« im Interesse ihrer sozialen Demagogie polemisieren, wenden sich deshalb ebenso gegen Spann wie gegen Spengler. Schließlich ist in der scholastisch-katholischen Hierarchie Spanns weder für die Rassentheorie, noch für die irrationalistische Führermystik Raum. Wegen seiner allgemein reaktionären Tendenzen war Spann eine Zeit große Mode unter allen deutschen Obskuranten, dann wurde er jedoch vom Hitlerfaschismus beiseite geschoben.

Wichtiger für den Übergang zum Faschismus sind H. Freyer und C. Schmitt. Freyers Anfänge sind teils historisch-einzelwissenschaftliche Untersuchungen, teils eine dithyrambisch-mystische Philosophie. An diese schließt sich

¹ Spann: Geschichtsphilosophie, Jena 1932, S. 138 f.

der Versuch, aus den bisherigen Traditionen der deutschen Soziologie vor allem durch eine Synthese der Diltheyschen Erlebnisphilosophie mit der Max Weberschen typologischen Kasuistik eine neue zeitgemäße Soziologie aufzubauen. Sie ist von Anfang an stark lebensphilosophisch, ja existentialphilosophisch orientiert, jedoch lange Zeit mit der Tendenz: eine Synthese zwischen »Geist« und »Leben« zu finden. Darum steht der Staat im Mittelpunkt dieser Erörterungen. In seinem »Prometheus« entwirft Freyer ein geradezu leviathanhaftes Bild von der unwiderstehlichen Gewalt des Staates, von der vollendeten Ohnmacht des Geistes der Macht gegenüber. Dies ist aber für ihn nur Vorspiel. Er will im Gegenteil hier ihr Angewiesensein aufeinander aufzeigen: »Die Geschichte der Macht ist ihre Dialektik, der Geist bedarf der Macht, um sich auf Erden wirklich und unter Menschen anerkannt zu machen. Von innen gesehen bedarf indes noch dringender die Macht des Geistes, um aus einer zerstückten und zerfahrenen Masse von Möglichkeiten ein Wirkliches zu werden.«¹ Diese Wechselwirkung wird nun von Freyer in seinem Buch über den Staat ausführlich dargestellt. Er zeigt hier zwei dialektische Wege. Der eine ist nach ihm real historisch: der des Geistes zum Staat. Der zweite dagegen bedeutet »das zeitlose Gesetz des staatlichen Gefüges«², den Weg des Staates zum Geist. Indessen sollen die Etappen dieses zweiten Weges (Macht, Gesetz, Form) nur geistige Wiederholungen der realen Etappen des ersten Weges (Glaube, Stil, Staat) sein. Beide Wege repräsentieren eine lebensphilosophische Karikatur der »Phänomenologie des Geistes«, wobei alle »Errungenschaften« der deutschen Soziologie von Toennies bis Max Weber reichlich geplündert werden.

Was die einzelnen Etappen dieser »phänomenologischen« Wege betrifft, so ist die Freyersche Etappe des Glaubens nichts weiter als die Toenniessche Gemeinschaft. Ihre Formen sind: Mythos, Kult, Sprache. Komplizierter und widerspruchsvoller erscheint die nächste Stufe, der Stil; er ist nach Freyer eine »notwendige Episode des Geistes«. Diese Stufe unterscheidet sich von der früheren dadurch, daß die gegenständliche Form hier das »Es« ist, während es früher das »Du« war. Die Formen sind hier: Wissenschaft, Kunst, Recht. Im Ganzen ist diese Etappe eine Karikatur des Hegelschen »absoluten Geistes«, im Sinne der präfaschistischen Geistesfeindschaft, als eine Sphäre

¹ Freyer: Prometheus, Jena 1923, S. 25.

² Freyer: Der Staat, Leipzig 1925, S. 131.

der Entmenschlichung und zugleich – im Gegensatz zu Hegel – als ein Übergang zu dem, was dieser »objektiven Geist« nennt. Der Stil zerreißt bei Freyer nicht nur die Gemeinschaft, er zeigt auch klar dekadente Züge: »Das Genie ist das negativste Phänomen der sozialen Welt. Es braucht die Gemeinschaft, wie der Teufel die Gottheit braucht: um sie zu verneinen.«¹ (Dies ist eine zeitgemäße Variation des Max Weberschen »Kampfes der Götter«.)

Wichtiger für das System Freyers ist der reale Weg der Auflösung der Gemeinschaft. Sie drückt sich im Problem der Herrschaft aus. Hier zeigen sich die faschistischen Züge der Freyerschen Soziologie bereits in ziemlich großer Klarheit. »Herr ist man durch Geburt... Hrigger ist man von Natur, nicht durch Pech.«² Auch daß aus Stnden Klassen werden, ist für Freyer ein Zeichen des bergangsmigen Verfalls; die Geschichte eines Verfalls ist überhaupt »die Geschichte der Verwirtschaftlichung... Wenn es mit einem Stil zu Ende geht, wird das Wort wahr: die Weltgeschichte sei die Geschichte von Klassenkämpfen.«³ Darin ist, was wir später noch konkreter sehen werden, eine – negativ gewendete – Anerkennung des historischen Materialismus enthalten. Freilich enthält auch diese Anerkennung reichlich Spenglersche Motive. Denn die Verwandlung der Stände in Klassen als Zeichen des Niederganges ist dem Zeitalter der Cäsaren und Fellachen aus »Untergang des Abendlandes« nachgebildet – allerdings mit dem für den Fortgang der Faschisierung der deutschen Ideologie bedeutsamen Unterschied, daß bei Freyer der reaktionäre Fatalismus Spenglers verblaßt und von einem gegenrevolutionären Aktivismus abgelöst wird.

Die scheinbare Anerkennung des historischen Materialismus ist nur ein Weg dazu, um diesen in einer »originellen« Weise zu kritisieren. Freyer macht vor allem mit der Entökonomisierung der Soziologie noch viel radikaler Ernst als seine Vorgänger. In Fortführung der seinerzeit vorsichtig, in der Form der vorwiegenden Wechselwirkung formulierten Theorie Max Webers reduziert Freyer die ganze Genesis des Kapitalismus auf rein ideologische Motive: »Die Theorie des Kapitalismus und seiner Entwicklung geht bekanntlich mit großem Erfolg auf Weltanschauungselemente zurück... der innerste Sinngehalt der kapitalistischen Lebensform wird ausgemacht von

¹ Ebd., S. 92.

² Ebd., S. 86.

³ Ebd., S. 88.

einer bestimmten Moral, Metaphysik und Lebenslehre.«¹ Sein Schüler, Hugo Fischer, drückt diesen selben Gedanken – in einer Parallelisierung von Marx und Nietzsche – noch prägnanter aus: »Die Kategorie Kapital ist eine Spezifikation der übergreifenden kulturphilosophisch-metaphysischen und soziologischen *Kategorie Dekadenz*. Das Kapital ist die Form der Dekadenz des Wirtschaftslebens. Der Grundfehler, den der Marxismus und Marx selbst begeht, besteht darin, die Dekadenz als eine Form des Kapitalismus, statt den Kapitalismus als eine Art der Dekadenz zu betrachten.«²

Aus dieser »kritischen« Position ergeben sich für Freyer mannigfache Vorteile. Erstens kann er, was er die Dynamik des Marxismus nennt, in den Dienst seiner Zwecke stellen; er kann einen radikalen und radikal subjektivistischen Existentialismus in die Soziologie einführen, ohne – dem Anschein nach – deren gesellschaftliche Objektivität aufzuheben, aber auch ohne dabei an die wirkliche objektive Dialektik des ökonomischen Verlaufs gebunden zu sein. Auch bei Freyer entsteht eine Pseudoobjektivität, eine irrationalistische Scheindialektik; seine Art der »Rezeption« des Marxismus verstärkt jedoch den trügerischen Schein von Dialektik und Objektivität mehr, als es bei seinen Vorgängern der Fall war. Er ist so in der Lage, sogar die Tatsache des Klassenkampfes anzuerkennen; denn in der aktivistischen Abstraktion, in der er ihn auffaßt, hat der Klassenkampf jede Gefährlichkeit verloren. Klassenkampf bedeutet nämlich für Freyer: »Herrschaftsspannung zwischen heterogenen Teilgruppen«³. Damit ist ein so abstrakter Begriff des innergesellschaftlichen Kampfes erreicht, daß, bei Aufrechterhaltung der äußeren Form der revolutionären Kräfte, beliebige Gruppierungen, beliebige Kampfrichtungen in »revolutionären Kampf« umgetauft werden können. Wir werden eine ähnliche Tendenz auch bei C. Schmitt beobachten können. Die Koinzidenz ist nicht zufällig. Bei dem zunehmenden Rüsten des Faschismus zur »revolutionären« Ergreifung der Macht, entsteht das Bedürfnis, dies sowohl als die eigentliche Revolution darzutun, wie den monopolkapitalistischen Charakter der ganzen Bewegung zu verdecken.

Dazu kommt, daß dieser Aufmarsch des Faschismus in einer Periode erfolgt, in welcher der ökonomische Druck auf die Massen (auch der Intelligenz)

¹ Freyer: *Theorie des objektiven Geistes*, Leipzig 1928, S. 39.

² Hugo Fischer: *Marx*, Jena 1932, S. 31.

³ Freyer: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig-Berlin 1930, S. 234.

immer unerträglicher wird. Der Faschismus bedarf der so entstehenden Verzweiflung und Erbitterung, der Neigung zu Widerstand und Rebellion, er nutzt die dabei entstehenden antikapitalistischen Stimmungen, nur will er vermeiden, daß die so entstehenden Spannungen, ja Explosionen sich gegen den Kapitalismus richten, dem er vielmehr das terroristische Herrschaftsinstrument liefern will. Hier leistet die präfaschistische Soziologie wichtige Vorarbeit: sie entwertet weltanschaulich das ganze Gebiet der Ökonomie, ist damit dem oberflächlichen Schein nach radikaler als der Marxismus, der sich nur gegen eine »oberflächliche« Erscheinungsweise, gegen den Kapitalismus richtet, während diese präfaschistische oder faschistische Soziologie eine »totale« Umwälzung fordert – ohne dabei die Herrschaft des Monopolkapitals auch nur anzutasten. Sie kann aber gleichzeitig der unmittelbaren Sehnsucht breiter, besonders kleinbürgerlicher Massen entgegenkommen, indem sie das »Zeitalter der Ökonomie« durch eine »ökonomie-lose« Periode ablösen läßt, indem sie eine Perspektive der »Zähmung der Ökonomie« durch den Geist, den Staat usw. aufzeichnet. Freyer bezeichnet die Ökonomie (wie die meisten Vulgarisatoren identifiziert er sie mit der Technik) »als den wahren Anarchisten gegen die Totalität des Staates«; als eine Kraft, die bei aller scheinbaren Potenz im Wesentlichen völlig ohnmächtig ist: »die grenzenlose Welt der bloßen Mittel trägt in sich zwar die Kraft zu einem unendlichen Fortschritt, aber nicht die Kraft, geschlossene Schicksalsräume des Geistes zu bilden«. Darum ist eine Diktatur des Staats über die Ökonomie nötig: »Die Wirtschaft ist widerspenstig und muß in festere Hand genommen werden.«¹

Der historische Materialismus hat demnach in der Freyerschen Soziologie die Bedeutung, ein gedanklich adäquater Ausdruck des »Zeitalters der Ökonomie«, der Periode der Dekadenz zu sein. Der historische Materialismus als geistiger Ausdruck des Verfalls sei nur imstande, den Verfall, nicht aber das Positive zu begreifen. »In Klassenkämpfen geht ein Stil unter, aber er steigt nicht aus ihnen auf. Er steigt auf aus der von der Natur gesetzten Spannung herrschaftlicher und höriger Rassen.«² Aus diesen Klassenkämpfen entsteht nun jeweilig in der Geschichte der Staat. Aber dieser Prozeß scheint noch lange nicht vollendet zu sein: »Vielleicht ist die politische Wendung des Geistes in der Geschichte der Menschheit überhaupt nicht so voll-

¹ Freyer: *Der Staat*, a. a. O., S. 177.

² Ebd.

zogen worden, daß ihr voller Sinn zutage trat.«¹ Diese Wendung ist später Hitler vorbehalten. Der Staat entfaltet sich nun zum »Reich«, in welchem alle bisherigen Formen aufgehoben werden.

Der umgekehrte Weg des Staats zum Geist ist, wie gezeigt wurde, die geistige Wiederholung des realen Weges. Wir heben nur die wichtigsten Momente aus den Gedankengängen Freyers hervor. Bei der Behandlung der Macht kommt es naturgemäß zur Verherrlichung von Krieg und Eroberung: »Nicht bloß der Wirklichkeit nach... sondern dem Sinn nach begründet sich der Staat im Krieg und hat in ihm seinen Anfang.« Der Staat »muß erobern, um zu sein«². Daran schließt sich die Verherrlichung der Rasse: »Das Blut der Rasse ist das heilige Material, aus dem das Volk gebildet wird.« Darum ist die »Heilighaltung der Rasse«³ die wichtigste Aufgabe der Macht. Die nächste Etappe, das Gesetz, behandelt, den bisherigen Ausführungen Freyers entsprechend, vor allem die Unterwerfung der Ökonomie, die Freyer immer mit Technik identifiziert und als Prinzip der Anarchie und der Mechanisierung des Lebens verwirft, unter den Staat. Zu diesem Prozeß gehört auch die Aufhebung der Klassen. In der letzten Etappe, in der Form, tritt nun endlich der Führer auf. Der Führer schafft »das eine, klassenlose, aber vielschichtige, herrschaftsfreie, aber streng gefügte Gebilde des Volks. Volk sein heißt Volk werden, unter des Führers Hand«⁴. Man sieht auch schon hier, wie Freyer aus den Elementen der bisherigen deutschen Soziologie ein faschistisches Lehrsystem baut.

Die Weiterentwicklung Freyers besteht in einer noch größeren Verstärkung seiner existentialphilosophischen irrationalistischen Tendenzen. Sein theoretisches Hauptwerk »Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft« bezeichnet seinen Versuch, dafür eine theoretische Grundlage zu schaffen. Er gibt eine ausführliche Kritik der bisherigen Soziologie, wobei die Verdienste von Dilthey, Toennies, Simmel, der beiden Weber energisch betont werden, um zu zeigen, daß, wenn die Soziologie eine bloße »Logoswissenschaft«, d. h. eine theoretische Wissenschaft im Sinn des Neukantianismus bleibt, sie notwendig formalistisch und unhistorisch werden muß, eine bloße »Morphologie der sozialen Welt«. Und diese Verwerfung der formalen Soziologie

¹ Ebd., S. 96.

² Ebd., S. 146.

³ Ebd., S. 153.

⁴ Ebd., S. 199.

wird von ihm auch politisch-weltanschaulich unterstrichen, indem er hervorhebt, daß einer solchen Soziologie bewußt oder unbewußt »die typisch liberale Auffassung«¹ zugrunde liegt. Die wirkliche Soziologie ist nach Freyer eine »Ethoswissenschaft«. Ihre Erkenntnistheorie ist auf dem Heidegger-Jaspersschen Existenzbegriff aufgebaut. »Eine lebendige Wirklichkeit erkennt sich selbst.« Die Gebilde der Soziologie sind »die existentielle Situation des Menschen«². Darum verwirft Freyer die »Wertfreiheit« der Soziologie. Er will die Soziologie aus dem Zustand der Einzelwissenschaftlichkeit herausheben: »Jedes System der Soziologie, sei es auch unbewußt und ungewollt, muß einen geschichtsphilosophischen Gehalt in sich tragen.«³ Ihre Aufgabe ist es, den Entschluß gedanklich vorzubereiten und notwendig zu machen.

Die Verwandtschaft dieser Soziologie mit der Heidegger-Jaspersschen Existentialphilosophie ist offenkundig, nur wird die Grundlage aus dem isolierten Individuum bewußt ins Gesellschaftliche umgesetzt. Diese methodologische Wendung bedeutet zugleich eine Akzentverschiebung. Während bei jenen das Wesentliche die nihilistische Zersetzung der Objektivität, die Entwertung eines jeden »Gehäuses« ist, und der »Entschluß« (echt kierkegaardisch) im isolierten Individuum bleibt, entsteht bei Freyer ein Kampf gegen das »Tote« und »Mechanische« der Ökonomie, für das »lebendige Leben« von Staat, Reich und Volk. Während also diese Philosophen nur so weit gingen, alle geistigen Verteidigungsmittel des Bürgertums gegen den heranziehenden Faschismus ideologisch zu zerstören, baut Freyer aus diesen Elementen bereits den positiven Weg zum Faschismus. Darum formuliert er das Wesen der »Situation« der Soziologie folgendermaßen: »Die Soziologie entsteht als das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der sich als kritische Etappe empfindenden bürgerlichen Gesellschaft. Sie entsteht darum von vornherein als Gegenwartswissenschaft . . . Nicht um die Vergangenheit zu beschwören, sondern um die Erkenntnis der gegenwärtigen Wirklichkeit und die gegenwärtigen Entscheidungen durch Einsicht in ihre Voraussetzungen zu vertiefen«, wird nach Freyer Vergangenheit studiert. Und er fährt so fort: »Eine Wirklichkeit von eindeutigem geschichtlichem Situationswert, die mit dem Staat zerfallene selbstgesetzlich gewordene Gesellschaft

¹ Freyer: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, a. a. O., S. 39 u. S. 156.

² Ebd., S. 83 u. 87.

³ Ebd., S. 125.

wird zur dialektischen Mitte des Systems.«¹ Der Fehler der bisherigen Auffassungen der bürgerlichen Gesellschaft, vor allem bei Hegel und Toennies, liegt in ihrem statischen Wesen. Freyer will eine Dynamik in die Soziologie einführen; im Zusammenhang damit anerkennt er, daß die Revolutionen geschichtlich notwendig sind. Vor einer solchen Revolution steht nach ihm die Welt der Gegenwart. Die »Peripetie« der Gesellschaft ist, nach Freyer, »die existentielle Situation, in der die Soziologie verankert ist«².

Die konkreten Folgerungen aus dieser Begründung der Soziologie zieht nun Freyer in einzelnen polemischen Broschüren wie »Herrschaft und Planung« und vor allem »Revolution von rechts«. Hier gibt er eine geschichtsphilosophische Übersicht der europäischen Entwicklung seit der Französischen Revolution. Es ist eine Periode der permanenten Revolution, und zwar immer einer Revolution »von links«. Er sagt zusammenfassend über das 19. Jahrhundert: »Seine Gleichgewichtslagen sind Schein, seine Völker Klassenkämpfe . . . seine Wirtschaft auf Krisen gebaut. Dieses Zeitalter ist schiere Dialektik: dialektischer Materialismus wird die Lehre, die sein Bewegungsgesetz am tiefsten verstanden hat.« Die materialistische Philosophie, obwohl sie »ein toller Mythos«, eine »tolle Sorte Chiliasmus« ist, hat »die Revolution von links zum erstenmal hundertprozentig begriffen«. Aber die Revolution ist nicht gekommen. Das 19. Jahrhundert »liquidiert sich selbst«³. Die große Wendung hat nach Freyer der Reformismus hervorgebracht. Die Wendung beginnt mit dem Auftreten der Sozialpolitik, aber ohne aktive Teilnahme des Proletariats ist diese eine »schwächliche Vermittlungsidee«. Sie ist erst durch den Sieg des Reformismus in der Arbeiterbewegung zur geschichtlich entscheidenden Macht geworden; denn mit ihr hat das 19. Jahrhundert auf seine Revolution verzichtet.

Diese polemischen Gedankengänge Freyers, die eine tatsächlich »originelle« Widerlegung des historischen Materialismus enthalten, sind an sich noch verhältnismäßig klar, obwohl sie dem Wesen nach aus dem 19. Jahrhundert und dessen Geschichte einen Spenglerschen »Kulturkreis« mit solipsistisch eigener Gesetzlichkeit machen. Erst im positiven Teil fängt das irrationale Dunkel an. Die Wendung des Proletariats zum Reformismus macht

¹ Ebd., S. 169 f.

² Ebd., S. 240.

³ Freyer: Revolution von rechts, Jena 1931, S. 10 ff. u. 25.

nach Freyer den Weg zur »Revolution von rechts« frei. Der Träger dieser Revolution ist das Volk, »was nicht Gesellschaft, nicht Klasse, nicht Interesse, also nicht ausgleichbar, sondern abgründig revolutionär ist«. Das Volk »ist eine neue Bildung, eignen Willens und eignen Rechts... ist der Gegenspieler der industriellen Gesellschaft«¹. Hier entsteht bei Freyer nun bereits der rein mystische Irrationalismus. Man könne über die Kräfte des Volks nichts aussagen: »Übrigens kann man ein Nichts nicht messen – und ein Alles auch nicht.« Und indem hier das Heideggersche nichtende Nichts in sein Recht tritt, will Freyer auch über die Zukunft, über den entstehenden neuen Staat, über die Herrschaft des »Volks« nichts aussagen. Der Staat, der aus der »Revolution von rechts« entstehen soll, ist nach Freyer »zusammengeraffter Wille des Volkes: kein status, sondern eine Spannung, ein konstruktives Gebilde aus Kraftlinien... Das revolutionäre Prinzip, das einem Zeitalter innewohnt, ist seinem Wesen nach keine Struktur, keine Ordnung, kein Aufbau, sondern es ist reine Kraft, reiner Ausbruch, reiner Protest... Denn es kommt gerade darauf an, daß das neue Prinzip das aktive Nichts in der Dialektik der Gegenwart, also die reine Staatskraft zu bleiben wagt; sonst ist es über Nacht eingebaut und kommt nie zu seiner Aktion.«² Ebenso dunkel und mystisch-irrationalistisch schließt Freyer seine andere Broschüre: »Echtes Gebot ist auch hier (nämlich in der politischen Ethik) nur sich richtig zu entscheiden, nicht aber zu wissen, daß oder warum es richtig sei.«³

Diese Dunkelheit hat jedoch einen leicht entzifferbaren Sinn. Freyer will die »Revolution von rechts« so vollzogen wissen, daß aus ihr die schrankenlose, durch nichts gebundene Diktatur Hitlers entstehen könne. Die »Revolution von rechts« soll also ein absichtliches Dunkel ins Bewußtsein des sie vollziehenden Volkes hereinbringen, eine gegen das Weimarer System gerichtete Aktivität, ohne feste Zielsetzung, ohne Programmgebundenheit. (Wir erinnern an frühere Betrachtungen über Ökonomie und »Ökonomielosigkeit«.) Zu diesem Zweck hat Freyer schon in früheren Werken die Max Webersche Theorie vom Führer-Charisma zeitgemäß erneuert. Er stellt schon dort dem Führer die Aufgabe: »Das Volk so zu formen, daß sein

¹ Ebd., S. 35 u. 44.

² Ebd., S. 27 ff.

³ Freyer: Herrschaft und Planung, Hamburg 1933, S. 39.

Reich sein Schicksal sei«¹, d. h. die Massen des deutschen Volks auf Gedeih und Verderb an die imperialistische Zielsetzung des deutschen Monopolkapitalismus zu binden. Er sieht auch das damit notwendig verbundene Abenteuerertum des Führers, will aber gerade diesem Abenteuerertum, dem Streben nach deutscher Weltmacht, eine philosophisch-soziologische Weihe verleihen: »Der Staatsmann orientiert sich nicht an den Klippen, sondern am Kurs. Er macht nicht das Mögliche wirklich, sondern das Notwendige möglich.« Und hier, wo die Irrealität der Aggression des deutschen Imperialismus philosophisch verklärt wird, kehrt naturgemäß das Dunkel des Existentialismus wieder: diese Zielsetzungen sind »über menschliche Logik und Moral hinausgewachsene«. Es ist eine Nacht des Irrationalismus; aber ihr Sinn steht doch klar vor uns.

Wenn möglich noch entschiedener zeigt sich das Einmünden der deutschen Soziologie in den Faschismus bei Carl Schmitt. Dieser ist Jurist oder, besser gesagt, Rechtsphilosoph und Rechtssoziologe. Als solcher baut er ursprünglich die Tendenzen der Diltheyschen Geisteswissenschaft und der Max Weberschen Soziologie weiter aus. Er gebraucht die Max Webersche »Neutralität« gegen die gesellschaftliche Verursachung, kehrt sie ebenso wie dieser als Waffe gegen den historischen Materialismus. »Ob das Ideelle der radikalen Begrifflichkeit hier der Reflex einer soziologischen Wirklichkeit ist oder ob die soziale Wirklichkeit als die Folge einer bestimmten Art zu denken und infolgedessen auch zu handeln aufgefaßt wird, kommt hierfür nicht in Betracht.«² Die Aufgabe der Soziologie beschränkt sich darauf, zwischen den verschiedenen sozialen und ideologischen Formen Parallelitäten, Analogien usw. zu finden. Die reaktionären Grundtendenzen Schmitts zeigen sich von allem Anfang an klar ausgesprochen und stehen in enger Beziehung zur Lebens- und Existentialphilosophie, seine Konzeption hat aber von Anfang an besondere Nuancen.

Vor allem ist hervorzuheben, daß Schmitt jede Restaurationsideologie ablehnt und im Zusammenhang damit der modischen Verherrlichung der Romantiker gegenüber nur einen beißenden Spott hat; besonders verhöhnt er den von Spann und anderen hochgehaltenen Adam Müller. Er schreibt ein eigenes Buch über »Politische Romantik«, um die Nichtigkeit dieser Richtung nachzuweisen. Die Romantik ist in seinen Augen »nur die Zwischen-

¹ Freyer: Der Staat, a. a. O., S. 119 u. 202 f.

² Schmitt: Politische Theologie, 2. Aufl., München-Leipzig 1934, S. 58 ff.

stufe des Ästhetischen zwischen dem Moralismus des 18. und dem Ökonomismus des 19. Jahrhunderts«¹. Diese Polemik geht davon aus, daß nach Schmitt das reaktionäre Wesen der Romantik veraltet ist, daß die Gegenwart einer neuen reaktionären Ideologie bedarf. Sein dezidiert präfaschismus zeigt sich schon darin, daß er jede veraltete, überlebte Form der Reaktion ablehnt, daß sein einziges Interesse auf das Herausarbeiten einer zeitgemäßen reaktionären Ideologie gerichtet ist. Darum entdeckt er die »geistesgeschichtliche« Bedeutung des spanischen Reaktionärs der Mitte des 19. Jahrhunderts, Donoso Cortés. Seine Bedeutung beruht darauf, daß er einen Bruch mit der Restaurationsideologie vollzog, daß er begriff, daß es keine Könige mehr gibt und deshalb keine Legitimität im überlieferten Sinn geben kann, weshalb er gegen die revolutionären Kräfte eine Diktatur sans phrase fordert. Schmitt zitiert auch mit Beifall Cortés' Ausspruch, daß die Bourgeoisie eine »diskutierende Klasse« sei. Das einzige, was er an diesem seinem Liebling kritisiert, ist, daß dieser seine Polemik gegen Proudhon richtet, obwohl in diesem Elemente seiner späteren Bundesgenossenschaft vorhanden seien, und den wirklichen Feind, nämlich Marx, nicht gesehen habe².

Gleichzeitig führt Schmitt eine heftige Polemik gegen die neukantische Jurisprudenz und ihren Normgedanken, der den ganzen Staat in ein Netz von leeren und formalen Beziehungen verwandelt, nach dem der Staat nur eine Art »Zurechnungspunkt« ist. Er sagt gegen den Neukantianismus in der Rechtsphilosophie: »Alle wesentlichen Vorstellungen der geistigen Sphäre des Menschen sind existentiell und nicht normativ.« Der Neukantianismus in der Rechtsphilosophie übersieht »die einfache rechtswissenschaftliche Wahrheit, daß Normen nur für normale Situationen gelten und die vorausgesetzte Normalität der Situation ein positivrechtlicher Bestandteil ihres ›Geltens‹ ist«³. Darin ist einerseits eine Weiterbildung der Machtkonzeption von Max Weber, andererseits eine Kritik des Jellinek-Kelsenschen »Metajuristischen« enthalten, wobei Schmitt gerade das, was der Neukantianismus außerhalb der Rechtsphilosophie setzt, als deren eigentliches Problem verstanden haben will: nämlich durch welche Macht das Recht gesetzt, beziehungsweise aufgehoben wird. Schmitt ist hier dem liberalen Neukantia-

¹ Schmitt: Der Begriff des Politischen, München-Leipzig 1932, S. 70.

² Schmitt: Positionen und Begriffe, Hamburg 1940, S. 118 ff.

³ Ebd., S. 124.

nismus gegenüber, wie überhaupt in seiner, zuweilen geistreichen Polemik gegen die Soziologie des Liberalismus, durchaus im Recht. Vom Standpunkt einer demagogisch-monopolkapitalistischen Diktatur durchschaut er oft scharfsinnig jenen durch nichts begründeten, sich exakt erkenntnistheoretisch gebärdenden Dogmatismus, mit welchem der Neukantianismus aus dem Recht ein autonomes, eigengesetzliches Geltungsgebiet, nach dem Muster seiner Erkenntnistheorie oder Ästhetik, macht. Die neukantische Lösung der Geltung der »Sinngelbte« vom Prozeß ihrer sozialen Genesis ist auch in Erkenntnistheorie und Ästhetik völlig unhaltbar. Das dogmatische Analogisieren der Geltung der Rechtssätze mit diesem Gebiete ist jedoch erst recht haltlos, da ihr Gelten stets ein reales, ein gesellschaftlich bedingtes Gelten ist. Daß $2 \times 2 = 4$ ist, ist eine vom Bewußtsein unabhängige Wahrheit; daß aber für irgendein Verbrechen fünf oder zehn Jahre Zuchthaus ausgesetzt sind, hängt nicht vom inneren Gehalt des Rechtssatzes ab, sondern davon, ob die dazu kompetente politische Instanz es so oder so bestimmt hat; deren Charakter, Zusammensetzung usw. aber ist von vornherein politisch-sozial, in letzter Instanz ökonomisch determiniert. Derselbe Unterschied besteht in der Aufhebung der Geltung: dort Beweis der Nichtübereinstimmung mit der vom Bewußtsein unabhängig existierenden Wirklichkeit, hier ein korrigierendes Gesetz, eine modifizierende Verordnung usw. Da nun die Neukantianer die »Geltung« der Rechtssätze von jeder Gesellschaftlichkeit trennen (Soziologie und Jurisprudenz; Sein und Sollen bei Kelsen), können sie bestenfalls eine immanente Interpretation der jeweils geltenden Rechtssätze geben, niemals aber eine wissenschaftliche Erklärung ihrer Inhalte, ihrer Genesis, ihres Erlöschens. Darin besteht eben das »Metajuristische« Jellineks. Schmitt zitiert mit berechtigter Ironie Aussprüche von Anschütz über den budgetlosen Zustand als eine »Lücke des Rechts«: »das Staatsrecht hört hier auf«¹. Er hat auch recht, wenn er auf die reale Kontinuität des gesellschaftlich-staatlichen Lebens das Hauptgewicht legt und das formale Recht nur als dessen Teil behandelt.

Schon aus diesen methodologischen Gründen konzentriert sich sein Interesse auf die Analyse der juristischen Ausnahmezustände: Es liegt im Wesen dieser, sagt er, »daß der Staat bestehen bleibt, während das Recht zurücktritt«; es »besteht im juristischen Sinn immer noch eine Ordnung, wenn auch

¹ Schmitt: Politische Theologie, a. a. O., S. 22.

keine Rechtsordnung«¹. Wenn er diese Einheit – vorläufig: einerlei aus was für Motiven – untersucht, kommt er entschieden weiter als der Liberalismus der Neukantianer. »Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall... in der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.« Und er faßt seinen Gedankengang so zusammen: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.«²

Diese methodologische Einstellung, dieses leidenschaftliche Interesse für die Theorie der Diktatur hängt bei Schmitt damit zusammen, daß er dem Weimarer System von vornherein in unversöhnlicher Feindschaft gegenübersteht. Diese Feindschaft tritt bei ihm anfangs als wissenschaftliche Kritik, als Darstellung der Krise der liberalen Ideologie und, im Zusammenhang damit, der des parlamentarischen Systems in Erscheinung. Im Gegensatz zu Karl Mannheim, der, wie wir gesehen haben, Liberalismus und Demokratie einfach identifiziert, nimmt Schmitt die ganze antidemokratische Polemik des 19. Jahrhunderts in sein System auf, um den unversöhnbaren Gegensatz von Liberalismus und Demokratie nachzuweisen, um das notwendige Hineinwachsen der Massendemokratie in Diktatur zu zeigen. Schmitt unterwirft vor allem das parlamentarische System einer soziologischen Analyse. Er betrachtet die soziale Homogenität als Voraussetzung des Parlamentarismus: »Die Methode der Willensbildung durch einfache Mehrheitsfeststellung ist sinnvoll und erträglich, wenn eine substantielle Gleichartigkeit des ganzen Volkes vorausgesetzt werden kann.«³ So etwas gab es in den Klassengesellschaften natürlich nie; Schmitt übersieht, daß das von ihm festgestellte Funktionieren des liberalen Parlamentarismus zwar, wie er ausführt, einerseits auf einem gewissen Grad von Interessengleichheit beruht, aber nicht beim ganzen Volk, sondern bei den herrschenden Schichten, und andererseits, was er außer acht läßt, die Ohnmacht des übrigen Volks voraussetzt. Darum kann er die Auflösungstendenzen dieses Systems nur äußerst abstrakt bestimmen: »Sobald die zur Legalität dieses Systems gehörende Voraussetzung einer beiderseits gleich legalen Geltung aufhört, gibt es keinen Ausweg mehr.«⁴ Das ist nur die Beschreibung eines äußerlichen Sym-

¹ Ebd., S. 18 f.

² Ebd., S. 11 u. 22.

³ Schmitt: *Legalität und Legitimität*, München-Leipzig 1932, S. 31.

⁴ Ebd., S. 40.

ptoms und nicht die Erklärung der Sache selbst, die freilich nur auf der Grundlage von konkreten Klassenanalysen möglich ist. Diesem von Schmitt beschriebenen Zustand entspricht in der Wirklichkeit eine lange Epoche des englischen Parlamentarismus, die Guizotsche Periode des »juste milieu«, die auch er als Musterbeispiel anführt. Hier könnte man Öffentlichkeit und Diskussion, durch Meinungs Austausch entstehende Wahrheit, mit großen Vorbehalten als ideologische Symptome, nicht, wie Schmitt, als geistige Grundlagen des Parlamentarismus auffassen.

Diese ganze Analyse hat für Schmitt den Zweck, den Parlamentarismus der Weimarer Republik als unmöglich zu erweisen, um so die Notwendigkeit eines Übergangs zur Diktatur darzutun. Dabei gibt Schmitt zuweilen richtige, wenn auch stets überwiegend ideologische Analysen der Vergangenheit und des Verhaltens der liberalen Bourgeoisie: »Der Haß gegen Königtum und Aristokratie treibt den liberalen Bourgeois nach links; die Angst um seinen durch radikale Demokratie und Sozialismus bedrohten Besitz treibt ihn wieder nach rechts zu einem mächtigen Königtum, dessen Militär ihn schützen kann; so schwankt er zwischen beiden Feinden und möchte beide betrügen.«¹ Noch wichtiger ist die ihm zuweilen aufdämmernde Ahnung, daß »Wirtschaft (d. h. Kapitalismus, G. L.) nicht mehr eo ipso Freiheit« ist (da Schmitt nicht sieht, daß sie es nie gewesen, kann er die Änderung der »Freiheit« im Imperialismus nur ahnen, aber nicht präzise fassen), daß die Entwicklung der Produktivkräfte ihre Widersprüchlichkeit offenbart² (Schmitt spricht hier natürlich nur von Technik). Schmitt benützt alle diese Feststellungen ausschließlich dazu, um den demokratischen Parlamentarismus herabzusetzen, seine Krisenhaftigkeit, sein Überholtsein durch die Geschichte und vor allem seine Unvereinbarkeit mit der Massendemokratie hervorzuheben. (Denken wir dabei an Max Webers cäsaristische Anwendungen, an die Auffassung der Massendemokratie bei Alfred Weber und Mannheim!) Nach Schmitts Auffassung sprengt die Massendemokratie jene homogene Basis der im Grunde auf einer Ebene liegenden Interessen, die z. B. im englischen Parlamentarismus das Fundament der liberalen Ideen gewesen sind.

Die Massendemokratie sei über diese Idylle hinweggeschritten. Jedoch die Wirkung der Demokratie ist nach seiner Auffassung rein negativ, in sich

¹ Schmitt: Politische Theologie, a. a. O., S. 77.

² Schmitt: Der Begriff des Politischen, a. a. O., S. 62.

krisenhaft. Die heutige Demokratie, sagt Schmitt, »führt zunächst zu einer Krisis der Demokratie selbst, weil mit der allgemeinen Menschengleichheit das Problem der zu einer Demokratie notwendigen substantiellen Gleichheit und Homogenität nicht gelöst werden kann. Sie führt ferner zu einer von der Krisis der Demokratie wohl zu unterscheidenden Krisis des Parlamentarismus«. Dabei hebt Schmitt hervor, »daß eine Massen- und Menschheitsdemokratie keine Staatsform, auch keinen demokratischen Staat zu realisieren vermag«¹. Und infolge der demokratischen Massenparteien verwandelt sich die Demokratie selbst in einen bloßen Schein. Sogar die Wahl existiert nach Schmitts Meinung nicht mehr: »Fünf Parteilisten, auf eine höchst geheime, okkulte Weise entstanden, von fünf Organisationen diktiert, erscheinen. Die Massen begeben sich sozusagen in fünf bereitstehende Hürden, und die statistische Aufnahme dieses Vorgangs nennt man ›Wahl‹.« Dies bedeutet, daß der Volkswille nunmehr unter diesen Umständen »niemals zu einem Strom zusammenfließen kann«². Als einzige Aufgabe des Parlaments erscheint also die, »einen widersinnigen status quo zu konservieren«³. In der Frage des Parlamentarismus lautet das Resumé von Schmitt so: das Parlament wird »zu einem Schauplatz pluralistischer Aufteilung der organisierten gesellschaftlichen Mächte«⁴. Es bedeutet ebenso eine Auflösung des Staates, wie seinerzeit die wachsende Macht der Fürsten eine Auflösung des deutschen Reichs bedeutet hat. Dieser Zersetzungszustand, diese permanente Krise gebiert aus sich heraus die Notwendigkeit des Ausnahmezustandes, der Diktatur des Reichspräsidenten. Die vorhitlerische politische Tätigkeit Schmitts konzentriert sich hauptsächlich um diese Frage, um die Rechtfertigung der Notwendigkeit einer Diktatur des Reichspräsidenten.

Hier zeigt sich, bei scheinbarem Gegensatz, die grundlegende Verwandtschaft Schmitts mit den reaktionären Ideologen des Bismarckschen und wilhelminischen Reiches. Diese haben den status quo ihrer Zeit durch dick und dünn verteidigt, Schmitt ist ein leidenschaftlicher Gegner des ihm vorliegenden status quo. Daher die formalen und »geistesgeschichtlichen« Gegensätze. In

¹ Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 2. Aufl., München-Leipzig 1926, S. 21 f.

² Schmitt: Positionen und Begriffe, a. a. O., S. 188.

³ Ebd., S. 185.

⁴ Ebd., S. 156.

Wirklichkeit haben beide, unter verschiedenen Umständen, mit gleicher Heftigkeit die Demokratie bekämpft: der verächtliche status quo ist nämlich der der Weimarer Republik und des Versailler Friedens. Schmitt bekämpft den status quo als reaktionärer Imperialist, ebenso wie seine Vorgänger als reaktionäre Imperialisten ihren status quo verteidigt haben.

Trotz existentialphilosophischer Aufmachung, trotz ununterbrochenem Kokettieren mit dem »Leben«, mit der sogenannten geschichtlichen »Konkretheit« steckt als positiver Kern der Rechtssoziologie Schmitts hinter all dieser Polemik eine äußerst magere Schablone: die Reduzierung aller politischen und darum rechtlichen und staatlichen Beziehungen auf das Schema: Freund–Feind. Den existentialphilosophischen Grundlagen seines Denkens entsprechend, wird aus diesem Grundschema jede Rationalität und mit ihr jeder konkrete Inhalt entfernt. Schmitt führt aus: »... kein Programm, kein Ideal, keine Norm und keine Zweckhaftigkeit verleiht ein Verfügungsrecht über das physische Leben anderer Menschen ... Der Krieg, die Todesbereitschaft kämpfender Menschen, die physische Tötung von anderen Menschen, die auf der Seite des Feindes stehen, alles das hat keinen normativen, sondern nur einen existentiellen Sinn, und zwar in der Realität einer Situation des wirklichen Kampfes gegen einen wirklichen Feind, nicht in irgendwelchen Idealen, Programmen und Normativitäten ... Gibt es wirklich Feinde in der seinsmäßigen Bedeutung, wie es hier gemeint ist, so ist es sinnvoll, aber nur politisch sinnvoll, sie nötigenfalls physisch abzuwehren und mit ihnen zu kämpfen.«¹

Aus solchen Gedankengängen leitet Schmitt das Wesen des Politischen ab: »Politisches Denken und politischer Instinkt bewähren sich ... theoretisch und praktisch an der Fähigkeit, Freund und Feind zu unterscheiden.« Die politische Existenz des Staates beruht darauf, die »Unterscheidung von Freund und Feind selber zu bestimmen«². Man kann bei diesen Schmittschen Zentralbegriffen der Rechtsphilosophie deutlich sehen, wohin die existentialistische Begriffsbildung führt: zu einer Vereinigung einer äußerst mageren, inhaltslosen Abstraktheit einerseits und einer irrationalistischen Willkür andererseits. Gerade indem Schmitts Gegensatzpaar »Freund-Feind« mit der Präntention, alle Probleme des gesellschaftlichen Lebens zu lösen, auftritt, wird seine Leere und Willkürlichkeit offenkundig. Gerade damit erweist

¹ Schmitt: Der Begriff des Politischen, a. a. O., S. 37.

² Ebd., S. 54 u. 38.

es sich aber als äußerst wirkungsvoll in der Periode der Fasisierung der deutschen Ideologie: als methodologisches, abstraktes, sich wissenschaftlich gebärdendes Prolegomenon zu dem von Hitler und Rosenberg konstruierten Rassegegensatz. Besonders die Willkürlichkeit, die im Wesen dieser Begriffsbildung liegt, bietet einen »wissenschaftlichen« Übergang zur »nationalsozialistischen Weltanschauung«.

Diese Grundlage der Politik und mit ihr des Staates, so führt Schmitt aus, wird vom Liberalismus systematisch denaturiert. Das 19. Jahrhundert ist eine Zeit der Neutralisierung und Entpolitisierung im Namen der Kultur. Das 19. Jahrhundert stellt Kultur, Fortschritt, Bildung, unpolitische Wissenschaft in diesen falschen Gegensatz zur Politik. Und Schmitt sieht in dieser Tendenz eine Feindschaft einem »starken Deutschland« gegenüber. Die Zentren dieser Ideologie sind seiner Ansicht nach die kleinen neutralen Staaten, die Schweiz, die Niederlande und Skandinavien. Aber auch in Deutschland hat diese Richtung ihre einflußreichen Vertreter gehabt in Jacob Burckhardt, Stefan George, Thomas Mann, Sigmund Freud usw.

Von diesem Standpunkt betrachtet nun Schmitt die deutsche Geschichte. In scharfem Gegensatz zu Max Weber sieht er in der Entstehung der Konstitutionalismus, im Weg zur Parlamentarisierung die Degradation des »starken Deutschland«. So kommt er aus seiner Analyse der Krise des Parlamentarismus, aus seiner Freund-Feind-Konzeption, deren Grundlage die Sehnsucht nach Erneuerung des deutschen Imperialismus ist, zu einer bedingungslosen Bejahung Hitlers. Schon seine frühere Kritik von Liberalismus und Demokratie enthält den »originellen« Satz, daß der Faschismus der Demokratie nicht widerspreche. Und Schmitt spricht schon vor Hitlers Machtergreifung begeistert über den italienischen Faschismus als einen »heroischen Versuch, die Würde des Staates und der nationalen Einheit gegenüber dem Pluralismus ökonomischer Interessen zu erhalten und durchzusetzen«¹. Ebenso hebt er schon vor Hitler hervor, daß »der stärkere Mythos im Nationalen liegt«, und daß im Verhältnis dazu der Sozialismus eine »inferiore Mythologie«² besitzt.

Es ist kein Wunder, daß Schmitt unter diesen Voraussetzungen ein begeisterter Anhänger Hitlers geworden ist, daß er zu allen Untaten Hitlers

¹ Schmitt: Positionen und Begriffe, a. a. O., S. 110.

² Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, a. a. O., S. 86 f.

eine entsprechende »rechtsphilosophische« Theorie konstruiert hat. So schreibt Schmitt nach der Niedermetzlung der Anhänger der »zweiten Revolution« (1934) einen Aufsatz unter dem Titel: »Der Führer schützt das Recht.« Er verteidigt darin die krasseste Form der faschistischen Rechtswillkür und tritt mit aller Entschiedenheit für die Auffassung ein, daß der Führer das alleinige Recht habe, »Freund und Feind zu unterscheiden... Der Führer macht Ernst mit den Warnungen der deutschen Geschichte. Das gibt ihm das Recht und die Kraft, einen neuen Staat und eine neue Ordnung zu begründen... Der Führer schützt das Recht vor dem schlimmsten Mißbrauch, wenn er im Augenblick der Gefahr, kraft seines Führertums als oberster Gerichtsherr, unmittelbar Recht schafft... Aus dem Führertum fließt das Richtertum. Wer beides voneinander trennen... will, sucht den Staat mit Hilfe der Justiz aus den Angeln zu heben... Inhalt und Umfang eines Vergehens bestimmt der Führer selbst.«¹

Es ist nach diesen Ausführungen nicht überraschend, daß Schmitt für die Hitlerzeit das alte Motiv der antidemokratischen Publizistik der Vorkriegszeit wieder aufnimmt, die ideologische Überlegenheit Deutschlands über die demokratischen Staaten: »In den westlichen Demokratien werden heute noch große Probleme des 20. Jahrhunderts unter den Fragestellungen der Talleyrand- und Louis-Philipp-Zeit behandelt und entsprechend beantwortet. In Deutschland hat die rechtswissenschaftliche Erörterung solcher Probleme demgegenüber einen großen Vorsprung. Wir haben das durch Erfahrungen erkaufte, die oft hart und bitter waren, aber der Vorsprung ist unbestreitbar.«² Diese Überlegenheit ist die des raubtierhaften Imperialismus. Schmitt begründet nunmehr – seinen alten Gegensatz von Freund-Feind weltpolitisch ausdehnend – den Hitlerstaat philosophisch folgendermaßen: »Im Krieg steckt der Kern der Dinge. Von der Art des totalen Krieges her bestimmen sich Art und Gestalt der Totalität des Staates. Der totale Krieg aber erhält seinen Sinn durch den totalen Feind.«³

Schmitt unterstützt nicht nur die bestialische innenpolitische Diktatur Hitlers, sondern wird schon vor dem Ausbruch des zweiten Weltkrieges, zur Zeit seiner Vorbereitung, zum führenden juristischen Ideologen der Welteroberungspläne Hitlerdeutschlands. Er kämpft gegen die »universalisti-

¹ Schmitt: Positionen und Begriffe, a. a. O., S. 200 ff.

² Ebd., S. 5.

³ Ebd., S. 236.

schen« Ansprüche des Völkerbundes und verlangt dagegen die Anwendung der Monroe-Doktrin auf Deutschland und seine Interessengebiete. Er zitiert einen diesbezüglichen Ausspruch Hitlers und kommentiert ihn folgendermaßen: »Damit ist der Gedanke einer schiedlich-friedlichen Abgrenzung der Großräume in einfachster Sachlichkeit ausgesprochen und die Verwirrung beseitigt, mit der ein ökonomischer Imperialismus die Monroe-Doktrin umnebelt hatte, indem er ihren vernünftigen Raumabgrenzungsgedanken in einen ideologischen Welteinmischungsanspruch umbog.«¹ Auch diese Theorie beruht auf dem faschistischen Dogma vom »Reich«: »Reiche in diesem Sinn sind die führenden und tragenden Mächte, deren politische Idee in einem bestimmten Großraum ausstrahlt und die für diesen Großraum die Interventionen fremdräumiger Mächte grundsätzlich ausschließen.«² Mit einer solchen Aufteilung der Welt, die für Deutschland und Japan die entsprechenden »Großräume« garantieren würde, würde nach Schmitt der neue und höhere Zustand des internationalen Rechts beginnen, ein Zustand, in dem es nicht mehr, wie früher, Staaten, sondern nur »Reiche« gäbe. Was daraus konkret folgt, führt Schmitt in einem anderen Aufsatz aus, der, bezeichnenderweise, den Titel führt: »Wehe den Neutralen!«; hier wird auseinandergesetzt, daß die Großraumkonzeption ein Vernichten der Neutralität in sich birgt. So hat Schmitt schon im Jahre 1938 im voraus die »völkerrechtliche« Apologie für die Hitlersche Aggression, für die faschistische Vergewaltigung der Völker geschrieben. So mündet die deutsche Soziologie in die Propaganda des Hitlerschen bestialischen Imperialismus. Einst nannte man die deutschen Professoren die geistige Leibgarde der Hohenzollern; sie sind zu einer geistigen SA und SS geworden.

¹ Ebd., S. 302.

² Ebd., S. 303.

Siebentes Kapitel

Sozialer Darwinismus, Rassentheorie und Faschismus

I *Anfänge der Rassentheorie im 18. Jahrhundert*

Der Biologismus ist in Philosophie und Soziologie stets die Basis von reaktionären Weltanschauungstendenzen gewesen. Das hat mit der Biologie als Wissenschaft selbstverständlich nichts zu tun; es entsteht vielmehr aus den Bedingungen des Klassenkampfes, die für die reaktionären Tendenzen pseudo-biologische Begriffe, pseudo-biologische Methoden zu einem geeigneten Instrument des Kampfes gegen die Konzeption des Fortschritts gemacht haben. Eine solche Verwendung entstellter und verzerrter biologischer Begriffe in Philosophie und Soziologie geschieht im Laufe der Geschichte, je nach den Umständen, in naiver oder raffinierter Form. Jedoch hat die Anwendung der Analogie des Organismus auf Gesellschaft und Staat stets und nicht zufällig eine Tendenz gehabt, die jeweilig bestehende Struktur der Gesellschaft als »naturgemäß« nachzuweisen; schon in der alten anekdotischen Form der Fabel des Menenius Agrippa ist diese Tendenz klar sichtbar. Im reaktionären Kampf gegen die Französische Revolution erhält der Organismusvergleich, schon bei Burke, eine neue Nuance, indem er sich nicht nur auf den statischen Zustand, sondern auch auf die dynamische Entwicklung bezieht, indem nur das »organische Wachstum«, also die Änderung durch allmähliche und kleine Reformen mit Einverständnis der herrschenden Klasse, als »naturgemäß« angesehen wird, während jede revolutionäre Umwälzung den verwerfenden Akzent des »Naturwidrigen« erhält. Eine besonders ausgebaute und verbreitete Form erhält diese Auffassung im Laufe der Entwicklung der reaktionären deutschen Romantik (Savigny, Historische Rechtsschule usw.). Hier wird der Gegensatz von »organischem Wachstum« und »mechanischem Machen« ausgearbeitet: es ist die Verteidigung der »gewachsenen« feudalen Privilegien gegen die Praxis der Französischen Revolution, gegen die auf ihrem Boden stehenden bürgerlichen Ideologien, die als mechanisch, intellektualistisch, abstrakt verworfen werden.

Dieser durch die Französische Revolution zuerst außerordentlich verschärfte Gegensatz reicht weit zurück. Die Ideologie der entstehenden

bürgerlichen Klasse kämpft, den eigenen Klasseninteressen entsprechend, für die Gleichheit aller Menschen (das heißt für ihre bürgerliche, formaljuristische Gleichberechtigung) und kritisiert heftig die bestehenden feudalen Privilegien, die feudale Standesungleichheit der Staatsbürger. Da nun zur Zeit der Verschärfung dieser Kämpfe die Herrschaft des Adels bereits ökonomisch wie politisch erschüttert war, wodurch er seine wirklichen mittelalterlichen sozialen Funktionen verlor und sich immer reiner zum Parasitentum entwickelte, mußte in diesem das Bedürfnis nach ideologischer Verteidigung der Privilegien entstehen.

Aus diesen Kämpfen wächst die Rassentheorie heraus. Die Ideologen des Adels verteidigen die standesgemäße Ungleichheit der Menschen mit dem Argument, daß diese nur der juristische Ausdruck einer naturgemäß vorhandenen Ungleichheit der Menschenarten, der Rassen, sei und darum als »Naturtatsache« durch keinerlei Institutionen, ohne die höchsten Werte der Menschheit zu gefährden, aufzuheben sei. Schon am Anfang des 18. Jahrhunderts schreibt der Graf von Boulainvilliers (1727) ein Buch, in welchem er nachzuweisen versucht, daß in Frankreich der Adel die Nachkommen der alten herrschenden Rasse der Franken repräsentiert, während die übrige Bevölkerung Nachkommenschaft der unterworfenen Gallier sei¹. Es stünden also zwei qualitativ verschiedene Rassen einander gegenüber, und die Überlegenheit der Franken könne man nur durch eine Vernichtung der Zivilisation aus der Welt schaffen. Die Publizistik des 18. Jahrhunderts hat diese These bereits leidenschaftlich bekämpft. So erklärt unter anderem Dubos (1734) die Eroberung Frankreichs durch die Franken für eine Legende².

Besonders scharfe Formen erhält diese Polemik zur Zeit der Französischen Revolution. Volney verspottet in seinen »Ruinen«³ den Anspruch des Adels, eine vornehme und reine Rasse vorzustellen. Er zeigt ironisch, ein wie großer Teil des vorhandenen Adels aus Neureichen besteht, aus gewesenen Kaufleuten, Handwerkern usw., die sich von der Monarchie durch bares Geld ihren Adel erkaufte haben, die also der »Rasse« nach reine Plebejer sind. Und der führende Ideologe der französischen Bourgeoisie in den

¹ A. Thierry: *Considérations sur l'histoire de France*, Werke, Paris, Garnier, Bd. VII, S. 65 f.

² Ebd., S. 71 f.

³ Volney: *Les ruines*, Kapitel 15.

Anfängen der Revolution, Sieyès, bekämpft prinzipiell die Begründung des Rechts auf der Grundlage der Eroberungen. Der dritte Stand, sagt er, »braucht sich nur in das Jahr zurückzusetzen, das der Eroberung vorherging, und weil er heute stark genug ist, um sich nicht erobern zu lassen, wird ohne Zweifel sein Widerstand wirksamer sein. Warum sollte er nicht alle diese Familien in die fränkischen Wälder zurückschicken, die den närrischen Anspruch wagen, sie seien dem Stamme der Eroberer entsprossen und hätten deren Rechte geerbt?«¹

II *Gobineaus Begründung der Rassentheorie*

So ist die Rassentheorie – in ihrer ersten primitiven Form – schon zur Zeit der Französischen Revolution wissenschaftlich erledigt. Da aber die Dahinterstehenden Klassenkräfte mit der Revolution nicht verschwinden, da der Kampf gegen die Demokratie weitergeht und immer neue Formen erhält, muß sie in verschiedenen Formen wieder aufleben. Die weiteren Wandlungen der Rassentheorie sind durch die Klassenkämpfe bestimmt, teils durch den größeren und kleineren Einfluß, den die feudale oder halbfeudale Reaktion in der krisenhaften Entwicklung der bürgerlichen Demokratie erlangt, teils durch die ideologischen Bedürfnisse der reaktionären, antidemokratisch gewordenen Bourgeoisie, sich auf die Überreste der feudalen Zeit politisch zu stützen und im Zusammenhang damit sich Elemente ihrer Ideologie anzueignen. So entstehen, besonders in Deutschland, die bereits erwähnten verschiedenen »organischen« Theorien.

Jedoch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bleibt die Rassentheorie ideologisch ohne nennenswerten Einfluß. Ihre damaligen Vertreter sind heute vollständig vergessen, erst den faschistischen »Gelehrten« bleibt es vorbehalten, sie allmählich als Ahnen ans Tageslicht zu ziehen; so z. B. einem Magdeburger Professor namens Karl Vollgraf, der 1855 ein rassentheoretisches Werk herausgab, dessen Name heute kaum in den größten Nachschlagebüchern zu finden ist. Der Grund liegt darin, daß sich auch die reaktionäre Entwicklung nach der Niederlage der Revolution von 1848 in Deutschland in Formen vollzog, die noch kein Bedürfnis zur rassenmäßigen Begründung der Adelsprivilegien hervorbrachte. Der bonaportistische

¹ Sieyès: *Qu'est-ce-que le tiers état?*, Kapitel 2.

Kompromiß Bismarcks sicherte den preußischen Junkern ihre politisch herrschende Stellung in Deutschland unter Bedingungen, die die Entwicklung des Kapitalismus begünstigten, ohne eine bürgerliche Demokratie hervorzubringen. Die feudalen Junker waren also nicht in einer Weise gefährdet, die ein derartiges Berufen auf ihre rassenmäßige Überlegenheit notwendig gemacht hätte.

Ungefähr gleichzeitig mit dem oben angezeigten Werk ist aber ein Buch erschienen, das – allmählich – den Rassengedanken im Weltmaßstab in den Vordergrund gestellt hat: Gobineaus »Die Ungleichheit der Menschenrassen«. Auch dieses Buch ist in einer reaktionären Periode, in der Napoleons III., geschrieben, jedoch unterscheiden sich die Umstände seines Entstehens stark von deutschen Parallelerscheinungen: während hier die Junker unbestritten die politischen Machtpositionen besitzen und die Kapitalisierung Deutschlands nur bei Bewahrung ihrer Interessen vollzogen werden kann, enttäuscht die Reaktion des zweiten Kaiserreichs jene legitimistisch-feudalen Kreise Frankreichs, die in den Zeiten der revolutionären Krise als Teil der »Ordnungspartei« den Machtantritt Louis Napoleons ermöglicht haben. Die besseren Köpfe unter ihnen haben zugleich aus der Revolution einiges über die Widersprüche der bürgerlichen Demokratie hinzugelernt. Daher die Möglichkeit eines neuen Vorstoßes der feudalen Rassenideologie, deren auf die Dauer einflußreichster Vertreter eben Gobineau geworden ist. Allerdings ist auch seine Wirkung in Frankreich vorerst gering. In seinen Briefen an Tocqueville klagt er auch, daß sein Buch in Frankreich totgeschwiegen werde, daß es eine wirkliche Wirkung nur in den Vereinigten Staaten habe. Tocqueville, der bei persönlicher Freundschaft mit Gobineau dessen Buch ablehnt, macht ihn darauf aufmerksam, daß diese Wirkung daher stamme, daß sein Buch den Interessen der Sklavenbesitzer in den Südstaaten entgegenkomme¹. Diese erste größere Wirkung der modernen Rassentheorie ist aber gesellschaftlich-geschichtlich bedeutungsvoll. Denn so sehr Gobineau persönlich von feudaladeligen Klasseninteressen und -erwägungen ausgegangen ist, mußte er dennoch in einer Gesellschaft leben und seine Ideen verkünden, in der bereits der Wunsch des Adels, in seine alten, angestammten Positionen zurückzukehren, längst zu einer reaktionären Utopie herabgesunken und der Verteidigungskampf der Bourgeoisie gegen das aufstrebende Proletariat in den Mittelpunkt gerückt ist (Junischlacht 1848). Und gerade

¹ Correspondence entre Tocqueville et Gobineau, Paris 1909, S. 291.

die großen Pflanzler des Südens der Vereinigten Staaten waren – trotz der sklavenhalterischen Form ihrer Ausbeutungsweise – Kapitalisten, Produzenten der fundamentalen Rohstoffe der damaligen kapitalistischen Wirtschaft. Eine wirksame Erneuerung der Rassentheorie kann also unter den Bedingungen des 19./20. Jahrhunderts nur dann erfolgen, wenn sie zu einer Kampffideologie der reaktionären Bourgeoisie wird. Den Weg einer solchen Verbürgerlichung, die der allgemein philosophische Irrationalismus, wie wir gesehen haben, von Schelling über Schopenhauer, Nietzsche usw. zurücklegte, mußte auch die Rassentheorie von Gobineau bis Rosenberg einschlagen.

Ausgangspunkt und Haupttendenz Gobineaus ist der Kampf gegen die Demokratie, gegen die »unwissenschaftliche«, »naturwidrige« Vorstellung von der Gleichheit der Menschen. Dies kritisiert gleich nach der ersten Lektüre Tocqueville, indem er hervorhebt, daß nach Gobineau alles Böse in der Geschichte aus dieser Gleichheitsvorstellung stamme; sein Buch wäre reaktionär, entstanden aus einer allgemeinen Stimmung der Revolutionsmüdigkeit. Seine Wirkung sei eine fatalistische; es sei Opium, einem Kranken gereicht. Ja, Tocqueville weist gelegentlich nach, was Gobineau besonders beleidigt, daß dessen Rassenlehre mit dem Christentum, mit dem Katholizismus unvereinbar sei¹.

Der berühmte, gemäßigt-liberale Historiker Tocqueville hat in diesen Bemerkungen bestimmte politisch-weltanschauliche Eigenheiten Gobineaus richtig aufgezeigt. Es ist aus diesen Bemerkungen schon ersichtlich, daß Gobineau eine Übergangsfigur in der Geschichte der Rassentheorie ist: einerseits gibt er dem alten feudal-reaktionären Gerede über die »naturgemäße« Ungleichheit der Menschen eine neue, »zeitgemäße«, d. h. halbbürgerliche Form. Andererseits hat er jedoch noch nicht die Möglichkeit, diese Modernisierung, diese Verbürgerlichung der Rassentheorie wirklich radikal zu Ende zu führen. Er wirft sich zwar in die Pose des Naturforschers; mimt dessen »erhabene Unparteilichkeit«; diese enthüllt aber sogleich ihr gegenrevolutionäres Gesicht. So schreibt Gobineau: »Der Rebell wird vor ihrem (der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, G. L.) Gesicht nichts sein als ein ungeduldiger, ehrgeiziger Schädling. *Timoleon* nur ein Meuchelmörder, *Robespierre* ein ruchloser Verbrecher.«²

¹ Ebd., S. 194, 254 u. 306.

² Gobineau: Die Ungleichheit der Menschenrassen, Berlin 1935, S. 744.

Diese Zwiespältigkeit einer angemessenen »naturwissenschaftlichen« Objektivität und eines feudal-reaktionären Pamphletismus zeigt sich im ganzen Werk Gobineaus: er ist ein kämpferischer Reaktionär, seine Rassentheorie eine Kampftheorie gegen die Demokratie. So ist für ihn die Annahme der Gleichheit der Menschen nur ein Symptom der Bastardisierung, der Unreinheit des Blutes. In »normalen Zeiten« wird die Ungleichheit als etwas Selbstverständliches angenommen. »Sobald in den Adern der Mehrzahl der Bürger eines Staates gemischtes Blut fließt, fühlen sich diese durch ihre große Zahl dazu berufen, das als allgemein gültige Wahrheit auszugeben, was nur für sie Wahrheit ist: daß alle Menschen gleich seien.«¹

Er ist jedoch nicht imstande, diese seine kämpferische Linie zu konkretisieren, den Anhängern seiner Lehre Kampfziele oder gar Kampfmethoden zu zeigen. Er gibt nur die fatalistische Perspektive eines unvermeidlichen Untergangs der Kultur infolge der Blutmischung: »Die ursprüngliche weiße Rasse ist vom Angesicht der Erde verschwunden ... Die weiße Rasse ist also heute nur mehr durch Bastarde vertreten.«² Ist dieser Prozeß der Vermischung vollendet, so entsteht ein »Verfall in Nichtigkeit ... Die Völker, gleich menschlichen Herden niedergedrückt in eine düstere Schläfrigkeit, leben von da an erstarrt in ihrer Nichtigkeit, wie die wiederkäuenden Büffel in den stehenden Pfützen der pontischen Sümpfe ... Nicht der Tod ist es, was unsere Trauer erweckt, sondern die Sicherheit, daß er uns nur entehrt erreicht.«³

Dieser fatalistische Pessimismus unterscheidet vor allem Gobineau von seinen wichtigen Nachfolgern, von Chamberlain und Hitler-Rosenberg. Bei diesen ist die Rassentheorie im steigenden Maße Organ einer kämpferisch-aktivistischen reaktionären Demagogie, und zwar einer, die ebenfalls im steigenden Maße die alten feudalen Schranken der Reaktion abstreift und zu einer obskurantistischen Ideologie des reaktionären Monopolkapitalismus wird. Dabei darf natürlich nicht vergessen werden, daß Elemente des rassentheoretischen Pessimismus Gobineaus bei seinen Nachfolgern in bestimmtem Sinne aufbewahrt bleiben: nämlich die Auffassung, daß Entwicklung immer Verschlechterung bedeutet (Rassenmischung ist notwendig Artverderbnis). Der Aktivismus der späten Rassentheorie entsteht also auf der-

¹ Ebd., S. 27.

² Ebd., S. 753.

³ Ebd., S. 755.

selben pessimistischen, entwicklungsfeindlichen Grundlage wie bei Gobineau. Es tritt nur an die Stelle der fatalistischen Verzweiflung ein verzweifelt-abenteuerhafter Aktivismus. Diese Wendung stellt zwei Momente in den Vordergrund, die bei Gobineau noch fehlen: erstens die soziale Demagogie eines angeblich rebellischen Antikapitalismus als Grundlage der Aktivität (Gobineau hat zwar auch eine tiefe Antipathie gegen die rein kapitalistische Kultur und ihre Ideologie, diese Antipathie bleibt aber inhaltlich feudal, formell ästhetisch-fatalistisch); zweitens entstehen bei den späteren, parallel mit dieser Wendung, eine Loslösung von der christlich-feudalen reaktionären Ideologie und weitgehende – ebenfalls demagogische – Konzessionen an die zunehmende Abwendung breiter Massen von der Religion. (Wir werden sehen, daß auch hier, wie in vielen anderen Punkten, Chamberlain den Übergang zwischen Gobineau und Rosenberg bildet.)

Diese Unterschiede sind nicht persönlich, sondern historisch bedingt. Die moderne soziale Demagogie ist erst im imperialistischen Zeitalter entstanden. Ihre ersten – primitiven und vorübergehenden – Formen sind der Stöckersche Antisemitismus in Deutschland (seit 1878) und der Boulangerismus in Frankreich (1886–89); entwickelter erscheint sie bereits in der christlich-sozialen antisemitischen Propaganda Luegers in Österreich, die unmittelbar auf Hitler in dessen Jugend eingewirkt hat usw. Nach dem ersten imperialistischen Weltkrieg kommt sie überhaupt nicht mehr von der Tagesordnung. Die Hitlerbewegung ist nur ihre entwickeltste, gewissenloseste, erfolgreichste Abart.

Dazu war aber eine ganz andere Zuspitzung der Klassengegensätze notwendig, als sie zur Zeit Gobineaus vorhanden war. Vor allem ein viel tieferes Erschüttertsein breiter Massen von den Widersprüchen der bürgerlichen Demokratie, ihr Enttäuschtsein von den Wegen, die ihnen die bürgerliche Demokratie und der Reformismus in der Arbeiterbewegung zeigten usw. Die soziale Demagogie der Rassentheorie, die ihrem Wesen nach aristokratisch-reaktionär, antidemokratisch ist, weist nun nicht mehr direkt in die feudale Vergangenheit als einen wiederherzustellenden Idealzustand zurück, sondern gebärdet sich als eine in die Zukunft weisende Lehre. Unter Napoleon III. war die feudal-aristokratische Opposition noch weitgehend offen feudal, mit dem Gesicht der Vergangenheit zugewandt. Und die vom bonapartistischen Regime enttäuschten werktätigen Massen, sofern sie sich von der Betäubung der Niederlage von 1848 erholten und sich von dem Einfluß der Demagogie der Dezembermänner befreiten, entwickelten sich immer stärker nach links, in die Richtung der Wiedererlangung der Demo-

kratie, ja auch des Kampfes um den Sozialismus. Aus dieser Lage folgen die spezifischen Züge Gobineaus, besonders sein fatalistischer Pessimismus. Das radikale Leugnen einer demokratischen Entwicklungsperspektive, das krampfhaft Sichanklammern an die endgültig vergangene feudale Ungleichheit konnten nur eine solche fatalistische Untergangsstimmung zur Folge haben.

So ist Gobineaus Stellung in der Entwicklung der Rassentheorie durch folgende Momente bestimmt: er hat als erster nach langer Pause den Rassengedanken wieder in weite Kreise hineingetragen und wenigstens in der dekadenten Intelligenz wieder in Mode gebracht. Er hat weiter jene willkürliche Methode ausgebildet, die später, über Chamberlain, bei Hitler und Rosenberg wirksam geworden ist: die Mischung von angeblicher naturwissenschaftlicher Exaktheit und verstiegener Mystik, die in einer Atmosphäre der vollendeten Willkürlichkeit, des Gewirrs von ungelösten und unlösbaren Widersprüchen dem modernen Leser die alte feudale Rassentheorie akzeptabel und mundgerecht machen soll.

Die alte Rassentheorie ist höchst einfach, ja man kann kaum sagen, daß sie überhaupt eine Theorie sei; sie geht davon aus, daß jeder weiß, wer ein Aristokrat ist. Als Aristokrat ist er eben von reiner Rasse, stammt er von der höheren Rasse ab. (Franke im Gegensatz zu den plebejischen Kelten Galliens.) Die modernisierte Rassentheorie kann der wissenschaftlichen Entwicklung gegenüber diese höchst einfache Position nicht mehr halten. Sie muß einen taktischen Rückzug antreten. Es ist ja eine in der modernen Wissenschaft allgemein anerkannte Tatsache, daß es (wenigstens in den historischen Zeiten) keine einzige reine Rasse gibt, noch gegeben hat. Zweitens ist es ebenfalls allgemein bekannt und anerkannt, daß es objektive Kennzeichen für die Unterscheidung der verschiedenen Rassen ebenfalls nur in einem äußerst beschränkten Ausmaße gibt, und diese allgemeinen Kriterien versagen vollständig, wenn es sich um die rassenmäßige Bestimmung eines historischen Volkes, einer Nation und gar eines Individuums handelt.

Damit wäre die Rassentheorie als Erklärungsmethode der Geschichte vernichtet. Gobineaus »Verdienst« in der Entwicklung der reaktionären Ideologie besteht darin, daß er die Wege für jene Erneuerung der Rassentheorie eröffnet hat, die später im Hitlerismus kulminierten. In bezug auf den ersten Komplex, die Theorie von der Rassenreinheit, ist Gobineau deutlich eine Übergangsgestalt. Er wählt – bei einigen ganz abstrakt bleibenden pseudo-naturwissenschaftlichen Phrasen – den Weg der rein intuitiven, irrationalistischen Geschichtsmythe; das heißt, er fabelt darauf los, kon-

struiert auf sogenannter Rassengrundlage eine neue Weltgeschichte, wobei er ganz naiv, auf der feudal-aristokratischen Tradition fußend, Rassen, Rassenmischungen usw. als etwas vollkommen Bekanntes, das weiterer Erklärung und Analyse gar nicht bedarf, behandelt. (In diesen Tendenzen berührt er sich mit vielen ebenfalls pseudo-naturwissenschaftlichen französischen Soziologen seiner Zeit, die gleichfalls über Rasse so sprechen, als ob Inhalt und Umfang dieses Begriffes etwas wissenschaftlich Bestimmtes und Bestimmbares wären; freilich ist bei keinem seiner Zeitgenossen diese ausschließliche zentrale Stellung der Rassentheorie in der Methodologie vorhanden. Bei Taine, Renan usw. ist der ebenfalls verschwommene und unwissenschaftliche Rassenbegriff nur ein Erklärungsgrund unter vielen.)

Die pseudo-wissenschaftliche und zugleich intuitionistische Apodiktizität Gobineaus bildet ein nicht unwesentliches Element seiner Wirkung; freilich zugleich auch ihrer Grenze. Die späteren bewußten, militanten, den Faschismus vorbereitenden Rassentheoretiker empfanden auch diese offenkundige Unwissenschaftlichkeit Gobineaus als blamabel. So lehnt Chamberlain, der sonst sehr viel von Gobineau stillschweigend übernimmt, dessen Werk heftig ab, indem er ihm vorwirft, daß er keine Ahnung von Naturwissenschaft habe. Chamberlain schreibt: »Eine ernst zu nehmende und nützliche Theorie der Rasse kann nicht auf die Märe von Sem, Cham und Japhet und auf noch so geistreiche Intuitionen, vermischt mit haarsträubenden Hypothesen, aufgebaut werden, sondern nur auf gründliche und umfassende naturwissenschaftliche Kenntnisse.«¹ In dieser Kritik kommt auch jener Gegensatz zum Ausdruck, daß Gobineau als orthodox gläubiger Katholik eifrig bemüht ist, seine rassentheoretische Geschichtskonstruktion mit dem Alten Testament in Einklang zu bringen, während Chamberlain dieses bereits als jüdisches Machwerk ablehnt.

Die Frage nach der Rassenreinheit mußte Gobineau immerhin stellen. Reinheit der Rasse ist nach ihm ein Idealzustand, der nie vollständig verwirklicht ist. Er führt aus: »Es wäre unrichtig, wollten wir behaupten, daß alle Mischung von Übel sei. Wenn die drei großen Grundtypen streng voneinander getrennt geblieben wären und sich niemals miteinander verbunden hätten, dann wäre ohne Zweifel das Übergewicht immer bei den schönsten Zweigen der weißen Rasse geblieben, und der schwarze und der gelbe Typ wären in alle Ewigkeit den geringsten Nationen dieser Rasse unterlegen

¹ Chamberlain: Wehr und Gegenwehr, München 1912, S. 14.

geblieben. Dies wäre eine Art Idealzustand gewesen, den die Geschichte niemals zeigte. Wir können nur dann eine Vorstellung von ihm gewinnen, wenn wir die unbestreitbare Überlegenheit jener Gruppen unserer Rasse betrachten, welche am unvermischtesten geblieben sind . . . auf jeden Fall leben die menschlichen Rassen seit den geschichtlichen Zeiten im Zustand der Vermischung.«¹

Aus diesem notwendigen Zugeständnis an die wissenschaftliche Entwicklung seiner Zeit entspringt Gobineaus Geschichtsmystik. Er weiß zwar nicht, was Rasse ist, kann ihre Merkmale nicht bestimmen, weiß, daß die uns historisch bekannten Völker aus Mischungen entstanden sind –, »weiß« aber auch sehr genau, wann, wie, bis zu welchem Grade Rassenmischungen vorteilhaft oder verhängnisvoll sind. Es hat keinen Zweck, hier die wüsten und sinnlosen Geschichtsklitterungen Gobineaus nachzuerzählen, auch nicht zum Zwecke der Widerlegung. Wir führen nur ein Beispiel an, um die Abenteuerlichkeit seiner Methode zu beleuchten. Gobineau tritt mit der Behauptung auf, die Entstehung der Kunst sei überall die Folge einer Mischung mit der schwarzen Rasse. Er nennt allerdings die epische Dichtung einen Vorzug »der arischen Völkerfamilie«. Aber, fügt er hinzu, »auch bei diesem Völkerzweig entfaltet sie ihr Feuer und ihren vollen Glanz nur in jenen Nationen, die von der Vermischung mit Schwarzen nicht freibleiben«. Er führt weiter zur Begründung dieser These an: »Der Neger besitzt . . . einen sehr hohen Grad jener sinnlichen Veranlagung, ohne welche Kunst nicht denkbar ist. Andererseits aber macht ihn der Mangel an geistigen Fähigkeiten unfähig für die Verfeinerung der Künste . . . Sollen seine Anlagen Früchte tragen, so muß er die Verbindung mit einer anders begabten Rasse eingehen.«²

Wir sehen also, daß bei Gobineau die Rassenmischung, die Vereinigung mit niedriger stehenden Rassen (und die Neger sind für ihn die niedrigste Rasse) für jede Kultur verhängnisvoll ist; sie ist jene Bastardisierung, aus welcher die uns bereits bekannte apokalyptische Perspektive des fatalen Weltunterganges bei ihm entsteht. Andererseits und gleichzeitig verkündet er, daß ein so entscheidender Faktor der Kultur wie die Kunst nur aus der Vermischung mit der angeblich niedrigst stehenden Rasse der Neger entspringen kann. Einerseits hören wir, daß die »reinrassigen« Helden Homers oder der skandinavischen Sagen viel höher stehen, »als die hundertfach vermischten

¹ Gobineau: A. a. O., S. 153 f.

² Ebd., S. 241 u. 247.

Rassen der heutigen Zeit«¹. Andererseits können Ilias und Edda aber nur aus der Vermischung mit den Negern entstehen. Und Gobineau »weiß« natürlich ganz genau, wann, wie, wo und bis zu welchem Grade eine jeweilige Mischung entweder die höchsten kulturellen Gipfelpunkte hervorbringt oder eine Kultur zum Untergang verurteilt.

Dieses eine Beispiel wird wohl genügen, um die krassen Widersprüche und Willkürlichkeiten der Methode Gobineaus zu beleuchten. Um so mehr, als er – um mit dem Christentum nicht in Widerspruch zu geraten – die einheitliche Abstammung der Menschheit annehmen muß, besser gesagt: an einer Stelle annimmt, an anderer unentschieden läßt, dann wieder mit der biblischen Dreiheit der Söhne Noahs, Sem, Cham und Japhet, operiert. Andererseits baut er seine ganze Theorie – unbekümmert darum, daß sie auf diese Weise in unlösbare Widersprüche zur obigen Annahme gerät – auf die prinzipielle, qualitative physiologische und psychologische Ungleichheit der Rassen auf. Als Verkünder dieser prinzipiellen Ungleichheit, als welchen ihn, wie wir gesehen haben, die Sklavenhalter der Südstaaten Amerikas begeistert begrüßt haben, verkündet er z. B. die prinzipielle Unfähigkeit der vorderasiatischen Urbevölkerung zur Zivilisation: »Sie waren nicht zivilisierbar, weil ihnen die dazu nötige Einsicht mangelte... man mußte sich damit begnügen, ihre Mitglieder wie belebte Maschinen zu nützlicher Arbeit zu zwingen«²; Gobineau ist sich aber dessen bewußt, daß die katholische Kirche einen Anspruch auf universelle Verbreitung hat, und muß darum anerkennen, daß alle Menschen die Fähigkeit zum Christentum haben. Daraus folge aber nichts für die Gleichheit der Rassen: »Man muß darum das Christentum bei Behandlung meiner Frage ganz ausscheiden.«³ Wieder ist einerseits Gobineau der Ansicht, daß das Christentum die höchste Erscheinung der Kultur sei und daß alle Menschen, gleichviel, welcher Rasse sie angehören, die Fähigkeit haben, dieser höchsten Kultur teilhaftig zu werden; andererseits aber und gleichzeitig behauptet er, daß alle niederen Rassen prinzipiell unzivilisierbar seien, nur dazu geeignet, als Sklaven, als lebendige Maschinen, als Zugtiere für die höheren Rassen zu dienen.

In solchen Punkten erweist sich Gobineau als rückständig den modernen Vertretern der Rassentheorie gegenüber und wird von ihnen tatsächlich

¹ Ebd., S. 154.

² Ebd., S. 166.

³ Ebd., S. 51.

abgelehnt. In diesem Gegensatz kommt der vollendet barbarische Charakter der modernen Rassentheorie ganz klar zum Ausdruck. Es zeigt sich, wie von ihr alle Ergebnisse der neuzeitlichen Gedankenentwicklung zu Instrumenten eines den imperialistischen Zielen dienenden, bisher noch nie dagewesenen Obskurantismus erniedrigt werden. Während im 18. und 19. Jahrhundert der ideologische Kampf gegen das Christentum im Namen des Fortschritts und der Freiheit geführt wurde, verwandelt sich die Religionskritik bei den imperialistischen Vertretern der Rassentheorie in ein Werkzeug der äußersten Reaktion. Gerade jenes Prinzip, das die historische Fortschrittlichkeit des Christentums ausgemacht hat, die – wenn auch noch so abstrakte – Anerkennung der Gleichheit aller Menschen (vor Gott), wird von den modernen Rassentheoretikern leidenschaftlich verworfen. Gobineau erscheint in ihren Augen als rückständig, weil er hier einen Kompromiß sucht, in dem freilich Tocqueville mit Recht eine Heuchelei erblickte. Die späteren imperialistischen Vertreter der Rassentheorie vollziehen tatsächlich diesen Bruch mit dem Christentum.

Trotz dieser Rückständigkeit Gobineaus ist das von ihm übernommene Erbe größer, als seine Nachfolger zugeben. Vor allem entstand hier zum erstenmal ein wirklich wirksames pseudo-wissenschaftliches Pamphlet gegen die Demokratie, gegen die Gleichheit, auf der Grundlage der Rassentheorie. Sein Buch ist weiter der erste groß angelegte Versuch, mit Hilfe der Rassentheorie die ganze Weltgeschichte neu zu konstruieren, und zwar so, daß alle geschichtlichen Krisen, alle sozialen Konflikte und Unterschiede auf Rassenfragen zurückgeführt werden. Was praktisch bei ihm so viel bedeutet, daß jede Änderung der sozialen Struktur »naturwidrig« ist, den Menschheitsverfall herbeiführt, also unmöglich ein Fortschritt sein kann. Gobineau führt über diesen Idealzustand des Ausgangspunktes folgendes aus: »Es ist bereits festgestellt worden, daß jede Gesellschaftsordnung sich auf drei ursprüngliche Klassen gründe, von denen jede eine Rassenvarietät darstellt: den Adel, das mehr oder weniger zutreffende Abbild der siegreichen Rasse; das Bürgertum, zusammengesetzt aus Mischlingen, die der Hauptrasse nahestehen; das Volk, das versklavt oder zumindest in sehr unterdrückter Stellung lebt, einer niedrigeren Rasse angehörend, die im Süden durch Mischung mit Negern, im Norden mit Finnen entstand.«¹ Diese Idealform, die wir in den indischen Kasten und im europäischen Feudalismus erblicken

¹ Ebd., S. 661.

können, haben ausschließlich die Arier verwirklicht. Die Semiten haben sich nie zu einer solchen Höhe erhoben. Auch diese ausschließlich in die Vergangenheit verweisende Tendenz Gobineaus wird von der späteren Rassentheorie abgelehnt; deren sogenannte Zukunftsperspektive ist jedoch nur eine mit allen Greueln des Imperialismus durchsetzte Erneuerung alter barbarischer Zustände. Die späteren Rassisten stehen also bei aller Ablehnung, die mit der Weiterentwicklung der reaktionären Tendenzen im imperialistischen Zeitalter zusammenhängt, vielfach auf demselben Boden wie der Begründer der modernen Rassentheorie.

Gobineau schafft auch in der Grundlegung der rassentheoretischen »Methodologie« der Geschichte etwas, das in der späteren Entwicklung erhalten bleibt. Mit der Betonung der prinzipiellen Ungleichheit der Menschen wird notwendigerweise die Konzeption der Menschheit verworfen, und mit ihr verschwindet eine der höchsten Errungenschaften der Wissenschaft der Neuzeit: der Gedanke der einheitlichen und gesetzmäßigen Entwicklung der Menschen. Angriffe auf diese Konzeption gab es längst. Es ist auch bekannt, daß das Zerreißen der einheitlichen Entwicklung der Menschheit auch ohne rassentheoretische Grundlage möglich ist (man denke an Spengler). Die Bedeutung der Rassentheorie in der Geschichte des reaktionären Gedankens der neuesten Zeit besteht jedoch darin, daß bei ihr sich in dieser Leugnung der Weltgeschichte alle wesentlichen Momente der Attacke auf die Vernunft konzentrieren: das Leugnen der einheitlichen Menschheitsgeschichte beinhaltet gleichzeitig das Leugnen der Gleichheit der Menschen, das Leugnen des Fortschritts und der Vernunft. Für Gobineau gibt es nur eine Geschichte der weißen Rasse; dieser reaktionäre Ungedanke bleibt ein dauernder Besitz der späteren Rassentheorie. Gobineau führt aus: »In der östlichen Welt fand der unausgesetzte Kampf der Rassenkräfte nur zwischen dem arischen Element einerseits und dem schwarzen und gelben Prinzip andererseits statt. Es braucht nicht erwähnt zu werden, daß da, wo nur die schwarzen Rassen einander bekämpften oder wo die gelben Rassen sich innerhalb ihres eigenen Kreises bewegten, oder auch da, wo schwarze und gelbe Mischungen miteinander im Streite lagen, Geschichte nicht möglich ist. Diese Kämpfe waren im wesentlichen unfruchtbar, wie die ethnischen Triebkräfte, die sie hervorriefen. Sie haben aber nichts geschaffen, und keine Erinnerung an sie ist zurückgeblieben . . . *Geschichte ergibt sich nur aus der gegenseitigen Berührung weißer Rassen.*«¹

¹ Ebd., S. 356 f.

Diese Geschichtsauffassung ergibt nun eine eigenartige und in der Rassentheorie bleibende »Theorie« der Urgeschichte. Die Unterschiede der Kulturstufen bedeuten für die Rassentheorien nicht mehr Entwicklungsetappen, die ein und dasselbe Volk, eine und dieselbe Gesellschaft nacheinander zurücklegt, sondern jede Stufe wird mit bestimmten Rassen gleichgesetzt und in einen ewigen, metaphysischen Zusammenhang gebracht. Bestimmte Rassen bleiben immer barbarisch, andere sind nie Wilde oder Barbaren gewesen. So bedeutet für Gobineau der Übergang von der Steinzeit zur Bronzezeit einen Wechsel – der Rassen. Er sagt über die weiße Rasse: »Vor allem fällt uns auf, daß sich die weiße Rasse niemals in jenem primitiven Zustand zeigt, wie die beiden anderen Rassen. Vom ersten Tage (!) an zeigt sie sich verhältnismäßig kultiviert und besitzt die wichtigen Anfänge zur Entwicklung eines Zustandes der Überlegenheit, welcher sich später bei ihren einzelnen Zweigen entwickelt und die verschiedenen Formen der Zivilisation schafft.« Gobineau behauptet, daß die weißen Rassen von Anfang an auf Kriegswagen gegen ihre Feinde kämpfen, daß sie die Bearbeitung der Metalle, des Holzes, des Leders von vornherein kennen. »Die weißen Urassen verstanden es, Stoffe für ihre Bekleidung zu weben. Sie lebten in großen Dörfern, die sie mit Pyramiden, Obeliskten oder Hügeln aus Erde oder Steinen ausschmückten. Sie hatten sich Pferde gezähmt . . . Ihr Reichtum waren zahlreiche Herden von Stieren und Kühen.«¹ Die Frage, wie eine solche Kultur entstanden ist, wirft Gobineau selbstverständlich nicht einmal als Frage auf; offenbar meint er, daß eine solche Fragestellung bereits ein psychologisches Kennzeichen des Bastardisiertseins wäre. Dieser Schilderung der weißen Rasse kann man jene oben zitierten Bemerkungen gegenüberstellen, die Gobineau über die Unzivilisierbarkeit der Urvölker Vorderasiens gemacht hat.

Man sieht: die Destruktion der Geschichtswissenschaft ist bei Gobineau schon weit fortgeschritten. In seiner Auffassung drückt sich neben den feudalen Traditionen auch der Rassenhochmut der kolonisierenden Europäer den »Farbigen« gegenüber aus, die als »geschichtslos« und unzivilisierbar aufgefaßt werden. Freilich mußte diese Geschichtskonstruktion, wie wir gezeigt haben, in den Ariern nicht nur den Gipfelpunkt, sondern zugleich das Ende der Geschichte zeigen. Der fatalistische Pessimismus war für Gobineau unvermeidlich. Dieser verschafft ihm einige Jahrzehnte später eine große

¹ Ebd., S. 163 ff.

Popularität in der ebenfalls pessimistischen dekadenten Intelligenz der Jahrhundertwende; dieser machte ihn unbrauchbar, als der Obskurantismus der imperialistischen Rassentheorie militant und aktivistisch wurde und zum entscheidenden Angriff gegen die menschliche Kultur überging.

III *Der soziale Darwinismus (Gumpowicz, Ratzenhofer, Woltmann)*

Damit die Rassentheorie zur herrschenden Ideologie der extremsten Reaktion werde, muß sie ihre offen feudale Hülle abstreifen und das Kostüm und die Maske einer allmodernsten »Wissenschaftlichkeit« anziehen. Aber hier handelt es sich um mehr als um einen bloßen Kostümwechsel. Dieser ist vielmehr nur Ausdruck der Veränderung des entscheidenden Klassencharakters der neuen Rassentheorie. Sie ist freilich auch in ihrer modernsten Form die pseudo-biologische Verteidigung von Klassenprivilegien. Jetzt handelt es sich aber nicht mehr bloß um den historischen Adel – wie vorwiegend noch bei Gobineau –, sondern einerseits um die Privilegien der europäischen Rassen gegenüber den farbigen (das ist bereits bei Gobineau so), dazu der germanischen Völker, vor allem des deutschen Volkes innerhalb der anderen europäischen (also: eine Ideologie der deutschen Weltherrschaft), andererseits um den Herrschaftsanspruch der kapitalistischen Klasse innerhalb jeder einzelnen Nation, also um die Entstehung eines »neuen Adels«, nicht mehr um die Erhaltung der historisch-feudalen Aristokratie.

Diese Wendung bereitet sich allmählich vor. Fast ein halbes Jahrhundert vergeht, bevor die neue Rassentheorie in Chamberlain einen ebenso führenden Theoretiker erhält, wie die alte in ihrem Ausgang in Gobineau.

Als Vermittlung zwischen diesen beiden Etappen der Rassentheorie spielt der sogenannte soziale Darwinismus eine ausschlaggebende Rolle. Die Wirkung der Darwinschen Lehre ist auf die ganze wissenschaftliche und weltanschauliche Entwicklung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine ungeheure. Die progressive Wissenschaft wurde von Darwins Werken außerordentlich befruchtet und befördert: überall, wo echte Wissenschaftler und Philosophen am Werke waren, den wirklichen Gehalt des Darwinschen Lebenswerkes aufzunehmen und auszuarbeiten, sind große wissenschaftliche Fortschritte entstanden. So schreibt Engels an Marx: »Übrigens ist der Darwin, den ich jetzt grade lese, ganz famos. Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht, das ist jetzt geschehn. Dazu ist bisher noch nie ein so großartiger Versuch gemacht worden, historische Entwick-

lung in der Natur nachzuweisen, und am wenigsten mit solchem Glück.«¹ Ähnlich drückt sich Marx in einem Brief an Engels aus: »Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält.«²

Jedoch die Weltwirkung Darwins vollzieht sich in einer Zeit der allgemeinen Krise der sozialen Wissenschaften und kreuzt sich mit dieser Krise. Im allgemeinen bekämpfen die reaktionären bürgerlichen Ideologen den Darwinismus, vor allem seine philosophischen, weltanschaulichen Konsequenzen, jedoch auch seine Methodologie und Ergebnisse in den Naturwissenschaften. Vor allem richtet sich der Kampf der reaktionären bürgerlichen Ideologie gegen die Entwicklungslehre, also gerade gegen jenen Punkt, in welchem Engels mit Recht den größten Fortschritt sah, den Darwins Werk bedeutet. So ist die Grundlinie der bürgerlichen Wissenschaften und vor allem der bürgerlichen Philosophie eine antidarwinistische.

Das hindert jedoch nicht, daß der zur Phrase gewordene Darwinismus in den Sozialwissenschaften vorübergehend eine nicht unbeträchtliche Rolle spielen konnte. In der Kritik eines Buches von F. A. Lange kritisiert Marx mit großer Schärfe diese neu entstehende Tendenz in den Gesellschaftswissenschaften: »Herr Lange hat nämlich eine große Entdeckung gemacht. Die ganze Geschichte ist nur unter ein einziges großes Naturgesetz zu subsumieren. Dies Naturgesetz ist die *Phrase* (– der Darwinsche Ausdruck wird in dieser Anwendung bloße Phrase –) ›struggle for life‹, ›Kampf ums Dasein‹, und der Inhalt dieser Phrase ist das Malthussche Bevölkerungs- oder rather Übervölkerungsgesetz. Statt also den ›struggle for life‹, wie er sich geschichtlich in verschiedenen bestimmten Gesellschaftsformen darstellt, zu analysieren, hat man nichts zu tun, als jeden konkreten Kampf in die Phrase ›struggle for life‹ und diese Phrase in die Malthussche ›Bevölkerungsphantasie‹ umzusetzen. Man muß zugeben, daß dies eine sehr eindringliche Methode – für gespreizte, wissenschaftlich tuende, hochtrabende Unwissenheit und Denkfaulheit ist.«³

Betrachten wir ganz kurz die allgemeinen Bedingungen für die Entstehung des sogenannten Darwinismus in der Soziologie. Die klassische Ökonomie hat sich infolge der Klassenkämpfe vor allem in England aufgelöst. Ihre

¹ Engels an Marx, 12. 12. 1859.

² Marx an Engels, 19. 12. 1860.

³ Marx an Kugelman, 27. 6. 1870.

Verwandlung in Vulgärökonomie hat Folgen, die sich nicht auf die Ökonomie im engeren Sinne beschränken. Nicht zufällig löst sich gerade um diese Zeit die Soziologie von der Ökonomie los und konstituiert sich durch diese Loslösung als selbständige Disziplin. (Daß bei Comte diese Loslösung die vom Utopismus Saint-Simons gewesen ist, ändert nichts Entscheidendes an dieser Sachlage; Comte löst die Soziologie ebenso von der ökonomischen Begründung los wie etwa später Spencer in England.) Die neue Soziologie, die auf ihre methodologisch notwendige ökonomische Grundlage verzichtet, sucht und findet ein Fundament ihrer angeblichen Objektivität und Gesetzmäßigkeit in den Naturwissenschaften. Selbstverständlich kann diese Fundamentierung der Soziologie durch Chemie, Biologie usw. nur in der Weise vor sich gehen, wie dies oben Marx bei Lange und Darwin nachgewiesen hat, daß nämlich aus den Ergebnissen der Naturwissenschaften abstrakte Phrasen gemacht werden. So arbeitet Comte, so Spencer, so die sogenannte organische Soziologie in Deutschland. Es ist klar, daß bei einer solchen Orientierung der Soziologie die Weltwirkung der Darwinschen Lehre unmöglich an ihr ohne tiefgehenden Einfluß vorbeigehen konnte.

Diese Wirkung hat selbstverständlich tiefere Gründe als die bloßen methodologischen Bedürfnisse der bürgerlichen Soziologie. Die bürgerliche Ideologie ist im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts in eine neue Phase der Apologetik des Kapitalismus eingetreten. Die Harmonielehre der Vulgärökonomie wie auch die Lehre vom organischen Wachstum in der sich biologisch gebärdenden Soziologie erwiesen sich als ungenügend, vor allem für den Kampf gegen die sozialistischen Ideen, zeigten sich als unwirksam in breiten Kreisen jenes Publikums, an das die bürgerliche Soziologie appellierte. Der Grund dieses Versagens der Harmonielehre der Vulgärökonomie und der organischen Soziologie liegt in der Verschärfung der Widersprüche des Kapitalismus und, im Zusammenhange damit, der Verschärfung der Klassenkämpfe, die sich immer heftiger zeigen und immer klarer die Nichtigkeit der Harmonielehre enthüllen. Soll nun der Kapitalismus als das denkbar beste ökonomische und gesellschaftliche System gerechtfertigt werden, soll die Soziologie – was sie als bürgerlich-apologetische Wissenschaft tun muß – zu einer Versöhnung mit dem kapitalistischen System führen und Schwankende von seiner Unübertrefflichkeit überzeugen, so dürfen die Widersprüche, vor allem die unmenschlichen Seiten des Kapitalismus, nicht mehr weggeleugnet und vertuscht werden, sondern die Apologetik muß gerade von ihnen ihren Ausgangspunkt nehmen. Kurz gesagt: während bisher die Apologetik des Kapitalismus die »schlechten Seiten« dieses Systems

verleugnete, nimmt die neue Apologetik gerade von ihnen ihren Ausgangspunkt; sie will die bürgerliche Intelligenz dazu bringen, diese »schlechten Seiten« zu bejahren oder wenigstens sich mit ihnen als angeblich unabänderlichen, naturgegebenen, »ewigen«, abzufinden.

Es ist klar, daß der zur Phrase gemachte Darwinismus ein außerordentlich geeigneter Ansatzpunkt für diese neue Form der Apologetik sein mußte. Wir sahen auch, daß ungefähr um dieselbe Zeit Friedrich Nietzsche die Phrase des Darwinismus ebenfalls in dieser Richtung ausnützt. Es ist bei diesem starken ideologischen Bedürfnis kein Wunder, daß soziologische Schulen entstehen, die auf einer solchen pseudodarwinistischen Grundlage diese neue Form der Apologetik des Kapitalismus durchführen. Dieser soziale Darwinismus bietet dazu die mannigfaltigsten Möglichkeiten. Erstens entsteht dabei eine »monistische«, »naturwissenschaftliche« Auffassung der Soziologie. Die Gesellschaft erscheint als vollkommen homogener Teil der allgemeinen kosmischen Gesetzmäßigkeit. Während Engels den Darwinismus, deswegen begrüßt, weil er eine historische Auffassung der Natur fördert, benützt diese Soziologie den zur Phrase gemachten Darwin dazu, um in den Gesellschaftswissenschaften den Historismus abzubauen. Zweitens verschwinden aus der Soziologie nicht nur alle ökonomischen Kategorien, sondern auch die Klassen. An ihre Stelle tritt der »Kampf ums Dasein« der Rassen. Drittens erscheinen Unterdrückung, Ungleichheit, Ausbeutung usw. als »Naturtatsachen«, »Naturgesetzmäßigkeiten«, die als solche unvermeidlich und unaufhebbar sind. Alles Fürchterliche, was der Kapitalismus herbeiführt, ist damit als »naturgemäß« gerechtfertigt. Viertens führt eine solche »naturgesetzmäßige« Soziologie die Menschen zu einer Ergebenheit in das kapitalistische Schicksal. Gumplowicz formuliert diese Seite des sozialen Darwinismus mit großer Entschiedenheit. Das letzte Wort der Soziologie ist für ihn die Auffassung »der menschlichen Geschichte als Naturprozeß«. Diese Auffassung ist »die Krönung aller menschlichen Moral, weil sie die entsagungsvolle Unterordnung des Menschen unter die einzig und allein die Geschichte beherrschenden Naturgesetze am eindringlichsten predigt«; weil sie »die Moral vernünftiger Resignation«¹ ist. Endlich stellt sich diese Lehre als erhaben, objektiv, überparteilich dar, selbstverständlich mit einer klaren Hauptfront gegen den Sozialismus und seine Anhänger. So sagt der Schüler von Gumplowicz, Ratzenhofer, über die Stellung der verschiedenen

¹ Gumplowicz: Grundriß der Soziologie, Innsbruck 1926, S. 265.

Parteien zur Soziologie, die Menschen in bevorzugter Lage seien ihr feindlich, aber auch die unterdrückten Menschen, »weil sie diesen Illusionen rauben muß über die Möglichkeit einer vollen Erfüllung ihrer Wünsche«¹.

Dieser soziale Darwinismus ist eine internationale Erscheinung und geht weit über die Soziologie im engeren Sinne hinaus. (Man denke etwa an Lombrosos Theorie vom »geborenen Verbrecher«.) Freilich ist diese Richtung nie allein herrschend in der bürgerlichen Soziologie geworden. Die klügeren, methodologisch geschulerten unter den bürgerlichen Soziologen durchschauen bald die Haltlosigkeit und Phrasenhaftigkeit dieser sensationellen neuen Methode. Es entstehen Diskussionen im internationalen Maßstabe. Der soziale Darwinismus wird nicht nur von den Vertretern des alten liberalen Denkens bekämpft, die im Sinne der Harmonielehre – wenigstens aus der Ideologie – jede Gewalt zu entfernen versuchten und gegen den »Machiavellismus« der sozialen Darwinisten wetterten. So bekämpft Novicow² sowohl den »Banditismus« von »oben« (Bismarck), wie den »von unten« (Marx und Klassenkampf). In letzterer Hinsicht ist er mit seinen darwinistischen Gegnern einig, nur daß er den Marxismus mit anderen Methoden zu widerlegen versucht.

Aber auch Soziologen, die von anderen Seiten die ideologische Entwicklung der imperialistischen Periode fördern, lehnen den sozialen Darwinismus scharf ab. So vor allem F. Toennies. Er schreibt: »Kein Argument für oder wider freie Konkurrenz, für oder wider Kartelle und Trusts, für oder wider Staatsbetriebe und Monopole, für oder wider Kapitalismus oder Sozialismus liegt in den Prinzipien der Deszendenztheorie wie in einem Wunsch-sacke verborgen – von ihrer Anwendung ist weder etwas Erhebliches zu befürchten, noch zu erhoffen ... Diese Bemühungen haben eine starke Färbung von Lächerlichkeit an sich, wie sie allem niggerhaften Aufputz mit Scheinargumenten anhaftet, sie bezeichnen ein niedriges Niveau des wissenschaftlichen Denkens.«³

Gumplowicz ist im deutschen Sprachgebiet der typische und Schule machende Vertreter des sozialen Darwinismus. Er – und noch stärker sein Schüler Ratzenhofer – geht von der absoluten Identität und qualitativen Ununterschiedenheit der Vorgänge in Natur und Gesellschaft aus. Soziologie

¹ Ratzenhofer: Die soziologische Erkenntnis, Leipzig 1898, S. 265.

² Novicow: Critique du Darwinisme social, Paris 1910, S. 10.

³ Toennies: Soziologische Studien und Kritiken, Jena 1925, Bd. I, S. 204.

ist, nach Gumpłowicz, die »Naturgeschichte der Menschheit«. Und er erläutert diesen methodologischen Ausgangspunkt dahingehend, daß es die Aufgabe der Naturwissenschaft sei, »die Vorgänge der Geschichte durch das Walten unabänderlicher Naturgesetze zu erklären«¹. Wie dies zu verstehen ist, ist bei Ratzenhofer klar ersichtlich. Wir führen hier nur wenige Beispiele zur Veranschaulichung der Methode an: »Die Hauptgesetze der Chemie müssen in entsprechender Auffassung auch soziologische Gesetze sein . . . Die Verwandtschaft der Elemente, die größere oder geringere wechselseitige Affinität oder deren Abneigung gegen gewisse Verbindungen sind Erscheinungen, die den Leidenschaften im sozialen Leben, Liebe und Haß, nicht bloß ähnlich, sondern mit ihnen ursächlich identisch sind.«²

In allen äußerlichen Erscheinungsweisen ihrer Tendenzen sind Gumpłowicz und Ratzenhofer der polare Gegensatz zu Gobineau: nüchterne Einzelwissenschaftler im Gegensatz zur wüsten Phantastik Gobineaus, strenge naturwissenschaftliche Monisten im Gegensatz zu dessen katholischer Orthodoxie usw. usw. Jedoch einen entscheidenden gemeinsamen Grundzug der »biologischen« Methode bilden sie weiter: soziale Phänomene mit Hilfe pseudonaturwissenschaftlicher Analogien auf eine scheinbare Gesetzmäßigkeit zurückzuführen. Man kann hier also eine bestimmte, später im Faschismus ganz deutlich gewordene Tendenz sehen: eine Apodiktizität der Schlußfolgerungen, welche rein auf der Grundlage von Analogien, oft von äußerst oberflächlichen, nichtssagenden, nichts Wesentliches bezeichnenden, in keiner Hinsicht beweiskräftigen Analogien zustande gekommen sind.

Mit dieser angeblich naturwissenschaftlichen Methode hebt der soziale Darwinismus die Geschichte auf. Der Mensch hat sich im Laufe der Geschichte nicht geändert. Gumpłowicz führt aus: »Nur entledige man sich einmal der eiteln Täuschung, als ob der Mensch heutzutage – der zivilisierte!! – seiner Natur, seinen Trieben und Bedürfnissen, seinen Fähigkeiten und geistigen Eigentümlichkeiten nach ein anderer wäre als in seinem Urzustande.«³ Die darwinistisch gewordene Soziologie hat also nicht nur alles Ökonomische aus der gesellschaftlichen Erkenntnis vertrieben, sondern auch alles Soziale. Dies ist methodologisch notwendig. Wenn die Soziologie sich auf Biologie oder Anthropologie gründet, kann sie keine wesentliche Veränderung,

¹ Gumpłowicz: Die soziologische Staatsidee, Graz 1892, S. 5.

² Ratzenhofer: A. a. O., S. 91.

³ Gumpłowicz: Der Rassenkampf, Innsbruck 1928, S. 103 f.

geschweige denn einen Fortschritt zugeben. Die Veränderungen am Menschen der uns bekannten Geschichte sind ja nicht biologischer Art, sondern gesellschaftlich. Die biologische Fragestellung involviert deshalb, daß das, was sie für das Wesentliche erklärt, keiner Veränderung, keiner Entwicklung mehr unterworfen ist. Auch damit ist eine wichtige Vorarbeit für die Geschichtsauffassung des Faschismus geleistet.

Ja mit Hilfe des, ebenfalls zur Phrase gemachten, Gesetzes von der Erhaltung der Kraft erscheint bei Gumpłowicz dieser Antihistorismus als »kosmisches Gesetz«. Er sagt: »Denn ebenso wie die in der ganzen übrigen Natur wirkenden Kräfte nie verlorengehen können, und ihre Summe wohl in andersartig wirkende umgesetzt, doch nie geringer werden kann, ebenso verhält es sich auf dem Gebiete des sozialen Naturprozesses. Die Summe der seit den frühesten Zeiten im Bereiche der Menschheit wirkenden sozialen Kräfte wird möglicherweise nie geringer. Einst manifestierten sie sich in unzähligen Hordenkriegen und Stammesfehden – mit der Entwicklung des sozialen Prozesses auf einzelnen Gebieten, mit dem Fortschritt der sozialen Amalgamierung und dem Wachsen der Kultur gehen jene Kräfte nicht verloren, nur äußern sie sich in anderen Formen. Die Summe der gegenseitigen Ausbeutungen in jeder gegebenen sozialen Gemeinschaft wird vielleicht nie kleiner, wenn sie auch zuzeiten in anderen Formen geübt wird. So werden heutzutage in Europa der Zahl nach weniger Kriege geführt wie in früheren Jahrhunderten, aber die Größe und die Bedeutung der einzelnen Kriege (z. B. deutsch-französischer, türkisch-russischer, russisch-japanischer) halten den früheren zahlreichen Kriegen das Gleichgewicht.«¹ Aus dieser angeblichen Gesetzmäßigkeit folgt für Gumpłowicz, daß »die Masse der Organismen auf der Erde immer die gleiche bleiben muß und daß dieselbe durch kosmische Verhältnisse unseres Erdballs bedingt ist ... Vermehren sich die einen, dann müssen die anderen zugrunde gehen«². Womit die monistische Soziologie dieses Pseudo-Darwinismus glücklich bei einem kosmisch gemachten Malthusianismus landet.

Aus alledem folgt für den sozialen Darwinismus erstens, daß es einen Fortschritt für die ganze Menschheit nicht gibt, höchstens innerhalb einer bestimmten Kulturwelt. Gumpłowicz ist hier ein Vorläufer der Kulturkreistheorie Spenglers. Er führt aus, daß Fortschritt nur innerhalb »der jedesmal

¹ Ebd., S. 332 f.

² Ebd., S. 66 f.

von neuem beginnenden und zu Ende verlaufenden Entwicklung einer abgesonderten Kulturwelt«¹ denkbar ist. Es gibt also keine einheitliche Geschichte der Menschheit. Man sieht, daß die durch Spengler und Chamberlain wirksam gewordene Ablehnung der Weltgeschichte tiefe Wurzeln in den ideologischen Bedürfnissen der imperialistischen Bourgeoisie hat; das Leugnen der Weltgeschichte entsteht in äußerlich sehr verschiedenen, methodologisch geradezu entgegengesetzten Systemen. Gumpłowicz lehrt, »daß wir uns von der Entwicklung der Menschheit als eines einheitlichen Ganzen gar keine Vorstellung machen können, weil wir über das Subjekt eines solchen keine in sich geschlossene Vorstellung haben«². Die Entwicklung innerhalb einer jeden Kulturwelt ist bei Gumpłowicz, wie später bei Spengler und bei der entwickelten Rassen-theorie, ein Kreislauf: »daß jede Nation auf ihrer höchsten Kulturstufe angelangt, ihrem Untergange entgegenreift, und zwar daß dieser Untergang durch die ersten besten Barbaren bereitet wird«³. Es ist unschwer zu sehen, daß wir es auch hier mit der haltlosen Apodiktizität von Analogien zu tun haben. Gumpłowicz, wie später Spengler, wendet einfach die Phasen des biologischen Lebens des einzelnen (Jugend, Reife, Alter) per analogiam auf die Kulturwelten, beziehungsweise Kulturkreise an. Wir sehen hier den schroffen Gegensatz zwischen progressiver und reaktionärer Wirkung des Darwinismus. Während Darwins Entdeckungen Marx und Engels dazu verhelfen, Natur und Gesellschaft als einen einheitlichen großen Geschichtsprozeß zu begreifen, wird im sozialen Darwinismus die von der progressiven bürgerlichen Wissenschaft erreichte Konzeption einer einheitlichen Weltgeschichte der Menschheit gedanklich zersetzt.

Diese von Grund aus unrichtige, unter monistischer Maske mit Analogien spielende mystische Methode führt auch dort zu vollkommen falschen Folgerungen, wo den Tatsachen nicht widersprechende gesellschaftliche Beobachtungen den ursprünglichen Ausgangspunkt gebildet haben. So sieht Gumpłowicz, daß die Entstehung des Staates mit der sozialen Ungleichheit der Menschen in engstem Zusammenhang steht. Da er aber für diese Ungleichheit nicht ökonomische, sondern pseudonaturwissenschaftliche kosmische Ursachen sucht, erwächst aus der richtigen Beobachtung eine reaktionäre Mystik. Hier entsteht die enge Verwandtschaft des sozialen Darwinismus

¹ Gumpłowicz: Grundriß der Soziologie, a. a. O., S. 255.

² Ebd., S. 249.

³ Ebd., S. 252.

mit der reaktionärsten Rassentheorie, indem für Gumpłowicz – ebenso wie für Gobineau – die »ursprüngliche Ungleichheit« der Menschen den Ausgangspunkt bildet. Ratzenhofer sagt ebenso entschieden wie Gobineau und die spätere Rassentheorie: »Ungleichheit ist . . . das Natürliche, Gleichheit ist unnatürlich und unmöglich.«¹

Ebenso wie bei Gobineau hat diese pseudo-naturwissenschaftliche Mystifizierung ökonomischer Tatbestände ihre Grundlage in einer allgemeinen antidemokratischen Tendenz. Der große Unterschied besteht darin, daß Gobineau den alten Antidemokratismus der feudalen Aristokratie erneuert, während im sozialen Darwinismus bereits der Antidemokratismus der Bourgeoisie, des siegreich gewordenen Kapitalismus zum Ausdruck kommt, verständlicherweise am stärksten in Ländern wie Deutschland und Österreich-Ungarn, wo dieser ökonomischen Herrschaft keine siegreiche bürgerliche Revolution vorangegangen ist. Gumpłowicz untersucht daher das Schicksal der Gleichheitslehren in der Geschichte, wobei er charakteristischerweise (und ebenso wie die spätere Rassentheorie) Judentum, Mohammedanismus, christliche Kirche und Französische Revolution als vollkommen gleiche Tendenzen auffaßt. Er stellt nun fest, daß diese Tendenzen scheitern mußten, »und zwar aus dem einfachen Grunde, weil diese Lehren der Natur der Menschen zuwiderlaufen, daher ihre Herrschaft im besten Fall nur *nominell* bleibt . . . Was aber *tatsächlich und dauernd* in der Welt die oberste Herrschaft führt, das sind ganz andere Lehren, ganz andere Grundsätze, die der elementaren Natur der Massen besser behagen. Nicht Budhas Lehren, nicht Christi Worte, nicht die »Grundsätze« der Französischen Revolution durchhallen das Kampfgetöse der Völker – *da* tönt es laut: Hie Arier, hie Semite, hie Mongole; hie Europäer, hie Asiate; hie Weißer, hie Farbiger, hie Christ, hie Muselmann, hie Germane, hie Romane, hie Slave und so fort in tausend Variationen. Und unter solchen Schlachtrufen wird *Geschichte gemacht*, wird Menschenblut in Strömen vergossen – auf daß sich ein *weltgeschichtliches Naturgesetz* vollziehe, von dessen Erkenntnis wir noch weit entfernt sind.«²

Gumpłowicz ist, wie man sieht, noch weit entfernt von der begeisterten Bejahung dieses »Naturprozesses«; er lehrt ihm gegenüber, wie wir gesehen haben, eine »vernünftige Resignation«. Mit seiner primitiven biologistischen

¹ Ratzenhofer: Grundriß der Soziologie, Leipzig 1907, S. 165 f.

² Gumpłowicz: Der Rassenkampf, a. a. O., S. 295.

Geschichtskonstruktion, mit der Mystifizierung der Tatsachen des Klassenkampfes zu einem »naturgesetzlichen« Rassenkampf, mit der antidemokratischen Gesinnung, die diese ganze Konzeption durchdringt, bereitet er aber die Geschichtsauffassung des Faschismus vor. Darum ist es kein Zufall, daß er wiederholt ausgesprochenen Reaktionären, die solche Konzeption aufstellen, bei einigen Vorbehalten hohes Lob spendet; so Haller, Lombroso, Gobineau. Diese antidemokratische Gesinnung kommt bei seinem Schüler Ratzenhofer noch schärfer zum Ausdruck: »Die Schlagworte: Freiheit, Gleichheit, Internationalismus sind trügerische Phantome... Die Idee des Umsturzes ist unwissenschaftlich.«¹

Es ist von diesen Voraussetzungen her leicht verständlich, daß im Mittelpunkt der Soziologie von Gumpłowicz und seiner Schule der Staat steht. Der Staat ist, auf der Grundlage der »natürlichen« Ungleichheit der Menschen, der Demiurg der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Diese Auffassung richtet sich in erster Linie gegen die Ansprüche der Arbeiterklasse. Der Staat als »Ordnung der Ungleichheit« soll als »die unter Menschen einzig mögliche Ordnung«² nachgewiesen werden. Mit diesen Theorien löst Gumpłowicz die Soziologie nicht nur vollständig von der Ökonomie los, sondern will diese, die er natürlich nur in der Form der Vulgarisation seiner Zeit kennt, zu einer spezifischen Einzelwissenschaft verengen, im Gegensatz zur universellen Soziologie. In dieser Tendenz der Verächtlichmachung der Ökonomie ist der soziale Darwinismus ebenfalls ein Vorläufer der reaktionären Ideologie der imperialistischen Zeit. Die Ökonomie kann nach Gumpłowicz gar nicht den Anspruch erheben, die Gesellschaft zu begreifen. Sie beschäftigt sich ja nur mit wirtschaftlichen Erscheinungen. »Nun erschöpft sich aber«, führt er weiter aus, »keineswegs das Wesen und das Leben einer Gesellschaft in ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit, so wie der einzelne Mensch nicht in seiner ökonomischen Tätigkeit aufgeht. Ja, viel eher könnte die Soziologie Anspruch erheben, die Nationalökonomie als einen ihrer Teile zu betrachten.«³

Dieses Auf-den-Kopf-Stellen der Beziehung zwischen Staat und Ökonomie hängt mit der Zentralfrage des sozialen Darwinismus zusammen, nämlich mit dem Bestreben, eine jede soziale Differenzierung, Klassenschichtung

¹ Ratzenhofer: Grundriß der Soziologie, a. a. O., S. 93 u. 95.

² Gumpłowicz: Die soziologische Staatsidee, a. a. O., S. 48.

³ Gumpłowicz: Soziologische Essays, Innsbruck 1928, S. 180 f.

und Klassenkampf biologisch zu begreifen und damit aus der Welt zu schaffen. Hier entsteht nun bei Gumpłowicz persönlich, der als Gelehrter subjektiv ehrlich war, ein tiefgehender Konflikt, der darum von allgemeinem Interesse ist, weil er die gedankliche und methodologische Verworrenheit dieses Übergangsstadiums widerspiegelt und zugleich zeigt, wie wehrlos diese deutschsprachige Intelligenz dem allgemeinen Strom der reaktionären Entwicklung gegenüber war. Aus den hier skizzierten Voraussetzungen ergibt sich nämlich zwangsläufig die Folgerung: in der Soziologie die Rasse an die Stelle der Klasse zu setzen, insbesondere weil ja die Gewalt als das primäre Element der Staatsentwicklung angesehen wird, so daß die Klassenschichtung als die Herrschaft der einen Rasse über die andere erscheint.

Und in der Tat hat Gumpłowicz in seinem ersten, Aufsehen erregenden Buch »Rasse und Staat« (1875) das Problem so formuliert, daß er Rassen und Klassen einfach identifiziert. Im Laufe seiner weiteren wissenschaftlichen Arbeit sieht aber Gumpłowicz immer klarer die Unhaltbarkeit dieser seiner Voraussetzung ein. Er gesteht dies in seinem zweiten wichtigen Werk »Der Rassenkampf« (1883). Er sagt dort über die Rassenfrage: »Hier ist alles Willkür und subjektives Scheinen und Meinen: nirgends ein fester Boden, nirgends ein sicherer Anhaltspunkt und auch nirgends ein positives Resultat.« Und da er als naturwissenschaftlicher Monist wenigstens ein Minimum von objektiven Kennzeichen für die Rassendifferenzen sucht, kommt er zu folgenden Konsequenzen: »Welche traurige Rolle alle die anthropologischen *Messungen von Schädeln* und dergleichen spielen, wird jeder ermessen, der sich je aus diesen Untersuchungen über die verschiedenen Typen der Menschheit Rat holen wollte. Alles geht durcheinander, die »mittleren« Zahlen und Maße geben gar kein greifbares Resultat. Was der eine Anthropologe als germanischen Typus beschreibt, das paßt nach dem anderen auf die Slaven. Es gibt mongolische Typen unter den »Ariern«, und man kommt jeden Augenblick in die Lage, nach »anthropologischen« Kriterien »Arier« für Semiten zu halten und umgekehrt.«¹ Sogar Ratzenhofer, der in vielen reaktionären Hinsichten weiter geht als sein Lehrer und die Neger z. B., ebenso wie Gobineau, als geborene Sklaven auffaßt, muß in dieser Hinsicht den Mangel an einer wissenschaftlichen Fundamentierung zugeben: »Die Rassenanlagen sind unzweifelhaft eine maßgebende Grundlage für das

¹ Gumpłowicz: Der Rassenkampf, a. a. O., S. 189 u. 194.

soziale Verhalten, doch ist es nur in den seltensten Fällen möglich, dieselben bei den einzelnen Individuen nachzuweisen.«¹

Da aber Gumpłowicz und seine Schule die ökonomische Grundlage des Klassenkampfes ablehnen, muß die Erkenntnis der Problematik der Rassenbestimmungen zu einem trüben und verworrenen Eklektizismus führen, über den die Entwicklung der reaktionären Ideologie der imperialistischen Periode, nachdem sie von den Anregungen des sozialen Darwinismus befruchtet wurde, einfach hinweggeht. Charakteristisch für die Übergangsart der Erscheinung von Gumpłowicz in der Rassentheorie ist ein Gespräch mit einem jüngeren Vertreter des sozialen Darwinismus, Woltmann, das Gumpłowicz in einer späteren Auflage von »Rassenkampf« abdruckt. Woltmann macht diesem Vorwürfe, daß er vom richtigen Weg, den er in seiner Erstlingsschrift eingeschlagen habe, abweiche, daß er den richtigen Begriff der Rasse verwässere. Gumpłowicz verteidigt sich so: »Mich frappierte . . . schon in meiner Heimat der Umstand, daß die einzelnen Klassen der Gesellschaft ganz heterogene Rassen repräsentierten; da sah ich den polnischen Adel, der sich mit Recht von jeher als dem Bauer stammfremd ansah; da sah ich den deutschen Mittelstand und neben ihm die Juden – so viel Klassen, so viel Rassen . . . Aber die Erfahrungen und Kenntnisse, die ich in den folgenden Jahren sammelte und reifliche Überlegung lehrten mich, daß namentlich in den westlichen Ländern Europas die einzelnen Gesellschaftsklassen schon längst nicht mehr anthropologische Rassen repräsentieren . . . und dennoch gegeneinander wie Rassen sich verhalten, einen sozialen Rassenkampf miteinander führen . . . In meinem »Rassenkampf« ist der anthropologische Begriff der Rasse aufgegeben, aber der Rassenkampf ist derselbe geblieben, auch wenn sie längst nicht mehr anthropologische Rassen sind. Auf diesen *Kampf* kommt es aber an, der erklärt uns alle Erscheinungen im Staate, die Genesis des Rechts und die Entwicklung des Staates.«² Es ist charakteristisch, daß Gumpłowicz hier objektiv, dem Wesen nach die soziale Rassentheorie vollständig aufgibt, terminologisch jedoch – und das bedeutet bei ihm: in den entscheidenden weltanschaulichen Konsequenzen – unverändert aufrechterhält.

Woltmann repräsentiert eine höhere Stufe des Übergangs zur reaktionären Entfaltung des Biologismus. Seine spezifische Position besteht darin,

¹ Ratzenhofer: Grundriß der Soziologie, a. a. O., S. 296.

² Gumpłowicz: Der Rassenkampf, a. a. O., S. 296.

daß er als gewesener Sozialdemokrat (er war Revisionist, der Marx mit Darwin und Kant zu verbinden versucht hat) weitere wesentliche Schritte in der Anpassung der Rassentheorie an die imperialistischen Bedürfnisse tun konnte. Er führt den von Gumpłowicz ausgesprochenen Gedanken, daß die Klassenkämpfe wesentlich Rassenkämpfe sind, weiter, »reinigt« sie von den Bedenklichkeiten und Inkonssequenzen Gumpłowicz', nimmt infolgedessen – in zeitgemäß verwandelter Form – bestimmte Gedankengänge Gobineaus auf, auch Elemente der inzwischen weiterentwickelten französischen Rassentheorie (Lapouge usw.).

Aus seiner sozialdemokratischen Vergangenheit bringt Woltmann die Terminologie der gesellschaftlichen Entwicklung, des gesellschaftlichen Aufbaus mit, aber alle diese Kategorien werden bei ihm ins Biologisch-Rassentheoretische umgewandelt. So ist z. B. für ihn der Mehrwert ein biologischer Begriff. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung »gründet sich . . . auf die natürliche Ungleichheit physischer und geistiger Eigenschaften«¹. Die Klassengegensätze sind »latente Rassegegensätze«². Auf dieser Grundlage variiert er die revisionistische Verherrlichung des Kapitalismus dahingehend, daß dieser die beste Gesellschaftsordnung für die Selektion sei. Es versteht sich von selbst, daß Woltmann zu einem ideologischen Verteidiger auch der kolonialen Unterdrückung wird. Es ist nach ihm ein »aussichtsloses Beginnen, Neger und Indianer einer echten Zivilisation fähig zu machen«; die Weißen werden in den Kolonien »immer nur die *Herrenrasse* bilden«³. Und er erneuert auf der Grundlage des sozialen Darwinismus die Gobineausche Lehre, diesmal aber schon als Ideologie des deutschen Imperialismus, indem er erklärt: »Die nordische Rasse ist die geborene Trägerin der Weltzivilisation.«⁴

So vertritt Woltmann in der Maske einer Gesellschaftslehre die radikalreaktionäre imperialistische Rassentheorie mit allen ihren Konsequenzen. Das bezieht sich auf die ganze Methodologie (man denke an die oben angeführten Bemerkungen über Gleichheit). Wie Gumpłowicz verwirft er die einheitliche Entwicklung der Menschheit. Es sei falsch, »von einer Entwicklung des Menschengeschlechts zu sprechen . . . *was sich entwickelt, das sind*

¹ Woltmann: Politische Anthropologie, Eisenach-Leipzig 1903, S. 191.

² Ebd., S. 192.

³ Ebd., S. 198.

⁴ Ebd., S. 287.

die einzelnen Rassen«¹. Selbstverständlich sieht auch Woltmann, daß es in der historisch gegebenen Wirklichkeit keine »reinen Rassen« gibt, daß alle psychologischen Merkmale der Rassenunterscheidung höchst unsicher sind. Er gesteht aber diesen Widerspruch nicht ehrlich ein, wie Gumpłowicz, sondern versucht, ihm durch demagogische Windungen zu entgehen; so schaltet er – auch um den Fatalismus Gobineaus zu überwinden – den Begriff der »Entmischung« der Rassen ein (ein Gedanke, der später für Hitler und Rosenberg wichtig wird). Die im Gegensatz zu Gobineau scharf betonte optimistische Perspektive entsteht durch die Betonung der Wichtigkeit der künstlichen Rassenzucht, die aus der Mischung von Kreuzung und Inzucht entsteht. Bei allem prunkvollen Aufputz von soziologischer und biologischer Terminologie kommt also Woltmann über die Gobineausche Willkürlichkeit nicht hinaus: einmal ist Rassemischung das absolut Schädliche und Verderbliche, ein anderes Mal entstehen die wichtigsten »züchterischen« Momente gerade aus der Kreuzung. Seine Überwindung des Gobineauschen Pessimismus beruht auf der »bescheidenen Hoffnung . . ., den gesunden und edlen Bestand des gegenwärtigen Geschlechts durch rassenhygienische und rassenpolitische Maßnahmen zu erhalten und zu schützen«². Wir werden sehen, was für ein barbarisch-despotisches System der Hitlerismus aus dieser »bescheidenen Hoffnung« gemacht hat.

Einen entscheidenden Einfluß hat auch Woltmann nicht gewonnen. Nicht etwa, weil er »wissenschaftlich« besser oder schlechter gewesen wäre als die früheren oder späteren Rassentheoretiker, sondern weil für die breite Wirkung der praktischen Rassentheorie noch keine politisch-soziale Grundlage im damaligen Deutschland vorhanden war. Diese Wirkungslosigkeit wurde noch bestärkt durch die besondere Nuance, die Woltmann innerhalb der Rassentheorie vertritt. Während französische Rassentheoretiker (wie z. B. der bereits erwähnte Lapouge) von einer Herrschaft der Arier nur träumen können und – Gobineaus Pessimismus überbietend – Schreckensperspektiven einer europäischen Vorherrschaft Rußlands, einer europäischen Koalition unter jüdischer Führung usw. entwerfen³; während deutsche Rassentheoretiker, wie O. Ammon, mit einer groben und offenkundig unwissenschaftlichen Propaganda der deutschen Vorherrschaft nur die aller-

¹ Ebd., S. 159.

² Ebd., S. 324.

³ G. Vacher de Lapouge: L'arien, Paris 1899, S. 495.

extremsten »Alldeutschen« erfassen können, verurteilt sich Woltmann zur Unwirksamkeit in den reaktionären Kreisen durch bestimmte Tendenzen, in denen er Kompromisse zwischen seiner revisionistischen Vergangenheit und der Rassentheorie zu schließen versucht. Er teilt mit allen Reaktionären den Kampf gegen die Idee der Gleichheit der Menschen, gegen die Demokratie. Er macht aber z. B. die Beurteilung der Französischen Revolution als Sklavenaufstand der minderwertigen Rasse gegen die Aristokratie (gegen die Arier, Franken) nicht mit, ebenso wenig die Auffassung der ganzen Arbeiterbewegung als eines Aufstandes von rassenmäßig Minderwertigen. Er sagt über die Französische Revolution: »Die Führer der Revolution waren fast durchwegs Germanen . . . *Die Revolution brachte nur eine andere Schicht der germanischen Rasse zur Herrschaft.* Es wäre ein Irrtum, zu glauben, daß in Frankreich der ›dritte Stand‹ zur Herrschaft gekommen sei. Zur Macht gelangte nur die Bourgeoisie, d. h. die obere germanische Schicht des Bürgertums, wie auch in der gegenwärtigen Arbeiterbewegung, anthropologisch betrachtet, nichts als das Emporsteigen der oberen germanischen Schichten der Arbeiterklasse zur Herrschaft und Freiheit sich durchsetzt.«¹ Diese Verquickung einer revisionistischen Begründung des Aufstiegs der Arbeiteraristokratie mit der rassentheoretischen Verherrlichung des Germanentums konnte in den reaktionären Kreisen des damaligen Deutschland unmöglich einen breiten Einfluß gewinnen. Kein deutscher Reaktionär konnte sich mit der Auffassung der Französischen Revolution als einer »Großtat des germanischen Geistes« oder gar mit der »germanischen« Arbeiterbewegung befreunden. Solche Schwankungen und Inkonssequenzen machten die Woltmannsche Rassentheorie zu einer vorübergehenden Episode, obwohl nicht wenige seiner Anregungen bis in den Faschismus hinein wirksam geblieben sind.

IV H. St. Chamberlain als Begründer der modernen Rassentheorie

Der eigentlich repräsentative Vertreter der Rassentheorie in der Vorkriegszeit ist H. St. Chamberlain. Auch er ist als Denker weit entfernt von jeder wirklichen Originalität. Seine Bedeutung liegt darin, daß er die alte und zugleich die imperialistisch erneuerte Rassentheorie mit den typischen allgemein reaktionären Tendenzen der imperialistischen Periode, vor allem mit

¹ Woltmann: A. a. O., S. 294.

der Lebensphilosophie vereinigt und ihr damit jene »weltanschauliche« Synthese verleiht, die für die äußerste Reaktion dieser Zeit gerade not tat. Die eigentlichen Lebensphilosophen dieser Periode (Dilthey, Simmel usw.) sind noch zu stark mit alten, teilweise liberal-agnostizistischen Tendenzen verknüpft, Nietzsche steht teils einer ästhetisch-oppositionellen Dekadenz zu nahe, teils lehnt er, bei aller sonstigen Nähe zum sozialen Darwinismus, die Rassen-theorie im engeren Sinne ab; dem sozialen Darwinismus wiederum fehlt die philosophische Verallgemeinerung, soweit sie bei seinen Vertretern vorhanden ist, ist sie eine naturwissenschaftlich-monistische, also für die äußerste Reaktion unbrauchbar. Chamberlain faßt nun alle für die extreme Reaktion wichtigen Tendenzen »weltanschaulich« zusammen. Insofern ist er eine wichtige Figur: das ideologische Verbindungsglied zwischen der alten Reaktion und dem späteren Faschismus.

Natürlich ist er nicht das einzige derartige Bindeglied. Sein wichtiger Vorläufer, den die Faschisten ebenso wie ihn als unmittelbaren geistigen Ahnen verehren, ist Lagarde. Es ist sicher kein Zufall, daß der deutsche Kaiser Wilhelm II. in seiner Jugend, als er auch die Stöckersche antisemitische Demagogie unterstützte, in naher Verbindung mit Lagarde und unter dessen geistigem Einfluß stand¹. Ebenso wenig ist es zufällig, daß später ein intimer Briefwechsel zwischen dem deutschen Kaiser und Chamberlain entstand. Schon 1901 nennt sich der deutsche Kaiser in einem Brief an Chamberlain »Streitkumpan und Bundesgenosse im Kampf für Germanien gegen Rom, Jerusalem usw.«². Und der Kaiser äußert sich über den Einfluß Chamberlains auf sein eigenes Denken folgendermaßen: »Und nun mußte all das Urarisch-Germanische, was in mir mächtig geschichtet schlief, sich allmählich in schwerem Kampf hervorarbeiten, kam in offene Gegnerschaft zum ›Alt-hergebrachten‹, äußerte sich oft in bizarrer Form, oft formlos, weil es mehr als dunkle Ahnung, oft unbewußt in mir sich regte und sich Bahn brechen wollte. Da kommen Sie, mit einem Zauberschlage bringen Sie Ordnung in den Wirrwarr, Licht in die Dunkelheit; Ziele, wonach gestrebt und gearbeitet werden muß; Erklärung für dunkel geahnte Wege, die verfolgt werden sollen zum Heil der Deutschen und damit zum Heil der Menschheit.«³

¹ Die Memoiren der Frau Lagarde konnte ich nicht auffinden. Die Tatsache ist zitiert nach einem Artikel von Mehring, Neue Zeit, 13. Jahrg., Bd. I, S. 225 f.

² Chamberlain: Briefe, München 1920, Bd. II, S. 143.

³ Ebd., S. 142.

Diese Freundschaft hält bis zum Tode Chamberlains an. Chamberlain erhält für seine kriegshetzerischen Aufsätze das Eiserne Kreuz; und auch nach dem Sturz der Hohenzollern geht der freundschaftliche Briefwechsel weiter. Zugleich findet aber Chamberlain auch den Anschluß an den neuen Führer der äußersten Reaktion: 1923 findet eine Begegnung zwischen ihm und Hitler statt, deren Eindruck Chamberlain so zusammenfaßt: »Mein Glauben an das Deutschtum hat nicht einen Augenblick geschwankt, jedoch hatte mein Hoffen – ich gestehe es – eine tiefe Ebbe erreicht. Sie haben den Zustand meiner Seele mit einem Schlage umgewandelt. Daß Deutschland in der Stunde seiner höchsten Not sich einen Hitler gebiert, das bezeugt sein Lebendsein; desgleichen die Wirkungen, die von ihm ausgehen; denn diese zwei Dinge – die Persönlichkeit und die Wirkung – gehören zusammen. Daß der großartige Ludendorff sich offen Ihnen anschließt und sich zu der Bewegung bekennt, die von Ihnen ausgeht: welche herrliche Bestätigung!«¹

Lagarde und seine späteren kleineren Nachfolger (wie z. B. Langbehn, der Verfasser von »Rembrandt als Erzieher«) sind noch Outsider, können sich nur peripherisch und gelegentlich mit der landläufigen reaktionären Politik vereinigen. Chamberlain sieht in Lagarde »das ergänzende politische Genie zu Bismarck«². Lagardes »Deutsche Schriften« gehören nach Chamberlain zu den »teuersten Büchern«. Sein besonderes Verdienst besteht darin, daß er im Christentum die minderwertigen semitischen religiösen Instinkte und ihre schädliche Wirkung auf die christliche Religion entdeckte; das sei eine Tat, »die Bewunderung und Dank verdient«. Lagarde wollte das ganze Alte Testament aus der christlichen Religionslehre ausgeschieden wissen; denn, sagt er, »an dessen Einfluß ist das Evangelium, so weit dies möglich, zugrunde gegangen.«³ Chamberlain kritisiert zwar die Eigenbrötelei Lagardes, die ihn zur Einsamkeit, zum Outsidertum verurteilt, sieht jedoch bei all dieser Kritik in ihm einen seiner wichtigsten Vorläufer.

Dabei ist die Stellung zu Religion und Christentum das wichtigste Moment. Hier vereinigen sich die Motive der alten und der neuen Formen der äußersten Reaktion. Die alte preußische Junkerreaktion war protestantisch-

¹ Ebd., S. 126.

² Chamberlain: Politische Ideale, 3. Aufl., München 1926, S. 114.

³ Chamberlain: Wehr und Gegenwehr, a. a. O., S. 61 f.

pietistisch, war also in allen religiösen Fragen traditionell, orthodox. Die kapitalistische Entwicklung Deutschlands, die Notwendigkeit, die politische Führung in einem aggressiv imperialistischen Staate in der Hand zu behalten, und zwar in einem Staate, der zur Aggression eine alle Schichten der Gesellschaft umfassende und mobilisierende Ideologie braucht, verändert die Lage innerhalb der extremsten Reaktion. Freilich ist vorerst die Arbeiterklasse für eine solche Beeinflussung schwer zugänglich; der Reformismus muß hier eine lange Arbeit vollziehen, bevor eine Kapitulation vor dem deutschen Imperialismus möglich wird. Darum orientiert sich die neue extreme Reaktion vorerst auf die Massen des Kleinbürgertums, die nicht unmittelbar unter junkerlichen Einfluß zu bringen sind, darum entstehen verschiedene Formen demagogischer Ideologie (der Stöckersche Antisemitismus, später der Naumannsche Nationalismus usw.).

Auch in der Intelligenz herrschen die verschiedensten Tendenzen: Nietzsche, der ungefähr gleichzeitig mit Lagarde wirkt, löst sich ebenso wie dieser von der protestantischen Orthodoxie los, sucht und verkündet jedoch eine neue Religion unter atheistischen Schlagworten, während Lagarde den Protestantismus durch Ausscheiden der semitischen Elemente zu erneuern versucht; beide kritisieren die Kulturlosigkeit des kapitalistischen Zeitalters, aber so, daß die Spitze der Kritik sich gegen Demokratie und Arbeiterbewegung richtet. Hier begegnen sie sich mit den reaktionären Tendenzen der imperialistischen Lebensphilosophie. Jedoch bei aller breiten Wirkung Nietzsches auf die Intelligenz ist diese Philosophie nicht geeignet, die Grundlage einer breiten Massenwirkung zu bilden.

Hier setzt nun Chamberlain als der wichtigste Fortsetzer Lagardes ein. Seine Rassentheorie erweitert sich zu einer allgemeinen »Weltanschauung«, die alle – alte wie moderne – Tendenzen der extremen Reaktion in sich aufnimmt, die Kulturkritik auf »höchstem Niveau« mit vulgärrantisemitischer Agitation, mit der Propaganda der alleinigen Herrschaftsberufenheit der Germanen vereinigt, die das veraltete Christentum zugleich bekämpft und erneuert, sich also gleichzeitig an die Gläubigen und Ungläubigen wendet, die zugleich aus diesem erneuerten Christentum ein Instrument der antidemokratischen, welterobernden imperialistischen Politik der Hohenzollern macht.

Und im Mittelpunkt dieser neuen Weltanschauung steht die Rassentheorie. Wir haben gesehen, daß Chamberlain die Gobineausche Form der Rassentheorie ablehnt; gleichzeitig bekennt er sich zu einem sozialen Darwinismus. Anschließend an die bereits zitierten kritischen Bemerkungen über

Gobineau schreibt er: »Mein Meister ist in erster Reihe . . . Charles Darwin.«¹ Freilich ist der Darwin, den er anerkennt, ein Darwin ohne Entwicklungslehre. Chamberlain sagt einmal über die Evolution: »Mir sagt ein Instinkt: hier stimmt der Menschengedanke nicht mit der Natur überein.«² Damit ist für ihn die Evolutionslehre erledigt. Darwins positives Verdienst in den Augen Chamberlains »ist der Beweis von der Bedeutung der Rasse im ganzen Bereich lebender Wesen«³. Freilich, auch hier lehnt Chamberlain jede Frage nach Ursprung und Ursache ab. Der Darwin, den er akzeptiert, ist bloß ein Genosse der »Männer der Praxis«; »ich folge«, sagt Chamberlain, »dem großen Naturforscher in den Pferdestall und in den Hühnerhof und zum Kunstgärtner und sage: daß es hier etwas gibt, was dem Wort ›Rasse‹ Inhalt verleiht, ist unstreitig und jedem Menschen offenbar.«⁴

So entsteht die Chamberlainsche Methode aus einem groben Auseinander der Ansichten: vulgärster Empirismus und mystische Intuitionsphilosophie stehen nebeneinander in jeder seiner Ausführungen. Diese Zweiheit ist freilich in der deutschen reaktionären Philosophie nichts Neues. Schon der späte Schelling nannte seine Offenbarungslehre, seine irrationalistische Intuitionsphilosophie einen »philosophischen Empirismus«, und Eduard von Hartmann war später bemüht, diese Philosophie der Vergangenheit zu entreißen und zu modernisieren. Ob Chamberlain diese seine Vorgänger gekannt hat, ist nicht entscheidend, jedenfalls liegt aber hier das Wesen seiner philosophischen Erfolge: er spricht für »moderne« Leute; alle Errungenschaften der kapitalistischen Industrie, der sie unterstützenden Technik und Naturwissenschaft sollen deshalb bewahrt und philosophisch gerechtfertigt werden, ja die neue Philosophie soll so erscheinen, als ob sie diese moderne naturwissenschaftliche Praxis durch einen radikalen Empirismus gegen unerlaubte Übergriffe seitens einer abstrakten Philosophie schützen würde. Andererseits wächst gerade auf diesem Boden die Rassenmystik, der Anspruch der Germanen auf Weltherrschaft.

Die Chamberlainsche Rassentheorie balanciert daher zwischen einer angeblichen empiristischen Selbstverständlichkeit und der wüstesten obskurantischen Mystik. Chamberlain beruft sich einerseits auf die Erfahrungen der

¹ Ebd., S. 14.

² Chamberlain: Briefe, a. a. O., Bd. I, S. 84.

³ Ebd.

⁴ Chamberlain: Wehr und Gegenwehr, a. a. O., S. 61 f.

Tier- und Pflanzenzüchter. Diese »wissen«, was Rasse ist. Und, fügt Chamberlain hinzu, »warum sollte die Menschheit eine Ausnahme bilden?«¹ Ein andermal spricht er über die Vorzüge der Rennpferde und Neufundländerhunde und fährt so fort: »Auch hier wiederum kann keiner, der die ausführlichen Ergebnisse der Tierzucht kennt, im Zweifel sein, daß die Menschengeschichte vor uns und um uns herum demselben Gesetze gehorcht.«² Auch hier ist die Rolle der Darwinschen Soziologie klar ersichtlich: alles Soziale als unwesentlich aus der Gesellschaftslehre zu entfernen. Dabei weiß Chamberlain genau, daß die objektiven Kennzeichen der Rassenbestimmung bei den Menschen nichts taugen. Als ihm dies der bekannte deutsche Gelehrte Steinmetz entgegenhält, antwortet er so: »Das ist ja alles recht und gut . . . doch das Leben selbst, das uns auf allen Seiten Rasse als eine wichtige Tatsache für sämtliche organische Wesen zeigt . . ., das Leben wartet nicht, bis die Gelehrten . . . zu Rande gekommen sind.«³

Daher muß der Sprung in die irrationalistische Intuition, in die Innerlichkeit gemacht werden: »Unmittelbar überzeugend wie nichts anderes ist der Besitz der ›Rasse‹ im *eigenen Bewußtsein*. Wer einer ausgesprochenen reinen Rasse angehört, empfindet es täglich.«⁴ Dieses »Argument« ist für die Zukunft der Rassentheorie von großer Bedeutung. Denn Chamberlain dreht hier die Frage um: nicht über Wahrheit oder Unwahrheit eines objektiven Tatbestandes soll die Intuition entscheiden, sondern sie selbst bestimmt die rassenmäßige Qualität dessen, der die Frage stellt; wer diese Intuition nicht hat, erweist sich eben als Mischling, als Bestard. Darum kann Chamberlain als Wesen seiner Methode stolz erklären: »Ohne mich um eine Definition zu kümmern, habe ich Rasse im eigenen Busen, in den Hochtaten der Genies, auf den glänzenden Blättern der Menschengeschichte nachgewiesen.«⁵

So wird hier die vollendetste subjektivistischste Willkür als »Methode« konstituiert. (Es ist unschwer zu sehen, wie nahe die methodologischen Bemühungen Chamberlains einerseits Nietzsche, andererseits der Intuitionslehre der Diltheyschen »beschreibenden Psychologie« und der phänomenologischen »Wesensschau« stehen.) Diese obskurantistische Tendenz erhält

¹ Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 2. Aufl., München 1900, Bd. I, S. 265.

² Ebd., S. 285.

³ Chamberlain: Wehr und Gegenwehr, a. a. O., S. 40.

⁴ Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, a. a. O., Bd. I, S. 271 f.

⁵ Ebd., S. 290.

ihre Zusammenfassung im Mythos. Das Streben zum Mythos ist allgemein in der imperialistischen Periode, besonders in Deutschland. Der Agnostizismus geht in Mystik über, wobei Mystik und Mythos, schon bei Nietzsche, eine doppelte Funktion haben. Vor allem wird mit ihrer Hilfe eine jede objektive Erkenntnis auf das Niveau eines bloßen Mythos reduziert. Der Empirio-kritizismus, die »Als-Ob«-Philosophie der Neukantianer, der Pragmatismus arbeiten auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie ununterbrochen mit einer verwandten Methode. Chamberlain nützt alle Errungenschaften dieses Neukantianismus, dessen wichtigste Vertreter, wie Cohen oder Simmel, er (trotz ihres Judentums) wiederholt mit Lob überhäuft, gründlich aus und führt diese mystische Linie radikal zu Ende. So sagt er über die Darwinsche Theorie, daß diese »einfach eine Dichtung, ein nützliches und wohlthuendes Hirngespinnst«¹ sei. So muß man nach Chamberlain einsehen, »daß Aristoteles einfach einen Mythos durch einen anderen ersetzte . . ., weil eben keine Weltanschauung ohne Mythen auskommt, und zwar Mythen nicht bloß als Notbehelf und Lückenbüsser hie und dort, sondern als ein Grundelement, welches das Ganze durchsetzt«².

Der wirklich philosophische Standpunkt besteht nach Chamberlain in einer Bewußtheit über den mythischen Charakter alles Denkens. Die erste Blüteperiode der Philosophie, die Altindiens, war darüber im klaren; die indischen Philosophen »wußten genau, daß ihre Mythen Mythen waren«³. Diese Weisheit ist im Laufe der späteren europäischen Entwicklung verlorengegangen, und erst Kant hat die richtige philosophische Einstellung wieder errungen: »Bei Kant erst kommt der Mensch zum Bewußtsein über sein eigenes Mythenbilden.«⁴ Dies ist nach Chamberlain die »Kopernikanische Tat« Kants. Auf diese Weise beruhigt Chamberlain seine modernen agnostizistischen Leser, daß die Entwicklung der Naturwissenschaften (im Detail, in der Einzelforschung) in Geltung bleibt; was zu bekämpfen ist, ist nur der Anspruch auf objektive Wahrheit. Denn, führt Chamberlain aus, der Wert der Wissenschaft, »ist nicht ihr Wahrheitsgehalt – ist dieser doch lediglich symbolisch – sondern ihre methodische Brauchbarkeit in der Praxis und ihre bildende Bedeutung für die Phantasie und den Charakter«⁵.

¹ Chamberlain: Briefe, a. a. O., Bd. I, S. 26 f.

² Chamberlain: Kant, 2. Aufl., München 1909, S. 282 f.

³ Ebd., S. 300.

⁴ Ebd., S. 387.

⁵ Ebd., S. 751.

Dem Appell an die Praxis sind wir bereits bei Nietzsche und Dilthey begegnet. Es handelt sich hier um ein wirkliches gesellschaftliches Bedürfnis. Aus dem normalen bürgerlichen Denken ist jeder Zusammenhang mit den großen Problemen der Menschheitsentwicklung und demzufolge mit der menschlichen Praxis verschwunden. Die akademische Wissenschaft und Philosophie, mit ihrer von der kapitalistischen Arbeitsteilung erzwungenen, immer mehr zunehmenden Spezialisierung in streng geschiedene Einzelwissenschaften, mit ihrem herrschend gewordenen Agnostizismus konnten hier unmöglich, auf dem Boden ihrer eigenen Methodologie, dieses real vorhandene Bedürfnis befriedigen. Wir haben gesehen, daß eine so hervorragende Gestalt dieser Zeit wie Max Weber aus den Einsichten der (bürgerlichen) Wissenschaft, so wie sie im Laufe der (kapitalistischen) Entwicklung geworden ist, diese Fragen nicht einmal vernünftig zu stellen, geschweige denn zu beantworten in der Lage war, daß gleichzeitig die Unwiderstehlichkeit dieses Bedürfnisses nach einer Beantwortung dahin geführt hat, Fragestellung und Antworten dieser Art einem prinzipiellen irrationalistischen »Glauben« zuzuschieben. Was Max Weber mit vielen Vorbehalten macht, vollzieht skrupellos, wie vor ihm Nietzsche, Chamberlain: er schafft den Mythos als jenes Gebiet, in welchem diese Antworten natürlich erwachsen können. Dazu muß die Wissenschaft zu einem unbewußten Mythos herabgesetzt werden; der extreme Relativismus der imperialistischen Periode gibt zu einer solchen Interpretation die mannigfaltigsten Ansatzpunkte. Schon Simmel hat, wie wir gesehen haben, den wissenschaftlichen Fortschritt relativistisch vernichten wollen und dabei Mythenbildung und Wissenschaft auf ein Niveau gestellt. Die Wissenschaft ist also schon bei Simmel ihres mythischen Charakters halbbewußt, und Chamberlain mußte nur noch einen Schritt weitergehen, um die Erkenntnistheorie Kants als ein solches Selbstbewußtwerden des mythischen fiktiven Grundwesens jeder Weltauffassung zu interpretieren. (Auch hier sehen wir, wie jener Relativismus der modernen liberalen Denker, die sich mit der größten Schärfe gegen das »Dogmatische« am Materialismus wenden, jedoch äußerst duldsam, ja sensitiv verständnisvoll gegenüber den obskurantistischen Denkrichtungen der Zeit sind, objektiv eine Vorarbeit für die Entstehung der faschistischen Ideologie leistet.)

Es ist auch leicht zu sehen, daß, wenn ein weltanschaulicher Weg zur Praxis auf imperialistischem Boden gesucht wird, die Mythentheorie und die Mythenbildung als der gangbarste erscheinen. Denn dieser Weg ist, wie wir gesehen haben, von den spezialisierten Einzelwissenschaften nicht nur nicht zu finden (und die bürgerliche Philosophie der imperialistischen Periode ist,

soweit sie nicht ins Mythische überschlägt, ebenfalls eine spezialisierte Einzelwissenschaft), es wird zugleich immer evidenter, daß die alten, historisch überlieferten religiösen Weltanschauungen zu dieser Funktion des Wegweisens ebenfalls unfähig sind. Ihre Weltanschauung und die sich aus ihr ergebende Praxis sind allzusehr ohne intime Beziehung zu den Problemen der Periode, um diese Verbindung zustande zu bringen. Gerade das unterscheidet die neue Reaktion von der alten, daß, während diese das Weltbild und die Ethik der überlieferten Religionen mit den modernen Weltanschauungsbedürfnissen zu vereinigen suchte, jene in Einsicht der neuen Lage den in der Wirklichkeit vorhandenen Bruch gedanklich sanktioniert und im Mythos nicht nur eine Erneuerung der Philosophie, sondern auch einen zeitgemäßen Religionsersatz zu schaffen unternimmt.

Aber die Mythenlehre hat auch noch eine positive Seite: die Rechtfertigung der bloßen inneren Erfahrung, des zur Weltanschauung erhobenen Irrationalismus und Intuitionismus. Hier setzt nun die Chamberlainsche Erneuerung der Religion ein. Ihr Ausgangspunkt ist eine Kritik der gegenwärtigen Kultur. Dabei geht auch Chamberlain vom modischen, in der imperialistischen Lebensphilosophie eine entscheidende Rolle spielenden Gegensatz von Zivilisation und Kultur aus. Kultur ist das Germanische und zugleich das Aristokratische; die bloße Zivilisation ist dagegen westlich, oberflächlich, jüdisch, demokratisch. Jedoch bei aller Überlegenheit der Kultur über die bloße Zivilisation, der Germanen über die minderwertigen Rassen hat das Germanentum eine entscheidende, gefährliche Schwäche: es fehlt ihm die artgemäße Religion. Diese heraufzubeschwören und wiederherzustellen betrachtet Chamberlain als seine zentrale Aufgabe, darin ist er der Fortsetzer des Lebenswerks von Lagarde.

Die Chamberlainsche Linie der »echten« germanisch-arischen Religion läuft über das alte Indien zu Christus und von diesem zu Kant. Das alte Indien hatte, bevor es an Rassenmischung zugrunde ging, eine in dieser Hinsicht viel günstigere Lage: »Dabei ist dort die Religion auch die Trägerin der Wissenschaft . . ., bei uns steht seit jeher alle echte Wissenschaft im Kampfe mit der Religion.«¹ Diese Trennung zwischen Religion und Wissenschaft »ist die Anerkennung einer offiziellen Lüge. Diese Lüge, welche das Leben der einzelnen und der Gesellschaft vergiftet . . . rührt einzig daher, daß wir Indoeuropäer . . . uns so tief erniedrigt haben, jüdische Historie als Grund-

¹ Chamberlain: Die arische Weltanschauung, 2. Aufl., München 1912, S. 73.

lage und syro-ägyptische Magie als Krone unserer angeblichen ›Religion‹ anzunehmen.«¹ Die Überlegenheit der altindischen Weltanschauung besteht darin, daß sie »alogisch« ist, »daß die Logik das Denken nicht beherrscht, sondern ihm nur, wo es not tut, dient«. Die indische Weltanschauung ist ein inneres Wissen jenseits »aller Beschäftigung mit Beweisen«². Hier ist klar ersichtlich, woher und wohin der Chamberlainsche Weg geht. Er nimmt seinen Ausgangspunkt von jener Entfremdung von den Religionen, von wo aus der moderne religiöse Atheismus seine Expansion antritt. Er berührt sich zugleich mit jenen, die diese Entfremdung durch eine neue »gereinigte« Religion überwunden haben wollen. Er ist also der Fortführer sowohl von Nietzsche wie von Lagarde. Seine Lösung ist von einer erstaunlichen Einfachheit: jenen Bruch mit der Vernunft, mit der Wissenschaft, den die Lebensphilosophie als eine Reform der Wissenschaft oder der Philosophie ankündigt, deklariert er zur neuen Religion. Diese – einfache, allzu einfache – Lösung ist für die Vorkriegszeit einerseits ein zu schroffer Bruch mit jeder Wissenschaftlichkeit, andererseits ein zu unversöhnlicher den »tragischen« Attitüden des religiösen Atheismus gegenüber. So bleibt in dieser Zeit Chamberlain – gerade in der intellektuellen Elite – noch ein Außenseiter. Gerade deshalb konnte ihn der eigentliche Faschismus zum Klassiker machen: Chamberlain hebt die Lebensphilosophie gerade auf jene Stufe, die der Faschismus braucht.

Wir können aus dem bisher Ausgeführten bereits ersehen, wie diese Frage mit der Rassentheorie zusammenhängt. Denn der große Schritt zur Erneuerung der arischen Weltanschauung wird nur in Europa von Christus getan mit dem Ausspruch: Gottes Reich ist rein innerlich. Mit Christus ist »die Erscheinung einer neuen Menschenart« da; »eine *sittliche Kultur* hat die Menschheit erst mit ihm gewonnen«³. Hier entsteht freilich für Chamberlain die Schwierigkeit, »nachzuweisen«, daß Christus mit der jüdischen Rasse nichts zu tun hat. Sein Ausweg ist, daß die Lehre Christi vom Judentum und vom Völkerchaos des untergehenden Rom rassisch vergiftet worden ist. Erst Kant hat, wie wir gesehen haben, wieder den arisch-germanischen Standpunkt eingenommen, erst er hat gezeigt, daß Religion »das Gebären der Gottesidee aus den Tiefen des Gemüts«⁴ ist.

¹ Ebd., S. 74 f.

² Ebd., S. 51.

³ Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, a. a. O., Bd. I, S. 204.

⁴ Chamberlain: Kant, a. a. O., S. 746.

Die Chamberlainsche Auslegung von Kant bewegt sich im allgemeinen auf der rein agnostizistischen Linie des imperialistischen Neukantianismus, nur mit einem noch größeren Zuschuß an Mystik. So sagt Chamberlain über das »Ding an sich«: »Das Ding kann nicht vom Ich abgetrennt behandelt werden. Ein von der Vernunft losgelöstes Ding ›an sich‹, also, mit deutlicherer Benennung, ein Ding ›für keine Vernunft‹ ist ein Ungedanke noch mehr als ein Unding, denn einzig der Verstand und die Vernunft schaffen Einheit im Mannigfaltigen. Sie allein erschaffen also ›Ding‹. Nicht weil es nichts außerhalb der Vernunft gebe, wohl aber, weil einzig die Vernunft gestaltet.«¹

Erst eine so aufgefaßte Kantische Lehre kann nach Chamberlains Auffassung der germanischen Welt eine arteigene Religion, eine wirkliche religiöse Kultur geben. In dieser Hinsicht herrscht in Europa eine schreckliche Zurückgebliebenheit: »Wir Europäer stehen heute in bezug auf Religion ungefähr dort, wo die Hottentotten in bezug auf Wissenschaft stehen; was wir Religion nennen, ist ein empirischer Mischmasch, unsere Theologie (aller Konfessionen) ist nach Kants Urteil, ›eine Zauberalaterne von Hirngespinnsten.«² Diese Zurückgebliebenheit gilt es zu liquidieren. Herrscht in Europa dieser von Chamberlain verkündete mystische Obskurantismus, so eröffnet sich eine Zukunftsperspektive für die arische Rasse.

Woher aber diese ungeheuren Abstände? Wir sehen ja, daß Altindien von Christus, daß dieser von Kant durch viele Jahrhunderte getrennt ist. Hier spielt sich eben der wesentliche Inhalt der Chamberlainschen Philosophie: der Rassenkampf ab. Es ist der Kampf des arisch-germanischen Lichtvolks mit den Mächten der Finsternis, mit Judentum und Rom. Die Philosophie Chamberlains, die in ihrer bisherigen Auslegung sich wenig von der durchschnittlichen Lebensphilosophie der imperialistischen Periode unterscheidet, erlangt hier ihre »originelle«, in die faschistische Zukunft weisende Wendung. Chamberlain verwirft ebenfalls die Weltgeschichte sowohl methodologisch wie inhaltlich. Er sagt: »Sobald wir von der *Menschheit* im allgemeinen sprechen, sobald wir in der Geschichte eine Entwicklung, einen Fortschritt, eine Erziehung usw. der ›Menschheit‹ zu erblicken wännen, verlassen wir den sicheren Boden der Tatsachen und schweben in luftigen

¹ Ebd., S. 667.

² Ebd., S. 749.

Abstraktionen. Diese Menschheit, über die schon so viel philosophiert worden ist, leidet nämlich an dem schweren Gebrechen, daß sie gar nicht existiert.«¹ Es existieren nur die Rassen. Die Theorie der Menschheit »steht jeder richtigen Einsicht in die Geschichte . . . im Wege«; sie muß »wie Unkraut mühsam ausgejätet werden . . . ehe man mit Hoffnung auf Verständnis die evidente Wahrheit aussprechen darf: unsere heutige Zivilisation und Kultur ist spezifisch germanisch, sie ist ausschließlich das Werk des Germanentums«².

Hier spricht Chamberlain mit großer Offenheit den Standpunkt aus, daß alle früheren Vorstellungen von Menschheit und Humanität liquidiert werden müssen, damit die »evidente Wahrheit« von der Weltherrschaft der Germanen zur Weltanschauung werden könne. Es ist nur konsequent, daß Chamberlain, wie Gobineau, wie der soziale Darwinismus, Fortschritt und Verfall nur bei den einzelnen Rassen anerkennt. Chamberlain unterscheidet sich jedoch von seinen Vorläufern darin, daß er die Rassentheorie mit einer historischen Perspektive verbindet. Er überwindet damit sowohl den rassistischen Pessimismus Gobineaus und anderer französischer Anhänger der Rassenlehre, wie den naturwissenschaftlichen Monismus der sozialen Darwinisten, aus deren Theorie sich ebenfalls nur eine resignierte Einsicht in den unaufhaltsamen kosmischen Verlauf ergibt. Selbstverständlich handelt es sich dabei um eine hundertprozentige Verherrlichung des Germanentums und zugleich um ein hundertprozentiges Verwerfen von allem, was nicht germanisch ist. In dieser Aufstellung der Perspektive kommt Chamberlain der vulgären alldeutschen Propaganda sehr nahe. Was ihn von dieser unterscheidet, ist einerseits seine nahe Beziehung zur Lebensphilosophie, während jene philosophisch viel rückständiger, unmoderner ist, und, damit im engen Zusammenhang, daß seine Geschichtstheorie und Perspektive, obwohl sie ebenso reaktionär, ebenso fortschrittsfeindlich sind wie die der Alldeutschen, doch weniger offenkundig an den junkerlichen status quo Preußen-Deutschlands gebunden sind. Auch dies hat Chamberlain vor dem ersten Krieg in eine etwas außenseiterische Rolle gedrängt, aber eben dies setzt ihn in unmittelbare Verbindung mit der neuen Reaktion der Nachkriegszeit, mit dem Faschismus. So sagt Chamberlain über die heutige Kultur: »Was an ihr nicht germanisch ist, ist . . . ein Krankheitsstoff . . ., oder es ist fremde Ware, segelnd unter germanischer Flagge . . . so lange segelnd, bis wir diese Kaper-

¹ Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, a. a. O., Bd. II, S. 703.

² Ebd., Bd. II, S. 709.

schiffe in den Grund bohren.«¹ Denn »die heiligste Pflicht . . . ist, dem Germanentum zu dienen«².

Dieses weltanschauliche Bekenntnis zum deutschen Imperialismus äußert sich nun bei Chamberlain mit dem brutalsten Zynismus: »Daß das Vorherrschen des Germanentums ein Glück für sämtliche Bewohner der Erde bedeutet, kann niemand beweisen; von Anfang an und bis zum heutigen Tage sehen wir die Germanen ganze Stämme und Völker hinschlachten . . ., um Platz für sich selber zu bekommen.«³ Chamberlain setzt hier die Nietzschesche Linie der indirekten Apologetik des Imperialismus fort, die Linie der »blonden Bestie«, die so viele liberale Verehrer Nietzsches gerne als nichtexistent oder als für ihn unwesentlich betrachten möchten. Aber gerade hier ist es klar ersichtlich, wie notwendig und wie zentral gerade diese Linie für beide, also nicht nur für Chamberlain, sondern auch für Nietzsche war. Denn – so verschieden sie auch sonst sein mögen, welch großer Abgrund des Ranges auch den Stilisten und Kulturpsychologen Nietzsche von Chamberlain trennen mag – sie unterscheiden sich beide von den anderen Lebensphilosophen und Rassentheoretikern darin, daß sie auf der Grundlage einer pessimistischen Kulturkritik eine historische Perspektive für die imperialistische Zeit geben wollen. Aber was soll das für eine Perspektive sein, wenn nicht eine imperialistische? Und wenn ja: was kann sie anderes – als Wesen – enthalten als den Mythos der imperialistischen Aggression und Antihumanität? Wo diese Perspektive fehlt, kann nur eine bis zum Nihilismus gehende Skepsis, eine Verzweiflung oder eine Resignation als »der Weisheit letzter Schluß« entstehen, wie dies die Geschichte der Lebensphilosophie von Dilthey und Simmel bis Heidegger und Klages zeigt. Die imperialistische Periode hat objektiv nur zwei Ausgänge: Bejahung des Imperialismus mitsamt seinen Weltkriegen, seiner Unterjochung und Ausbeutung der Kolonialvölker und der eigenen Volksmassen, oder die praktische Verneinung des Imperialismus, den Aufstand dieser Massen, die Zerstörung des Monopolkapitalismus. Nimmt ein Denker nicht offen und entschieden für das Ja oder das Nein Partei, so kann sein Leben – einerlei, ob mit Sympathie für den Imperialismus und auch für den Faschismus oder mit Widerwillen gegen sie – nur in einer perspektivenlosen Verzweiflung ausklingen.

¹ Ebd., Bd. II, S. 725.

² Ebd., Bd. II, S. 721.

³ Ebd., Bd. II, S. 726.

(Den objektiv positiven Dienst, den die Philosophie der Verzweiflung für den Faschismus bedeutet, haben wir bereits wiederholt dargelegt.) Nietzsche und Chamberlain unterscheiden sich freilich nicht nur im Range, sondern auch in der Nähe zur konkreten Verwirklichung des Imperialismus. Nietzsche ist bloß sein Prophet: daher die allgemeine, abstrakte, »poetische« Form seines Mythos vom Imperialismus; Chamberlain ist bereits aktiver, unmittelbarer Teilnehmer an der ideologischen Vorbereitung des ersten Weltkrieges. Daher sind bei ihm bereits die Konturen des bestialistischen Imperialismus à la Rosenberg-Hitler klar sichtbar.

Die Rassentheorie dient schon bei Chamberlain dazu, diesem Bestialismus ein ruhiges Gewissen zu geben. Denn die Angehörigen der anderen Rassen sind ja keine Menschen im eigentlichen Sinne. Selbst wo Chamberlain über abstrakt erkenntnistheoretische Fragen spricht, vergißt er nicht hinzuzufügen, daß auch die Wahrheit nur für die ausgewählte Rasse existiere: »Sage ich ›einzig wahr‹, so meine ich einzig wahr für uns Germanen.«¹ Dieser Ausschluß der übrigen, der nicht-germanischen Menschheit von jeder Lebensberechtigung und Kulturfähigkeit geht durch die ganze sogenannte Weltanschauung Chamberlains durch. Die Zugehörigkeit zur reinen Rasse ist ein endgültiges, biologisch-aristokratisches Auswahlprinzip. So sagt Chamberlain über die indische Philosophie: »Die indische Philosophie ist durch und durch aristokratisch . . ., sie weiß, daß die höchsten Erkenntnisse nur den Auserwählten zugänglich sind, und sie weiß, daß nur unter bestimmten physischen Rassenbedingungen der Auserlesene gezüchtet werden kann.«² Das Judentum und Mohammedanismus eine »Demokratie der absoluten Gleichheit«³ kennen, ist ein Zeichen der rassischen Minderwertigkeit ihrer Träger.

So entsteht bei Chamberlain der rassentheoretische Weltgeschichteersatz. Mit der Menschheitsgeschichte wird die alte Einteilung Altertum, Mittelalter, Neuzeit ebenfalls verworfen. Auch die Vorstellung von der Renaissance ist für Chamberlain ein Unding. Es gibt für ihn nur einzelne arische Rassenkulturen (Indien, Persien, Griechenland, Rom, die germanischen Reiche des Mittelalters, das heutige Deutschland) und deren Verfall infolge von Rassenmischung, Bastardisierung. Der wichtigste Begriff Chamberlains in der

¹ Ebd., Bd. II, S. 775.

² Chamberlain: Die arische Weltanschauung, a. a. O., S. 17.

³ Ebd.

Konstruktion der Gegenkräfte gegen die Vorherrschaft der arischen Völker ist das »Völkerchaos«, das infolge der römischen Weltherrschaft entstand. Hier ging eine allgemeine Rassenmischung vor sich und mit ihr die Gefahr eines Untergangs der Kultur. Die germanischen Völker wurden die Retter. Alles, was groß und gut ist, was hohe Kultur repräsentiert, gleichviel ob in Italien oder Spanien, ist ein Werk der Nachkommen der germanischen Eroberer. Alles, was gefährlich oder schlecht und kulturlos ist, repräsentiert sich in diesem Kampf als Produkt des Judentums und des Völkerchaos, dessen organisatorische Zusammenfassung und ideologische Bewahrerin nach Chamberlain die römisch-katholische Kirche ist. So ist die ganze Geschichte seit dem Untergang des Römischen Reichs ein Kampf der germanischen Lichtbringer mit den Mächten der Finsternis, mit Jerusalem und Rom.

Dieser Kampf bestimmt die Verbindung von Religion und Rassen­theorie in Chamberlains Konzeption. Christus ist, wie Chamberlain »nachgewiesen« hat, kein Jude. Die von ihm begründete Religion ist die strikte Verneinung der jüdischen Religion. Diese ist ein »abstrakter Materialismus«, eine »Götzenanbetung«¹. Kants große Tat besteht gerade darin: er hat »Nus-Jahwe auf immer gestürzt«². Damit hat Chamberlain die vollständige Verschmelzung der bisher getrennten Richtungen der imperialistischen Reaktion erreicht: die von lebensphilosophischem Irrationalismus und Rassen­theorie. Die Vernichtung des Judentums, der jüdischen Überlieferungen in der Weltanschauung ist hier derselbe Akt wie die Zerstörung der Vernunft. Damit bekommt die lebensphilosophisch-irrationalistische Untergrabung und Zersetzung des Denkens, der Vernunft eine klare, mythenhafte, allgemein greifbare Gestalt und beginnt das engbeschränkte Gebiet von Katheder und Feuilleton zu verlassen. Damit tritt aber zugleich die Rassen­theorie aus ihrer positivistisch-wissenschaftlichen Suggestionslosigkeit heraus: es entsteht jene geistige und moralische Atmosphäre, in welcher sie zum Religionsersatz verzweifelter und fanatisierter Massen werden kann. Freilich ist Chamberlain hier nur »Prophet«, nur Verkünder des kommenden Mannes. Aber dieser hat zur Chamberlainschen Lehre inhaltlich und methodologisch nichts Neues mehr hinzuzufügen: er muß nur diese Lehre für die Massen zurechtmachen.

Die große Tat des – arischen – Christus, des Christentums, ist bereits durch den Halbjuden Paulus und insbesondere durch Augustinus, den Sohn

¹ Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, a. a. O., Bd. I, S. 230.

² Chamberlain: Kant, a. a. O., S. 303.

des Völkerchaos, vollkommen entstellt worden. In der römischen Kirche entsteht als Parallele und Gegensatz zum abstrakten Materialismus des Judentums ein »magischer Materialismus«¹, der für die arteigene germanische Weltanschauung ebenso gefährlich ist wie der erstere. Auch darin ist Chamberlain ein unmittelbarer Vorläufer von Hitler und Rosenberg, daß bei ihm alles Teuflische (alles Jüdische, jede Rassenmischung) weltanschaulich als Materialismus diffamiert wird. Auch dies zeigt einerseits, wie sehr alle diese Polemiken in erster Linie gegen den dialektischen und historischen Materialismus als den einzig ernststen Feind der imperialistischen Ideologie gerichtet sind, und zugleich andererseits, daß diese als selbstverständlich hingestellte, durch nichts zu begründende Verächtlichmachung nur auf der Grundlage der Vorarbeiten des antimarxistischen Agnostizismus der imperialistischen Periode möglich war. Chamberlain sagt: »Die Paarung des arischen Geistes mit dem jüdischen und beider mit Tollheiten des nations- und glaubenslosen ›Völkerchaos‹ ist die große Gefahr. Der jüdische Geist, wäre er in seiner Reinheit übernommen worden, hätte lange nicht so viel Unheil angerichtet . . . so aber fand eine Infiltration des jüdischen Geistes in die hehre Welt indo-europäischer Symbolik und freischöpferischer, wechsellvoller Gestaltungskraft statt; wie das Pfeilgift der Südamerikaner drang dieser Geist erstarrend in einen Organismus ein, der einzig im Wandel der Neugestaltung Leben und Schönheit besitzt . . . Zugleich bannte dieser dogmatische Geist den dümmsten und widerwärtigsten Aberglauben armseliger Sklavenseelen zu ewigen Bestandteilen der Religion; was früher für den ›gemeinen Mann‹ (wie Origenes meinte) oder für die Sklaven (wie Demosthenes spottet) gut gewesen war, daran mußten nunmehr die Geistesfürsten um ihrer Seele Heil glauben.«²

Diese Verzerrung der arischen Religion Christi zur römischen Kirche des Völkerchaos bestimmt die europäische Geschichte von der Völkerwanderung bis heute: sie ist »die Grundlage des 19. Jahrhunderts«. Denn dieser Kampf ist noch nie radikal zu Ende gefochten worden; die Empörung des germanischen Nordens gegen den Süden des Völkerchaos hat bis jetzt noch nicht zu einem wirklichen Siege geführt. Die Germanen, obwohl sie als der letzte Stamm der Arier die legitimen »Herren der Welt« sind, befinden sich in bezug auf ihre Herrschaftsansprüche und Herrschaftsmöglichkeiten doch in

¹ Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, a. a. O., Bd. II, S. 644.

² Ebd., Bd. II, S. 592 f.

einer problematischen Lage. Diese können nach Chamberlain nur durch eine radikale Überwindung der Elemente des Judentums und des Völkerchaos in der Religion, nur durch das Entstehen einer germanisch-arteigenen Religion verwirklicht werden. So wird bei Chamberlain die Rassentheorie zur »universellen Weltanschauung«: zum ideologischen Instrument der aggressiven Weltherrschaftsansprüche des wilhelminischen Imperialismus.

Es ist, nach dem bisher Gesagten, leicht verständlich, daß Chamberlain im ersten imperialistischen Krieg eine begeisterte alldeutsche Propaganda getrieben hat und daß er sich nach der Niederlage Deutschlands Hitler anschloß. Seine vielen Kriegsbroschüren enthalten dem bisher Dargelegten gegenüber wenig Neues. Sie betonen den antidemokratischen Grundzug seiner Tendenzen noch schärfer als seine theoretischen Schriften; noch vor dem Krieg gibt er Wilhelm II. den Rat, den Reichstag in die Luft zu sprengen, um freie Bahn für seine Pläne zu gewinnen. Auch wird in diesen Broschüren die Berufenheit der Deutschen zur Weltherrschaft noch schroffer in den Vordergrund gestellt als in den früheren Schriften, wobei als innere zu beseitigende Hemmung immer stärker neben dem religiös-rassischen Zentralproblem die Beseitigung der Demokratie, die Errichtung der Herrschaft der Wenigen in den Vordergrund tritt. Auch die Bedeutung Preußens erhält stärkere Akzente der Bejahung als früher. Gegen die besonders in englisch-demokratischen Kreisen weitverbreitete Gegenüberstellung Weimar versus Potsdam polemisierend, schreibt er: »Der Ausländer, der ein Deutschland ohne Preußen zu lieben vorgibt, ist . . . entweder ein Schafskopf oder ein Schelm.«¹ Natürlich treten in diesen Schriften die deutsch-imperialistischen Seiten seiner Tendenz nackt, ohne »philosophische« Maskierung hervor. Er betont ganz offen, daß es um die deutsche Weltherrschaft gehe; mit dem Sieg in Europa sei der Kampf noch nicht zu Ende, man müsse die ganze Welt besiegen und unterwerfen. Es handelt sich nach Chamberlain um Weltherrschaft oder Untergang: das Deutschland, das er sich vorstellt, kann eben nur ein aggressiv imperialistisches sein; »beherrscht Deutschland nicht die Welt . . . so verschwindet es von der Karte; es handelt sich um ein Entweder-Oder«². So mündet die Chamberlainsche rassentheoretische Weltanschauung konsequenterweise in die Propaganda der damals aggressivsten und reaktionärsten Gruppe der deutschen Imperialisten, der Alldeutschen.

¹ Chamberlain: Kriegsaufsätze, München 1915, S. 76.

² Chamberlain: Politische Ideale, a. a. O., S. 39.

V *Die »nationalsozialistische Weltanschauung« als demagogische Synthese der Philosophie des deutschen Imperialismus*

Man sieht: in der Form einer sogenannten Philosophie für dekadent-reaktionäre Intellektuelle, in einer Kriegspropaganda für wildgewordene chauvinistische Spießbürger sind die Umrisse der »nationalsozialistischen Weltanschauung« so gut wie fertig. Es gilt nur, sie aus den Salons, aus den Kaffeehäusern, aus den Gelehrtenstuben auf die Straße zu tragen. Diesen letzten Schritt in der Entwicklung der äußersten Reaktion in Deutschland haben Hitler und seine Leute vollzogen. Sie haben dabei die Verdienste Chamberlains vollauf gewürdigt. Rosenberg hat ein eigenes Buch über ihn geschrieben; ein andermal erklärte er nach der Machtergreifung, um die »Mitläufer« des Faschismus zu warnen und ihnen eine Richtschnur zu geben, daß der Nationalsozialismus nur Richard Wagner, Nietzsche, Lagarde und Chamberlain als seine wirklichen Ahnen anerkennt¹.

Damit soll die Bedeutung Chamberlains keineswegs überschätzt werden. Er repräsentiert nur eine vorletzte literarische Zusammenfassung der allerreaktionärsten Gedankentendenzen der deutschen (und internationalen) Entwicklung. Der deutsche Faschismus selbst ist eine eklektische Synthese aller reaktionären Tendenzen, die sich infolge der spezifischen Entwicklung Deutschlands hier stärker und entschiedener ausgebildet haben als in anderen Ländern. Die Zahl dieser Tendenzen ist unbegrenzt, ihre Unterschiede sind, trotz des gemeinsamen reaktionären Charakters, mitunter sehr beträchtlich.

Die besonderen Entwicklungsbedingungen Deutschlands, über die wir bereits gesprochen haben, auf die wir jetzt nur in Stichworten wieder hinweisen können (Dreißigjähriger Krieg, Kleinstaat-Absolutismus, späte Entwicklung des Kapitalismus, Bismarcksche Reichsgründung, mit der Vorherrschaft des preußischen Junkertums, mit Scheinparlamentarismus bei Aufrechterhaltung des »persönlichen Regiments« der Hohenzollern usw.), haben zur Folge, daß es kaum eine bürgerliche ideologische Tendenz gibt, die nicht in irgendeiner Form der Anpassung an die deutsche Wirklichkeit, der Versöhnung mit ihr diene, also ihre reaktionäre Seite hätte. Und als in der imperialistischen Periode die Philosophen der klassischen Periode (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) erneuert wurden, haben die bürgerlichen Denker stets mit

¹ Rosenberg: Gestalten der Idee, 2. Aufl., München 1936, S. 18.

sicherem Klasseninstinkt gerade deren reaktionäre Seiten sich zu eigen gemacht, in den Vordergrund geschoben und die alten Philosophien von ihren progressiven Grundlagen und Tendenzen »gereinigt«.

So wurde Kant von seinem Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus (Lenin) gründlich »gereinigt«; so wurde von der reaktionären neukantischen Schule Rickerts der Irrationalismus des späten Fichte zur Weiterbildung des Neukantianismus ausgenützt; so wurde die Philosophie des späten Schelling durch Eduard von Hartmann erneuert, und in der später entstandenen Wirkung von Kierkegaard kam ihr reaktionärer Charakter noch stärker und wirkungsvoller zum Ausdruck; so wurde Hegels Versöhnung mit der preußischen Wirklichkeit vom Neuhegelianismus dazu ausgenützt, aus ihm einen Vorläufer Bismarcks zu machen und überhaupt seine Philosophie – die von jeder Dialektik gründlich »gereinigt« wurde – zu einer Weltanschauung der Konservierung der deutschen Zurückgebliebenheit, zu einer Synthese aller reaktionären Tendenzen auszubauen. Dazu kommen die in ihren Grundtendenzen von Anfang an reaktionären Denker, wie Schopenhauer, die Romantik (vor allem Adam Müller, Görres usw.) und Nietzsche. Der Faschismus tritt das gesamte Erbe der reaktionären Entwicklung Deutschlands an und benutzt es, um einen bestialischen Imperialismus nach innen und außen zu begründen.

Der Nationalsozialismus ist ein großer Appell an die schlechtesten Instinkte des deutschen Volkes; vor allem an jene schlechten Eigenschaften, die sich im Laufe der Jahrhunderte infolge der gescheiterten Revolutionen, des Mangels einer demokratischen deutschen Entwicklung und Ideologie herausgebildet haben. (Engels spricht von der infolge »der Erniedrigung des Dreißigjährigen Krieges in das nationale Bewußtsein gedrunghenen Bedientenhaftigkeit«¹.) Die moderne Form dieser Bedientenhaftigkeit ist das vollständige Verkennen der Tatsache, daß trotz des Wachstums des deutschen Kapitalismus, trotz der äußeren militärischen Macht des verpreußten Deutschen Reichs im Innern die »deutsche Misere« sich noch fast unverändert erhalten hat. Aber bei den meisten Ideologen handelt es sich um viel mehr als um ein bloßes Nichterblicken dieses Tatbestandes. Im Gegenteil, es wird immer stärker eine Ideologie herausgearbeitet, die in dieser Bewahrung der »deutschen Misere«, im Scheinkonstitutionalismus des Bismarckschen Reichs, in der unversehrten Konservierung der Vorherrschaft des reaktionären Preußentums, der

¹ Engels: Anti-Dühring, a. a. O., S. 225.

Junkerherrschaft, des preußischen Militarismus und der preußischen Bürokratie eine höhere Form des gesellschaftlichen Aufbaus und der Staatlichkeit erblickt, als es jene ist, die sich im Westen infolge der bürgerlichen Revolutionen herausgebildet hat. Bekanntlich entsteht in der imperialistischen Zeit in den westlichen demokratischen Ländern infolge des scharfen Hervortretens der Widersprüche und der Schranken der bürgerlichen Demokratie eine immer breiter werdende und schärfere Kritik an der Demokratie überhaupt. Während aber diese Kritik in Rußland schon bei den revolutionären Demokraten, vor allem bei Tschernyschewskij, zu einer ideologischen Vernichtung des Liberalismus erwächst, während Lenin in der imperialistischen Periode die konsequente marxistische Kritik der bürgerlichen Demokratie zur Weiterbildung der Marxschen Lehre von der Diktatur des Proletariats und der proletarischen Demokratie ausgenützt und damit die Theorie des Übergangs von Kapitalismus zum Sozialismus weiter als Marx selbst konkretisiert hat, bewegt sich die Kritik der Demokratie in Westeuropa nur zwischen den extremen und falschen Polen der äußersten Reaktion und des Anarchismus oder Syndikalismus in der Arbeiterbewegung. Diese Kritik wird von den deutschen Ideologen der imperialistischen Periode begeistert aufgenommen, sie wird jedoch hier dazu benützt, das borussifizierte Deutschland in eine höhere, zukunftsweisende, die Widersprüche der Demokratie überwindende gesellschaftliche und staatliche Form umzulügen. Aus einer solchen Übernahme der westlichen Kritik der Demokratie entsteht also die Ideologie des aggressiven deutschen Imperialismus, die Lehre von der deutschen »Berufung«, den Zukunftsweg für die Menschheit zu weisen, und zwar gerade auf der Grundlage der Konservierung aller retrograden Institutionen der »deutschen Misere«.

Diese besondere Form der deutschen »Berufenheit« bringt auch in alle Gedankentendenzen, die ihrer Intention nach progressiv gemeint sind oder wenigstens die Absicht haben, gegen die äußerste Reaktion zu kämpfen, eine große Verwirrung. Das blinde, sklavische, kritiklose Sichverbeugen vor der gerade existierenden staatlichen Autorität paart sich mit der Idealisierung der politischen und sozialen Formen der deutschen Zurückgebliebenheit, hemmt die Entwicklung Deutschlands zu einer bürgerlichen Demokratie, leitet sie in ganz falsche Bahnen, schafft eine (oft ungewollte) ideologische Unterstützung jener reaktionären Tendenzen, bei denen die Verherrlichung der deutschen Zurückgebliebenheit den natürlichen Klasseninteressen entspricht. Diese Widersprüchlichkeit der deutschen Entwicklung war schon in der Steinschen Reformbewegung stark fühlbar, besonders bei Stein selbst.

Sie zeigt sich in der bürokratisch-ständischen Staatstheorie des späten Hegel, in seiner Verdrehung der richtigen Auffassung, daß die Reformation eine Art bürgerlicher Revolution in Deutschland repräsentierte, dahin, daß mit ihr die demokratische Revolution in Deutschland ihre Aufgaben bereits vollendet habe. Sie dringt mit der immer einflußreich gebliebenen Lassalleschen Staatstheorie sogar in die Arbeiterbewegung ein, schafft dort einen – in diesem Ausmaß sonst nirgends vorhandenen – opportunistischen Legalismus, eine Anbetung des Staates an sich.

So erhält die extrem reaktionäre Ideologie, die sich zuerst auf dem rechten Flügel der Romantik im engsten Zusammenhang mit den retrogradesten Kreisen der junkerlichen Reaktion in Preußen gedanklich formierte, eine mächtige Hilfe, indem der ihr gegenüberstehende demokratisch-kritische Widerstand, die demokratisch-kritische Entlarvung der reaktionären Ideologie in Deutschland viel schwächer war, als in irgendeinem anderen Lande der Welt. Dies bezieht sich, mit Ausnahme der Perioden des unmittelbaren Einflusses von Marx und Engels, sogar auf die deutsche Arbeiterbewegung. Engels richtet in der Kritik des Erfurter Programms ernste Mahnungen an die deutsche Sozialdemokratie, die im Kampf gegen die Reaktion, im Kampf um die Demokratisierung Deutschlands, ihre wichtigsten Aufgaben versäumt und sogar Illusionen erweckt, als ob »das frisch-fromm-fröhlich-freie ›Hineinwachsen‹ der alten Sauerei ›in die sozialistische Gesellschaft‹«¹ möglich wäre.

Engels' Kritik richtet sich gegen jene deutschen Illusionen, die ein »Hineinwachsen« in den Sozialismus vom damals vorhandenen Deutschland erhofften; also von einem Lande, das sich noch nicht demokratisiert hatte, vor welchem alle Aufgaben der Demokratisierung, inklusive der wirklichen Schaffung der Einheit der deutschen Nation, der Zentralfrage der demokratischen Umwandlung Deutschlands, als revolutionäre Aufgaben standen. Eine solche Fragestellung in bezug auf den Weg zum Sozialismus ist nach der Meinung von Engels nur dazu geeignet, von jenen großen Aufgaben der revolutionären Demokratisierung Deutschlands abzulenken, deren Erkämpfung gerade die einzig richtige objektive wie subjektive Vorbereitung des Sozialismus in Deutschland sein kann.

Diese Kritik ist in der deutschen Arbeiterbewegung unverstanden geblieben. Es entstanden die falschen Extreme einer »Versöhnung« mit dem

¹ Engels an Kautsky, 29. 6. 1891.

undemokratischen imperialistischen Deutschland einerseits und einer abstrakten Verkündigung des Sozialismus bei abstraktem Überspringen der revolutionär-demokratischen Aufgaben andererseits. In der imperialistischen Periode ist unter den führenden Ideologen der deutschen Sozialdemokratie Franz Mehring so gut wie der einzige, bei dem die Traditionen des revolutionären Kampfes gegen die preußische Reaktion wirklich lebendig sind. Diese Entwicklung hat Lenin früh bemerkt und scharf kritisiert: »Die republikanische Tradition ist bei den Sozialisten Europas sehr geschwächt . . ., nicht selten bedeutet die Schwächung der republikanischen Propaganda nicht das lebendige Drängen zum vollen Sieg des Proletariats überhaupt. Nicht umsonst wies Engels 1891 in seiner Kritik des Entwurfs des Erfurter Programms mit aller Energie die deutschen Arbeiter auf die Wichtigkeit des Kampfes für die Republik hin, auf die Möglichkeit, daß ein solcher Kampf auch in Deutschland aktuell werden wird.«¹

Unter solchen Bedingungen vollzieht sich eine vollkommene Durchdringung der gesamten bürgerlichen Ideologie mit reaktionären Formen und Inhalten. Agnostizismus und Mystik beherrschen das Denken auch solcher Bürgerlichen, die politisch in ihrer Hauptlinie für den Fortschritt sind. Sogar die Rassentheorie dringt in diese Kreise ein; es sei nur auf Rathenau, der später faschistischen Mördern zum Opfer fiel, hingewiesen. Parallel damit geht, wie wir gesehen haben, die Modernisierung der junkerlich-reaktionären Ideologie vor sich. Selbstredend ist auch dieser Prozeß nicht einheitlich. Die alten Formen, die alten Parolen (»Für Gott, König und Vaterland«; »Am deutschen Wesen soll die Welt genesen«; Anlehnung an die protestantische Orthodoxie usw.) bleiben bis tief in die Weimarer Republik hinein lebendig und in bestimmten, quantitativ beschränkten Kreisen des Kleinbürgertums wirksam; man denke an die Propaganda der Deutschnationalen, an den »Stahlhelm« usw. Aber daneben entsteht immer stärker das Bedürfnis: die extremst reaktionären Inhalte, die aggressivsten Zielsetzungen des deutschen Imperialismus in eine Form zu gießen, die imstande ist, die breiten Massen der Kleinbürger, Bauern, Intellektuellen und auch der Arbeiter für die inneren und äußeren Zielsetzungen des deutschen Imperialismus zu gewinnen.

Deutschlands Niederlage im ersten imperialistischen Weltkrieg wirft zwei, miteinander eng verknüpfte Problemkomplexe auf, die diesen Umbau der

¹ Lenin: Werke, Bd. XII, S. 151 f. (russisch).

extrem-reaktionären Ideologie, diese ihre »Modernisierung«, diese ihre Wirksamkeit in breiten Volksmassen Deutschlands ermöglichen. Der erste Komplex ist die allgemeine nationale Erbitterung über den Versailler Frieden. Der Opportunismus der Sozialdemokratie und die Schwäche der Kommunisten erlaubten nicht, auf dem Wege einer radikal zu Ende geführten Revolution, wie dies in Rußland geschah, das Volk von den demütigenden Lasten der Vergangenheit, der Kriegsfolgen zu befreien. Dieses Versagen der Revolution von 1918 hat zur Folge, daß die Massen in ihren nationalen Forderungen immer stärker unter imperialistische reaktionäre Führung geraten: der Kampf gegen den Versailler Frieden, die Parole der nationalen Befreiung abortiert als Parole der revolutionär-demokratischen Vereinigung der deutschen Nation und verwandelt sich immer stärker in eine Erneuerung des aggressiven deutschen Imperialismus.

Der zweite Komplex, der sich mit dem ersten überall verschlingt und dessen Wirksamkeit verstärkt, ist die Enttäuschung der Massen über die sozialen Ergebnisse der Revolution von 1918. Die Hoffnungen der Massen, bis tief in das Kleinbürgertum und die Intelligenz hinein, waren damals außerordentlich hoch gespannt. Die Enttäuschung darüber, daß das Regime der verbündeten Junker und Großkapitalisten unter dem Aushängeschild der Weimarer Republik ebenso drückend weiterbestand wie früher, mußte deshalb gewaltig sein. Die große Wirtschaftskrise von 1929, die entschiedenen reaktionäre Wirtschafts- und Sozialpolitik, die die Weimarer Demokratie in der Krise durchsetzte, hat diese Enttäuschung noch heftiger gemacht. Zugleich zeigte es sich, daß alle Bewegungen, die einfach zu dem Vorkriegszustand zurückführen wollten (Restauration der Hohenzollern), keine Massenwirksamkeit erlangen konnten. So entstand im Lager der extremen Reaktion das Bedürfnis nach einer sozialen Demagogie: der Maskierung der Ziele des aggressiven deutschen Imperialismus als »nationale und soziale Revolution«.

Die Tat Hitlers und seiner Helfershelfer war die Erfüllung dieser Existenzbedürfnisse der reaktionärsten Kreise des deutschen Junkertums und Großkapitalismus. Sie haben diese Bedürfnisse befriedigt, indem sie die zeitgemäß modernisierte extrem-reaktionäre Ideologie aus den Salons und Kaffeehäusern auf die Straße trugen.

Die Ideologie Hitlers ist nichts weiter als ein äußerst geschicktes zynisch- raffiniertes Ausnützen dieser Konstellation. Hitler selbst und seine nächsten Mitarbeiter waren durch ihre Vergangenheit für diese Aufgabe gut vorbereitet. In Wien war Hitler ein Schüler der Luegerschen antisemitischen sozialen

Demagogie, später ist er in Deutschland zum Reichwehrspitzel geworden. Sein Hauptideologe, Rosenberg, ist ein Schüler der Schwarzen Hundert im zaristischen Rußland und später ebenfalls deutscher Spitzel. Beide, sowie auch die anderen Führer des deutschen Faschismus, sind skrupellose und gewissenlose Söldner des reaktionärsten deutschen Imperialismus, demagogische Vorkämpfer der preußisch-deutschen Aggressions- und Unterdrückungspolitik. Darum hört bei ihnen auch der Schatten einer ideologischen bona fides auf: sie selbst stehen vollkommen zynisch, ungläubig gleichgültig ihrer eigenen »Lehre« gegenüber, nützen diese – auf den oben geschilderten, infolge der geschichtlichen Entwicklung entarteten, rückständigen Eigenschaften des deutschen Volkes virtuos spielend – für die Zwecke des deutschen imperialistischen Kapitalismus, für die Großkapitalisten und Junkerherrschaft, für die Bewahrung der Verpreußung Deutschlands, für dessen Expansion, für seinen Kampf um die Weltherrschaft aus.

Die faschistischen Führer, die in ihren Reden und Schriften mit widerlich falschem Pathos ihre nationale und soziale Demagogie verzapfen, deren zweites Wort vor der Öffentlichkeit Ehre, Treue, Glaube, Opfer usw. ist, sprechen, wenn sie sich im intimen engen Kreis befinden, mit dem zynischsten Augurenlächeln über ihre eigenen Offenbarungen und Manifestationen. Wir kennen dieses intime Material über die faschistischen Führer heute noch verhältnismäßig wenig¹. Immerhin hat z. B. der ins Ausland geflüchtete Danziger Führer, Rauschning, so viel über seinen intimen Verkehr mit Hitler und den anderen Führern veröffentlicht, daß wir über diese Lage doch ein ziemlich konkretes Bild gewinnen können.

Ich führe hier nur einige bezeichnende Beispiele an. – Rauschning hatte ein Gespräch mit Hitler, in welchem auch das zentrale Dogma des deutschen Faschismus, die Rassentheorie, zur Sprache kam. Hitler äußerte sich über diese Frage folgendermaßen: »Die ›Nation‹ ist ein politischer Ausdruck der Demokratie und des Liberalismus. Wir müssen diese falsche Konstruktion loswerden und an ihre Stelle die Konzeption der Rasse setzen, die politisch noch nicht verbraucht ist ... Ich weiß genau ..., daß im wissenschaftlichen Sinn nichts Derartiges wie Rasse existiert ... Ich als Politiker brauche eine Konzeption, die es möglich macht, die bisherigen historischen Grundlagen zu vernichten und an ihre Stelle eine vollständig neue antihistorische

¹ Diese Betrachtungen sind noch während des zweiten Weltkrieges geschrieben.

Ordnung zu setzen und dieser eine intellektuelle Basis zu geben.« Die Aufgabe sei die Zerstörung der nationalen Grenzen. »Mit der Rassenkonzeption kann der Nationalsozialismus seine Revolution durchführen und die Welt umstülpen.«¹ Es ist hier deutlich, daß für Hitler in der Rassentheorie nur ein ideologischer Vorwand gefunden wurde, um die Eroberung und Unterjochung ganz Europas, die nationale Vernichtung der europäischen Völker vor den Massen anziehend und plausibel zu machen.

Mit der Rassentheorie ist bekanntlich die Erforschung der Urfänge des deutschen Volkes eng verknüpft. Die Faschisten verkünden dies als einen der wichtigsten Teile ihrer Lehre und schaffen sogar eigene Wissenschaften zu ihrer Erforschung. Wie sie zu dieser ihrer eigenen Wissenschaft stehen, beleuchtet ein Gespräch, das der Gestapoführer Himmler mit Rauschning hatte. Himmler hat prähistorische Vorlesungen eines deutschen Gelehrten in Danzig verboten und äußert sich über dieses Verbot zu Rauschning folgendermaßen: »Es ist ganz Wurst, ob dies oder etwas anderes die wirkliche Wahrheit über die Vorgeschichte der germanischen Stämme ist. Die Wissenschaft schreitet von einer Hypothese zur anderen, die alle paar Jahre wechseln. So ist kein wirklicher Grund vorhanden, warum die Partei nicht eine besondere Hypothese als Ausgangspunkt fixieren sollte, auch wenn sie den herrschenden wissenschaftlichen Anschauungen widerspricht. Die einzige Tatsache, die wichtig ist, und dafür werden diese Leute (die Professoren, G. L.) vom Staat bezahlt, solche Gedanken über Geschichte zu haben, die unser Volk in seinem notwendigen Nationalstolz bestärken.«²

Es ist ebenfalls bekannt, eine wie zentrale Rolle der Antisemitismus in der »nationalsozialistischen Weltanschauung«, in der Hitlerpropaganda spielt. Als jedoch Rauschning über diese Frage mit Hitler ein Gespräch hatte und ihn in naiver Weise fragte, ob er die Absicht habe, die Juden auszurotten, antwortete Hitler: »Nein. Sonst müßten wir sie wieder erfinden. Es ist wesentlich, daß man immer einen sichtbaren Gegner habe, nicht bloß einen abstrakten.« Und als im selben Gespräch die berüchtigten »Protokolle der Weisen von Zion«, die in der Pogromagitation der Hitleristen eine zentrale Rolle gespielt haben, zur Sprache kamen, äußerte Rauschning Zweifel an ihrer Echtheit. Hitler erwiderte: »Es kümmert mich einen Dreck, ob die Erzählung historisch wahr ist. Wenn sie auch nicht wahr ist, ... so ist sie um so

¹ H. Rauschning: *The voice of Destruction*, New York 1940, S. 232.

² Ebd., S. 227.

überzeugender.«¹ Diese Beispiele ließen sich, selbst aus dem beschränkten Material, das uns über die intimen Überzeugungen der faschistischen Führer zur Verfügung steht, beliebig häufen. Doch glaube ich; daß die bisher angeführten reichlich genügen, um die Stellung Hitlers und seiner Kumpane zu ihrer eigenen »Theorie« zu beleuchten. Wir erwähnen bloß noch, daß Hitler, ebenfalls in einem Gespräch mit Rauschning, die zentrale These seiner eigenen sozialen Demagogie, den sogenannten »preußischen Sozialismus«, für Unsinn und Dummheit erklärt².

Aus alledem sind die Grundlagen der nationalsozialistischen »Methodologie« klar ersichtlich. Man kann sie aber auch aus Hitlers Schriften leicht ergänzen. Auch hier verweisen wir nur auf einige Hauptpunkte, woraus ersichtlich ist, daß es sich bei Hitler und seinen Leuten nicht etwa bloß um eine falsche und gefährliche Theorie handelt, die mit intellektuellen Argumenten widerlegt werden müßte, sondern um ein mit gewissenloser Demagogie zusammengebräutes Gemisch aus den verschiedensten reaktionären Lehren, dessen Wert nur daran gemessen wird, ob mit seiner Hilfe Hitler imstande ist, die Massen zu betören.

Diese Art der Propaganda geht bei Hitler von einer souveränen Verachtung des Volkes aus. Er sagt: »Das Volk ist in seiner überwiegenden Mehrheit so feminin veranlagt und eingestellt, daß weniger nüchterne Überlegung, vielmehr gefühlsmäßige Empfindung sein Denken und Handeln bestimmt.«³ Hitler übersetzt hier, wie wir sehen können, die Ergebnisse der »aristokratischen Erkenntnistheorie« der imperialistischen Periode und der Sozialphilosophie der »Vermassung« in die Sprache der praktischen Demagogie. Unter diesem Gesichtspunkt arbeitet Hitler seine Propagandamethoden aus. Es soll die Suggestion an die Stelle der Überzeugung treten, es soll eine schwüle Atmosphäre des blinden Glaubens, der Glaubenshysterie verzweifelter Menschen mit allen Mitteln erzeugt werden. Auch hier bildet der Kampf der Lebensphilosophie gegen die Vernunft – einerlei, wieviel Hitler daraus gekannt hat – die weltanschauliche Grundlage einer reinen Technik der Demagogie. Hitlers »Originalität« besteht darin, daß er als erster die amerikanische Reklametechnik auf deutsche Politik und Propaganda angewandt hat. Sein Ziel ist das Betören und Beschwindeln der Massen. In

¹ Ebd., S. 237 f.

² Ebd., S. 132.

³ Hitler: Mein Kampf, München 1934, Bd. I, S. 201.

seinem Hauptwerk gesteht er ein, daß sein Ziel ein demagogisches ist, das Brechen der Willensfreiheit und Denkfähigkeit der Menschen. Mit welchen Tricks dieses Ziel erreicht werden kann, ist die einzige Frage, die Hitler eingehend und gewissenhaft studiert hat. Er geht dabei auf alle möglichen äußerlichen Details der Suggestion, der Suggestibilität der Massen ein. Wir führen ebenfalls nur ein Beispiel an: »In allen diesen Fällen handelt es sich um Beeinträchtigungen der Willensfreiheit des Menschen. Am meisten gilt dies natürlich für Versammlungen, in die an sich Menschen von gegenteiliger Willenseinstellung kommen und die nunmehr einem neuen Wollen gewonnen werden müssen. Morgens und selbst tagsüber scheinen die willensmäßigen Kräfte der Menschen sich noch in höchster Energie gegen den Versuch der Aufzwingung eines fremden Willens und einer fremden Meinung zu sträuben. Abends dagegen unterliegen sie leichter der beherrschenden Kraft eines stärkeren Wollens. Denn wahrlich stellt jede solche Versammlung einen Ringkampf zweier entgegengesetzter Kräfte dar. Der überragenden Redekunst einer beherrschenden Apostelnatur wird es nun leichter gelingen, Menschen dem neuen Wollen zu gewinnen, die selbst bereits eine Schwächung ihrer Widerstandskraft in natürlichster Weise erfahren haben, als solche, die noch im Vollbesitz ihrer geistigen und willensmäßigen Spannkraft sind.«¹

Mit demselben Zynismus äußert sich Hitler über das Programm der eigenen Partei. Er gibt zu, daß im Laufe der Zeit eventuell Änderungen sachlich notwendig werden könnten. Er lehnt aber solche von vornherein prinzipiell ab: »Jeder Versuch dazu wirkt sich aber meist verhängnisvoll aus. Denn damit wird etwas, das unerschütterlich fest sein sollte, der Diskussion anheimgegeben . . . Denn wie will man Menschen mit blindem Glauben an die Richtigkeit einer Lehre erfüllen, wenn man durch dauernde Veränderungen am äußeren Bau derselben selbst Unsicherheit und Zweifel verbreitet?«²

Diese Propagandatechnik Hitlers hängt mit einem der wenigen aufrichtigen Punkte seiner »Weltanschauung« zusammen: er ist ein leidenschaftlicher Gegner der objektiven Wahrheit und bekämpft auch im Leben überall die Objektivität. Er empfindet sich selbst als Agenten einer kapitalistischen Expositur, deren Ziele er mit rücksichtslos geschickter Propagandatechnik – bewußt unabhängig von jeder objektiven Wahrheit oder Richtigkeit –

¹ Ebd., Bd. II, S. 531 f.

² Ebd., Bd. II, S. 511 f.

durchzuführen bestrebt ist. In dieser Hinsicht ist er wirklich ein geschickter Schüler der amerikanischen Reklametechnik. In seinen Auseinandersetzungen über die Technik der Propaganda kommt diese seine innerste Wesensart mitunter ungewollt grotesk zum Ausdruck. Wir führen ebenfalls nur ein Beispiel an: »Was würde man z. B. über ein Plakat sagen, das eine neue Seife anpreisen soll, dabei jedoch auch andere Seifen als ›gut‹ bezeichnet? . . . Genauso verhält es sich aber auch mit politischer Reklame.«¹

Auch diese Verschmelzung von deutscher Lebensphilosophie und amerikanischer Reklametechnik ist nicht zufällig. Beide sind Ausdrucksformen der imperialistischen Periode. Beide appellieren an die Verlorenheit, Desorientiertheit der Menschen dieser Zeit, an ihre Befangenheit in einem fetischisierten Kategoriensystem des Monopolkapitalismus, an ihr dumpfes Leiden darunter und ihre Unfähigkeit, sich davon frei zu machen. Nur appelliert das amerikanische Reklamesystem an den Durchschnittsmenschen, und zwar an seine direktesten Lebensbedürfnisse, bei denen die objektive Standardisierung durch den Monopolkapitalismus und die unklare Sehnsucht – in diesem Rahmen – »persönlich« zu bleiben, sich mischen. Dagegen wendet sich die Lebensphilosophie auf sehr komplizierten Umwegen an die Elite der Intelligenz, wo der innere Kampf gegen die Standardisierung viel brennender, wenn auch – objektiv – ebenso aussichtslos ist. Darum ist die Reklametechnik von Anfang an zynisch-demagogisch, als unmittelbare Ausdrucksform des Monopolkapitalismus, während die Lebensphilosophie lange Zeit bona fide oder wenigstens mit indirekten Mitteln, scheinwissenschaftlich, scheinliterarisch betrieben wird. Aber die Ablenkung von jeder Objektivität, der einseitige Appell an Gefühle, Erlebnisse usw., der Versuch, Vernunft, selbständiges rationelles Urteilen auszuschalten, verächtlich zu machen, ist ihnen, bei aller sonstigen Verschiedenheit – objektiv – gemeinsam. Es liegt also eine bestimmte gesellschaftliche Notwendigkeit dafür vor, daß das Hinaustragen der Ergebnisse und der Methode der Lebensphilosophie auf die Straße mit den Mitteln der amerikanischen Reklametechnik geschieht. Indem in Hitlers Person Lebensphilosophie und Monopolkapitalismus sich vereinigen, trifft sich die höchstentwickelte Technik des Monopolkapitalismus, die amerikanische, mit der höchstentwickelten monopolkapitalistisch-reaktionären Ideologie der imperialistischen Periode, mit der deutschen. Schon die Möglichkeit dieser Parallele, dieser Einheit zeigt, daß

¹ Ebd., Bd. I, S. 200.

alle Barbarei, aller Zynismus usw. der Hitlerperiode nur aus der Ökonomie, aus der sozialen Struktur, aus den gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen des Monopolkapitalismus verstanden und kritisiert werden kann. Jeder Versuch, den Hitlerismus als die Erneuerung irgendeiner Barbarei aufzufassen, muß gerade an den ausschlaggebenden spezifischen Wesenszügen des deutschen Faschismus vorbeigehen.

Erst von dieser zynischen und skrupellosen Reklametechnik aus ist die sogenannte Ideologie der Hitlerfaschisten richtig darstellbar. Denn diese fragen immer nur: wozu wird ein Gedanke gebraucht? was für einen Nutzen bringt er? – völlig unabhängig von der objektiven Wahrheit, ja die objektive Wahrheit leidenschaftlich-verächtlich ablehnend. (Sie befinden sich dabei in völliger Übereinstimmung mit der modernen Philosophie, von Nietzsche über den Pragmatismus bis zu unseren Tagen.) Hier begegnet sich jedoch diese robuste und grobe Reklametechnik mit den Ergebnissen der imperialistischen Lebensphilosophie, der Weltanschauung der am meisten »verfeinerten« Intellektuellen dieser Zeit. Denn der agnostizistische Irrationalismus, der sich in Deutschland von Nietzsche, Dilthey und Simmel bis zu Klages, Heidegger und Jaspers weiterentwickelt hat, hat als Endresultat eine ebenso leidenschaftliche Ablehnung der objektiven Wahrheit, wie sie bei Hitler aus anderen Motiven und mit anderen Begründungen vorhanden ist. In der Berührung des lebensphilosophischen Irrationalismus mit der »Weltanschauung« des Faschismus handelt es sich also nicht um einzelne erkenntnistheoretische Ergebnisse, denn diese sind in ihrer schwerverständlichen Subtilität nur für enge Kreise der Intelligenz bestimmt, wohl aber um die allgemeine geistige Atmosphäre eines radikalen Zweifels an der Möglichkeit der objektiven Erkenntnis, am Wert von Vernunft und Verstand, um einen blinden Glauben an intuitivistische, irrationalistische, Vernunft und Verstand widersprechende »Verkündigungen«, mit einem Wort: um die Atmosphäre einer hysterisch-abergläubischen Leichtgläubigkeit, wobei der Obskurantismus des Kampfes gegen die objektive Wahrheit, gegen Verstand und Vernunft als das letzte Wort der modernen Wissenschaft, der »fortgeschrittensten« Erkenntnistheorie erscheint.

Wegen dieser verwandten Tendenzen in der Schaffung einer geistigen Atmosphäre, die das Aufkommen, das Durchdringen des faschistischen Widersinns ermöglicht, hat der führende Ideologe des Nationalsozialismus, Rosenberg, eine bestimmte Sympathie für die rechtsten Vertreter der irrationalistischen Lebensphilosophie; Spengler und Klages z. B. werden von ihm lobend erwähnt, obwohl er den konkreten Inhalt ihrer Lehre ablehnt

und ihre ganze Tätigkeit durch die Entstehung des Nationalsozialismus als überwunden betrachtet. Denn der lebensphilosophische Irrationalismus ist zwar als geistige Atmosphäre für den Faschismus unentbehrlich gewesen, er selbst ist aber zu verfeinert, zu luftig, zu subtil, zu indirekt mit den Zielsetzungen des deutschen Monopolkapitalismus verbunden, um unmittelbar für grob demagogische Zwecke ausgenützt werden zu können. Dazu ist eben jene Verbindung von Lebensphilosophie und Rassentheorie notwendig, die wir bei Chamberlain gefunden haben. Hier finden Hitler und Rosenberg die für ihre demagogischen Zwecke direkt brauchbaren Gedankenmittel, einerseits eine »Weltanschauung« für die reaktionär zersetzte deutsche Intelligenz, andererseits die Grundlage für eine handfeste und brutale Demagogie, für eine allgemeinverständlich scheinende Lehre, mit der die verzweifelten, Rettung suchenden, irrenden Massen betört werden können.

Von Chamberlain übernehmen die Nazis die »innerliche« Rassentheorie, die Entscheidung der Rassenmerkmale auf der Grundlage der Intuition. Es wird zwar in der Propaganda viel mit sogenannten physiologischen Kennzeichen (Schädelform, Haarfarbe, Augen usw.) gearbeitet, das Wesentliche bleibt aber doch die Intuition. Einer der offiziellen Philosophen des Hitlerismus, Ernst Kriek, spricht diese Beziehung zur Biologie ganz offen aus: »Biologische Weltanschauung« meint aber etwas wesentlich anderes als Grundlegung der Weltanschauung durch die vorgefundene Fachwissenschaft »Biologie«.«¹ Darum spricht auch Rosenberg in seinen programmatischen Schriften viel mehr über »Seele« als über objektive Rassenkennzeichen. Er begründet das durch die Verkündigung: »Seele . . . bedeutet Rasse, von innen gesehen.«² Das ist die direkte Fortsetzung der Chamberlainschen Rassentheorie.

Aber auch in allen anderen wichtigsten Bestimmungen finden wir, daß Rosenberg ein gewissenhafter Schüler Chamberlains ist. Er leugnet wie dieser die Kausalität; er lehnt wie dieser jede Erforschung der Genesis ab. Ebenso wie sein Lehrer leugnet er das Vorhandensein einer allgemeinen Geschichte der Menschheit: Geschichte haben nur die einzelnen Rassen, speziell die Arier, die Germanen. Aber auch ihre Geschichte ist eine nur scheinbare. In Wirklichkeit ist das Gute an der Rasse unveränderlich. Rosenberg führt darüber aus: »Die erste große mythische Höchstleistung wird im Wesentlichen nicht

¹ E. Kriek: Völkisch-politische Anthropologie, Leipzig 1936, Bd. II, S. 2.

² Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts, 2. Aufl., München 1931, S. 22.

mehr vervollkommen, sondern nimmt bloß andere Formen an. Der einem Gott oder Helden eingehauchte *Wert* ist das Ewige, im Guten wie im Bösen . . . Eine Form Odins ist gestorben . . . Aber Odin, als das ewige Spiegelbild der seelischen Urkräfte des nordischen Menschen, lebt heute wie vor 5000 Jahren.« Und er faßt die Konsequenzen dieser Aufstellung so zusammen: »Das letztmögliche ›Wissen‹ einer Rasse liegt schon in ihrem ersten Mythos eingeschlossen.«¹

Damit kommt der innere Kampf in der Lebensphilosophie zwischen objektiv antihistorischer, anthropologischer Typologie und dem Versuch, gerade auf dieser Grundlage eine – antigesetzliche, irrationalistische – Geschichtstheorie zu begründen, zum Abschluß. Naturgemäß, wie es einerseits und vor allem durch Chamberlain, andererseits, auf anderen Wegen, von Spengler, Klages, Heidegger usw. vorbereitet wurde, als ein Sieg des Antihistorismus, als eine gedankliche Liquidierung der Geschichte. Die objektiv-theoretische Unmöglichkeit, bei Ausschaltung des Fortschrittsgedankens die Geschichte methodologisch zu erfassen, tritt hier mit voller Klarheit ans Tageslicht. Wenn Rosenberg hier mit allem Pseudohistorismus der imperialistischen Periode radikal Schluß macht, zieht er nur in seiner mythisch-demagogischen Weise alle Konsequenzen einer Situation, die bereits in der vorsichtigen Antinomik eines Dilthey implizite vorhanden war.

Diese Auffassung der Rasse, die nicht nur mit Chamberlain, sondern auch mit Gobineau übereinstimmt, hat zur notwendigen Folge, daß jede Veränderung nur als Verderben infolge von Rassenvermischung aufgefaßt wird. Darum nimmt Rosenberg Chamberlains Gedanken vom »Völkerchaos« – mit den beiden Hauptgefahrenmomenten: Rom und Judentum – begeistert auf. Darum betrachtet er, ebenso wie Chamberlain, als zentrale Schwäche des Deutschtums, daß es keine »arteigene« Religion besitzt. Es ist bei der völligen Belanglosigkeit Rosenbergs als Denker ganz uninteressant, zu untersuchen, wo er Chamberlain wörtlich abschreibt, wo er ihn modifiziert. Wichtig ist die Methode der Umstellung von Chamberlains reaktionären Literatenphrasen auf ein Aktionsprogramm der nationalen und sozialen Demagogie. Dabei ist die Verschärfung der aktivistischen Theorie Chamberlains im Gegensatz zum Fatalismus Gobineaus und des sozialen Darwinismus am wichtigsten. Hitler und Rosenberg übernehmen von Chamberlain drei Hauptgesichtspunkte: erstens den Begriff des Völkerchaos und des Kampfes

¹ Ebd., S. 636 u. 641.

dagegen, zweitens die Fähigkeit der Rassen, sich zu regenerieren, drittens die Rassentheorie als zeitgemäßen Religionsersatz. Alle drei Komplexe werden von ihnen demagogisch verschärft und simplifiziert im Interesse der deutschen imperialistischen Aggressionspolitik.

Was den ersten Punkt betrifft, so stehen bei Rosenberg wie bei Chamberlain Judentum und Rom als Hauptgegner im Mittelpunkt des Kampfes. Nur wird dieser Kampf nicht mehr »vornehm« literatenhaft geführt, wie es Chamberlain, besonders anfangs, tat, mit ununterbrochenen Verbeugungen vor einzelnen »hervorragenden« Juden und Katholiken, sondern es entsteht eine offene und skrupellose Pogromdemagogie.

Die Juden sind schon bei Chamberlain Träger des »verhängnisvollen« Gleichheitsgedankens. Jetzt werden Kapitalismus und Sozialismus als Auswirkungen dieses Verhängnisses zusammengekuppelt, beide werden einander gleichgesetzt und als aktuelle Erscheinungen des Völkerchaos bekämpft. Auch hier mündet der Strom einer alten reaktionären Tradition in die soziale Demagogie des Hitlerismus. Bekanntlich erzeugen im Laufe des 19. Jahrhunderts die Widersprüche des kapitalistischen Systems überall eine romantisch-antikapitalistische Bewegung. Diese hat anfangs verhältnismäßig beträchtliche wissenschaftliche Verdienste, infolge ihrer geistvollen Kritik dieser Widersprüche, die bei Sismondi sogar so weit geht, daß er die Notwendigkeit der Wirtschaftskrisen im Kapitalismus aufzeigt; auf sozialem Gebiet findet sich ähnliches beim jungen Carlyle. Die Achtundvierziger Revolution, das Auftreten des wissenschaftlichen Sozialismus, seine Vereinigung mit der revolutionären Arbeiterklasse verändern rasch die Physiognomie des romantischen Antikapitalismus. Er war, als Ideologie des Kleinbürgertums, von Anfang an nach rückwärts gerichtet (bei Sismondi: zur vorkapitalistischen einfachen Warenproduktion, beim jungen Carlyle zum Mittelalter als »geordneter Wirtschaft« im Gegensatz zur Anarchie des Kapitalismus). Diese rückwärts gewandte Tendenz bleibt im rein Ideologischen der Weiterentwicklung des romantischen Antikapitalismus bestehen, um so mehr, als die mit ihm nahe verwandte Tendenz der Gegenüberstellung von Zivilisation und Kultur notwendig eine Kritik der kapitalistischen Kulturlosigkeit vom Standpunkt vergangener großen Kulturen involviert. Jedoch die Notwendigkeit, auch zum Sozialismus als der Tendenz, die über den Kapitalismus hinausführt, Stellung nehmen zu müssen, schafft eine wesentliche Richtungsänderung: das Prinzip der »Ordnung« wird in steigendem Maße im Kapitalismus selbst gesucht und gefunden, allerdings ohne daß diese aus der Vergangenheit ihre Maßstäbe holende Kritik der kapitalistischen Kultur auf-

gegeben würde; es wird aber nunmehr im Großkapitalismus selbst die Kraft gesucht, die aus der Anarchie hinausführen könnte. Dies ist bereits der Standpunkt Carlyles nach der Achtundvierziger Revolution. Die prägnanteste Formulierung dieser widersprüchlichen Doppeltendenz gibt am Vorabend der imperialistischen Periode, wie wir gesehen haben, Nietzsche.

Aus dieser sozialen und von ihr determinierten geistigen Lage ergeben sich zwei Konsequenzen. Erstens müssen die »guten Seiten« des Kapitalismus von den »schlechten« unterschieden werden. Dies ist schon bei Proudhon vorhanden, und die vulgär-liberale Apologetik ist stets bemüht, die »schlechten« Seiten als verschwindende, zufällige Momente des Kapitalismus darzustellen. Diese Tendenz kann aber zum Bestandteil des romantischen Antikapitalismus nur dann werden, wenn jene indirekte Apologetik beginnt, die gerade von den »schlechten Seiten« her das kapitalistische System verteidigt, von deren Entwicklung aus die Überwindung der Anarchie des vulgär-liberalen Kapitalismus, das Herannahen einer neuen »Ordnung« erwartet wird, mit einem Wort, wenn der romantische Antikapitalismus sich in eine Ideologie des imperialistischen Kapitalismus verwandelt. Zweitens – im engen Zusammenhang mit dieser Wendung – wird die Abwehr des Sozialismus mit dieser neuen Stellung zum Kapitalismus zusammengeköpelt: der Sozialismus erscheint jetzt als Fortsetzung und Ausbau jener kulturfeindlichen, die Persönlichkeit des Menschen gefährdenden Tendenzen, die am Kapitalismus bekämpft werden, deren wirkliche Überwindung man vom Imperialismus, vom »geregelten« Kapitalismus erhofft.

Diese Wendung wird dadurch erleichtert, daß seit dem Zusammenbruch der klassischen Ökonomie aus der bürgerlichen Intelligenz jede Kultur, jedes Wissen auf ökonomischem Gebiet verschwunden ist. Der ökonomische Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus liegt also außerhalb ihres Bewußtseinskreises, und da der Sozialismus den Kapitalismus in einer der Zukunft zugewandten Richtung, d. h. fortschrittlich, auf der Linie der Höherentwicklung der Produktivkräfte überwinden will, und da diese Schicht darunter nur Technik und höchstens Arbeitsteilung versteht, können solche Identifikationen des (verworfenen) Kapitalismus und Sozialismus leicht entstehen. Einer der ersten, der diese Identifikation eindrucksvoll formuliert hat, war Dostojewskij (in »Aus dem Dunkel der Großstadt«). Philosophisch ist wiederum Nietzsche der effektvolle Verkünder dieses Gedankens, indem er alles am Kapitalismus Verwerfliche unter dem Namen der Demokratie zusammenfaßt. In seiner Nachfolge tun dasselbe Spengler und andere. Rosenberg tritt also auch hier das Erbe einer langen Entwicklung der irrefüh-

renden Stellungnahme an und kann es deshalb leicht für seine demagogischen Zwecke verwenden. So kündigt Rosenberg den Kampf an »gegen die letzten chaotischen Ausläufer des liberal-wirtschaftlichen Händlerimperialismus, dessen Ausbeutungsobjekte aus Verzweiflung dem bolschewistischen Marxismus ins Garn gingen, um zu vollenden, was die Demokratie begonnen hat: die Ausrottung des Rassen- und Volksbewußtseins«¹. Und an anderer Stelle: »Die rassenlose Autorität forderte die Anarchie der Freiheit. Rom und der Jakobinismus in seinen alten Formen und in seiner späteren reinsten Ausgestaltung, in Babeuf und Lenin, bedingen sich innerlich gegenseitig.«²

Diese Geschichtsauffassung bildet für Rosenberg die ideologische Grundlage der sozialen Demagogie. Der Marxismus mit seinem Kampf gegen das Kapital verfälscht nach Rosenberg die wirkliche Fragestellung und arbeitet im Interesse des internationalen Judentums. Die Rassentheorie muß demgegenüber fragen, »in *wessen* Händen dieses Kapital sich befindet, und durch welche Grundsätze es regiert, geleitet oder beaufsichtigt wird. Dieses letztere ist das Ausschlaggebende.«³ Die Rassentheorie gibt die Möglichkeit, alle komplizierten Gedankengänge des romantischen Antikapitalismus in eine Besitzerfrage nach Rassenzugehörigkeit zu vereinfachen. Die soziale Demagogie der Faschisten will den deutschen reaktionären Monopolkapitalismus erhalten, ihn aus der revolutionären Gefahr, die die große Wirtschaftskrise heraufbeschwor, retten. Daher diese Unterscheidung Rosenbergs, daher die Federsche Unterscheidung zwischen raffendem und schaffendem Kapital. Die Erbitterung breiter Massen gegen ihre Ausbeutung durch den Monopolkapitalismus wird mit Hilfe der sozialen Demagogie der Rassentheorie, unter Ausnützung der Tatsache, daß die nicht-proletarischen Massen unmittelbar im Geld- und Handelskapital ihre Ausbeuter erblicken, in die Bahnen des Antisemitismus gelenkt.

Die Konzeption des Chamberlainschen Völkerchaos dient aber auch zugleich der Begründung der imperialistischen Aggression. Die Staaten, gegen die der deutsche Imperialismus vor allem Eroberungsgelüste hat, werden als »Rassenchaos« dargestellt. So vor allem Rußland. Aber auch Frankreich ist ein solcher Vertreter des Völkerchaos; es ist »heute kaum noch als ein europä-

¹ Ebd., S. 433.

² Ebd., S. 499.

³ Ebd., S. 547 f.

ischer Staat zu betrachten, vielmehr als ein Ausläufer Afrikas, geführt von Juden«¹. Auch Hitler nennt Frankreich einen »afrikanischen Staat auf europäischem Boden«. Man sieht, Hitler und Rosenberg »begründen« die aggressiven Ziele des deutschen Imperialismus »prinzipiell« aus den Grundsätzen der Rassentheorie. Es ist dabei vielleicht nicht uninteressant, zu bemerken, daß auch hier die sogenannte Weltanschauung der Faschisten nur ein Reklametrick ist, der, wenn eine andere Ware verkauft werden soll, durch ein Plakat von ganz entgegengesetztem Inhalt ersetzt werden kann. So hat Rosenberg zu der Zeit, als die Nazis die Hoffnung hatten, mit der Hilfe des »Viermächtepaktes« eine europäische Koalition gegen die Sowjetunion zu schaffen, plötzlich alles »vergessen«, was er über die »Vernegerung«, »Verköterung« der Franzosen geschrieben hat; das Frankreich, das er als zeitweiligen Verbündeten zu gewinnen versuchte, war plötzlich nicht mehr »bastardisiert«, sondern ein Bauernland, dessen entscheidender Grundzug die »Anbetung des Bodens«², also etwas in den Augen der »nationalsozialistischen Weltanschauung« Positives geworden ist.

Was die zweite Frage, die der Rassenregeneration betrifft, so gibt sie Hitler ausdrücklich zu. Er sagt: »Darin liegt ein, wenn auch langsamer natürlicher Regenerationsprozeß begründet, der rassische Vergiftungen allmählich wieder ausscheidet, solange noch ein Grundstock rassisch reiner Elemente vorhanden ist und eine weitere Bastardisierung nicht mehr stattfindet.«³ Damit schließt sich der Faschismus den optimistischen Rassentheoretikern, wie Chamberlain und auch Woltmann, an. Aber bei diesen war die Rettung der reinen Rasse nur ein Komplex rassenhygienischer Maßnahmen. Diese Maßnahmen (Ehekontrolle, Eheverbote usw.) übernimmt auch der Faschismus, ihre Handhabung wird jedoch bei ihm zum Werkzeug einer fürchterlichen und willkürlichen Tyrannei. Hitler weiß genau, daß man mit Schädelmessungen, mit Stammbäumen usw. alles und auch das Gegenteil von allem beweisen kann. Darum benützt er das System dieser Maßnahmen als Druck- und Erpressungsmittel. Sagt doch Ernst Kriek: »Rasse wird gemessen an Art und Grad der Leistungsfähigkeit für das rassisch-völkische Lebensganze.«⁴ Das bedeutet so viel, daß im faschistischen System einerseits die Rassen-

¹ Ebd., S. 606.

² Rosenberg: Krisis und Neubau Europas, Berlin 1934, S. 10 f.

³ Hitler: Mein Kampf, a. a. O., Bd. II, S. 443.

⁴ E. Kriek: Völkisch-politische Anthropologie, a. a. O., S. 544.

reinheit die Voraussetzung für jedes Vorwärtskommen, ja für jedes halbwegs erträgliche Leben ist. Auf der anderen Seite jedoch hängt es vollständig von der Willkür der faschistischen Machthaber ab, wer als zur reinen Rasse gehörig betrachtet wird, und wer nicht. Bei einem Goebbels zählten das verdächtigste Aussehen und der zweifelhafteste Stammbaum nichts, während ein anderer, der in irgendeiner Frage ein Bedenken zu äußern wagt, sofort zum Mischling erklärt, als geistig und charakterlich »verjudet« verdammt werden kann.

Hier ist es sichtbar, warum der Faschismus die »innerliche«, intuitionistische Rassenbestimmung Chamberlains sich zu eigen gemacht hat. Wenn man in großen Massenversammlungen die Rassentheorie propagiert, ist es nützlich, mit »exakten«, sinnlich sichtbaren, leicht verständlichen Rassenkennzeichen zu operieren. Für den Herrschaftsapparat der faschistischen Despotie ist, im Gegenteil, das von Kriek formulierte »innerliche« Kriterium das geeignetste, gerade weil es das willkürlichste ist. So wird die Handhabung der Regeneration und Erhaltung der Rassenreinheit zu einem Instrument, das ganze deutsche Volk in einem Zustand des sklavischen Gehorsams zu halten, also jene Gesinnungslosigkeit, Bedientenhaftigkeit, jenen Mangel an Zivilcourage hochzuzüchten, die von jeher die Kennzeichen der deutschen Misere gewesen sind, die aber vor der Hitlerschen Rassenpolitik nie eine solche Höhe erreicht haben wie unter dem Faschismus.

Es ist für die Entwicklung dieser faschistischen Moral charakteristisch, daß schon bei Chamberlain die Treue als spezifische moralische Eigenschaft des germanischen Menschen erscheint, wobei – wieder sehr charakteristischerweise – Chamberlain als Beispiel die deutschen Söldner anführt, die für Geld in ganz Europa eine schmachvolle, grausame, immer konterrevolutionäre, antiprogressive Rolle gespielt haben. Die alten deutschen Demokraten haben diese Söldnerperiode als eine Schmach Deutschlands gebrandmarkt. Bei Chamberlain erscheint sie bereits als moralisch entscheidende Rasse-eigenschaft. Und wenn Kriek vom heldenhaften Menschen spricht, so formuliert er sein Wesen folgendermaßen: »Das Schicksal fordert vom heldischen Menschen die Ehre, die sich jedem Befehl stellt.«¹

Damit ist jedoch die Bedeutung dieses Komplexes für den Hitlerismus noch nicht erschöpft. Er wird einerseits dazu ausgenützt, um in Deutschland selbst die unbeschränkte Herrschaft einer Minderheit herzustellen und zu fixieren.

¹ Ebd., S. 59.

Rosenberg sagt, frei nach Chamberlain, daß kein Volk, auch das deutsche nicht, rassisch einheitlich sei. Daraus folgt, daß die Herrschaft der Wertvolleren, der reineren Rasse (der nordischen) mit allen Mitteln gesichert werden muß. Rosenberg stellt fest, daß es in Deutschland mindestens fünf Rassen gibt, jedoch »echte Kulturfrucht tragend« sei nur »die nordische Rasse«. Er fährt fort: »Dieses Hervorheben der nordischen Rasse bedeutet kein Säen des ›Rassenhasses‹ in Deutschland, sondern im Gegenteil, das bewußte Anerkennen eines blutvollen *Bindemittels* innerhalb unseres Volkstums ... An dem Tage, da das nordische Blut restlos versiegen sollte, würde Deutschland zerfallen, in einem charakterlosen Chaos untergehen.«¹ Der Träger dieses nordischen Bluts ist nach Rosenberg selbstredend die nationalsozialistische Bewegung; sie ist der »neue Adel«; ihr Bestand ist zu 80 % nordisch; »Bewährung« in ihr bedeutet mehr als »Kopf-Index-Zahlen«². Hier zeigt sich zugleich die Modernisierung der Reaktion durch die Rassentheorie. Der Faschismus rettet zwar die Vorherrschaft des preußischen Junkertums, er macht aus ihm jedoch nur einen Teil des neuen Adels, die Junker müssen ihr altes Parasitentum mit neuen Parasiten, mit der Oberschicht der Nazibewegung teilen. Damit kein Teil dieses rassenmäßigen Adels zu kurz komme, will der Faschismus das Ausbeutungsgebiet beider ins Unermeßliche steigern. So will Rosenberg einen »Blut- und Leistungsadel« auf der Grundlage der Rassenreinheit schaffen.

Wir sind in den letzten Zeilen schon auf das weitere, auf das eigentliche Ziel des deutschen Faschismus zu sprechen gekommen, auf die Herrschaft der Deutschen über die ganze Welt. Der Faschismus übernimmt alle alten Herrschaftsphantasien und Herrschaftsansprüche des übelsten deutschen Chauvinismus, er überbietet sie jedoch um ein Vielfaches. Wenn wir diese Frage im Zusammenhang der »nationalsozialistischen Weltanschauung« betrachten, so muß man vorerst ihren aristokratischen Charakter und deren pseudo-biologische Begründung ins Auge fassen. Hitler sagt über die Rassentheorie, daß diese von dem höheren oder minderen Wert der verschiedenen Rassen ausgeht. Und sie »fühlt sich durch diese Erkenntnis verpflichtet, gemäß dem ewigen Wollen, das dieses Universum beherrscht, den Sieg des Besseren, Stärkeren zu fördern, die Unterordnung des Schlechteren und Schwächeren zu verlangen. Sie huldigt damit prinzipiell dem aristokratischen

¹ Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts, a. a. O., S. 544.

² Ebd., S. 559.

Grundgedanken der Natur und glaubt an die Geltung dieses Gesetzes, bis herab zum letzten Einzelwesen«¹.

Die biologische Begründung der Herrschaft der ausbeutenden Klassen und der kolonisierenden Völker war schon bei Nietzsche und im sozialen Darwinismus eine Ideologie der Unmenschlichkeit; denn sie stellte den Unterdrückten als ein Lebewesen von prinzipiell anderer Art, als »biologisch« zur Ausbeutung und Sklaverei geboren dar. Diese Tendenz wird von Hitler noch überboten. Er sagt: »So war für die Bildung höherer Kulturen das Vorhandensein niederer Menschen eine der wesentlichsten Voraussetzungen... Sicher fußte die erste Kultur der Menschheit weniger auf dem gezähmten Tier, als vielmehr auf der Verwendung niederer Menschen.«²

Der Arier, der Germane ist in den Augen der Rassentheorie ein Lebewesen, das sich qualitativ in jeder Hinsicht von den anderen Menschenrassen unterscheidet. Sie reden auf keinem Gebiet der menschlichen Betätigungen eine gemeinsame Sprache; Verständigung zwischen ihnen ist prinzipiell unmöglich – wenn nicht ein Verderben, eine Verunreinigung der reinen Rasse erfolgen soll. Jedes Gefühl der leisesten Menschlichkeit gegenüber den Feinden des Faschismus, die nach der »innerlichen« Rassenlehre eo ipso niederen Rassen angehören, ist ein Zeichen der unreinen Rasse in jedem, der eine solche menschliche Regung empfindet. So wird vom Faschismus das ganze deutsche Volk zu einer prinzipiellen Unmenschlichkeit erzogen, besser gesagt – wenn wir an unsere obigen Ausführungen erinnern –, das ganze Volk wird unter einen despotischen Druck gesetzt, der jeden zur bestialischen Unmenschlichkeit zwingt, der für die Unmenschlichkeit Prämien setzt, der jede Menschlichkeit mit Ausstoßung aus der »völkischen Gemeinschaft«, mit Vogelfreiheit bedroht.

Diese qualitative Trennung der Menschen in höhere und niedere Rassen durchzieht die ganze »nationalsozialistische Weltanschauung«. Auf dem Gebiete der Philosophie sind wir dieser Lehre schon bei Chamberlain begegnet, und Rosenberg führt dessen Anregungen auf allen Gebieten der Erkenntnistheorie, Ästhetik usw. gewissenhaft durch. Dies ist jedoch nur die ideologische Grundlegung für die fürchterliche Praxis des Nationalsozialismus, die er gegenüber den Besten des deutschen Volkes von Anfang an und anderen Völkern gegenüber seit Beginn des Weltkrieges zum Schauder,

¹ Hitler: Mein Kampf, a. a. O., Bd. II, S. 421.

² Ebd., Bd. I, S. 323.

Ekel und Haß der Menschheit übt. Rosenberg sagt daher mit voller Berechtigung, nachdem er die Verdienste Chamberlains hervorgehoben hat: »Weltgeschichte als Rassengeschichte ist die heutige Absage an diese untergehende Lehre der Humanitas.«¹

Diese Lehre soll dahin führen, daß die Deutschen zu Hause jeden Andersdenkenden, außerhalb der Grenzen jeden Angehörigen eines fremden Volkes als Tier zu betrachten haben; je nachdem: als Zugvieh oder Schlachtvieh. Der Hitler-Rosenbergsche Typus der deutschen imperialistischen Aggression konstituiert somit in der Form der Rassentheorie einen modernisierten Kannibalismus als Weltanschauung, er holt aus der reaktionären Ungleichheitslehre der Rassentheorie alle möglichen barbarischen Konsequenzen heraus und treibt sie auf die extreme Spitze der Bestialität. Daher bei Hitler und Rosenberg eine ständige Kritik am Chauvinismus und Nationalismus alten Typs. Diese Kritik ist teils eine Demagogie, um jene Massen zu gewinnen, die mit dem alten Hohenzollernregime unzufrieden waren, die man deshalb für dessen Erneuerung niemals gewinnen konnte. (Schwäche der Propaganda der Deutschnationalen.) Jedoch diese Kritik bewegt sich in der Richtung der Steigerung des aggressiven Chauvinismus; nach ihr ist der alte Nationalismus der Hohenzollern nicht aggressiv genug, viel zu menschlich und unentschieden gewesen.

Hitler wendet sich gegen die alten Kolonisations- und Ausdehnungspläne der Hohenzollern. Besonders scharf kritisiert er die Absicht, eroberte Völker gewaltsam durch Germanisierung zu assimilieren. Er ist für ihre Vertilgung. Man war sich, führt er aus, darüber nicht klar, »daß Germanisation nur am Boden vorgenommen werden kann und niemals an Menschen«². Das heißt, das deutsche Reich solle sich ausdehnen, fruchtbare Länder erobern, deren Bevölkerung verjagen oder vertilgen. Das Programm der Hitlerschen Außenpolitik lautet schon lange vor der Machtergreifung wie folgt: »Die Außenpolitik des völkischen Staates hat die Existenz der durch den Staat zusammengefaßten Rasse auf diesem Planeten sicherzustellen, indem sie zwischen der Zahl und dem Wachstum des Volkes einerseits und der Größe und Güte des Grund und Bodens andererseits ein gesundes, lebensfähiges, natürliches Verhältnis schafft.«³

¹ Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts, a. a. O., S. 588.

² Hitler: Mein Kampf, a. a. O., Bd. II, S. 428.

³ Ebd., Bd. II, S. 728.

Diese Theorie des faschistischen »Lebensraumes« ist die Grundlage des verbrecherischen Angriffs von Hitlerdeutschland auf die Sowjetunion. Aus Hitlers »Mein Kampf« ist klar zu ersehen, daß dieser Plan der faschistischen Bewegung von allem Anfang an zugrunde lag. (Es ist auch hier nicht ohne Interesse, festzustellen, wie die faschistische Führerschicht zu ihrer eigenen Theorie steht. Wir haben gesehen, daß die sogenannte theoretische Grundlage sowohl des inneren Aufbaus, wie der äußeren Aggression die Herrschaft des »nordischen Blutes« gewesen ist. Darum kokettierten Hitler und Rosenberg stets mit den »stammverwandten« nordischen Völkern. Als es sich jedoch im Laufe des Weltkrieges zeigte, daß diese Völker sich nicht freiwillig der »Neuordnung« Europas fügen wollten, daß sie sich nicht freiwillig quislingisieren ließen, erklärte plötzlich Rosenberg in einem mit Hitlers Sekretär, Martin Bormann, gemeinsam verfaßten Rundschreiben, daß diese Völker keine vollwertigen Arier seien, sondern ein bloßes Völkergemisch, eine bastardierte Rasse mit finnisch-mongolischen, slawischen, kelto-gallischen usw. Elementen. Die gleichzeitige »Achse« Berlin-Rom-Tokio, die das Zusammengehen mit den japanischen Imperialisten einschloß, bedingte die Propagierung der Japaner als »Preußen des Ostens«. Auch hier ist also die Rassentheorie für Hitler und Rosenberg ein bloßes Propagandainstrument, eine bloße »Seifenreklame« des aggressiven deutschen Imperialismus.)

So wird von Hitler und Rosenberg mit vollendetem Zynismus die Bestialität der Welteroberung durch Deutschland verkündet. Innerhalb Deutschlands soll alles von SA- und SS-Stiefeln niedergetrampelt werden, was sich diesen Teufelsplänen in den Weg stellen könnte: vor allem die Arbeiterbewegung, aber auch jeder Schatten von Vernunft, Wissenschaft, Humanität. Um die nötige Atmosphäre zu schaffen, in der eine »Erziehung« der deutschen Massen zu diesen Untaten vollzogen werden kann, wird aus der Vergangenheit alles erneuert, was reaktionär, chauvinistisch und unmenschlich ist. In diesem Zusammenhang muß nun der dritte Problemkomplex, die Wiederaufnahme des Chamberlainschen Planes von der arteigenen germanischen Religiosität betrachtet werden. Die despotische Herrschaft des Nationalsozialismus kann neben sich keine zweite ideologische Macht dulden. Die »nationalsozialistische Weltanschauung« muß zwangsläufig sich zu einem Religionsersatz entwickeln.

Dabei ist wiederum die schon bei Chamberlain sichtbare Modernisierungstendenz wesentlich. Rosenberg, selbst ein dekadent zersetzter Intellektueller, hat eine gute Nase für jene ideologischen Verwirrungen, die in Deutsch-

land nach dem Zusammenbruch des ersten imperialistischen Weltkrieges hauptsächlich in der Intelligenz entstanden sind: für die Loslösung von den alten Religionen und das gleichzeitige unerhörte Bedürfnis nach neuem Glauben, Aberglauben, das in Leichtgläubigkeit, Obskurantismus, wirrem Suchen zum Ausdruck kam. Dementsprechend schreibt er: »Zwischen den Heerscharen des marxistischen Chaos und den Gläubigen der Kirchen irren Millionen umher: innerlich vollkommen zerstört, verwirrenden Lehren und gewinnsüchtigen ›Propheten‹ ausgeliefert, zum großen Teil aber auch von starker Sehnsucht nach neuen Werten und neuen Formen getrieben.«¹ Selbst ein solcher Reaktionär alten Typs wie der abgesetzte Kaiser schreibt 1923 an Chamberlain: »Die Kirche hat versagt.«²

Die nationalsozialistische Bewegung tritt also überall mit dem Anspruch auf, eine neue Religion zu stiften. Allerdings ist Hitler selbst vor der Machtergreifung in dieser Frage vorsichtig, um die Anhänger der historischen Religionen, die er gewinnen will, nicht vor den Kopf zu stoßen; er verkündet deshalb Religionsfreiheit, die Neutralität der nationalsozialistischen Bewegung in der Religionsfrage. Nach der Machtergreifung hat er in der Unterdrückung des Katholizismus, in der Sprengung der protestantischen Kirche, in der Verfolgung der widerspenstigen Katholiken und orthodoxen Protestanten klar gezeigt, wie er die Religionsfreiheit in der Praxis versteht.

Diese Tendenz ist jedoch in Rosenbergs Schriften schon vor der Machtergreifung klar sichtbar; Rosenberg nimmt, wie bereits betont wurde, den Lagarde-Chamberlainschen Plan der Germanisierung des Christentums auf. Das Alte Testament als Religionsbuch muß abgeschafft werden³; Jesus als Germane war schon ein Programmpunkt der Chamberlainschen Religionserneuerung. Bei Rosenberg zieht er bereits die SA-Stiefel an: »Jesus erscheint uns heute als selbstbewußter Herr.«⁴ Und er bestimmt gleichzeitig, daß dieses arisch gemachte, »entjudete« Christentum zu einem willenslosen Instrument der imperialistischen Politik des Faschismus gemacht werden muß: »Aber eine deutsche religiöse Bewegung, die sich zu einer völkischen

¹ Rosenberg, Der Mythos des 20. Jahrhunderts, a. a. O., S. 564.

² Chamberlain: Briefe, a. a. O., Bd. II, S. 265.

³ Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts, a. a. O., S. 566.

⁴ Ebd.

entwickeln möchte, wird erklären müssen, daß das Ideal der Nächstenliebe der Idee der Nationalehre unbedingt zu unterstellen ist.«¹

Was Hitler und Rosenberg unter »Nationalehre« verstehen, ist aus dem bisher Ausgeführten klar hervorgegangen. Um diesen faschistischen Religionsersatz zu schaffen, läßt Rosenberg seine Rassentheorie im Mythos von der germanischen Größe kulminieren, wobei er wieder alle reaktionären Tendenzen eines Jahrhunderts von der feudalen Romantik bis zur imperialistischen Lebensphilosophie eklektisch zusammenfaßt. Er gibt als Zielsetzung: »Der Sehnsucht der nordischen Rassenseele im Zeichen des Volksmythus ihre Form als Deutsche Kirche zu geben, das ist mit die größte Aufgabe unseres Jahrhunderts.«²

Hitler selbst erklärt 1932 gegenüber Rauschnig: »Man kann nur entweder ein Germane oder ein Christ sein. Man kann nicht beides sein . . . Man kann nicht aus Jesus einen Arier machen, das ist Unsinn.« (Es ist wieder interessant, zu sehen, wie Hitler über die rassentheoretischen Anstrengungen seiner Leibphilosophen Chamberlain und Rosenberg denkt.) Er fährt fort: »Was können wir tun? Dasselbe, was die katholische Kirche tat, als sie ihren Glauben den Heiden aufzwang: konservieren, was brauchbar ist, bei Änderung seines Sinnes.«³

Alle diese in der Form demagogischen, im Inhalt und Wesen willkürlich despotischen Tendenzen des deutschen Faschismus konzentrieren sich in der Staatstheorie und staatlichen Praxis. Bekanntlich ging die Entwicklung Deutschlands in der Neuzeit andere Wege als Westeuropa und auch Rußland. Während dort überall aus der Auflösung des Feudalismus einheitliche Nationalstaaten entstanden sind, führte die Auflösung des deutschen Feudalismus zu einer staatlichen Zerrissenheit. Darum sagte Lenin mit Recht, daß die Zentralfrage der bürgerlichen Revolution in Deutschland die Schaffung der nationalen Einheit sei. Diese Lage bringt in der deutschen Entwicklung verschiedene eigenartige, aber stets ungünstige, mit Verstärkung der Reaktion verbundene Folgen hervor. Erstens hat der Absolutismus in Deutschland nicht jene progressiven Züge, die man an ihm überall dort beobachten kann, wo er das Organ der Herstellung der staatlichen Einheit der Nation war. Zweitens ist diese Entwicklungslinie mit einer verspäteten und schwächlichen Entwicklung der bürgerlichen Klasse, mit einer langen Konservie-

¹ Ebd., S. 570.

² Ebd., S. 575 f.

³ Rauschnig: A. a. O., S. 49 f.

rung der feudalen Überreste, der politischen Vorherrschaft des Adels verbunden. Drittens ist die bürgerlich-demokratische Revolution schwächer und unklarer, reaktionären Verwirrungen stärker ausgesetzt als anderswo, da ihre Hauptaufgabe die Errichtung einer fehlenden Zentralmacht und nicht die progressiv-demokratische Umwandlung einer bereits bestehenden ist.

Diese Züge beherrschen selbstverständlich auch die Entwicklung der deutschen Ideologie. Marx führt über die Konsequenzen der mit dieser Entwicklungsrichtung verbundenen verspäteten Klassenentwicklung in Deutschland folgendes aus: »Die notwendige Folge davon war, daß während der Epoche der absoluten Monarchie, die hier in ihrer allerverkrüppeltesten, halb patriarchalischen Form vorkam, die besondere Sphäre, welcher durch die Teilung der Arbeit die Verwaltung der öffentlichen Interessen zufiel, eine abnorme Unabhängigkeit erhielt, die in der modernen Bürokratie noch weiter getrieben wurde. Der Staat konstituierte sich so zu einer scheinbar selbstständigen Macht und hat diese in anderen Ländern nur vorübergehende Stellung – Übergangsstufe – in Deutschland bis heute behalten.«¹ Während also in anderen Ländern die Ideologie des Absolutismus, auch wenn sie aus dem Staat einen »Leviathan« macht, die Klassenkämpfe und Klasseninteressen, die Stellung und Funktion des Staates in diesen Kämpfen deutlich – wenn auch keineswegs vollständig oder bewußt – widerspiegelt, entsteht in Deutschland, infolge der hier skizzierten Rückständigkeit, die Theorie des Staates als der Verkörperung der absoluten Idee, die zur Staatsmystik und Staatsvergötterung entartet. (Dies ist auch in der Hegelschen Rechtsphilosophie deutlich sichtbar.)

Die reaktionären Tendenzen des 19. und auch des 20. Jahrhunderts bewegen sich vielfach auf dieser Linie. Die Staatsvergötterung ist ohne Frage eine der ideologischen Grundlagen jener retrograden Kritik der westlichen Demokratien, jener Verherrlichung der deutschen Rückständigkeit, über welche wir bereits wiederholt gesprochen haben. Der imperialistische Neuhegelianismus spielt unter Ausnützung und Unterstreichung der rückständigen Seiten der Hegelschen Philosophie in dieser Entwicklung eine nicht unwesentliche Rolle. Allein, der Faschismus ist nicht eine einfache Fortsetzung der landläufigen reaktionären Tendenzen, sondern ein qualitativ ausgezeichneter Kulminationspunkt der reaktionären Entwicklung Deutschlands;

¹ Marx-Engels: Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 198.

Dimitroff weist mit Recht darauf hin, daß im Faschismus nicht einfach eine bürgerliche Regierung durch die andere ersetzt wird, sondern ein Systemwechsel erfolgt.

Mit dieser Lage ist die faschistische Demagogie in der Staatsfrage aufs engste verbunden. Wie auf allen Gebieten, nimmt Hitler hier ebenfalls eine demagogisch-scheinrevolutionäre Position ein, um die Enttäuschung der Massen an der bisherigen staatlichen Entwicklung Deutschlands, ihre Entfremdung vom Staate für seine Propaganda auszunützen. Im Angriff auf das bestehende Staatssystem und auf ihre ideologischen Verteidiger gebärdet er sich radikal, ja »revolutionär«. Er sagt: »Staatsautorität als Selbstzweck kann es nicht geben, da in diesem Falle jede Tyrannei auf dieser Welt unangreifbar und geheiligt wäre . . . Im allgemeinen aber soll nie vergessen werden, daß nicht die Erhaltung eines Staates oder gar die einer Regierung höchster Zweck des Daseins der Menschen ist, sondern die Bewahrung ihrer Art. Ist aber einmal diese selbst in Gefahr, unterdrückt oder gar beseitigt zu werden, dann spielt die Frage der Legalität nunmehr eine untergeordnete Rolle . . . Menschenrecht bricht Staatsrecht . . .«¹ Aus diesen Prämissen folgt nun bei Hitler, »daß der Staat keinen Zweck, sondern ein Mittel darstellt. Er ist wohl die Voraussetzung einer höheren menschlichen Kultur, allein nicht die Ursache derselben. Diese liegt vielmehr ausschließlich im Vorhandensein der zur Kultur befähigten Rasse.«²

In dieser sich revolutionär schminkenden Demagogie Hitlers kommt zugleich sein extremer Antidemokratismus zum Ausdruck. Freilich wieder in einer verlogenen demagogischen Weise, wobei er allen reaktionären Unsinn, den die Ideologen des deutschen Imperialismus zur Begründung der Höherwertigkeit des rückständigen Deutschland den westlichen Demokratien gegenüber zusammengetragen haben, ausnützt. Hitler stellt dabei natürlich, ebenso wie in der Bestimmung des Staates selbst, die gerissene Demagogie des Rassismus in den Mittelpunkt seiner Agitation. Demokratie ist, wie schon bei Chamberlain, eine verjudete Institution: »Nur der Jude kann eine Einrichtung preisen, die schmutzig und unwahr ist wie er selber.«³ Jedoch stellt Hitler der verächtlich gemachten westlich-jüdischen Demokratie nicht die alte Monarchie Deutschlands gegenüber, wie es die landläufigen Reaktio-

¹ Hitler: *Mein Kampf*, a. a. O., Bd. I, S. 104 f.

² Ebd., Bd. II, S. 431.

³ Ebd., Bd. I, S. 99.

näre veralteten Stils tun, sondern er erfindet als Aushängeschild für seine geplante despotische Willkürherrschaft eine neue demagogische Losung: die germanische Demokratie. Der jüdischen Demokratie, führt er aus, »steht gegenüber die wahrhaftige germanische Demokratie der freien Wahl des Führers, mit dessen Verpflichtung zur vollen Übernahme der Verantwortung für sein Tun und Lassen. In ihr gibt es keine Abstimmung einer Majorität zu einzelnen Fragen, sondern nur die Bestimmung eines einzigen, der dann mit Vermögen und Leben für seine Entscheidung einzutreten hat.«¹ (Auch der Inhalt dieser Demagogie Hitlers hat eine lange Vorgeschichte. Wir erinnern hier nur an das Gespräch Max Webers mit Ludendorff.) An anderer Stelle gibt er eine noch deutlichere Bestimmung des Wesens der »germanischen Demokratie«: »*Autorität jedes Führers nach unten und Verantwortlichkeit nach oben.*«² Jedem Kenner der deutschen Geschichte wird es klar sein, daß dieses sogenannte Prinzip der germanischen Demokratie nichts weiter ist als die modernisierte Umformulierung des militär-organisatorischen Axioms des Preußenkönigs Friedrich II., daß die Soldaten ihren Unteroffizier mehr zu fürchten hätten als den Feind.

Überhaupt darf nicht außer acht gelassen werden, daß diese Hitlersche sogenannte neue Staatstheorie tiefe Wurzeln in der preußisch-deutschen Staatsentwicklung und ihrer Ideologie hat. Die Hitlersche Führerkonzeption ist ja nichts weiter als eine modernisierte, plebiszitäre Variante der alten preußischen Königsauffassung, der Theorie vom »persönlichen Regiment« des Königs, der für seine Taten nur vor Gott verantwortlich ist. Sie hängt auch zusammen mit der Restaurationstheorie Hallers, der den Staat als autoritär verwalteten Privatbesitz des Königs auffaßte, mit der Staatstheorie des philosophisch vom späten Schelling abhängigen Theoretikers der preußischen Konservativen, Stahl, mit der Auffassung des von Haller und Stahl beeinflussten romantisch-reaktionären Preußenkönigs Friedrich Wilhelm IV., der nicht dulden wollte, daß »ein Blatt Papier« (die Konstitution) zwischen König und Volk stehe und die selbstherrliche Handlungsfreiheit des von Gott inspirierten Königs beeinträchtige usw.

Die »germanische Demokratie« ist selbstverständlich eine schroffe Verneinung der Gleichheit der Menschen. Hitler sagt: »Es dämmert dieser ver-

¹ Ebd.

² Ebd., Bd. II, S. 501.

kommenen bürgerlichen Welt nicht auf, daß es sich hier wahrhaftig um eine Sünde an jeder Vernunft handelt; daß es ein verbrecherischer Wahnsinn ist, einen geborenen Halbaffen so lange zu dressieren, bis man glaubt, aus ihm einen Advokaten gemacht zu haben, während Millionen Angehörige der höchsten Kulturrasse in vollkommen unwürdigen Stellungen verbleiben müssen.«¹ Mit noch brutalerem Zynismus formuliert diese Lehre von der rassentheoretischen prinzipiellen Ungleichheit der Menschen Rosenberg. Im Jahre 1932, im Zusammenhang mit dem Potempa-Prozeß, mit dem Todesurteil gegen einige viehische Arbeitermörder aus der Nazibewegung, die Hitler in einem Telegramm seiner Sympathie versicherte, spricht sich Rosenberg so aus: »Damit ist der abgrundtiefe Unterschied geoffenbart, der *unser* Denken, *unser* Rechtsgefühl von dem Liberalismus und der Reaktion für immer scheidet. Für das heute herrschende, alle gesunden Selbsterhaltungsinstitute des Volks überkrustende ›Recht‹ ist es bezeichnend, daß Mensch gleich Mensch sein soll.«²

Auf den ersten Anblick handelt es sich hier bloß um eine marktschreierische hohle Demagogie, um die Enttäuschung der Massen an der Weimarer Republik auszunützen, sie zu pseudo-revolutionärer – in Wirklichkeit konterrevolutionärer – Aktivität aufzuputschen. Es geht aber hier um viel mehr. Der Staat des Hitlerismus schafft zwar eine grauenvolle Verwirklichung aller reaktionären Träume von der »Allmacht« des Staates. Nie ist ein Staat so grenzenlos mächtig gewesen, nie konnte er so ungehemmt in alle Lebensäußerungen der Menschen despotisch eingreifen. Auch hier handelt es sich jedoch nicht um einfache willkürliche Übergriffe, sondern um das teuflisch-tyrannische Wesen des faschistischen Staates. Die nationalsozialistische Volksordnung, sagt der Staatssekretär Stuckart, »ergreift das irdische Dasein des deutschen Menschen in umfassender Weise«. Das heißt, der Staat hat das Recht, in sämtliche Lebensäußerungen des Individuums nach Belieben einzugreifen. Und der Hitlerfaschismus lehnt prinzipiell jeden Schutz der Rechte der Individuen, jede Rechtsgarantie ab. Dies wäre wieder Liberalismus. Die liberale Staatsauffassung, fährt Stuckart fort, »stellte das Individuum und die Gesellschaft in einen Gegensatz zum Staat, indem sie . . . Vorsorge treffen zu müssen glaubte, den Staatsbürger von den Fesseln einer übermächtigen Staatsgewalt zu befreien und seine persönlichen Rechte gegen

¹ Ebd., Bd. II, S. 479.

² Rosenberg: Blut und Ehre, München 1934, S. 71.

staatliche Eingriffe zu schützen«¹. Diese persönlichen Rechtsgarantien des Individuums vernichtet der deutsche Faschismus.

Die pseudo-revolutionär-demagogische Polemik gegen die alten Staatstheorien verwandelt sich also nach der Machtergreifung Hitlers in die Begründung der vollendeten, durch nichts gehemmten Willkürherrschaft der Hitlerclique. Ihre »Staatslehre« dient vor allem dazu, dieser schrankenlosen und willkürlichen Despotie eine »theoretische« Grundlage zu geben und im faschistischen Staat Recht und Rechtssicherheit theoretisch wie praktisch auszurotten. Rosenberg hat die faschistische Rechtslehre klar formuliert, indem er sich auf einen angeblichen alt-indischen Rechtsgrundsatz stützte: »Recht ist das, was arische Männer für recht befinden.«²

Hitler hat schon vor der Machtergreifung programmatisch gegen die Rechtsgleichheit in staatlicher Hinsicht Stellung genommen, indem er für den kommenden Staat die rassenreinen Staatsbürger von den völlig rechtlosen Staatsangehörigen unterschied. Dieses Prinzip wurde im faschistischen Staat auf der Grundlage der »innerlichen« Rassentheorie durchgeführt. Der eben erwähnte Staatssekretär Stuckart setzt auseinander, daß die Verleihung des Staatsbürgerrechts bei jedem einzelnen »nach individueller Prüfung seiner Würdigkeit« erfolgt, jedoch »wer als Angehöriger artverwandten Blutes anzusehen ist, ist in den Gesetzen nicht ausdrücklich gesagt«³. Die Entscheidung darüber ist der unbeschränkten Willkür der Hitlerschen Führerclique ausgeliefert.

Diese Willkür wird nun vom Faschismus ebenfalls »prinzipiell« begründet, wieder demagogisch an jene Verbitterung appellierend, die die formelle Rechtsgleichheit des demokratischen Staats bei der schreienden materiellen Ungleichheit in den breiten Massen ausgelöst hat. Das neue Reich, sagt Stuckart, »ist nicht mehr ein Rechtsstaat . . ., sondern es ist der auf deutscher Sittlichkeit beruhende Weltanschauungsstaat«. Stuckart führt nun an der Hand der Rechtsentwicklung im Hitlerstaat aus, daß alle alten Rechtskategorien, darunter auch die der Verfassung, nunmehr gegenstandslos geworden

¹ Grundlagen, Aufbau und Wirtschaftsordnung des nationalsozialistischen Staates. Herausgegeben von H. H. Lammers, Staatssekretär und Chef der Reichskanzlei, und H. Pfundtner, Staatssekretär im Ministerium des Innern. Berlin 1936, Heft 15, S. 16 f.

² Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts, a. a. O., S. 539.

³ Grundlagen usw., a. a. O., Heft 15, S. 25.

sind. »Der formelle Verfassungsbegriff hat ... für das Deutsche Reich seine Bedeutung verloren.«¹

Dieser Zustand einer vollkommenen Rechtlosigkeit der Bevölkerung, ihrer bedingungslosen Auslieferung an die Willkür der Hitlerschen Führerclique, wird damit begründet, daß der nationalsozialistische Staat mit der alten »bürgerlichen« Neutralität und Objektivität des früheren Staates bricht. Wieder soll die Empörung der Massen gegen die heuchlerische Überparteilichkeit des früheren Staates dazu benützt werden, um diese faschistische Willkürherrschaft als einen Schritt vorwärts glaubhaft zu machen. Ein anderer faschistischer Staatssekretär, der Präsident des Obersten Staatsgerichtshofs, Roland Freisler, sagt: Der Staat »macht sich bewußt zum Soldaten der nationalsozialistischen Weltanschauung im deutschen Volke... Ausgangs- und Zielpunkt alles Handelns ist nicht der einzelne, sondern das Volk in seiner ewigen Geschlechtsfolge.«²

Damit ist nach der faschistischen Propaganda die »germanische Demokratie« institutionell verwirklicht. Daß diese in Wirklichkeit die vollständige Vernichtung eines jeden Volkseinflusses auf die staatlichen Entscheidungen beinhaltet, geht aus unseren bisherigen Darlegungen klar hervor. Die Nazi-propaganda will aber diesen Zustand der Versklavung, der Institution gewordenen Bedientenhaftigkeit als eine allgemeine Politisierung des Volkes darstellen. Der Reichspresseschef, Otto Dietrich, gibt ein klares Bild davon, wie diese »germanische Demokratie«, diese Politisierung des Volkes, von den Nazis gewünscht wird. »Der Nationalsozialismus«, sagt er, »verlangt nicht vom einzelnen, daß er Politik treibt. Diese Kunst bleibt wenigen dazu Berufenen und Auserwählten vorbehalten. Aber er verlangt von jedem einzelnen im deutschen Volke, daß er politisch denkt und fühlt.« Dieses politische Denken »ist nicht kompliziert, nicht verwirrend und wissenschaftlich problematisch. Es ist einfach, klar und einheitlich.« Und Dietrich erklärt auch, wie er dies meint. Denn der »Führer« ist der »Vollstrecker des Volkswillens«, aber nicht durch Wahl, sondern infolge »jenes immanenten Willens zur Selbstbejahung, die jedem Volk blutmäßig innewohnt«³.

All dies ist unter der Maske der »germanischen Demokratie« nichts weiter als die schrankenlose Diktatur des »Führers« (das heißt, durch seine Ver-

¹ Ebd., S. 18.

² Ebd., Heft 17, S. 6 f.

³ Ebd., Heft 2, S. 9.

mittlung, des reaktionärsten, aggressivsten Teils des deutschen Monopolkapitalismus). Die unerhörte Versklavung und gesinnungslose Bedientenhaftigkeit, die dadurch entsteht, ist am klarsten ausgesprochen in der Einführung jenes Sammelwerks, aus welchem wir eben die Ausführungen von Stuckart, Freisler, Dietrich zitiert haben. Hier steht folgendes: Alle wirkliche Entscheidung steht beim Führer; wenn er anders entscheidet, als in diesem – offiziellen – Sammelwerk dargelegt wird, »dann hat nicht der Nationalsozialismus seine Anschauungen hierüber geändert, sondern der Verfasser hat sich über die wahre Stellung des Nationalsozialismus zu diesem einzelnen Problem geirrt«¹.

Diese Führerdiktatur kann nur Lakaien und Nutznießer des allerreaktionärsten und aggressivsten Teils der deutschen imperialistischen Reaktion herausbilden. Ihre »germanische Demokratie« erzieht den widerwärtigen Typus eines Mensenschlages, der grenzenlos servil nach oben, ebenso grenzenlos und grausam tyrannisch nach unten ist. Die Elemente eines solchen Typs im deutschen Volk hat die »deutsche Misere« ununterbrochen produziert. Verfolgt man die progressive deutsche Literatur, so wird man diesen Typus in ihr immer wieder angeprangert finden. (Man denke an Heinrich Manns Roman »Der Untertan«, in welchem die wilhelminische Erscheinung dieses Typus mit vernichtender Satire dargestellt wird.) Was aber bis dahin sozusagen spontan aus der deutschen Rückständigkeit und ihrer ideologischen Idealisierung heranwuchs, wird nun zu einem bewußten Produkt des Hitlerschen »Erziehungswerks«.

Nicht umsonst beschäftigen sich Hitler und Rosenberg in ihren, für die faschistische Weltanschauung grundlegenden Werken sehr ausführlich mit den Fragen der Moral und der Erziehung. Wie bei Chamberlain die Treue im Mittelpunkt der arisch-germanischen Moral stand, so bei Rosenberg die Ehre. Was darunter zu verstehen ist, ist bereits aus dem bisher Ausgeführten klar hervorgegangen. Die Rosenbergsche »Ehre« ist eine hochtrabende leere Phrase, um den vollendeten Amoralismus der Hitleristen demagogisch zu maskieren. Hitler hat sich über diesen Amoralismus im Privatgespräch mit Rauschning ebenfalls deutlich geäußert: »Moralische Gemeinplätze sind unentbehrlich für die Massen. Nichts wäre fehlerhafter für einen Politiker, als in der Pose des unmoralischen Übermenschen zu erscheinen ... Ich werde selbstverständlich es nicht zu einer prinzipiellen Frage machen, im konven-

¹ Ebd., Einführung, S. 9.

tionellen Sinne unmoralisch zu handeln. Ich halte mich eben an gar keine Prinzipien – das ist alles.«¹

Wie sich nun Hitler sein »Erziehungswerk« konkret vorstellt, darüber hat er sich ebenfalls in unmißverständlicher Deutlichkeit zu Rauschning geäußert. Dieser machte ihm Vorhaltungen über die Mißhandlungen in den Konzentrationslagern. Hitler erwidert: »*Brutalität wird respektiert*... Der einfache Mensch von der Straße respektiert nichts anderes als brutale Kraft und Gewissenlosigkeit... Das Volk braucht es, in heilsamer Furcht gehalten zu werden. Es *wünscht*, etwas zu fürchten... Warum soll man über Brutalität schwatzen und sich über Torturen empören? Die Massen wünschen dies. Sie wünschen etwas, das ihnen Schauer des Entsetzens einjagt.«²

Dies ist jedoch nur die eine Seite des »Erziehungswerks«, die Seite, die den breiten Massen zugewandt ist. Für die faschistische Oberschicht hat Hitler die Losung der schrankenlosen Korruption, des »Bereichert Euch!«. Auch hierüber äußert er sich offen und zynisch zu Rauschning: »Ich gebe den Meinen jede Freiheit... Macht, was Ihr wollt, aber laßt Euch nicht erwischen... Haben wir darum die Karre aus dem Dreck gezogen, damit wir mit leeren Händen nach Hause geschickt werden?« Dieses »Bereichert Euch!« hat aber für Hitler noch einen weiteren »erzieherischen« Vorteil: wenn man die Verbrechen von unzuverlässigen Parteimitgliedern kennt, so hält man sie besser in der Hand. Es entsteht in der »Parteilite« eine gegenseitige Spionage und Denunziation: »Jeder ist in der Macht eines jeden anderen, und niemand ist mehr sein eigener Herr. Das ist das erwünschte Resultat der Losung »Bereichert Euch!«³

Da nun das ganze »Dritte Reich« auf einer Hierarchie von Führer und Gefolgschaft aufgebaut ist, da diese Struktur sich vom Blockwart bis zum Reichskanzler erstreckt, kann die zynische Hitlersche Methode mit ihrer Mischung von Korruption und Brutalisierung die breitesten Schichten des deutschen Volkes moralisch verderben. Sie stellt sie vor die Wahl, ob sie korrupte Henker oder Objekte der Tortur werden wollen, und aus diesem systematischen Druck entsteht nun jener barbarische Typus des Hitlerschen Soldaten, unter dessen Untaten ganz Europa gelitten hat, bis die Siege der Roten Armee und ihrer Verbündeten seinem Wüten ein Ende bereiteten.

¹ Rauschning: A. a. O., S. 281.

² Ebd., S. 83.

³ Ebd., S. 94 f.

Der Barbarismus der Hitleristen ist ein Prinzip. Hitler äußert sich darüber zu Rauschning in der Zeit seiner Konflikte mit den Hugenbergischen Deutschen: »Diese betrachten mich als einen unerzogenen Barbaren . . . Ja, wir sind Barbaren. Wir wollen Barbaren sein. Das ist eine ehrenvolle Bezeichnung. *Wir* werden die Welt verjüngen!«¹ (Wie erinnerlich, ist dieser im imperialistischen Weltkrieg bewahrheitete Gedanke zuerst von Nietzsche ausgesprochen worden.) Wie diese »Verjüngung« aussieht, hat das Hitlerregime in Deutschland, hat die Hitlerarmee in allen Teilen Europas mit grauenvollen Taten gezeigt. Diese Taten sind jedoch – dies kann nie genügend scharf hervorgehoben werden – nicht einzelne Exzesse, sondern die zwangsläufigen Folgen des Hitlerregimes, gerade das, was Hitler hervorzubringen beabsichtigt hat. Auch über diese Zielsetzung hat er sich zu Rauschning mit der Offenheit eines Privatgesprächs geäußert: »Meine Lehre ist eine harte. Jede Schwäche muß ihnen (den von Hitler erzogenen Jugendlichen, G. L.) ausgetrieben werden. In meinen Ordensburgen wird eine Jugend aufwachsen, vor welcher die Welt zurückschrecken wird. Eine vehement aktive, herrische, unerschrockene, brutale Jugend – das ist, wonach ich ausging. Es darf in ihnen weder Schwäche noch Milde sein. Ich möchte einmal in ihren Augen den Glanz des Stolzes und der Unabhängigkeit der Raubtiere sehen . . . Auf diese Weise werde ich Tausende von Jahren der Zähmung der Menschheit ausrotten. Dann werde ich ein reines und vornehmes Menschenmaterial besitzen. Mit diesem kann die neue Ordnung geschaffen werden.« Natürlich nicht auf intellektuellem Wege: »Wissen ist ein Verderben für meine jungen Leute.«² »Sie brauchen Disziplin, sie dürfen keine Todesfurcht kennen.«³ Hitler enthüllt hier den wirklichen Inhalt des demagogischen Geschwätzes von Rosenberg über die »Ehre«.

Auf diesem Gebiet hat Hitler seine wirklichen Ziele tatsächlich ins Leben gesetzt. Wenn er auch mit seinem abenteuerlichen Plan, die deutsche Herrschaft der ganzen zivilisierten Welt aufzuoktroyieren, schmählich gescheitert ist, die Korruption und die Bestialisierung eines großen Teils des deutschen Volkes hat er vollbracht. Er hat dabei, wie wir gesehen haben, alle obskurantistischen und reaktionären Theorien, die im rückständigen Deutschland entstanden sind, mit demagogischem Zynismus geschickt, je nach Bedarf aus-

¹ Ebd., S. 86.

² Ebd., S. 252.

³ Ebd., S. 121.

genützt. Er hat alle zugleich servilen und bestialischen Instinkte, die in der deutschen Misere herangewachsen sind, bewußt hochgezüchtet, um jene Horden zu schaffen, mit denen er Europa überflutete. »Aber auch wenn wir sie nicht erobern könnten, würden wir die halbe Welt mit uns in die Zerstörung reißen und keinen Triumph über Deutschland zulassen. Es wird kein zweites 1918 geben. Wir werden nicht kapitulieren.«¹

Es ist ganz einerlei, ob der Selbstmord des Weltverbrechers Hitler als Kapitulation aufgefaßt wird oder nicht. Sicher ist: 1945 ist kein 1918 gewesen. Der Zusammenbruch Hitlerdeutschlands ist keine einfache, wenn auch noch so schwere Niederlage, kein bloßer Systemwechsel, sondern das Ende einer ganzen Entwicklungslinie. Er räumt mit jener falschen Begründung der deutschen Einheit auf, die unmittelbar mit der Niederlage der Revolution von 1848 begann und sich 1870/71 vollendete; er stellt diese Zentralfrage der deutschen Nation wieder ganz von neuem. Ja, man kann sagen, die ganze Fehlgeschichte Deutschlands gelangt zur Revision. Der – wirklich nicht übermäßig radikale – Alexander von Humboldt hat schon vor hundert Jahren gesehen: mit der Niederlage des Bauernkrieges hat Deutschland seinen Weg verfehlt; dorthin müsse zurückgegangen werden, um die richtige Richtung zu finden; was seitdem geschah, sei notwendige Folge gewesen. Aber nicht notwendige Folge im Sinne einer zeitlosen Ontologie, sondern in dem der sehr konkreten deutschen Geschichte. Und damit mündet dieser Gedankengang in Franz Mehrings geistvoller Feststellung, daß die Schlacht bei Jena der deutsche Bastillesturm war, der sich – fügen wir hinzu – 1918 ebenso ergebnislos wiederholte. Und seine zweite Wiederholung 1945 stellt die konkrete Forderung an alle denkfähigen und denkerisch ehrlichen Deutschen, aus dieser Einsicht alle politischen, sozialen und weltanschaulichen Folgerungen zu ziehen: den von außen aufgezwungenen Bastillesturm freiwillig, von innen her zu vollenden, das schädliche Erbe des deutschen Mittelalters aus dem Zukunftsweg des deutschen Volkes radikal wegzuräumen.

Dies ist aber kein Untergang, wie Hitler demagogisch verkündete, sondern der Anfang der Wiedergeburt. »Es wäre lächerlich«, sagte schon 1942 Stalin, »die Hitlerclique mit dem deutschen Volk, mit dem deutschen Staate gleichzusetzen. Die Erfahrungen der Geschichte besagen, daß die Hitler kommen und gehen, aber das deutsche Volk, der deutsche Staat bleibt.«²

¹ Ebd.

² Stalin: Armeebefehl vom 23. Februar 1942.

In diesem Buch haben wir uns mit der ideologischen, ja enger: mit der philosophisch-weltanschaulichen Seite dieser Entwicklung befaßt. Unter diesem Aspekt bedeutet 1945 vor allem folgendes: als der Irrationalismus, die prinzipielle und totale Zerstörung der Vernunft zur offiziellen Weltanschauung eines großen Landes wurde, als dieses Land sich im kriegerischen Kampf mit seinem sozialen und ideologischen Gegner, der sozialistischen Sowjetunion maß, erlitt es eine vernichtende Niederlage. Und wie der Krieg total war, so auch die Niederlage. In der Form, wie der Hitlerismus sich entfaltete, wird er nicht wieder auferstehen können. Niemand bestreitet, daß jene imperialistischen Kräfte, die ihn hochgezogen haben, auch heute – sogar in gesteigertem Maße – wirksam sind. (Auf die grundlegende Verschiedenheit der Lage bei allen kontinuierlich wirkenden, ökonomisch-sozial ähnlich bleibenden Tendenzen werden wir im Nachwort zu sprechen kommen.) Hier, wo wir das Übergehen des deutschen Irrationalismus aus der Theorie in die Praxis, den notwendigen Zusammenbruch dieser teuflisch-welthistorischen Aufgipfelung einer philosophischen Richtung geschildert haben, gilt es nur noch, darauf hinzuweisen, was das Ganze dieses Buches zu beweisen unternahm, daß sowohl diese Aufgipfelung wie ihr Zusammenbruch historisch gleicherweise notwendig waren; selbstverständlich nicht im fatalistischen Sinn. So wie Hitler nicht an einzelnen – also vermeidbaren – Fehlentscheidungen politisch und militärisch scheiterte, sondern am Wesen seines Systems, so hat der Irrationalismus als Weltanschauung im Hitlertum die ihm angemessene Form der Praxis erhalten und ist in einer ihm ebenfalls angemessenen Form zugrunde gegangen. Unsere Ausführungen, die den nihilistischen Zynismus Hitlers und seiner Kumpane aufdeckten, die nachwiesen, daß diese Leute an die von ihnen demagogisch verkündete – und auf diese Weise in Praxis umgesetzte – Lehre selbst nicht glaubten, ist keine Widerlegung, sondern, im Gegenteil, eine Bestätigung dieses Tatbestandes. Denn gerade hier kommt jene dialektische Einheit von zynischem Nihilismus und abenteuerhafter, kritikloser Leichtgläubigkeit, frivolem Aberglauben vollendet zum Ausdruck, die jeder Irrationalismus implizite in sich enthielt, die in Hitler nur ihre adäquate Gestalt erreichte. Man unterschätzt die historische Bedeutung des deutschen Schicksals (darin des Schicksals der irrationalistischen Philosophie), wenn man den Akzent bei Hitlers Beurteilung ausschließlich auf sein niedriges geistiges wie moralisches Niveau verlegt. Ein solches Urteil ist freilich an sich richtig. Aber die Senkung des Niveaus ist ebenfalls von der historischen Notwendigkeit verursacht. Von Schelling und Schopenhauer geht ein steiler Weg abwärts –

über Nietzsche, Dilthey, Spengler usw. – bis zu Hitler und Rosenberg. Aber gerade das steile Abwärts dieses Weges drückt das Wesen, die Entwicklungsnotwendigkeit des Irrationalismus adäquat aus.

Zu dieser Notwendigkeit gehört der Gegner, an dem der Nationalsozialismus praktisch, politisch-militärisch gescheitert ist: die sozialistische Sowjetunion. Hier haben wir es nur mit der philosophischen Seite der Frage zu tun. Hitler, als praktischer Erfüller des Irrationalismus, ist der Testamentsvollstrecker Nietzsches und der nach ihm, aus ihm folgenden philosophischen Entwicklung. Wir haben an seiner Stelle gezeigt, wie notwendig es war, daß der Irrationalismus in Nietzsche sich gegen den Sozialismus wandte. Wir haben dort gezeigt, daß er auf einen unbekannten und von ihm aus unerkennbaren, seinem Verständnis unzugänglichen Gegner gestoßen ist. Mag der geistige und bildungsmäßige Niveauunterschied zwischen dem Philosophen Nietzsche und dem Demagogen Hitler noch so groß gewesen sein – und wir haben betont, auch darin drückt sich die Notwendigkeit der historischen Entwicklung aus –, gerade in dieser entscheidenden Frage sind die Niveauunterschiede in der Kenntnis und im Verstehen des Gegners verschwindend gering; man kann ruhig sagen: gleich Null, und in Hitlers Politik das Umsetzen der irrationalistischen Philosophie in die Praxis erblicken.

Zerstörung oder Wiederherstellung der Vernunft ist keine akademische Frage der Fachphilosophen. Wir haben in diesem Buch überall zu zeigen versucht, daß die Stellungnahme zur Vernunft, die Tendenz zu ihrer Bejahung oder Verneinung, die Anerkennung oder Ablehnung ihrer Effektivität aus dem Leben in die Philosophie und nicht aus der Philosophie ins Leben gelangt ist. Die Vernunft wird verneint oder ihre Ohnmacht wird verkündet (Scheeler), sobald die Wirklichkeit selbst, das vom Denker gelebte Leben keine Vorwärtsbewegung in eine der Bejahung würdige Zukunft, keine Perspektive einer die Gegenwart überragenden Zukunft zeigt. Der Grund aller vernunftfeindlichen Stellungnahmen liegt also – objektiv im Gang der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung selbst, subjektiv in der Position des betreffenden Individuums – darin, ob es hier für das Absterbende, Untergehende oder für das Neue, Entstehende Partei ergreift. (Und wir haben wiederholt gezeigt, daß die sogenannte Überparteilichkeit, das sogenannte Sich-Erheben über die Parteien, das Sich-erhaben-Fühlen ihnen gegenüber stets eine Parteinahme für das Untergehende beinhaltet.)

Darum ist – ob das Individuum es will oder nicht, ob es sich dessen bewußt ist oder nicht – jede Stellungnahme für oder wider die Vernunft mit seiner Beurteilung des Sozialismus unzertrennbar verbunden. Das war nicht

immer so. Die geistigen Kämpfe bis 1848 hatten zum Hauptinhalt: den Kampf zwischen jenem bürgerlich-demokratischen Fortschritt, den die Französische Revolution in Schwung brachte, und dem deutschen feudal-absolutistischen status quo. Seit der Junischlacht 1848, insbesondere seit der Pariser Kommune und erst recht seit dem Großen Oktober 1917 stehen die Fronten ganz anders. Ob das Individuum es weiß oder nicht, alle seine Entscheidungen sind vom Kampf zwischen Sozialismus und Monopolkapitalismus mitbestimmt. Und alles, was seine Weltanschauung – und mag ihre Form eine noch so abstrakt erkenntnistheoretische oder ontologische sein – zum Ausdruck bringt, wird letzten Endes durch diese seine Stellungnahme bedingt. Es ist nun klar, daß die weltgeschichtliche Entscheidung des zweiten Weltkrieges an keinem Menschen, der seine eigenen Weltanschauungsfragen ernst nimmt, der sich nicht mit gefühlsmäßigen Vernebelungen oder logischen Tricks betrügen will, spurlos vorübergehen kann. Er kann vor sich selbst nicht verheimlichen, daß in diesem Krieg die praktisch gewordene irrationalistische Weltanschauung, nach einer Herrschaft von fast einem Jahrhundert, eine vernichtende Niederlage auch ideell erlitten hat, daß die so oft totgeschwiegene, ebenso oft – angeblich endgültig – widerlegte Weltanschauung des Sozialismus durch die heldenhaften Taten der Sowjetvölker, die theoretisch wie praktisch von ihr inspiriert waren, einen weltgeschichtlichen Sieg errang: den Sieg der – konkret und praktisch gewordenen – Vernunft über die gespenstisch und diabolisch gewordenen Mythen des Irrationalismus.

Die weltanschaulichen Auseinandersetzungen, die aus dieser neuen Weltlage für jeden ehrlich denken wollenden Menschen unausweichlich folgen, bedeuten selbstredend nicht einen Anschluß an jene Parteien, die den Marxismus-Leninismus vertreten und zu verwirklichen trachten. Es handelt sich hier um eine Frage, die weniger unmittelbar politisch ist, als eine allerallgemeinste Orientierung eines jeden Menschen in seiner Gegenwart beinhaltet. So wenig der größte Teil der Philosophen in der von uns geschilderten Periode dieses Problem begriffen, so sehr er im Gegenteil mit allen Kräften an seiner Verdunkelung mitgearbeitet hat, so tief hatte es die besten Künstler und Schriftsteller dieser Zeit in seinen Strom gerissen. Seit Zola erklärt hat, jedesmal, wenn er eine wirkliche Frage ergreife, stoße er auf den Sozialismus, hat diese Bewegung nie aufgehört. Wir können solche Namen, wie Courbet und William Morris, Anatole France und Romain Rolland, Shaw und Dreiser, Heinrich und Thomas Mann, ohne den geringsten Anspruch auf Vollständigkeit, aufzählen. Ihre überwiegende Mehrzahl ist in ihrer Welt-

anschauung nie Sozialist geworden. Was aber ihre Werke von Courbets Bildern bis zum »Doktor Faustus« des tiefbürgerlichen Thomas Mann aus der pessimistisch-nihilistischen Dekadenz ihrer Zeitgenossen heraushebt, worauf die innere Gesundheit ihrer Produktion beruht, ist, daß sie – ohne Furcht, ohne aus Angst und Haß den verzerrenden Mythen, der Flucht aus der Wirklichkeit zu verfallen –, unbefangen mit dem Sozialismus, mit der großen fortschrittlichen Macht unserer Gegenwart, mit unserer Zukunft sich auseinanderzusetzen wagten.

Auch dies ist eine internationale Erscheinung. Sie hat aber eine ganz besondere Bedeutung für die deutsche Kultur. Und zwar nicht bloß deshalb, weil diese Auseinandersetzung seit 1945 gerade in Deutschland eine besonders brennende Tagesfrage geworden ist. Vielmehr – freilich im engsten Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Lage der Gegenwart –, weil es sich um die Entscheidung einer langdauernden Krankhaftigkeit der deutschen Kultur handelt, die gerade in der Hitlerzeit und ihrer Vorbereitung eine akut krisenhafte Höhe erreichte: die Deutschen konnten mit ihrer eigenen großen Vergangenheit nichts anfangen, konnten sie für ihr gegenwärtiges Schaffen nicht fruchtbar werden lassen wie andere große Völker. Sie konnten es nicht, weil sie der eigenen klassischen Entwicklung die Spitze abbrachen und diese damit einerseits zur halbverschollenen Vergangenheit, zu einer akademisch verblaßten Erinnerung degradierten, andererseits aus ihrer reaktionären Verzerrung und Verfälschung die wirkenden Gifte der Gegenwart verstärkten.

Kurz gefaßt, handelt es sich hier um das Werk von Karl Marx und Friedrich Engels als lebendig wirkende Kraft einer echten deutschen Kultur. Objektiv historisch ist dieses Werk – so sehr sein Inhalt und seine Methode einen qualitativen Sprung allen Vorgängern gegenüber bedeuten – die geistige Krönung aller fortschrittlichen Tendenzen, die für die Befreiung, für das Nationwerden des deutschen Volks entstanden sind. Daß die geistige Vorbereitung der bürgerlich-demokratischen Revolution in Deutschland – von Lessing bis Heine, von Kant bis Hegel und Feuerbach – in der klassischen Zusammenfassung der Theorie der proletarischen Revolution gipfelte, ist, objektiv historisch, ein Höhepunkt, den alle Völker der Welt an der deutschen Entwicklung bewundern müssen. Subjektiv ist aber dieser Höhepunkt für die deutsche Kultur unbemerkt vorübergegangen. Marx ist nicht zu einem aktiven, befruchtenden Faktor der deutschen Kultur geworden. Und eben weil diese Spitze ihrer Entwicklung abgebrochen wurde, mußte die große deutsche Vergangenheit teils akademisch erstarren, zu einem Ober-

lehrergeschwätz herabsinken, teils mit dem vernebelnden Dunst der Dekadenz zu einer – falschen und schädlichen – reaktionären Einheit verschmolzen werden. Eine Entwicklungslinie der deutschen Kultur, wie die bekannte: Goethe – Schopenhauer – Wagner – Nietzsche, weist auf Hitler im Namen der großen deutschen Vergangenheit.

Man denke – um den Kontrast klar vor sich zu haben – an die Kulturentwicklung Rußlands. Auf Puschkin und Gogol folgen die großen demokratisch-revolutionären Theoretiker, Belinskij und Herzen, Tschernyschewskij und Dobroljubow. Ihre Tätigkeit machte es möglich, daß das Land Tolstois Lenin als große, wegweisende Gestalt auch der eigenen nationalen Kultur in sich einverleiben konnte. Sozialismus und Besinnung auf die eigene nationale Kultur ist für die Russen eine organische Einheit, nicht ein schmerzlicher Gegensatz, wie für so viele der besten Deutschen im vergangenen Jahrhundert.

Wir wiederholen: man muß keineswegs Sozialist sein, um dieses Problem als brennendes zu fühlen und an seiner Lösung tatkräftig mitzuarbeiten. Thomas Mann schrieb schon in den zwanziger Jahren: »Ich sagte, gut werde es erst stehen um Deutschland, und dieses werde sich selbst gefunden haben, wenn Karl Marx den Friedrich Hölderlin gelesen haben werde –, eine Begegnung, die übrigens im Begriffe sei, sich zu vollziehen. Ich vergaß, hinzuzufügen, daß eine einseitige Kenntnisaufnahme unfruchtbar bleiben müßte.«¹ Er hat damit schon vor der Hitlerschen Katastrophe Deutschland und der deutschen Kultur den Ausweg in voller Klarheit aufgezeichnet.

Eine solche Revision der deutschen Vergangenheit im Namen der deutschen Zukunft ist unerlässlich, soll der dritte von außen kommende Bastillesturm endlich zu einer eigenen Tat der Deutschen werden. Wir sprachen und sprechen hier nur von der kulturellen, vor allem von der philosophischen Seite dieser Frage. Wir haben aber zu zeigen versucht, wie alle solche Probleme (auch die abstraktesten) aus dem gesellschaftlichen Leben herauswachsen und zu nicht unwichtigen Momenten seiner Entwicklung werden: ohne Zukunftsperspektive keine erkannte und für die Gegenwart fruchtbare Vergangenheit; ohne richtig erhellte Vergangenheit keine konkrete nationale Zukunftsperspektive.

Dieses Buch bezweckt einen Aufruf zu dieser Arbeit, zur endgültigen Abrechnung mit dem schädlichen Erbe der deutschen Misere und – bei kritischer

¹ Thomas Mann: Die Forderung des Tages, Berlin 1930, S. 196.

Bearbeitung des reichen, noch längst nicht völlig erkannten fortschrittlichen Erbes – zum Aufbau einer wirklichen, echten deutschen Zukunft. Abbruch, Umbruch und Aufbruch bedeuten keine leichte Arbeit. Die reaktionär-irrationalistischen Traditionen von mehr als einem Jahrhundert können, auch beim besten Willen, nicht in Tagen oder Monaten überwunden werden. Aber die Wendung zur Gesundheit ist anders unmöglich. Die verlorene, die zerstörte Vernunft kann nur in der Wirklichkeit selbst gefunden und in Wechselwirkung mit ihr wiederhergestellt werden, und um zur Wirklichkeit zu gelangen, ist dieser Bruch unerlässlich. Es ist schwer, aber nicht unmöglich. Goethe läßt seinen Faust sagen:

»Drum fassen Geister würdig groß zu schaun
Zum Grenzenlosen grenzenlos Vertraun.«

Über den Irrationalismus der Nachkriegszeit

In unseren bisherigen Betrachtungen wurde versucht, den Entwicklungsweg des Irrationalismus von dem feudal-reaktionären ideologischen Gegenschlag gegen die Französische Revolution bis zum Hitlerismus und dessen notwendigen Untergang in seinen Hauptmomenten zu schildern. Mit Hitlers Sturz ist diese Darstellung, die noch zur Zeit seiner Macht und Machtfülle begonnen wurde, zu einer wesentlich geschichtlichen geworden. Freilich nur teilweise. Denn niemand wird wohl heute zu behaupten wagen, daß der Hitlerismus, sowohl seine Ideologie wie seine Verfahrensweisen, restlos der Vergangenheit der Geschichte angehören. Zur Zeit des Kriegsabschlusses lebten zwar in großen Teilen der vom Alpdruck des Faschismus befreiten Massen Illusionen darüber, daß eine wirklich neue Periode des Friedens und der Freiheit beginnen könnte. Jedoch kaum ein Jahr danach zerriß Churchills Rede in Fulton grausam alle diese Träume. Es wurde auch immer weiteren Kreisen klar – was Eingeweihte längst wußten –, daß das Ende des Krieges im Gegenteil die Vorbereitung eines neuen Krieges, gegen die Sowjetunion, bedeutet, daß die ideologische Bearbeitung der Massen für diesen Krieg ein Zentralproblem der imperialistischen Welt bildet. Heute, inmitten des verschärften kalten Krieges, kann also eine – freilich wesentlich historisch orientierte – Kampfschrift gegen den Irrationalismus als Ideologie der militanten Reaktion unmöglich mit Hitler abschließen; sie muß wenigstens die allerwichtigsten Momente der Gedankenbewegung nach Hitlers Sturz zu skizzieren versuchen.

Das ist das Ziel dieses Nachworts. Damit ist naturgemäß bereits ausgesprochen, daß es in keiner Hinsicht einen Anspruch darauf erhebt, wissenschaftlich vollständig und erschöpfend zu sein, weder im extensiven, noch im intensiven Sinne. Da nämlich in der Zeit nach dem Abschluß des zweiten Weltkrieges die Vereinigten Staaten als führende Macht der imperialistischen Reaktion immer stärker in Erscheinung traten und in dieser Hinsicht an die Stelle Deutschlands getreten sind, mußte sachlich eine Geschichte ihrer Philosophie geschrieben werden, um mit derselben Genauigkeit, wie dies hier in bezug auf Deutschland geschah, aufzuzeigen, woher die gegenwärtigen Ideo-

logien des »amerikanischen Jahrhunderts« gesellschaftlich wie geistig stammen, wo die gesellschaftlichen und geistigen Wurzeln dieser heutigen Ideologien zu finden sind. Es versteht sich von selbst, daß dazu ein Buch, vielleicht von demselben Umfang wie das vorliegende, nötig wäre, und der Verfasser hält sich keineswegs für berufen, ein solches Werk (oder auch nur einen Abriß dazu) zu schreiben. In diesem Nachwort kann es sich nur darum handeln, die allerwichtigsten neuen Momente der gesellschaftlichen Tendenzen der Nachkriegszeit in groben Umrissen zu skizzieren, ihre ideologischen Widerspiegelungen an einigen besonders charakteristischen Beispielen zu demonstrieren, vor allem, um unsere bisherigen Darlegungen mit der Gegenwart in Verbindung zu bringen. Dazu gehört natürlich, daß die Darstellung sich am Schluß wieder nach Deutschland wende, teils wegen der wichtigen Rolle, die den Deutschen in den Plänen des amerikanischen Imperialismus zufällt, teils weil wichtige Gestalten des Präfaschismus in der Ideologie des heutigen Westdeutschland eine nicht unbeträchtliche Rolle spielen. Der ganzen Anlage gemäß, werden auch diese mehr beispielhaft als erschöpfend behandelt. Die herrschenden Haupttendenzen der Ideologien des kalten Krieges in ihren bezeichnendsten Vertretern anzudeuten, ist der alleinige Anspruch, den dieses Nachwort erhebt.

I

Wenn wir nun auf die eigentlichen inhaltlichen Fragen übergehen, so steht gleich am Anfang die Frage: worin zeigen sich die neuen Züge der Periode nach 1945? Die Koalition gegen den Faschismus zerfällt sehr rasch, und der »Kreuzzug« gegen den Kommunismus, das führende Leitmotiv der Hitlerpropaganda, wird immer energischer von »demokratischer« Seite aufgenommen. Natürlich ändert sich dadurch die Bewegungsrichtung (und damit Inhalt und Struktur) solcher »demokratischen« Anschauungen. Sie haben sich im Weltkrieg gegen den Faschismus gerichtet und konnten sich deshalb zuweilen mit Recht als Weiterführungen der längst vergangenen Blütezeit der bürgerlichen Demokratie empfinden – oder sich wenigstens so gebärden. Infolge der großen Anziehungskraft dieser endlich vorwärts weisenden Richtung wird auch nach der vollständigen Umkehr der Versuch gemacht, den Anschein einer solchen Kontinuität zu bewahren: den Kampf gegen den »Totalitarismus« zu richten, wobei man jetzt Faschismus und Kommunismus auf diesen gemeinsamen Nenner bringt. Abgesehen davon, daß diese

Auffassung ein altes, abgetakeltes Möbelstück aus dem Kramladen der Sozialdemokratie und des Trotzkismus ist, zeigt sie in der konkreten Lage sofort und zwangsläufig eine neue Tartüfferie; denn um den Kommunismus politisch wirksam zu bekämpfen, muß die »Demokratie« sich mit den deutschen Überresten des Nazismus (mit Hjalmar Schacht, mit Krupp, mit der Generalität Hitlers) sowie mit Franco usw. usw. intim verbünden. Die »antitotalitaristische« Ideologie nimmt unvermeidlich immer ausgeprägtere faschistische Züge an.

Der »Kreuzzug« gegen den Kommunismus, gegen den Marxismus-Leninismus, ist ebenfalls ein altes Erbstück der reaktionär gewordenen bürgerlichen Ideologie. Wir haben dargestellt, wie Nietzsche als erster diesen ideologischen Kampf auf allen Linien begann; wir haben ebenfalls gesehen, wie dieser Kampf sich nach 1917 immer mehr verbreiterte und verschärfte, um endlich in Hitler einen vorläufigen Höhepunkt zu erreichen, in dem das bisher erlangte tiefste geistige Niveau sich mit Lüge und Provokation (Reichstagsbrand), mit viehischer Grausamkeit (Auschwitz usw.) paarte. Dieser vorläufige Tiefpunkt ist nun durch den von Washington aus inszenierten »kalten Krieg« wieder überschritten. Auch hier mischt sich der ideologische Angriff mit Provokationen verschiedenster Art, wobei die Hitlerische Abart dieses Kampfes auf allen Gebieten übertroffen wird; wir haben uns hier nur mit der ideologischen Seite der Frage zu beschäftigen.

Wenn wir bis jetzt die mit dem Faschismus gemeinsamen Züge der von den Vereinigten Staaten Amerikas geleiteten Ideologie der »freien Welt« hervorgehoben haben, so geschah dies, um die richtige Grundlage für unsere kommenden Darlegungen zu gewinnen, die sich gerade mit den Unterschieden von der Hitlerideologie befassen werden. Diese würden aber fehlgehen, wären irreführend, wenn man die Unterschiede, ja Gegensätzlichkeiten nicht innerhalb dieser gesellschaftlichen und ideologischen Gemeinsamkeit betrachten würde. Eine einfache Erneuerung des Hitlerismus ist unter den gegenwärtigen Bedingungen schwer möglich. Natürlich besteht der Franco-Faschismus ungestört weiter; natürlich ist Adenauers Apparat voll von gewesenen führenden Faschisten; natürlich entstehen – mit amerikanischer Hilfe – immer wieder faschistische Geheimbünde, Femeorganisationen in Deutschland; natürlich kann sich die zeitgemäße Konservierung und Weiterbildung der Naziideologie ganz offen äußern, und zwar nicht nur in »unvorsichtigen«, zögernd dementierten Äußerungen von Nazioffizieren, nicht nur in Memoiren und Erinnerungsbüchern über die Führer des Hitlerismus, sondern auch ganz offen in programmatischen Zeitschriften, wie etwa

»Nation Europa, Monatsschrift für die europäische Erneuerung«, wo z. B. verkündet wird: »Das Reich, mehr als einmal völlig zerbrochen und doch immer wieder auferstanden, ist zu noch größerer Machtfülle usw. usw.« Doch ist all dies – wenigstens vorläufig – nicht einmal in Westdeutschland die Hauptlinie der neuen Ideologie. Die internationale – und darum auch die deutsche – Reaktion geriet mit Hitlers Zusammenbruch in eine neue objektive Lage und war gezwungen, auch ideologisch die Konsequenzen daraus zu ziehen.

Hitler hat die deutschen Massen mit seiner sozialen und nationalen Demagogie betört und erobert. Das bedeutet, daß sein auf dem Boden eines extremen Irrationalismus entstandener Mythos zweierlei vermochte. Erstens konnte dieser bestimmte, an sich berechnete nationale Empfindungen des deutschen Volkes in die Ideologie eines imperialistischen Chauvinismus, einer imperialistischen Aggressivität, einer Unterdrückung und Vernichtung der Völker überleiten. Zweitens befestigte dieser Mythos die unbeschränkte Herrschaft des deutschen Monopolkapitalismus, sachlich in der reaktionärsten und barbarischsten Weise, formell demagogisch jedoch als eine völlig neue, »revolutionäre« Gesellschaftsordnung, die vorgeblich jenseits des Dilemmas von Kapitalismus und Sozialismus steht. Der lügenhafte Mythos des »deutschen Sozialismus«, der »germanischen Demokratie« wurde in diesem Buch sowohl in seiner Genesis wie in seinem Funktionieren so eingehend behandelt, daß wir hier darüber nicht mehr ausführlich zu sprechen brauchen.

Der Kriegsausgang vernichtete beide eng zusammengehörigen, eine ideologische Einheit bildenden Mythen. Vor allem die Hitlersche Form der sozialen Demagogie. Nach dem Sieg des Sozialismus in den mitteleuropäischen Volksdemokratien und China, nach dem Aufblühen mächtiger kommunistischer Massenparteien, vor allem in Frankreich und Italien, erscheint es notwendig für jede monopolkapitalistische Gruppe als ein viel zu gewagtes Spiel, noch einmal die Parole eines »anderen« Sozialismus als Manöver der Ablenkung der Massen vom Kommunismus zu wagen. Hitler konnte noch mit solchen Mitteln zur Macht gelangen; es sei aber daran erinnert, daß er bereits 1934 den blutigsten Terror anwenden mußte, um die Anhänger der »zweiten Revolution« auszuschalten.

Dazu kommt noch – und zwar als Hauptmotiv – der ökonomische Unterschied zwischen der jeweiligen führenden Macht der monopolkapitalistischen Reaktion, zwischen Hitlerdeutschland und den Vereinigten Staaten von heute. Die verspätete Entwicklung des Kapitalismus in Deutschland hatte,

wie bekannt, zur Folge, daß es, als es in die imperialistische Periode eintrat, eine bereits aufgeteilte Kolonialwelt vorfand. Seine imperialistische Politik war daher offen militaristisch aggressiv: sie erstrebte eine gewaltsame Neu-aufteilung der Erde. Die Niederlage dieser Bestrebungen im ersten Weltkrieg, ihre ökonomischen und sozialen Wirkungen und insbesondere die deutschen Folgen der 1929 einsetzenden Weltwirtschaftskrise, erschütterten die Grundlagen des deutschen Kapitalismus. Der Ausweg der Hitlerschen sozialen Demagogie entstand aus diesem Gefährdetsein des deutschen Kapitalismus, und seine nationale Demagogie, das Programm einer neuen, noch umfassenderen imperialistischen Aggression, konnte sich auch darin mit der sozialen Demagogie verschmelzen, daß sie Deutschland als »proletarische Nation« gegen die westlichen Vertreter des Monopolkapitalismus in die Schranken rief und den Wettstreit der Imperialisten zu einem nationalen und sozialen Befreiungskampf gegen das Monopolkapital umlog.

Alle diese Motive spielten weder in der Innen- noch in der Außenpolitik der Vereinigten Staaten je eine Rolle. Von einer Erschütterung des kapitalistischen Systems war, selbst in den tiefsten Krisenzeiten, nie die Rede. Im Gegensatz zu Deutschland war die Konstitution der Vereinigten Staaten von Anfang an demokratisch. Und der herrschenden Klasse gelang es, besonders in der imperialistischen Periode, die Aufrechterhaltung der demokratischen Formen so zu bewahren, daß eine mindestens ebenso unumstrittene Diktatur des Monopolkapitalismus mit demokratisch legalen Mitteln erreicht wurde, wie sie Hitler mit seinen tyrannischen Verfahrensweisen errichtete. Die Prärogativen des Präsidenten, die Entscheidungsmacht des Obersten Gerichtshofes in Konstitutionsfragen (und es hing stets von den Monopolkapitalisten ab, welche Frage als solche zu betrachten ist), das Finanzmonopol über Presse, Radio usw., die Wahlkosten, die die Entstehung wirklich demokratischer Parteien neben den beiden monopolkapitalistischen erfolgreich verhinderten, und schließlich die Anwendung von Terrormitteln (Lynchsystem) schufen eine solche reibungslos funktionierende »Demokratie«, die sachlich alles von Hitler Erstrebte verwirklichen konnte, ohne mit der Demokratie formell brechen zu müssen. Dazu kommt die unvergleichlich breitere und solidere ökonomische Basis des Monopolkapitalismus. In dem sehr interessanten amerikanischen Kriegsroman Mailers »Die Nackten und die Toten« drückt dessen General Cummings diesen Unterschied sehr plastisch aus: »Die kinetische Energie eines Landes ist die Organisation, die zusammengefaßte Anstrengung; Faschismus, wie Sie es nennen ... Historisch gesehen, liegt der Sinn dieses Krieges darin, Amerikas potentielle Energie

in kinetische umzuwandeln. Der Plan des Faschismus ist viel gesünder, wenn Sie es recht bedenken, als der des Kommunismus, weil er sich fest auf der wirklichen Natur des Menschen aufbaut, nur daß er im falschen Land gestartet wurde, in einem Land, das nicht genug wahre potentielle Macht besitzt, um sich vollständig zu entwickeln. In Deutschland mit seinem Grundmangel an Naturschätzen mußte es notwendigerweise zu Exzessen kommen, aber die Idee, der Plan war gut ... Im vergangenen Jahrhundert hat sich der ganze historische Prozeß dahin entwickelt, immer größere Machtzusammenballungen zu schaffen. Dieses Jahrhundert bringt neue physikalische Kräfte, eine Ausweitung unseres Universums und politische Kräfte, eine politische Organisation, um dies alles erst zu ermöglichen. Zum erstenmal in unserer Geschichte, sage ich Ihnen, sind die mächtigen Männer in Amerika sich ihrer wirklichen Ziele bewußt geworden. Passen Sie auf. Nach dem Krieg wird unsere Außenpolitik weit nackter werden und weniger heuchlerisch als je zuvor.«

Es ist also leicht verständlich, daß die Monopolkapitalisten der Vereinigten Staaten für ihren Hausgebrauch weder einen »deutschen Sozialismus«, noch eine »germanische Demokratie« nötig haben, noch gebrauchen können; für sie ist und bleibt der Kapitalismus das ideale Wirtschaftssystem, die »demokratische Freiheit« das Vorbild für jede Staatseinrichtung und Regierungsweise. Wie diese »demokratische Freiheit« in einen faschistischen Zwang hinüberwächst – ohne formell Veränderungen zu erleiden –, hat nicht nur die Welt außerhalb Amerikas, sondern auch intelligente und ehrliche Amerikaner längst erkannt. Es bedarf dazu keineswegs einer marxistischen Einsicht. Der zutiefst bürgerliche Schriftsteller Sinclair Lewis hat – freilich mit manchen Illusionen über das Verhalten der liberalen Bourgeoisie – dieses Hinüberwachsen in seinem Roman »Das ist bei uns nicht möglich« dargestellt, nachdem er schon früher, z. B. in »Elmer Gantry«, den »demokratisch« geduldeten, ja hochgezüchteten faschistischen Terror richtig entlarvt hat.

So muß aus den ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen der Vereinigten Staaten notwendig eine Ideologie entstehen, in deren Mittelpunkt die offene Verteidigung des Kapitalismus, der kapitalistischen »Freiheit« gerückt wird. Philosophisch-methodologisch bedeutet also die nunmehr aktuell gewordene führende Rolle der amerikanischen Ideologie im Lager der Reaktion den Bruch mit jener Methode, die wir in ihrer deutschen Entfaltung als indirekte Apologetik des Kapitalismus bezeichnet haben. Diese ist mit Hitlers Zusammenbruch als führende Ideologie der Reaktion eben-

falls zusammengebrochen; sie muß wieder der direkten Apologetik des Kapitalismus weichen.

Im Interesse der Klarheit fangen wir bei den Methoden der Verteidigung des Kapitalismus an; denn ihre Form bestimmt auch jenen Komplex, der die Verbindung der nationalen Gefühle mit den Interessen des Imperialismus bezweckt. Sowohl für die direkte, wie für die indirekte Apologetik ist und bleibt das Problem des Monopolkapitalismus im Zentrum. Verständlicherweise. Denn die spontane Empörung der Massen, die zu beschwichtigen und in eine für das kapitalistische System günstige Richtung umzuleiten die Hauptaufgabe einer jeden Apologetik ist, wendet sich gerade gegen die Monopolorganisationen; die Massen, die deren Zusammenhang mit den Bewegungsgesetzen des Kapitalismus bereits begriffen haben, können mit einer apologetischen Propaganda sowieso nicht erfaßt werden. Die Existenz, die Herrschaft und Ausbreitung der Monopole bedeutet eine tägliche spontane Werbung für den Sozialismus. Und zwar nicht nur bei den unmittelbar Ausgebeuteten, sondern auch in der Intelligenz. Der Gaullist Raymond Aron stellt einmal mit tiefem Bedauern die Wirkungslosigkeit der amerikanischen Propaganda in der französischen Intelligenz, ja sogar deren feindlich ablehnendes Verhalten ihr gegenüber fest und führt als Grund an: »für die meisten europäischen Intellektuellen ist der Antikapitalismus viel mehr als eine bloße Wirtschaftstheorie, er ist ein Glaubenssatz.«

Hitler hat diese Frage höchst einfach gelöst: durch das Umtaufen der deutschen – freilich nur der deutschen – Monopole in die neue Form des »deutschen Sozialismus«. (Die extrem-irrationalistische Philosophie ergab die geistige Atmosphäre des blinden Glaubens für diesen Unsinn.) Da nun die Ideologen des amerikanischen Monopolkapitalismus diesen Weg weder einschlagen können noch wollen, entsteht für sie die Notwendigkeit, aus dem Monopolkapitalismus etwas Zufälliges, und zwar etwas eliminierbar Zufälliges zu machen. Wir führen nur als Beispiel Lippmann an. Seine Methode ist eine normal vulgär-ökonomische; er identifiziert Technik und Ökonomie, spricht praktisch immer über Technik statt über Ökonomie, um daraus den »Beweis« zu gewinnen, der freilich selbst von seinen eigenen Voraussetzungen aus keine Überzeugungskraft haben kann: die Entwicklung der Technik und der Massenproduktion »erfordert noch kein Monopol«. »Die Konzentration hat ihren Ursprung im Privileg und nicht in der Technik.« Woher aber dieses Privileg? Die Antwort lautet äußerst einfach: die Liberalen haben – infolge einer kurzsichtigen und fehlerhaften Anwendung des Prinzips des *laissez faire* – die Entstehung solcher Privilege zugelassen, sogar gefördert;

zwischen 1848 und 1870 habe das »intellektuelle Übergewicht« des Kollektivismus bestanden. (Woher diese Überlegenheit? Die Antwort ist wieder höchst einfach: infolge des »intellektuellen Klimas«. »Die Armut kommt von der *pauvreté*«, hat schon vor hundert Jahren Reuters Onkel Bräsig als humoristische Parodie solcher »Erklärungen« verkündet.) Aus diesem Fehler der Liberalen sind die Monopole entstanden. Diese Weisheit ist keineswegs das Monopol Lippmanns. Auch der Schweizer Ökonom Röpke leitet ihre Entstehung ähnlich ab, indem er im »Kult des Kolossalen«, der am Ende des 19. Jahrhunderts herrschte, deren Ursache aufzufinden meint, und, ebenso wie Lippmann, leugnet auch er die ökonomische Notwendigkeit der Konzentration des Kapitals und damit die der Kartelle, Trusts, Dachgesellschaften usw. An anderer Stelle sieht er in ihnen – ohne den Widerspruch zu der eben zitierten Theorie zu merken – ein feudales Erbe. Die Trusts, sagt Lippmann, sind nicht organisch gewachsen, sie wurden »hochgezüchtet«.

Jedenfalls – wie immer man auch die Ursachen der Genesis auffassen mag – sind Lippmann und Röpke darin einer Meinung, daß die Monopole keineswegs unvermeidlich sind. Damit haben sie alle wesentlichen objektiven Bestimmungen aus der Ökonomie des Imperialismus glücklich eliminiert und – wie ihre Vorbilder, die Vulgärökonomen aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts – nur die bloße Oberfläche des Kapitalismus gedanklich erfaßt; natürlich muß jede vom Wesen, von den Bewegungsgesetzen künstlich isolierte unmittelbare Oberfläche auch als Oberfläche eine entstellte sein.

Freilich, wenn Konzentration und Monopol auch nicht ökonomisch gesetzmäßig entstanden, nicht unvermeidliche Erscheinungsformen des imperialistischen Kapitalismus sind, so hat ihr Dasein doch störende Wirkungen, mit denen sich der Apologet irgendwie auseinandersetzen muß. Als »Reibungen« und »Störungen« hat, wie Lippmann meint, sie bereits die klassische Nationalökonomie erkannt (die modernen Monopole?! G. L.), sie hat aber gerade durch diese Ausdrücke gezeigt, daß sie »deren soziale Bedeutung doch ganz gewaltig« unterschätzte. Das muß durch die Demagogie der direkten Apologetik in Ordnung gebracht werden. »Darum ist die Frage so außerordentlich bedeutungsvoll, ob der Zusammenbruch des Liberalismus dem Irrtum der Liberalen oder, wie die Kollektivisten meinen, einer Art unausweichlicher geschichtlicher Notwendigkeit zuzuschreiben ist.« Denn nur, wenn ersteres der Fall ist, ist der Fehler reparierbar. Wenn die Gesetzgebung der bürgerlichen Gesellschaft die Trusts usw. hervorgebracht hat,

kann sie sie auch beschränken, ja sogar gänzlich abschaffen, kann sie mit der Konzentration des Kapitals, mit dem »Kollektivismus der Geschäftsleute«, wie Lippmann sagt, Schluß machen. Das ist die heutige große Aufgabe des erneuerten Liberalismus. Lippmann weist die Kompromißversuche anderer Liberaler höhnisch zurück. So die von Stuart Chase: »Die politische Demokratie kann auf *allen* Gebieten bestehen bleiben, *wenn sie sich nur* von der Wirtschaft *fernhält*.« (Lippmanns Hervorhebungen.) Der Irrtum des Liberalismus bestand im Gegenteil darin, daß »es ihm nämlich beliebte, das Eigentum und die Machtbefugnisse der Kapitalgesellschaften als etwas Absolutes und Unantastbares anzusehen«. Eine Änderung ist aber, nach Lippmann, möglich: »Die Menschen von heutzutage vermögen die Gesellschaftsordnung zu reformieren, indem sie die Gesetze ändern.«

Da Lippmann nur die subjektivistisch entstellte Oberfläche der kapitalistischen Gesellschaft sieht, fällt es ihm überhaupt nicht ein, die Frage zu stellen, wie denn Gesetze entstehen, das heißt, die Beziehung zwischen Ökonomie und staatlich-juristischem Überbau näher zu untersuchen. Er kann mit dem eisernen Gesicht des parlamentarischen Kretinismus ruhig erklären, eine solche Änderung sei möglich; an der einzig interessanten Frage, welche sozialen Kräfte eine solche Änderung real durchsetzen können, geht er achtlos vorbei, er begnügt sich mit einer – theoretisch flachen – demagogischen Projektemacherei zur Irreführung der naiven Leser. Wie sehr bei solchen Gedankengängen jede bona fides fehlt, kann man bei dem Gesinnungsgenossen Lippmanns, bei Röpke, klar sehen. Dieser unterstützt seine »aktive« Antimonopol-Politik, die ebenso wie die Lippmanns im Appell an die Gesetzgebung kulminiert, mit folgenden Argumenten: »Daß dieser letzte Weg durchaus gangbar ist, hat das Beispiel der Vereinigten Staaten durch den Sherman-Akt von 1890 bewiesen, ein Gesetz, das jedes Monopol und jede Monopolvereinbarung verbietet, und noch heute die Grundlage des amerikanischen Wirtschaftsrechts darstellt.« Er ist natürlich durch die Tatsachen gezwungen, gleich hinzuzufügen, daß »sich dieses Gesetz bisher als unwirksam erwiesen hat«; dies läge einerseits an der Zollpolitik der Vereinigten Staaten, die die Monopole fördert, andererseits sei es nie wirklich energisch durchgesetzt worden. Wenn nun aus alledem die Fortführung dieses neoliberalen Weges der gesetzlichen Abschaffung der Monopole als real aussichtsvolle Perspektive aufgestellt wird (ohne auf die ökonomisch-sozialen Ursachen des realen Scheiterns einzugehen), so muß man den Mut solcher Verfasser bewundern, mit dem sie einen solchen Unsinn, an den sie selbst unmöglich glauben können, ihren Lesern aufzutischen wagen.

Natürlich sind Lippmann und Röpke hier bloß Beispiele. Andere Autoren tragen dasselbe in anders formulierten Gedankengängen vor. Als Gemeinsames sind zwei Momente besonders hervorzuheben. Erstens, daß der Kapitalismus (die »freie Marktwirtschaft« genannt) die ideale Gesellschaftsordnung ist. Eventuelle »Störungen« sind bloße Nebenerscheinungen, die man durch Gesetzgebung wann immer ausmerzen kann; und dies ist möglich, da man ja in der »Freiheit« einer »Demokratie« lebt, wo die Majorität der Stimmen ausschlaggebend, allmächtig ist. Zweitens bedeutet diese Methode ideell eine angebliche Rückkehr zu den Klassikern der Ökonomie. Aber wie ist dieses Zurückgehen in Wahrheit beschaffen? Es ist die große theoretische Tat der Klassiker gewesen, die Arbeitswerttheorie begründet, d. h. die Gesetzmäßigkeiten des Kapitalismus wirklich (wenn auch mangelhaft, fragmentarisch) so erfaßt zu haben, daß die Theorie des Mehrwerts (der Ausbeutung), die Erkenntnis der Widersprüche des Kapitalismus von hier aus begründbar werden konnte, wie dies bereits in der Auflösung der Ricardoschule sichtbar geworden ist. Von einer solchen wirklichen Rückwendung kann hier natürlich keine Rede sein. Der Anschluß erfolgt nicht an die Klassiker selbst, sondern an ihre verkommenen Epigonen, an die Vulgärökonomien, die bereits jede Widersprüchlichkeit aus der Theorie des Kapitalismus ausgemerzt haben, die die Klassiker so interpretierten, als ob ihre eigene, um jeden Preis harmonisierende Flachheit das Wesen der klassischen Lehre selbst ausgemacht hätte.

Marx hat diese Tendenz zur Vulgarisierung bereits bei einer noch keineswegs bedeutungslosen Übergangsgestalt, wie James Mill, klar aufgezeigt. Er kontrastiert hier den Meister (Ricardo) mit Mill und sagt: »Bei dem Meister entwickelt sich das Neue und Bedeutende mitten im ›Dünger‹ der Widersprüche, er arbeitet das Gesetz gewaltsam aus den widersprechenden Erscheinungen heraus.« Dagegen bei Mill: »Wo das ökonomische Verhältnis – also auch die Kategorien, die es ausdrücken – Gegensätze einschließt, Widerspruch und eben die Einheit von Widersprüchen ist, hebt er das Moment der *Einheit* der Gegensätze hervor und leugnet die *Gegensätze*.« Diese Tendenz steigert sich noch bei den ausgesprochenen Vulgarisatoren.

Jedoch auch damit ist die heutige Ökonomie noch nicht hinreichend bestimmt. Denn die Wendung zur Theorie in der vorimperialistischen und imperialistischen Periode, die vollendete Subjektivierung der Ökonomie, von der Grenznutzentheorie bis zu Keynes und zu der heutigen amerikanischen Wissenschaft, tritt ebenfalls mit dem Anspruch auf, Erbe der Klassiker zu sein, und die Berufung etwa Lippmanns auf Adam Smith schließt ebenfalls

eine solche geschichtsfälschende Interpretation ein. In Wirklichkeit muß auch ein so flacher Vulgarisator und Apologet wie Say den heutigen Ökonomen gegenüber als tiefer Denker und unbefangener Wirklichkeitserforscher erscheinen. Der Charakter eines solchen Beerbens ist sehr deutlich an Malthus ablesbar. Daß er heute zu hohen Ehren gelangt, daß seine Bevölkerungstheorie außerordentlich einflußreich wird, kann nach den bisherigen Ausführungen nicht überraschen. Aber auch Malthus muß für die heutigen Zwecke der Apologeten der imperialistischen Ökonomie noch in reaktionärer Richtung »verbessert« werden. Er selbst schrieb nur eine »Apologie des Elends der Arbeiterklasse« (Marx), heute entsteht aus der aktuellen Erneuerung des Malthusianismus die Forderung: ganze Völker auszurotten, die Apologie von Kriegen, die Dekaden von Millionenopfern notwendig machen (Vogt). Aber auch Gemäßigtere, die nicht geneigt sind, offen derart weitgehende Konsequenzen zu ziehen, betrachten gut malthusianisch die rasche Vermehrung der Bevölkerung als Ursache des Elends, als Ursache dessen, daß die Segnungen des Kapitalismus sich nicht in einem allgemeinen Wohlstand auswirken können (Röpke).

Diese Abhandlung erhebt nicht den Anspruch, die Probleme der heutigen kapitalistischen Ökonomie auch nur anzudeuten. Für sie kommt es bei dieser Analyse nur darauf an, die allgemeine Richtungsänderung der Ideologie nach Hitlers Sturz aufzuzeigen. Die Hitlersche soziale Demagogie war mit einem offenen Irrationalismus verbunden und kulminierte in diesem: die – mit normalen Mitteln – als unlösbar betrachteten Widersprüche des Kapitalismus führten zu dem Sprung in einen radikal irrationalistischen Mythos. Die gegenwärtige – direkt apologetische – Verteidigung des Kapitalismus verzichtet, scheinbar, auf Mythos und Irrationalismus. Im Gegenteil: der Form, der Darstellungsweise, dem Stil nach handelt es sich hier um eine rein begriffliche, wissenschaftliche Ableitung. Aber doch nur scheinbar. Denn der Inhalt der Begriffskonstruktionen ist die reine Begriffslosigkeit, eine Konstruktion nicht existierender Zusammenhänge, ein Leugnen der wirklichen Gesetzmäßigkeiten, ein Stehenbleiben bei jenen Scheinzusammenhängen, die die Unmittelbarkeit der Oberfläche der ökonomischen Wirklichkeit unmittelbar (also begriffslos) zeigt. Wir haben es deshalb – unter einer scheinrationalen Hülle – mit einer neuen Form des Irrationalismus zu tun.

Freilich nicht mit einer grundsätzlich neuen. Wir haben die Rückwendung der amerikanischen Ökonomie (und ihrer europäischen Anhänger) zur Vulgärökonomie bereits aufgezeigt und zugleich darauf hingewiesen, daß alle antiwissenschaftlichen Tendenzen in dieser heutigen Ökonomie eine den Bedin-

gungen der direkten Apologetik des Kapitalismus in der imperialistischen Periode entsprechende Steigerung erfahren. Wenn also Marx bereits bei der alten Vulgärökonomie die ihr immanenten Tendenzen des Irrationalismus nachgewiesen hat, so gilt dies für die heutige in einem so vergrößerten Maßstabe, daß das Anwachsen der Quantität in eine neue Qualität umschlägt: der implizite Irrationalismus der alten Vulgärökonomie wird jetzt zu einem expliziten. Da die diesbezüglichen Ausführungen von Marx eine grundlegende und umfassende Exposition der hier auftauchenden Probleme geben, halten wir uns für verpflichtet, sie ausführlich zu zitieren: »Die Vermittelungen der irrationellen Formen, worin bestimmte ökonomische Verhältnisse erscheinen und sich praktisch zusammenfassen, gehn die praktischen Träger dieser Verhältnisse in ihrem Handel und Wandel jedoch nichts an; und da sie gewohnt sind, sich darin zu bewegen, findet ihr Verstand nicht im geringsten Anstoß daran. Ein vollkommener Widerspruch hat durchaus nichts Geheimnisvolles für sie. In den dem innern Zusammenhang entfremdeten und, für sich isoliert genommen, abgeschmackten Erscheinungsformen fühlen sie sich ebenfalls so zu Haus wie ein Fisch im Wasser. Es gilt hier, was Hegel mit Bezug auf gewisse mathematische Formeln sagt, daß was der gemeine Menschenverstand irrationell findet, das Rationelle, und sein Rationelles die Irrationalität selbst ist.«

II

Die Leser dieses Buches seien hier daran erinnert, daß die letzte Anspielung auf Hegels mathematische Darlegungen zielt, die im zweiten Kapitel ausführlich behandelt wurden. Hegel zeigt dort, wie das Auftauchen echter dialektischer Widersprüche für das metaphysische Denken den Anschein einer Irrationalität aufwirft; er zeigt jedoch zugleich, wie das dialektische Denken diese Widersprüche in eine höhere Rationalität aufheben kann. Was hier ganz allgemein an einem der Mathematik entnommenen Fall aufgezeigt wurde, erscheint bei Marx auf der Stufe einer breiteren und tieferen gesellschaftlichen Verallgemeinerung: wir sehen jene konkreten Lebensumstände, die die Probleme des Irrationalismus aufwerfen und aus ihrer gedanklichen Widerspiegelung methodologische, philosophische Probleme des Irrationalismus machen. Marx beweist hier überzeugend, wie und warum die unmittelbaren Agenten des Kapitalismus sich in diesem Milieu der Irrationalität vollkommen frei und problemlos bewegen können. Auch jene Ideologien,

die sich gesellschaftlich und geistig auf dem Niveau solcher Agenten befinden, können die »Irrationalität« der gesellschaftlichen Kategorien (ihrer »Daseinsformen, Existenzbedingungen«, wie Marx sagt) naiv als Selbstverständlichkeiten hinnehmen. Natürlich muß die auf diese Weise nicht zur Kenntnis genommene Irrationalität verschiedentlich ans Tageslicht gelangen, jedoch vorerst noch unerkannt, unbewußt, noch nicht zu einer irrationalistischen Philosophie kristallisiert. So natürlich bei den alten Vulgärökonomien selbst, aber auch noch in den Anfängen des Machismus, vor allem im Pragmatismus, der, wie wir es im Vorwort zeigten, eine bewußt in der kapitalistischen Unmittelbarkeit steckenbleibende Ideologie der Agenten des Kapitalismus ist, eine Philosophie der Babbitts. Die zunehmende Verschärfung der gesellschaftlichen Widersprüche erzwingt jedoch eine »Vertiefung« der weltanschaulichen Fragen. Dafür ist die Entwicklung des deutschen Irrationalismus in der imperialistischen Periode mit Hitler als Gipfelpunkt das typischste Beispiel.

Heute jedoch, bei der entschiedenen Rückwendung der Apologetik des Kapitalismus zur direkten Form, muß auch philosophisch eine neue Lage entstehen. Es ist ganz natürlich, daß auch in der Philosophie nicht der deutsche Typus des Irrationalismus herrscht, sondern der machistisch-pragmatische. Die ganze Semantik in den USA, der Neomachismus von Wittgenstein und Carnap, die Weiterbildung des Pragmatismus durch Dewey sind sozial ausnahmslos durch diese Wendung bestimmt. Sie bedingt auch, daß jene philosophischen Richtungen, die in ihrer Methodologie mehr die präfaschistische Linie des deutschen Irrationalismus als solche Strömungen weiterführen, sich nicht zu führenden Ideologien emporentwickeln, sondern sich nur als Theorien des »dritten Weges« auswirken können; so der französische Existentialismus. (Wir werden diesen hier, wo ausschließlich von der Hauptlinie die Rede sein kann, nicht behandeln, um so weniger, als dies bereits in anderen Zusammenhängen geschah; vgl. mein Buch: Existentialismus oder Marxismus?, Berlin 1951.)

Selbstverständlich beabsichtigen wir auch hier, der allgemeinen Zielsetzung dieses Nachworts entsprechend, nicht einmal in bezug auf die Hauptrichtungen eine eingehende Analyse und Charakteristik; wir beschränken uns auf die Andeutung bestimmter entscheidender Entwicklungstendenzen, um das Neue in der herrschenden imperialistischen Philosophie der Nachkriegszeit skizzenhaft zum Ausdruck zu bringen. Wobei es ebenfalls selbstverständlich ist, daß diese in der amerikanischen Philosophie schon längst, während der ganzen imperialistischen Periode wirksam waren; heute beherrschen sie die

ganze Ideologie. Ganz klar sind diese Tendenzen schon lange bei Dewey zu sehen, als höhere Entwicklungsphase des Pragmatismus, der von Anfang an bewußt eine Ideologie der Agenten des Kapitalismus, der Aufbauer und Mitstreiter der »amerikanischen Lebensform« war, der von Anfang an bewußt die objektive Untersuchung der vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit ablehnte und nur die praktische Nützlichkeit von Einzelhandlungen in einer – dem Wesen nach, nicht in den das individuelle Handeln betreffenden Details – als unveränderlich gegebenen Umwelt untersucht. Naturgemäß mußte sich die imperialistische Weiterentwicklung dieser Umwelt im Inhalt und in der Struktur der Philosophie Deweys genau widerspiegeln.

Aber auch in Semantik und Neomachismus – ihre Grenzen untereinander sind oft verwischt – entsteht eine energische, den ideologischen Anforderungen des heutigen amerikanischen Imperialismus gemäße Weiterbildung des ursprünglichen Machismus. Die alt-machistische Gebärde der »strengen Wissenschaftlichkeit« wird unverändert aufrechterhalten, zugleich entwickelt sich jedoch die Entfernung von der objektiven Wirklichkeit noch weit über die früheren Maßstäbe hinaus. Jetzt ist die Aufgabe der Philosophie nicht mehr eine »Analyse der Empfindungen«, sondern bloß die der Wortbedeutungen und Satzstrukturen. Und parallel mit der so entstehenden scholastisch-formalistischen vollendeten Gehaltsentleerung tritt die offene direkte Apologetik viel stärker als je früher hervor. Der ursprüngliche Machismus entstand als philosophisches Kampfmittel gegen den Materialismus hauptsächlich auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften; die hierbei herausgearbeiteten modernen Formen des Agnostizismus bildeten natürlich einen guten Ausgangspunkt für manche Strömung des Irrationalismus, und der Machismus leistete diesem stets eine philosophische Hilfe. Jetzt tritt die allgemeine direkte Apologetik klar hervor. Die Semantik untersucht energisch und systematisch die Allgemeinbegriffe des gesellschaftlichen und ökonomischen Lebens, um zu finden: sie sind nichtssagende, inhaltslose Wortgebilde. Was folgt daraus? Der englische Marxist Cornforth zeigt dies sehr klar auf; er zitiert aus dem Buch von Barrows Dunham »Man against myth«: »So sehen wir klar, es gibt keine Hunde im allgemeinen, kein Menschengeschlecht, kein Profitsystem, keine Parteien, keinen Faschismus, keine unterernährten Leute, keine Kleider aus Lumpen, keine Wahrheit, keine soziale Gerechtigkeit. Bei solchem Stand der Dinge gibt es kein ökonomisches Problem, kein politisches Problem, kein Problem des Faschismus, keine Ernährungsfrage und keine soziale Frage ... Durch einfaches Ausatmen«, so setzt er fort, »haben sie jedes wichtige Problem, das das Men-

schengeslecht während der ganzen Menschheitsgeschichte gequält hat, aus der Welt gezaubert.«

Und Cornforth zeigt im weiteren sehr klar die gesellschaftlichen Konsequenzen einer solchen Philosophie. Er führt aus: »Um ein einfaches Beispiel zu nehmen, betrachten wir eine Diskussion, wie sie sehr häufig zwischen Arbeitern und Brotherren vorkommt. Was ist die semantische Vorschrift, um einen solchen Disput zu lösen? Sie kommt sehr klar zum Ausdruck in den Worten des Arbeitgebers, der sagt: ›Vergessen wir all dies Geschwätz über »Arbeit« und »Kapital« und »Profit« und »Ausbeutung« das nur die sinnlose Erfindung von politischen Agitatoren ist, die mit Euren Emotionen ihr Spiel treiben. Sprechen wir als Mensch zu Mensch, als »Adam« zu »Adam«, und versuchen wir, einander zu verstehen.« Das ist in der Tat die Art, wie Arbeitgeber sehr oft argumentieren. Sie haben erlernt, Semantiker zu sein, sogar bevor die Semantik erfunden wurde.« Und Cornforth zeigt diese notwendige Folge der semantischen Methode, den Punkt, wo diese ihren vom imperialistischen Kapitalismus gegebenen sozialen Auftrag erfüllt, auch in anderen Fällen auf, so z. B. bei dem Malthusianer Vogt, der alle Agrarfragen – mit klassenmäßig ähnlichen Konsequenzen – semantisch erledigt.

Bei Vogt kommt jedoch auch die andere Seite der Methode deutlich zum Vorschein: das Offenbarwerden der im Machismus selbst nur noch verborgen, implizite vorhandenen irrationalistischen Mystik. Denn indem Vogt die semantische Methode auf die Agrarfrage anwendet, sagt er, daß das Land »eine unaussprechliche Realität« sei. Damit ist er über den gewöhnlichen Agnostizismus hinausgegangen. Die Wirklichkeit liegt für ihn nicht mehr einfach außerhalb der Erkennbarkeit, sondern ist zugleich ein irrationelles Chaos. Noch deutlicher kommt diese Tendenz bei Stuart Chase zum Ausdruck. Indem dieser den Abstraktionsprozeß untersucht, gibt er als Beispiel die Beschreibung eines Bleistifts. Er versucht das hier vorhandene nicht verbale, raum-zeitliche Ereignis doch irgendwie auszudrücken: das Ergebnis dieser Anstrengung, das Nicht-Verbale in Wörtern auszudrücken, ist als Bestimmung des Bleistifts: »ein verrückter Tanz von Elektronen«. Hier hat man den neuen Irrationalismus als vollendete irrationalistische Subjektivierung, Anthropologisierung und Mythisierung der Naturphänomene vor sich. Denn erstens ist die Stuart Chasesche Definition keineswegs die des Bleistifts als eines besonderen Teils der objektiven Wirklichkeit, der durch seine Eigenschaften und Funktionen eindeutig bestimmbar ist; was Stuart Chase über ihn sagt, könnte man über ein Haus, einen Schreibtisch usw. mit gleichem Recht sagen. Die Gegenstände der objektiven Wirklichkeit, der Natur und

der Gesellschaft (denn der Bleistift ist auch ein gesellschaftlicher Gegenstand) ausschließlich von der Bewegung der Elektronen her zu beschreiben, ist bereits eine irrationalistische Mystik. Zweitens ist aber, die Bewegung der Elektronen selbst nur für den Impressionismus einer gewollten Unmittelbarkeit ein »verrückter Tanz«; objektiv hat diese Bewegung ihre Gesetze, die von der Wissenschaft – annähernd – rational erkannt werden können. Stuart Chase gibt seiner Definition das heute beliebte Kostüm einer modernen »exakten« Wissenschaftlichkeit, hinter diesem Kostüm wird jedoch eine wüste irrationalistische Mystik sichtbar.

Ohne uns auf eine detailliertere Analyse dieser neuen Abart des Irrationalismus einzulassen, versuchen wir nur, kurz die allgemeine philosophische Wesensart dieser Richtung an einigen methodologisch zentralen Aussprüchen einer ihrer Hauptgestalten, Wittgensteins, zu illustrieren. Dieser sagt: »Die Sätze können die ganze Wirklichkeit darstellen, sie können aber nicht das darstellen, was in ihnen mit der Wirklichkeit gemeint sein muß, damit diese Darstellung möglich werde – die logische Form ... Die Sätze können die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in den Sätzen. Was sich in der Sprache spiegelt, kann die Sprache nicht darstellen. Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* durch die Sprache nicht ausdrücken. Die Sätze *zeigen* die logische Form der Wirklichkeit. Sie zeigen sie auf ... Was man zeigen *kann*, das *kann man nicht* aussprechen.«

Ich darf hier vielleicht die Leser dieses Buches an unsere Darlegungen über die phänomenologische Methode erinnern; besonders an die Erörterungen Max Schelers über sie, damit die – gesellschaftlich bedingte – Einheit der verschiedenen modern-irrationalistischen Richtungen und die – ebenfalls gesellschaftlich bedingte – Verschiedenheit ihrer Etappen gleichzeitig zur Geltung kommen. Scheler ist ebenso energisch wie Wittgenstein auf diese irrationalistisch-unmittelbare Grundlage als auf das alleinige Fundament, als auf den alleinigen Inhalt der Philosophie zurückgegangen. Allerdings mit dem Unterschied, daß er diesen irrationalistischen Inhalt noch für aussprechbar hält; erst mit der existentialistischen Stufe der Phänomenologie zeigt sich der Irrationalismus der Grundlage in voller Deutlichkeit. Mit der Betonung dieser Parallele soll keineswegs ein Einfluß des Existentialismus auf Wittgenstein behauptet werden; solche methodologischen Fragen haben einen gesellschaftlichen Grund, und Gemeinsamkeit wie Verschiedenheit der Methode und der Folgerungen sind dessen gedankliche Widerspiegelungen. So steht die Frage bei der erkenntnistheoretischen Verwandtschaft zwischen Mach und Husserl, auf die wir an ihrer Stelle hingewiesen haben, so hier

bei der zwischen Wittgenstein und der späteren existentialistischen Entwicklung der Phänomenologie und der Semantik. (Freilich kann auch Schelers »Ohnmacht der Vernunft« in diesem Zusammenhang erwähnt werden.)

Wittgenstein ist also gezwungen, die Konsequenzen aus dieser Lage zu ziehen. Er sagt über die Beziehung der – semantischen – Wissenschaft zum Leben: »Wir fühlen, daß wir, auch wenn wir sämtliche Fragen der Wissenschaft beantwortet haben, die Probleme des Lebens noch nicht einmal berührten. Denn dann freilich bleibt keine einzige Frage übrig, und gerade dies ist die Antwort. Die Lösung des Lebensproblems erblicken wir im Verschwinden des Problems. (Ist nicht dies der Grund, weshalb Menschen, denen der Sinn des Lebens klar wurde, nicht imstande sind, auszusagen, worin dieser Sinn besteht?) Das ist wahrlich das Unaussagbare. Es *offenbart sich*; es ist das Mystische.«

Es ist kein Zufall, daß ein glühender Verehrer Wittgensteins, José Ferrater Mora, ihn gerade als Philosophen der Verzweiflung preist. Er gibt als allgemeine Charakteristik der Zeit und dieses ihres repräsentativen Philosophen folgende Betrachtung: »Heidegger, Sartre, Kafka und Camus lassen uns noch mit dem Vertrauen auf die Existenz einer Welt leben. Der Bruch, den sie verkünden, mag er auch furchtbar sein, ist doch nicht radikal. Der Grund, auf dem sie ruhen, hält noch. Das Erdbeben, das uns erschüttert, legt unsere alten Behausungen in Trümmer, aber auch zwischen den Ruinen kann man noch leben, man kann sie wieder aufbauen. Wittgenstein aber läßt uns nach diesen traurigen Verlusten völlig verwaist zurück. Denn wenn mit den Trümmern der Grund und mit dem gefällten Baum das Wurzelwerk verschwindet, werden wir nichts mehr haben, worauf wir uns stützen könnten, wir werden uns auch nicht mehr an das Nichts anlehnen, oder mit geistiger Klarheit dem Absurden die Stirn bieten können, wir werden ganz und gar verschwinden müssen.«

Mora erkennt auch, daß bei Wittgenstein, wie überhaupt in der Semantik, die Vernunft, das Denken der Hauptsünder ist: »Das Denken ist der große Unruhestifter, fast möchten wir sagen: der große Versucher. Die Tathandlung selber, das Denken wird zur großen Schuld, zur wesentlichen Sünde des Menschen.« In der Welt, die Wittgenstein beschreibt, ist das Zentrum »das Absurde ohne Abschwächung«; in ihr hat sich »die Frage selbst verfraglicht«. Und Stuart Chase bestätigt dieses Weltbild und seine semantische Analyse, indem er derart radikal alle Konsequenzen zieht, daß die Darlegung bereits ins Grotesk-Komische umschlägt. Er beneidet seinen Kater Hobby, der »den Halluzinationen, verursacht durch falschen Wortgebrauch,

nicht unterworfen ist ... da er nichts mit Philosophie und formaler Logik zu tun hat ... Wenn ich mich im Dschungel der Sprache verirre, kehre ich zur Anschauung Hobys wie zu einem Magnet zurück«.

So bricht der Irrationalismus der »streng wissenschaftlichen« direkten Apologetik aus allen Poren. Ihre führenden Vertreter wollen aber diesen ihren Zusammenhang mit der in Hitler kulminierenden Bewegung nicht gelten lassen, sie suchen und finden (vermeintlich) eine glorreichere Ahnenreihe. Ebenso wie Truman oder Eisenhower nicht als Nachfolger Hitlers vor der Öffentlichkeit figurieren wollen, sondern als Fortführer des Lebenswerks von Washington oder Lincoln, so sucht die im Kern irrationalistische direkte Apologetik unserer Tage ihre Ahnen mit Vorliebe in der Aufklärung. Dies entspricht genau den Bemühungen der Ökonomen, ein Zurückgehen zu den Klassikern ihrer Wissenschaft vorzutäuschen. Wir haben gezeigt, daß dies unausführbar ist. De facto repräsentieren für sie Say und dessen noch flachere Nachfolger sowie – der noch reaktionärer und barbarischer gemachte – Malthus die Klassik. Ebenso ist die Lage in der Philosophie. Kaufmann will z. B. aus Nietzsche einen würdigen Nachfolger der großen Aufklärer machen, und es ist außerordentlich charakteristisch, daß diese gegenwärtige »Renaissance der Aufklärung« als große Entdeckung und Neuwertung ein Wiedererwecken des Marquis de Sade gebracht hat usw. usw.

Die Vergeblichkeit, solche Zusammenhänge herzustellen, ist kein Zufall. Denn die alten Apologeten und Vulgarisatoren haben zwar die ökonomische Wahrheit verdrängt, die Zusammenhänge verzerrt, ließen die echten Probleme verschwinden, um sie durch Pseudoprobleme zu ersetzen, sie haben aber bei all ihrer wissenschaftlichen mala fides doch aufrichtig an die Unerschütterlichkeit des Kapitalismus, an seine unbeschränkten Entwicklungsmöglichkeiten geglaubt. Ebenso die ihnen entsprechende schwache und schlechte Belletristik der Ohnet oder Gustav Freytag. Heute sind jedoch die literarischen Parallelerscheinungen zur direkt-apologetischen Ökonomie, zur Philosophie der Semantik die literarischen Vertreter der nihilistischen Verzweiflung, die Kafka oder Camus. (Wir sprechen hier von der Literatur als Anzeiger gesellschaftlicher Strömungen; die ästhetischen Wertfragen stehen in diesem Zusammenhang nicht zur Diskussion.)

Über das Phänomen der Verzweiflung werden wir später ausführlich sprechen. Jetzt genügt die Feststellung, daß gerade bei den führenden Ideologen ein tiefer Unglaube an ihre eigene apologetische Darlegung, an die optimistischen Perspektiven, die aus ihr folgen sollen, feststellbar ist. Niemand wird bestreiten, daß es – sogar massenhaft – Dummköpfe geben kann,

die Lippmann glauben, die Gesetzgebung der Vereinigten Staaten werde eines schönen Tages, wenn auch allmählich, die »übermäßige« Kapitalkonzentration, die Trusts usw. wirklich verschwinden lassen. Aber ein so erfahrener und eingeweihter Publizist wie Lippmann glaubt natürlich davon keine Silbe. Aber was glaubt er dann? Was bestimmt dann seine Haltung? Verzweiflung oder Zynismus oder beides.

Als Grundlage solcher Stimmungen unter den ideologischen Apologeten des Imperialismus figuriert nicht bloß die Unmöglichkeit, eine zufriedenstellende theoretische Lösung für die Probleme des Monopolkapitalismus zu finden, die dessen Herrschaft unverändert bestehen läßt und zugleich die ihnen feindliche Stimmung der Massen beschwichtigt, sondern auch der gegenwärtige Stand des Kampfes gegen den Hauptfeind, gegen den Sozialismus. (Es ist klar, daß diese zentrale Frage auch die Lage der Philosophie entscheidend bestimmt.) Denn die ganze kapitalistische Wissenschaft ist ja ideologisch darauf eingestellt, die immer unentrinnbarer drängende sozialistische Alternative gedanklich überzeugend abzuweisen. Zwischen den beiden imperialistischen Kriegen schien dies für die Ideologen des Kapitalismus verhältnismäßig einfach. Nachdem man in den ersten Jahren der Errichtung der Sowjetmacht immer für die nächste Woche den endgültigen Zusammenbruch des Sozialismus prophezeit hatte, ging man auf einen länger befristeten Nachweis des verunglückten »Experiments« über: vor jedem Fünfjahrplan verkündete man, er wäre undurchführbar; die Wachstumsschwierigkeiten des beginnenden sozialistischen Aufbaus wurden zu Symptomen des endgültigen Scheiterns verzerrt usw. Solche Gedankengänge tauchen natürlich auch heute immer wieder auf. Ihr propagandistischer Erfolg wird jedoch zunehmend zweifelhafter, denn der Widerspruch mit den Tatsachen erscheint wachsend als offenkundig. Der erfolgreiche Widerstand der Sowjetarmee gegen die stärkste Landmacht der Welt, ihr vernichtender Sieg über Hitler, die monumentalen friedlichen Bauten der Nachkriegszeit, die Fähigkeit, ebenfalls Atombomben zu produzieren usw. usw., zeigen unwiderlegbar der ganzen Welt das hohe ökonomische und technische Niveau der sozialistischen Wirtschaft, deren ständig aufwärts weisende Entwicklungskurve.

All dies wirkt lähmend auf die Propaganda des nahen Zusammenbruchs. Diese darf natürlich nicht aufgegeben werden, ihre Überzeugungskraft nimmt aber stetig ab und muß durch andere Mittel ersetzt werden. Diese anderen Mittel zeigen aber hier, wo die Entscheidungsschlachten des kalten Krieges ideologisch geschlagen werden, das ständig sinkende Niveau der Antisowjetpropaganda. Versuche einer neuen Offensive können nur durch klare Ver-

leumdungen, durch falsche Aussagen bezahlter Polizeiaagenten durchgeführt werden. Wenn man bedenkt, daß vor dreißig Jahren Otto Bauer der Hauptideologe solcher Zusammenbruchs- und Abschreckungstheorien war, während jetzt die Amerikaner auf den Krawtschenko gekommen sind, kann man dieses Sinken des Niveaus genau ermessen. Und da es sich hier um die ideologische Zentralfrage handelt, ergibt sich dabei ein genauer Index für das Sinken des Niveaus auch auf den nicht unmittelbar propagandistischen Gebieten der Ökonomie, der Philosophie usw.

Wie tief das Krawtschenko-Prinzip in die abstraktest scheinenden philosophischen Diskussionen hineinreicht, zeigt am besten der Streit zwischen Camus und Sartre. Das letzte Buch von Camus wurde in Sartres Zeitschrift von Francis Jeanson streng aber sachlich kritisiert. Camus schrieb eine empörte Erwiderung, die vor allen wesentlichen Argumentationen, vor allem über Geschichtlichkeit, auf welche wir in einem anderen Zusammenhang kurz zurückkommen werden, ausweicht, um die Krawtschenko-Frage, die der Arbeitsstraflager in der Sowjetunion, in den Mittelpunkt einer philosophischen Diskussion zu stellen; er tut dies im Streit über Hegel und Marx, über Revolution, historische Notwendigkeit und individuelle Freiheit. In seiner Erwiderung geht Sartre mit Recht nicht auf die demagogischen Unsinnigkeiten von Camus ein. Er widerlegt sachlich dessen Gedankengänge, und auf diesem Punkt begnügt er sich mit der Entlarvung der moralischen mala fides von Camus und seinesgleichen: »Sprechen wir ernsthaft, Camus«, führt er aus, »und sagen Sie mir bitte, was für Gefühle die Revelationen von Rousset im Herzen eines Antikommunisten erwecken? Verzweiflung? Trauer? Schande darüber, daß man Mensch ist? Gehen Sie! . . . Die einzige Empfindung, die solche Informationen in ihm wachrufen, ist – es fällt mir schwer, es auszusprechen – die *Freude*. Die Freude darüber, daß man endlich seinen *Beweis* in der Hand hat und das vor sich sieht, was man sehen wollte!«

Solche Motive spielten natürlich auch in der Ideologie und Propaganda des Hitlerismus eine entscheidende Rolle. Wir haben dies seinerzeit detailliert aufgezeigt, und wir haben auch wiederholt darauf hingewiesen, wie wichtig in diesem Zusammenhang die Spekulation auf die Verzweiflung der Massen in den kapitalistischen Ländern war, wie zynisch von Hitler Verzweiflung und Rausch in den Dienst der Befestigung der monopolkapitalistischen Herrschaft gestellt wurden. Immerhin war all dies einerseits von dem Talmiglanz der sozialen Demagogie lange Zeit verdeckt. Um den Unterschied zu der heutigen Lage zu illustrieren, sei bloß auf die emotionale Wucht einer Parole

wie »Brechung der Zinsknechtschaft« hingewiesen, im Gegensatz zu den Lippmannschen Vertröstungen auf eine gesetzliche Elimination der Monopole. Andererseits war die Verzweiflung für Hitler ein sozial gegebener Ausgangspunkt, während die direkte Apologetik von heute gerade das Entstehen einer gesellschaftlichen Verzweiflung verhindern soll. Was also bei Hitler ein Vehikel war, ist heute – in dieser Hinsicht – ein Hemmnis.

Auch dieser Gegensatz wird nicht von der Ideologie in die Wirklichkeit eingeführt, sondern die gesellschaftliche Wirklichkeit bestimmt Ausgangspunkt und Zielsetzung der Propaganda. Da Hitler den Monopolkapitalismus in eine »sozialistische« Form umschminkte, konnte er die Verzweiflung und Erbitterung der Massen über ihre kapitalistische Ausbeutung für seine Zwecke mißbrauchen; die Ideologie der herrschenden Klasse in den Vereinigten Staaten ist dagegen die des unveränderten Aufrechterhaltens des Monopolkapitalismus; sie darf also die Unzufriedenheit nicht aufpeitschen, sondern muß sie im Gegenteil beschwichtigen. Ohne Frage fühlen manche Aktivisten des amerikanischen Imperialismus, daß die direkte Apologetik des Monopolkapitalismus sie – im Vergleich zur indirekten Apologetik Hitlers – in eine propagandistisch ungünstigere Lage bringt. So entstehen notwendigerweise Versuche, neue, den amerikanischen Verhältnissen entsprechende Formen einer indirekten Apologetik zu entdecken. Aber wie? Der Gegensatz von direkter oder indirekter Apologetik ist keine bloße Formfrage, sondern eine des sozialen Inhalts. Die vom Monopolkapitalismus erdrückten und ausgebeuteten Massen suchen einen Ausweg. Die trockene Verständigkeit etwa Lippmanns zeigt große Nachteile; diese brechen immer wieder als Irrationalismus und Verzweiflung in ihr durch.

Der bekannteste und einflußreichste Versuch, eine neue wirksamere theoretische Basis durch ein Umbiegen in die bei Hitler so wirksam gewordene indirekte Apologetik zu gewinnen, ist Burnhams »Managerial Revolution«. Hier ist ganz deutlich das Bestreben sichtbar, die entscheidende Struktur der indirekten Apologetik aufzunehmen und durchzuführen: Burnham will die Widersprüche des Monopolkapitalismus nicht ableugnen, er will sie nicht einmal als leicht zu beseitigende »Störung« bagatellisieren. Er nimmt, im Gegenteil, genau wie Hitler, diese zum Ausgangspunkt und möchte von ihrer Analyse aus eine neue sozialdemagogische lockende Perspektive gewinnen. Da er ein trotzkistischer Renegat ist, liegt es für ihn sehr nahe, mit der Gleichsetzung von Bolschewismus und Faschismus zu operieren. Dazu kommt eine unmittelbar von den Technokraten entlehnte (dem Keime nach schon bei Thorstein Veblen vorhandene) Ergänzung, wonach sich auch im normalen

Kapitalismus ein analoger Prozeß abspielt, nämlich daß die Kapitalisten selbst, die legalen Besitzer der Produktionsmittel, sich immer mehr von der Produktion selbst entfernen, immer weniger an ihrer praktischen Leitung aktiv beteiligt sind, daß an ihre Stelle die führenden Funktionäre, Burnhams Manager, treten. Wie alle »Weisheiten« der heutigen Apologetik ist natürlich auch diese uralt. Schon 1835 nennt Ure in seiner »Philosophy of Manufacturs« den Manager »die Seele unseres Unternehmertums«. Burnham ist, wie seinerzeit der heute zum Klassiker erhobene Malthus, nicht nur ein skrupelloser Sykophant, sondern auch ein schamloser Plünderer der in Vergessenheit geratenen ökonomischen Literatur. Die faktische Herrschaft der Manager ist also nach Burnham das große gemeinsame Prinzip in der gegenwärtigen Entwicklung der Ökonomie; es setzt sich – unter politisch verschiedenen Formen – gleichermaßen im Sozialismus, im Faschismus und in den Vereinigten Staaten durch. Damit löscht Burnham – ebenso wie seinerzeit die Ideologen des Hitlerismus, ebenso wie die Semantiker – alle realen ökonomisch-sozialen Unterschiede und Gegensätze zwischen den verschiedenen Systemen aus. Es entsteht eine semantische Nacht der Begriffslosigkeit, in welcher der kommunistische Funktionär oder Fabriksleiter mit dem kapitalistischen Manager identisch gemacht wird.

Jedenfalls ist aber Burnham so zu einem Schema der indirekten Apologetik vorgeedrungen. Auch er gibt – wie Hitler – demagogisch vor, den Kapitalismus zu verneinen. Auch er leugnet – wie Hitler –, daß die Geschichte das Dilemma: Kapitalismus oder Sozialismus? aufwirft; auch er behauptet – wie Hitler –, ein tertium datur gefunden zu haben. Freilich drückt, bei all dieser tiefgreifenden methodologischen Verwandtschaft, der Wandel der Zeiten, der Unterschied des Wirkungsmilieus seinen Stempel auf Inhalt und Form beider Konstruktionen auf. Hitler schreitet über das Dilemma vom Kapitalismus oder Sozialismus mit Hilfe eines starke Emotionen erregenden irrationalistischen Mythos hinweg. (Ausgehen von der Verzweiflung und Erlösungssehnsucht der Massen im Elend der Krise von 1929.) Burnham entwirft auch die gedanklichen Umriss eines Mythos, er tut es jedoch im nüchternen Ton der trockenen objektiven »Wissenschaftlichkeit«. Ja, während bei Hitler der wesentliche Inhalt der verkündeten Ideologie sich unmittelbar aus der mythischen Lösung des Dilemmas ergibt, will Burnham scharf und schroff wissenschaftliche Feststellung (Mythos) und Ideologie trennen; auf diese Frage kommen wir noch ausführlich zurück. Schon dieser Unterschied des Tons zeigt den Unterschied der Zeiten, der Wirkungsumstände und greift damit, wie schon bis jetzt sichtbar geworden ist,

stark in die Methodologie selbst ein. So zynisch auch Hitler – als Propaganda- und Henkerchef des Monopolkapitalismus – gewesen ist, er konnte damit rechnen, daß die Verkündung seines Mythos die verzweifelten Massen mit sich reißen wird. Was aber konnte Burnham von seinem Mythos erwarten? Die indirekte Apologetik des Monopolkapitalismus, als deren Prophet er auftritt, kann im günstigsten Fall nur eine »Zirkulation der Elite« (Pareto) zur Folge haben. Diese kann jedoch höchstens ein Trost-ideologie für die Bourgeoisie und die bürgerliche Intelligenz vor einer wirklich tiefgreifenden, gesellschaftlichen Erschütterung sein.

Beide – Hitler wie Burnham – erstreben nicht nur die Rettung, sondern auch die Befestigung des Monopolkapitalismus. Hitler will aber diese mit dem Schein einer »Revolution« durchführen, die – scheinbar – die ganze Gesellschaft umwälzt. Auch Burnham spricht zwar von einer Revolution, aber auch in seiner eigenen Darstellung bleibt das ganze Gehäuse des Kapitalismus, insbesondere seine Beziehung zu den werktätigen Massen wesentlich unverändert; die »Revolution« vollzieht sich ausschließlich und sichtbar nur in der leitenden Schicht. Natürlich stehen Hitler und Burnham gleichermaßen auf dem Boden einer Verachtung der Massen. Trotzdem entfacht Hitler eine Massenbewegung, und seine Demagogie läßt auch während der Nazierrschaft den *Schein* eines Einflusses der Massen bestehen, während Burnham – hier genauso wie die von ihm tief verachteten Liberalen – die »Vermassung« als die große Gefahr betrachtet und dementsprechend jede Macht der Massen offen einzudämmen bemüht ist. Es ist dabei natürlich, daß Burnham die Hitlersche und die amerikanische Pressepropaganda mit der kommunistischen Aufklärung und Höherentwicklung der Massen gleichsetzt. All dies hat zur Folge, daß der Übergang zur indirekten Apologetik bei Burnham keinen wirksamen Mythos schaffen kann, aus welchem unmittelbar zündende Parolen der sozialen Demagogie folgen würden. Burnhams indirekte Apologetik kulminiert bloß in der *Forderung*, eine entsprechende Ideologie zu schaffen; diese ist aber bei ihm von der – angeblich – objektiv wissenschaftlichen Theorie sorgfältig getrennt, von ihr – dem Inhalt und der Methode nach – völlig unabhängig.

Was also bei Hitler einheitlich war, ist bei Burnham getrennt. Die Wissenschaft ist hier »objektiv« (im Sinne der Semantik, des Neomachismus) und hat an sich gar nichts mit Ideologie, mit Propaganda zu tun. Diese »Objektivität« dient Burnham dazu, die fatale Unvermeidlichkeit der Managerentwicklung seinen Lesern zu suggerieren. Die Ideologie dagegen wird von den jeweiligen konkreten Aufgaben bestimmt und hat mit der objektiven

Wirklichkeit der gesellschaftlichen Entwicklung, mit dem Wachsen unserer Erkenntnis über sie gar nichts zu tun. Die Ideologien müssen, sagt Burnham, »1. wenigstens in groben Umrissen aktuell ausdrücken, was den Interessen der jeweiligen herrschenden Klasse entspricht, und müssen dazu verhelfen, ein Gedanken- und Gefühlsmodell zu schaffen, das die Aufrechterhaltung der Schlüsselinstitutionen und Beziehungen der gegebenen sozialen Struktur begünstigt; 2. müssen diese gleichzeitig so ausgedrückt werden, daß sie imstande sind, an die Gefühle der Massen zu appellieren. Eine Ideologie, die die Interessen der gegebenen herrschenden Klasse in sich begreift, hätte gar keinen Wert als sozialer Zement, wenn sie ihre Funktion, die Sicherung der Macht der herrschenden Klasse über den Rest der Gesellschaft, offen ausdrücken würde. Die Ideologie muß ostensibel im Namen der ›Menschheit‹, des ›Volks‹, der ›Rasse‹, der ›Zukunft‹, ›Gottes‹, des ›Schicksals‹ usw. sprechen.«

Es ist schwer möglich, sich einen höheren Grad von volksverachtendem Zynismus vorzustellen, als er hier ausgedrückt wird. Burnham will sich aber hier doch von jenen seiner Kollegen abgrenzen, welche meinen, eine beliebige Ideologie könne bei entsprechendem Propagandaapparat diese Funktionen erfüllen. Solche Meinungen, sagt er, sind falsch: »Es handelt sich um mehr als um eine geschickte Technik der Propaganda. Eine erfolgreiche Ideologie muß – wenn auch in konfuser Form – vor den Massen so erscheinen, als ob sie einige ihrer Interessen ausdrücken würde.« Diese Abgrenzung ist der bisher erreichte Höhepunkt des Zynismus. Freilich haben wir in den letzten Jahrzehnten vieles erlebt, wir haben unter anderem die Gespräche Hitlers und Rauschnings kennengelernt. Burnhams Buch wirkt aber so, als ob Rosenberg im »Mythus des 20. Jahrhunderts« diese Gespräche als aufklärenden Kommentar mitabgedruckt hätte. Burnham ist, als Verkünder der neuen indirekten Apologetik, zugleich sein eigener Rauschning.

Diese Aufgipfelung der zynischen Menschenverachtung hat aber nicht nur die bisher betrachtete moralische Seite. Sie bietet auch praktisch politische Aspekte. Hitler hat zwar auch zuweilen ähnlich zynische Äußerungen getan (Vergleich der politischen Propaganda mit der Seifenreklame), er hat aber zugleich eine diabolisch wirksame konkrete Ideologie geschaffen, welche, obwohl – oder weil – sie das bis dahin erreichte tiefste geistige und moralische Niveau in der Menschheitsgeschichte erreichte, doch eine gewaltige und gefährliche massenmobilisierende Kraft hatte. Burnham begnügt sich hier mit dem zynisch umrissenen Rezept für eine wirksame Ideologie; vorgeblich, weil die »Wissenschaft«, die er vertritt, zu gut sei, um Ideologien zu fabrizieren. (Freilich ist er selbst nach dem Krieg als Hauptpropagandist

der neuen Aggression aufgetreten.) In Wirklichkeit drückt sich in diesem Dualismus seine Ohnmacht aus, seine indirekte Apologetik, die gerade dazu geschaffen wurde, um die schwache Wirkung der direkten Apologetik auf die Massen auszugleichen und zu überbieten, zu einer breiten Massen begeisternden Ideologie weiterzubilden. Er begnügt sich hier mit einem methodologischen Rezept, weil zu dieser indirekten Apologetik des Monopolkapitalismus keine wirksame Ideologie mehr zu finden ist. Denn nie könnten sich die arbeitenden Massen dafür begeistern, daß die Besitzer der Aktien von den Managern abgelöst werden. Um so weniger, als nach Burnham die Arbeitsverhältnisse unverändert bestehen bleiben müssen. Burnhams Vorwurf, daß die Technokraten allzu offen ihre Ziele ausgesprochen hätten, trifft also auch ihn selbst. Aber darüber hinaus ist gerade dieser berüchtigt gewordene Versuch, für die Zwecke des amerikanischen Imperialismus eine indirekte Apologetik zu schaffen, ein Beweis dafür, daß der Übergang zur indirekten Apologetik keine Ungeschicklichkeit oder Unerfahrenheit der Ideologen gewesen ist, sondern die notwendige ideologische Folge der Struktur und der Wirkungsmöglichkeiten des amerikanischen Imperialismus. Und Burnham selbst liefert hierfür den Beweis, indem seine späteren kriegspropagandistischen Schriften, die eine Ideologie für den Kreuzzug gegen die Sowjetunion zu schaffen versuchen, auf diese »Revolution der Manager« so gut wie nirgends zurückkommen.

III

All dies führt uns zum zweiten Komplex der Demagogie, zur nationalen Demagogie, hinüber. Hitler hat, wie wir seinerzeit gesehen haben, beredigte und darum leicht zur Begeisterung entfachbare nationale Empfindungen der Deutschen in die chauvinistische Aggressions- und Welteroberungs-ideologie hinübergeleitet. Burnham und seine direkt apologetischen Mitstreiter haben dieselbe Zielsetzung nicht nur für das amerikanische Volk, sondern auch für alle Völker. Sie sind jedoch unfähig, eine solche Ideologie hervorzubringen. Auch Hitler ist mit der Ausdehnung seiner Ideologie über Deutschlands Grenzen hinaus an der Ideologie des »neuen Europa« gescheitert. Das Versagen von Burnham und Co. beginnt aber schon viel früher. Wie soll man denn den einfachen Amerikaner für eine Verteidigung seines Vaterlandes am Yalufluß oder in Marokko begeistern? Natürlich ist eine schmale Schicht von Monopolkapitalisten und ihrer Handlanger Feuer und

Flamme für solche Pläne. Natürlich können auch bei einfachen Menschen – unter Wirkung der kompakten, monopolistisch gehandhabten Kriegspropaganda – feurige Gespräche in Klubs oder Kaffeehäusern über solche Themen entspringen. Die große Frage aber ist: was bleibt davon übrig, wenn diese Parolen in die Praxis umgesetzt werden, wenn sie zu persönlichen Problemen von Leben und Tod erwachsen? Die realistischen Berichte über den zweiten imperialistischen Krieg geben eine nicht allzu hoffnungsvolle Perspektive. Obwohl seit Jahrzehnten Japan als »Erbfeind« behandelt wurde, obwohl der Krieg mit dem japanischen Überfall auf Pearl Harbour begann, sprechen die Soldaten bei Mailer so: »Was habe ich denn gegen diese verfluchten Japse? Denkst du, es kümmert mich, ob sie diesen verdammten Dschungel behalten oder nicht?« Und das Gespräch drückt weiter ihren wirklich tiefen Haß gegen die eigenen Vorgesetzten aus. Ebenso wird die Lage, nur im Ton apathischer, bei Bromfield geschildert. Wenn es in Stefan Heyms Roman einzelne begeisterte Kriegsteilnehmer gibt, so nur darum, weil sie – naiverweise – an den Kreuzzug für die Verbreitung der Demokratie glauben; der Inhalt des Romans ist gerade ihre Enttäuschung infolge der wirklichen amerikanisch-imperialistischen Politik im besetzten Deutschland, infolge der Unterdrückung der Demokratie, der Protektion der Faschisten durch die wirklichen Leiter der Armee. Und die Erfahrungen über die Wirkung des Koreakrieges bewegen sich in derselben Richtung.

Die Zentralfrage für die Burnhams wäre also, den einfachen Menschen begreiflich zu machen, daß die nationale Existenz des amerikanischen Volkes durch die »aggressiven Absichten« der Sowjetunion bedroht ist. Nun sagt aber Burnham selbst: »Wie immer die Wahrheit über das militärische Potential der Roten Armee beschaffen sei, es scheint vernünftigerweise klar, daß ihre militärische Rolle von der kommunistischen Führerschicht als eine strategische Defensive gedacht ist.« Ja, Burnham nimmt diesen Defensivcharakter der ganzen Politik der Sowjetunion so ernst, daß er – in Übereinstimmung mit einigen Erklärungen MacArthurs – die Folgerungen so zieht: »Für zwei oder drei Jahre sind wir frei, der Sowjetunion und dem Kommunismus gegenüber so zu handeln, wie wir wollen, ohne einen militärischen Konflikt zu riskieren.« Darin ist die Ideologie der nackten, offenen Aggression klar ausgesprochen. Es ist also nicht die persönliche propagandistische Schwäche von Burnham und seinesgleichen, wenn sie bei der Mobilisierung der Massen zum vermeintlichen nationalen Selbstschutz versagen. Dies muß um so mehr geschehen, als die Friedenspolitik der Sowjetunion, ihre Bereitschaft zu Verhandlungen immer klarer für die Massen

hervortritt, indem sie in allen Erklärungen unermüdlich betont, daß das friedliche Nebeneinanderbestehen verschiedener gesellschaftlicher Systeme durchaus möglich ist. Der praktische Unterschied zwischen Hitlers indirekter und der amerikanischen direkten Apologetik zeigt sich also in dieser Frage darin, daß es Hitler gelungen ist, die deutschen Werktätigen allmählich in einen imperialistischen Aggressionskrieg hineinzumanövrieren, während die amerikanischen Imperialisten und ihre Ideologen gezwungen sind, gleich dort zu beginnen, wohin Hitler nach langen Vorbereitungen und Betrügereien endlich gelangt ist.

Die tiefere Ursache dieser Lage liegt darin, daß die Ideologen des amerikanischen Imperialismus, vor allem Burnham, die Sowjetunion in erster Linie nicht als machtpolitischen Rivalen der Vereinigten Staaten betrachten – ja sie sind, wie wir gesehen haben, oft gezwungen, zu gestehen, daß ein solcher staatlicher Wettkampf um die Weltherrschaft seitens der Sowjetunion gar nicht existiert –, sondern die wirkliche Gefahr in der Ausbreitung des Kommunismus erblicken, daß sie diesen, nicht den sozialistischen Staat als solchen, für ihren wirklichen Gegner halten. Wir beschäftigen uns auch hier vor allem mit den ideologischen Seiten dieses Fragenkomplexes; eben deshalb ist für uns der jetzt ausgesprochene Gegensatz nichts Neues. Seit Nietzsche ist der Sozialismus der Hauptfeind für die Ideologie der imperialistischen Bourgeoisie. Freilich war dieser Kampf lange Zeit ein vorwiegend ideologischer (allerdings kombiniert mit Repressalien der bürgerlichen Staatsmacht). Erst seit dem Sieg des Sozialismus in der Sowjetunion verwächst er immer stärker auch mit den Mitteln der Außenpolitik der imperialistischen Mächte. Und es ist nur selbstverständlich, daß mit dem Wachstum der Macht der Sowjetunion, mit dem Sieg des Sozialismus auch in anderen Staaten, dieser Kampf sich immer mehr verschärft.

Es liegt außerhalb des Rahmens unserer Betrachtungen, zu untersuchen, wie die Außenpolitik der imperialistischen Mächte – von der Unterstützung eines Koltshak oder Denikin bis zu dem heutigen kalten Krieg – immer mehr Momente des Bürgerkrieges in sich aufnimmt. Für unser Thema ist dies nur darum bedeutsam, weil die Bekämpfung der kommunistischen Ideologie damit so offen in den Mittelpunkt aller Kontroversen gerückt ist wie nie zuvor. Objektiv, sachlich ist dies schon seit Nietzsche der Fall; die seitherigen Akzentverschiebungen repräsentieren jedoch etwas qualitativ Neues. Wir haben schon im Laufe unserer bisherigen Betrachtungen bemerken können, daß die Verschärfung des Kampfes mit einem ständigen Sinken des geistigen und moralischen Niveaus der bürgerlichen Ideologie verbunden

ist. Dies hat sich bereits beim Übergang auf dieses Schlachtfeld bei Nietzsche, im Vergleich zu den Begründern des modernen Irrationalismus, die den bürgerlichen Fortschrittsbegriff bekämpfen, gezeigt. Bei Hitler kulminierte zeitweilig dieses Sinken des Niveaus. Jetzt ist es durch Burnham und seinesgleichen längst unterboten. Bei Burnham taucht notwendig die Frage auf: was kann und muß man der kommunistischen Weltanschauung entgegensetzen? Hitler hatte noch die farbigen Seifenblasen seines Mythos; Burnham hat nur das schmutzige Wasser.

Burnham fühlt auch, daß hier eine Schwäche seiner Position vorhanden ist. Darum verwahrt er sich heftig gegen jedweden Anspruch auf Weltanschauung. Viele seien von diesem Appell auf Weltanschauung fasziniert und forderten von der bürgerlichen Seite etwas Ähnliches. »Das wir«, sagt Burnham, »infolge der Natur der Lage einen solchen Glauben nicht haben *können*, werden wir unmerklich in die Attitüde der Unfruchtbarkeit und Passivität gedrängt.« Burnham will die Aktivität, den Offensivgeist durch zwei Argumente wiedergewinnen: erstens identifiziert er Weltanschauung mit Totalitarismus und bezeichnet gerade den heutigen Mangel an Weltanschauung in der bürgerlichen Welt als deren höchsten Wert, als das heilige Gut, das verteidigt werden soll. Zweitens hält er eine Weltanschauung auch praktisch-politisch für überflüssig. »Es ist zweitens nicht wahr«, führt er aus, »daß ein Krieg oder ein gesellschaftlicher Kampf nur dann erfolgreich sein kann, wenn das Programm und seine Verteidigung eine ›positive‹ Form hat. Das Gegenteil ist zumeist richtig. Die Menschen verstehen im allgemeinen viel klarer das, *wogegen*, als das, *wofür* sie sind.« Als Beispiel führt er die Französische Revolution als eine solche Negation des anciens régimes an. Man braucht nicht profunde Geschichtskenntnisse zu besitzen, um die Sophistik dieser Argumentation zu durchschauen. Wenn die französischen Bauern Nein zum Feudalismus sagten, so war dies ein sprachlicher Ausdruck – unter vielen – dafür, daß sie Landbesitz, freie Verfügung über ihre Arbeit und deren Produkte, daß sie politische Freiheit usw. – also etwas Positives – erstrebten. In der gesellschaftlichen Wirklichkeit sind die Ausdrucksformen Nein und Ja untrennbar dialektisch miteinander verknüpft. Es existiert in der gesellschaftlichen Wirklichkeit kein Nein, das nicht etwas wesentlich Positives mitenthalten würde. Selbst die Maschinenstürmer erstrebten durch ihr Nein etwas Positives; es ist eine andere Frage, daß dies von rückständigen Vorurteilen erfüllt und äußerst unklar war. Diese Unklarheit ist aber in der Französischen Revolution, soweit von ihren bürgerlich-demokratischen Zielsetzungen die Rede ist, nicht vorhanden; erst als

die Widersprüche des Sieges über die bürgerliche Gesellschaft hinauszudeuten begannen, setzt eine Unklarheit (als ideologisches Kennzeichen der primitiven Unentwickeltheit der damals möglichen Ahnung des Sozialismus) ein, aber auch hier, ohne die von Burnham geforderte Form der reinen Negativität anzunehmen

Selbstverständlich ist der Standpunkt Burnhams auch philosophisch unzulässig. Es ist ein existentialistischer Mythos – seine Haltlosigkeit habe ich in meiner diesbezüglichen Studie nachgewiesen –, daß der Negation eine besondere eigenartige Wirklichkeit (»das nichtende Nichts« Heideggers usw.) zukommen könne; Bejahung und Verneinung beziehen sich auf eine und dieselbe objektive Wirklichkeit und drücken – häufig in verschiedener Form, eventuell mit bestimmten inhaltlichen Abweichungen – denselben Wirklichkeitsgehalt aus. So unhaltbar jedoch philosophisch diese Fetischisierung der Negation ist, so sehr hat sie reale gesellschaftliche Grundlagen. Sie ist eine ideologische Selbstverteidigung jener Intelligenz, die jeden sozialen Halt verloren hat, die sich deshalb in der Gesellschaft völlig vereinsamt, in eine Situation vis à vis de rien gestellt fühlt. (Natürlich ist das Nichts einer solchen Situation wieder etwas positiv Existierendes, und wenn bedeutende Schriftsteller wie Dostojewskij sie beschreiben, unterscheidet sich ihre Darstellung nur in der Psychologie solcher Gestalten von der der normalen Menschen. Erst in der extremen Dekadenz wird diese Psychologie zu einem Aufbauelement der Gestaltung der Wirklichkeit selbst aufgebauscht; dann entsteht eine Literatur, die eine Parallele zu der existentialistischen Philosophie bildet.) Burnham will nun diesen Nihilismus zum ideologischen Ausgangspunkt des Kampfes gegen den Kommunismus machen: aus der Not, daß nämlich die Welt, die er verteidigt, keine Weltanschauung, keine Ideale mehr hat, macht er eine Tugend; allerdings eine, die nur in den Augen von dekadenten parasitären Intellektuellen eine Tugend ist.

Freilich ist es ein allgemeines Phänomen von heute, daß die Verteidigung der »freien Welt« als die Grundlage der angeblich gesunden Entwicklung der Menschheit, im engsten Bündnis mit der intellektuellen und moralischen Dekadenz durchgeführt wird. Dieses Bündnis ist kein zufälliges. Denn einerseits spüren alle Dekadenten instinktiv, daß sie eine Existenzgrundlage nur in einer objektiv verfaulten Welt haben können; auch wenn sie subjektiv meinen, gegen diese Welt in leidenschaftlicher Opposition zu stehen. Andererseits kann der politische Zynismus extrem reaktionärer Systeme gerade solche Ideologen, die aus der Dekadenz kommen, gut gebrauchen; es ist kein Zufall, daß Burnham heute ungefähr die Stelle von Rosenberg oder Goebbels

einnimmt: sie vertreten alle drei einen ähnlichen Typus der Dekadenz. Die Ideologie der direkten Apologetik des Monopolkapitalismus muß mit den Mitteln eines hypokritischen Zynismus arbeiten: jede Freiheit der Völker im Namen von Freiheit und Demokratie unterdrücken, den Krieg im Namen der Sicherung des Friedens vorbereiten und führen usw. Dazu kommt noch, daß diese Propaganda nicht nur in ihren Behauptungen mit krassen Lügen (Methode Krawtschenko), sondern auch damit arbeitet, daß verschiedene Verbrechen, die der Imperialismus begeht, mit Hilfe des Presse-monopols als nicht existent dargestellt werden (Bakterienkrieg, Mißhandlung der koreanischen und chinesischen Kriegsgefangenen usw.). Es ist klar, daß ebenso, wie die nihilistischen Zyniker Rosenberg und Goebbels die »geborenen« Propagandisten Hitlers waren, der zynische Hypokrit vom Typus Burnham der »geborene« Ideologe für den heutigen kalten Krieg ist.

Die politischen Konsequenzen und Perspektiven einer solchen Propaganda haben wir hier nicht näher zu betrachten. Es sei nur ein einziges Beispiel angeführt, das zeigen soll, wie dieser Nihilismus sich in der Ideologie der praktischen Politik auswirkt, wie er, indem er aus der gesellschaftlichen Lage, aus der ihr entsprungenen Ideologie die Konsequenzen zieht, sein eigenes Wesen, seine eigene Nichtigkeit entlarvt. Der gewesene Generalstabsoffizier der Hitlerschen Wehrmacht, Adalbert Weinstein, hat vor einiger Zeit einen Sammelband herausgegeben. Darin wird das Wesen der im Entstehen begriffenen deutschen Armee als »Armee ohne Pathos« bestimmt. Militärisches Pathos, so wird hier ausgeführt, bezeichnet die Überspannung der kriegerischen Werte; es ist gleichzeitig das Produkt des nationalen Selbstbewußtseins, des Kampfwillens, des Männerstolzes. In der Vergangenheit war dieses Pathos mit der Realität der Kriege verbunden. Diese Verbindung riß mit der Propaganda Hitlers ab, aber die Soldaten an der Front, die alles Pathetische ablegten, versuchten, den Gegner überall dort zu vernichten, wo sie es konnten. Aus alledem zieht nun Weinstein solche Folgerungen: »Der Kampf der industrialisierten Nationen kennt kein »Pathos« des Krieges mehr... In der Methode ihrer Erziehung und auf dem Schlachtfeld sind die amerikanischen Truppen in Wirklichkeit eine Armee ohne Pathos.«

Die Schlußfolgerung ist hier ebenso interessant, wie der Gedankengang, der zu ihr führt. Weinstein sieht klar, daß die alten Kriege Kriege mit Pathos (d. h. mit einem die Nation, die Massen begeisternden Inhalt) waren, und daß dieses Pathos unter Hitler verloren ging. Da Weinstein aber nicht imstande ist, den gegenmenschlichen Kriegszielen Hitlers wirkliche

gesellschaftlich-menschliche Ideale gegenüberzustellen, macht er – ebenso, wie es allgemein ideologisch Burnham tut – aus der Not eine Tugend, stellt er der hohlen Propaganda Hitlers eine völlige Ideenentleertheit gegenüber, indem er in der Industrialisierung Deutschlands und Amerikas und nicht in dem Reaktionärwerden ihrer gesellschaftlichen Entwicklung den Grund zum Verlust des »Pathos« erblickt.

Damit mündet Weinstein als Kriegstheoretiker genau dort, wohin Burnham bei der allgemeinen Formulierung der Ideologie gelangt ist. Solche Übereinstimmungen ließen sich heute bei vielen Autoren nachweisen. Sie zeigen: wie sehr überall die gesellschaftliche Wirklichkeit Fragestellung, Methode und Lösung erzwingt. Die Ideologen des Monopolkapitalismus haben auf alle Fragen der Gegenwart nur eine rein negative Antwort: um keinen Preis Kommunismus, alles, nur das nicht; und wenn wir ihm kein eigenes positives Ideal gegenüberstellen können, so sei dies Ideal das Nichts. Aber die Burnhams mögen noch so zynisch die »soziologischen« Kriterien einer angeblich wirksamen Ideologie definieren, aus dem Nichts läßt sich nichts herauszaubern, das die Massen wirklich dauerhaft zur Ergebenheit an eine Sache auf Tod und Leben mobilisieren würde: also auch im Sinne Burnhams keine Ideologie. Das Monopol der Öffentlichkeit mag zeitweilig große Massen durch abwechslungsreiche, widerspruchsvolle Lügen betören, Hitlers Beispiel hat aber gezeigt, daß solchen Wirkungen starke Grenzen in dem ununterbrochenen Zusammenstoß mit der Wirklichkeit gesetzt sind.

Mit der Untersuchung der Anschauungen Weinsteins haben wir bereits die Grenzen der Vereinigten Staaten überschritten. Wir mußten es tun; denn der von Burnham verkündete Kreuzzug gegen den Kommunismus müßte nicht nur das amerikanische Volk, sondern auch die Völker aller Länder mobilisieren. Hier ist der zweite schwache Punkt in der heute herrschenden reaktionären Ideologie. Burnham spricht auch dies mit zynischer Offenheit aus: »Die Vereinigten Staaten brauchen Verbündete – und sie brauchen Verbündete, nicht Söldner. Und doch ist es nicht sicher, wer Verbündeter ist, wer es sein kann oder bis zu welchem Grade.« In Burnhams Darstellung kommt der hypokritische Zynismus darin zum Ausdruck, daß er die Verbündeten dem Söldner gegenüberstellt, während die Außenpolitik der Vereinigten Staaten in Wahrheit Söldner haben will – freilich unter der Bezeichnung von Verbündeten. Diese Zweifel, die schon vor zwei Jahren, als Burnham obiges schrieb, berechtigt waren, zeigen sich um vieles deutlicher und konkreter in einem Aufsatz, den Raymond Aron zwei Jahre später veröffentlicht. Bei Behandlung des Verhältnisses Amerika–Frankreich

kommt er auf die alten und neuen Kollaborateure zu sprechen, »jener Menschen also, welche die amerikanische Führung ebenso auf sich nehmen, wie sie sich in vergangenen Zeiten der Herrschaft des dritten Reiches unterworfen haben. Bedauerlicherweise sind es zuweilen auch die gleichen Leute«. Diesen stellt er – ebenfalls mit tiefem Bedauern – gegenüber, »daß eben diese Westeuropäer sich über die Bedrohung durch eine russische Vorherrschaft auf kulturellem Gebiet überhaupt nicht zu sorgen scheinen«. Und er findet – ausgesprochenerweise bei Nichtkommunisten – folgende Einstellung: die der Neutralisten; sie »leugnet unsere Abhängigkeit, sie behauptet einfach, daß es den Europäern in die Hand gegeben sei, die sogenannte Vorherrschaft Amerikas abzuschütteln, und daß die Kriegsgefahr verringert, wenn nicht ganz beseitigt werden könnte, sobald die Europäer sich von ihren einflußreichen Beschützern endgültig lossagten. In extremer Form findet sich diese Anschauung vor allem in Frankreich und dort besonders unter den französischen Intellektuellen«.

All dies ist ohne Frage als Symptom wichtig – was steckt aber dahinter? Wir haben soeben darauf hingewiesen, als wir Burnhams Auslassungen über Verbündete und Söldner kommentierten. Der einstige offizielle Jurist Hitlers, der den Lesern dieses Buches bereits ausführlich bekannte Carl Schmitt, der jetzt nicht nur eine volle Amnestie erstrebt und erhält, sondern im Begriff ist, sich zum Rechtstheoretiker des »amerikanischen Jahrhunderts« emporzuarbeiten, hat die bis jetzt beste Definition des Prinzips der Außenpolitik der Vereinigten Staaten gegeben: »cujus economia, ejus regio«. Die Formulierung erreicht an Zynismus die Burnhams, übertrifft sie jedoch an Präzision: der absolute Weltherrschaftsanspruch der Vereinigten Staaten wird hier mit zynischer Offenheit ausgesprochen; nicht zufällig ist dieser Ausspruch eine zeitgemäße Variation des Augsburger Religionsfriedens (cujus regio, ejus religio): in beiden werden die nackten Machtverhältnisse als absolute Bestimmungen ausgesprochen, nur jetzt natürlich auf entwickelterer Stufe, darum ökonomisch im Inhalt, absolut in jeder politischen Hinsicht.

Selbstverständlich war in der kapitalistischen Welt die ökonomische Vormacht schon längst ein Mittel, sich in die inneren Angelegenheiten politisch unabhängiger, aber ökonomisch abhängiger Staaten einzumischen. Solange es jedoch verschiedene Gruppen von rivalisierenden imperialistischen Mächten gab, waren durch eben diese Rivalität solchen Eingriffen bestimmte Grenzen gesetzt. Der Ausgang des zweiten Weltkriegs brachte es jedoch mit sich, daß die Vereinigten Staaten, wenigstens für die bisher abgelaufene Zeit, als

alleinige ökonomisch wirklich unabhängige imperialistische Macht übrigblieben. Das heißt: nicht nur auf kolonialer Linie ist der – freilich noch bestehende – Wettbewerb der imperialistischen Staaten ein äußerst ungleicher geworden, sondern auch die bisherigen imperialistischen Mächte gerieten zunehmend in ökonomische Abhängigkeit von Amerika. Es ist klar, daß diese neue Lage auch in der Abhängigkeit ihrer Außen- und Innenpolitik immer stärker zum Ausdruck kam, daß die Außenpolitik der Vereinigten Staaten immer stärker von dieser neuen ökonomischen Basis bestimmt wurde. Diesen de facto längst vorhandenen Zustand spricht C. Schmitt mit derselben zynischen Offenheit aus, wie er seinerzeit – als ideologischer Handlanger Hitlers – das Prinzip: »Wehe den Neutralen!« ausgesprochen hat.

Es ist klar, daß eine solche qualitativ veränderte Lage auch ihre ideologischen Widerspiegelungen erhalten muß. Ihre wichtigste Form ist der sich immer stärker ausbreitende Kosmopolitismus, die Auffassung, daß die Selbständigkeit der nationalen Staaten, deren staatliche Souveränität von der Geschichte überholt ist. (Die Vorherrschaft des Kosmopolitismus bedeutet nicht, daß das Aufputschen des Chauvinismus gänzlich wegfallen würde; man denke an die Hetze gegen die Oder-Neiße-Grenze in Westdeutschland. Im ganzen ist aber seine Bedeutung eine untergeordnetere.) Die ökonomische, politische und kulturelle Entwicklung, sagen die Ideologen des Kosmopolitismus, drängt immer stärker in die Richtung der Integration der Staaten, der Aufhebung der nationalen Souveränitäten, letzten Endes in die Richtung auf einen Weltstaat.

Man kann hier – wie schon in der Hitlerideologie – beobachten, daß das bürgerliche Denken der imperialistischen Periode seine Niederlage im geistigen Kampf mit dem historischen Materialismus darin stillschweigend zugeben muß, daß es zwar öffentlich diesen womöglich noch schärfer als früher bekämpft, eine Gegenideologie jedoch nur mit Hilfe von – verzerrten und verfälschten – Anleihen aus ihm aufzubauen imstande ist, daß diese Gegenideologie eine Karikatur ist, zusammengeflickt aus verdrehten Stücken des historischen Materialismus. So war bereits der »Sozialismus« Hitlers beschaffen; so stecken in der Manager-Theorie Burnhams solche Elemente (Überflüssigwerden des Kapitalisten in der Produktion usw.); so erscheint bei Schmitt die Priorität der ökonomischen Basis der politischen Souveränität gegenüber; und so verhält es sich auch hier. Die Marxsche Auffassung von der historischen Sendung des Kapitalismus, der Schaffung eines einheitlichen Weltmarkts, einer Weltwirtschaft erscheint hier in verzerrt karikaturistischer Form, wobei alles auf den Kopf gestellt ist und aus jeder

Wahrheit eine Lüge wird. Denn erstens besteht heute weniger als früher eine einheitliche kapitalistische Weltwirtschaft. Mehr als 800 Millionen Menschen leben außerhalb ihres Wirkungsbereiches. Zweitens – und dies ist für das Problem des Kosmopolitismus und des Weltstaats besonders wichtig – ist es nicht wahr, daß die Entstehung einer Weltwirtschaft, eines Weltmarkts die nationale Souveränität, die Selbständigkeit der Nationen als veralteter Gebilde aufheben würde. Die Intensivierung der wirtschaftlichen Zusammenhänge bedeutet keine Vernichtung der eigenen nationalen Entwicklung. Die Entwicklung des Sozialismus zeigt im Gegenteil, daß sogar bisher »geschichtslos« lebende Völker gerade im Sozialismus zu einem bewußten nationalen Leben erwachen, daß in allen sozialistisch lebenden Völkern die nationale Kultur, das Bewußtsein der nationalen Selbständigkeit, die Begeisterung für sie nicht abstirbt, sondern im Gegenteil, sich ununterbrochen verstärkt.

Dieselbe Bewegung ist aber auch in den kapitalistisch lebenden Völkern vorhanden. Ja das Eindringen des Kapitalismus in bis jetzt vorkapitalistische Gebiete läßt überall nationale Gefühle, nationales Bewußtsein, Streben nach nationaler Unabhängigkeit entstehen. Die historische These des Kosmopolitismus, der Weltstaatstheorie, befindet sich in einem schreienden Widerspruch zu den Tatsachen der Wirklichkeit unserer Zeit. Natürlich stützt sie sich auch auf bestimmte gesellschaftliche Fakten. Nur kommt hier ebenfalls die grundlegende Blindheit der imperialistischen Ideologie klar zum Vorschein: sie ist zwar gezwungen, das Emporwachsen der Massen zur Bewußtheit, ihr Verlangen nach ökonomischer und sozialer, nach politischer und kultureller Geltung als im gesellschaftlichen Leben vorhanden zuzugeben, sie faßt aber diese als eine Bedrohung der Kultur auf, als etwas rein Verwerfliches; ihr Bestreben ist also auch hier eine reine Abwehr. (Mit den politischen Repressionsmaßnahmen haben wir uns hier nicht zu beschäftigen.) Wir haben die Geschichte dieser bürgerlichen Einstellung als das Problem der sogenannten »Vermassung« wiederholt und ausführlich behandelt. Wir haben auch gesehen, wie die nationale und soziale Demagogie Hitlers hier für eine kurze Übergangszeit eine bald zusammengebrochene Scheinlösung brachte.

Die Schranke der gegenwärtig herrschenden direkten Apologetik des Kapitalismus besteht auch in dieser Frage darin, daß sie in der Rückwendung zur Ideologie des Liberalismus des 19. Jahrhunderts auch dessen Angst vor den Massen, dessen Abwehr gegen deren Selbständigkeit übernimmt, selbstredend den Bedingungen der imperialistischen Periode entsprechend in einer

qualitativ gesteigerten Form. Das bedeutet, daß für diese Ideologie ausschließlich die Lage und Perspektive der herrschenden Klasse und ihres intellektuellen Anhangs in Betracht kommt; die »Bearbeitung« der Massen wird der Propaganda (und der Repression) überlassen: Burnhams Trennung von Wissenschaft und Propaganda ist also in der Lage der imperialistischen Bourgeoisie der Nachkriegszeit fundiert.

Was nun – in diesem Rahmen – nationale Frage und Kosmopolitismus, Weltstaat usw. betrifft, so hat R. Lombardi mit Recht darauf hingewiesen, daß jede kapitalistische Kolonisation mit der Stützung der alten herrschenden Klassen verbunden ist; diese gehen ein Bündnis mit den Kolonisatoren ein, um ihre wankende Macht zu stützen. Früher waren es die feudalen Klassen (und sind es noch heute, z. B. in manchen arabischen Staaten). Wenn nun, wie heute, entwickelte kapitalistische Staaten, ja Großmächte von den Vereinigten Staaten »kolonisiert« werden, so übernimmt der heutige Monopolkapitalismus jene Rolle, die früher die feudalen Klassen spielten: er wird zur »heimischen« Stütze des Verrats an der nationalen Unabhängigkeit. Auf diesem Boden erhält die Ideologie des Kosmopolitismus reale, nicht machtlose Anhänger. Die Burnhamsche negative Parole: Abwehr gegen den Kommunismus um jeden Preis, auch bei Preisgabe der nationalen Souveränität, bekommt in dieser Schicht und der sie bedienenden Intelligenz eine reale Basis. Und auf dieser Basis wird die Ideologie des Kosmopolitismus zu der des prinzipiellen Vaterlandsverrats.

Diese Lage bedeutet freilich nicht, daß die bestehenden realen Gegensätze in der nationalen Frage aufgehoben wären. Im Gegenteil, ihre ständige Zuspitzung ist eine Tatsache. Denn der Schutz der nationalen Selbständigkeit und Souveränität mobilisiert in jedem Volk auch solche Schichten, die an und für sich dem Kommunismus gleichgültig, ja gegnerisch gegenüberstanden. Die Abwehr gegen den Kommunismus im amerikanischen Sinne muß deshalb dem Kommunismus ständig neue Verbündete gewinnen, da die Kommunisten, getreu der Lehre des Marxismus-Leninismus, immer und überall als Beschützer und Vorkämpfer der nationalen Freiheit und Selbstbestimmung auftreten. Hitler ist an dieser Frage, an seinem Projekt der »Neuordnung Europas« schmachvoll gescheitert. Der amerikanische Plan, diese Hitlersche Politik im Weltmaßstabe zu erneuern, zeigt seine Unmöglichkeit schon vor seiner vollendeten Verwirklichung.

Hier zeigt sich auch, warum überall so leere, von vornherein zur Unwirksamkeit verurteilte Parolen entstehen müssen wie etwa der Weinsteinsche »Krieg ohne Pathos«. Zündende Parolen, ein Pathos der Politik oder des

Kriege können nur aus den wirklich vorhandenen Überzeugungen und Gefühlen des Volks entspringen; der hier skizzierte prinzipielle Gegensatz zu den Volksbestrebungen ist die Kraft, die die direkte Apologetik des amerikanischen Imperialismus von vornherein auf eine gehaltlose Propagandatechnik reduziert.

Diese näher zu untersuchen, ist wieder nicht unsere Aufgabe. Ein wesentliches Moment, das bereits in die Ideologie übergeht, haben wir schon erwähnt, nämlich die Ausnützung des Monopols der Presse usw. dazu, um nicht Existierendes als Wirklichkeit darzustellen und offenkundige Tatsachen (ich erinnere nochmals an den Bakterienkrieg) als nicht vorhanden zu behaupten. All dies geschah bereits unter Hitler. Der Unterschied ist bloß, daß – international betrachtet – der amerikanische Propagandaapparat zwar weit mächtiger ist, aber dafür den faulen Zauber der Hitlerschen Betörungsmystik nicht besitzt, sondern nüchterner und trockener sein muß, weshalb die Gegensätzlichkeit seiner Ziele zu den wirklichen Wünschen der Massen rascher zutage treten wird. Natürlich wäre es ein grober politischer Fehler, die Wirkungsmöglichkeiten eines so mächtigen Apparats zu unterschätzen. Wir lassen hier, unseren Absichten gemäß, die konkrete Beurteilung der Frage ununtersucht. Worauf es hier bei der Analyse der Ideologie ankommt, ist das Aufweisen der Illusionen, die einerseits die Wucht des Apparates selbst hervorbringt, die andererseits aus der bekannten Einstellung der »Vermassung« entstehen: der Illusion vor allem, daß eine solche Propaganda wirklich einen jeden überzeugen könnte, daß nur »kommunistische fünfte Kolonnen« einen Widerstand gegen die Ideale des »amerikanischen Jahrhunderts« entfalten würden. Seinerzeit hat Hitler seine Quislinge mit den Völkern verwechselt; jetzt verwechseln viele Ideologen der direkten Apologetik die Mehrheit der Völker mit »fünften Kolonnen«. Der Grund ist in beiden Fällen die Verachtung der Massen und deshalb eine Blindheit ihrem wirklichen Willen gegenüber. Daneben steht, freilich nicht ohne innere Verbindung, der Größenwahn des Apparats. Der amerikanische Professor Morgenthau macht darauf aufmerksam, daß Presse, Radio usw. keineswegs mit der wirklichen öffentlichen Meinung Amerikas identisch sind; daß aus der falschen Identifikation eine falsche reklamehafte Politik entsteht: »Die Administration«, sagt er, »ist zum Gefangenen ihrer eigenen Propaganda geworden.«

IV

Diese Inhaltlosigkeit der direkten Apologetik des amerikanischen Imperialismus ist eng verbunden mit einem anderen Unterschied zu der Hitlerschen indirekten. Wir meinen das öffentliche Verhältnis zur Religion und zu den Kirchen. Der Hitlersche Mythos trat mit dem Anspruch auf, ein unmittelbarer Religionsersatz zu sein, er enthielt deshalb eine offene Polemik gegen den Katholizismus, er war, wie wir es an seinem Ort gezeigt haben, eine demagogische Fortsetzung des religiösen Atheismus der irrationalistischen Philosophie. Alle diese Motive fehlen in der heutigen direkten Apologetik: sie stützt sich im Gegenteil sehr energisch auf alle Kirchen, insbesondere auf den Katholizismus; der Propagandaapparat des Vatikans steht der »Stimme Amerikas« ebenso nahe, wie die Banca di Santo Spirito mit Wallstreet eng verbunden ist. Hier muß freilich betont werden, daß die Rosenbergsche Katholikenfeindlichkeit auch nicht allzu wörtlich genommen werden darf; sie war eine ideologische Spiegelfechterei für bestimmte Schichten, sie hinderte aber nicht die reale Unterstützung des Hitlerregimes seitens des Vatikans und der führenden Schicht der deutschen Katholiken.

Es versteht sich von selbst, daß dieser Unterschied primär nicht aus den Mängeln der Ideologie als deren höchst erwünschte Ergänzung entsprungen ist, sondern aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung der Vereinigten Staaten selbst. Kirche und business waren dort fortwährend so innig verknüpft wie Kapitalismus und protestantische Sekten zur Zeit ihrer Begründung. Und da die Vereinigten Staaten keine derartigen Krisen durchmachten wie die europäischen Nationen seit der Französischen Revolution, gab es dort auch keine so tiefgreifende Erschütterung des religiösen Glaubens; die Verteidigung der kapitalistischen Gesellschaft mußte also in Amerika keinen religiösen Atheismus in die Systeme der indirekten Apologetik einfügen. Der sogenannte Agnostizismus eines Teils der high-brow-Intelligenz war im Vergleich zu den ideologischen Krisen in Europa etwas recht Harmloses. So wuchs das Bündnis der Kirchen, vor allem des Vatikans, mit dem amerikanischen Imperialismus zum Kreuzzug gegen den Kommunismus organisch aus der gesellschaftlichen Entwicklung der Vereinigten Staaten selbst hervor.

Es ist hier wiederum nicht unsere Aufgabe, die politische, die praktisch-propagandistische Bedeutung dieses Bündnisses (z. B. ihre Wirksamkeit in zurückgebliebenen Bauern- und Kleinbürgerschichten) zu analysieren und zu beurteilen; für uns kommt allein die ideologische Seite in Frage: ob das

Bündnis mit Religion und Kirche die reine und leere Negativität dieser direkten Apologetik mit einem weltanschaulichen Inhalt erfüllen, ob es einen Ersatz für den notgedrungenen Verzicht auf einen Religionsersatz à la Rosenberg bieten kann. Wir glauben, auch diese Fragen verneinend beantworten zu müssen. Daß die philosophischen Richtungen, wie der französische Existentialismus, die die religiös-atheistische Linie fortsetzen, zu keiner international führenden Rolle gelangen können, daß sie ein Zwischenstadium, eine Ideologie des »dritten Weges« repräsentieren, ist nur ein negatives Symptom dieser Lage. Ein positives wäre nur dann nachweisbar, wenn man aufzeigen könnte, wo und wann durch dieses Bündnis mit Religion und Kirche ein neues geistiges Motiv auftaucht, ein Moment der religiösen (oder sogar bloß pseudoreligiösen) Begeisterung.

Ein solches ist nirgends zu finden. Und ein so tief gegenrevolutionärer Denker wie der weißrussische Emigrant Berdjajew weist richtig auf die Ursache hin. Er spricht – mit tiefer Trauer – von der Religionslosigkeit der Menschen unserer Zeit: »Die überwältigende Majorität der Menschen, die Christen mit inbegriffen, sind Materialisten, sie glauben nicht an die Kraft des Geistes; sie glauben an nichts als an die materielle Kraft, an die militärische oder ökonomische.« Diese Grundhaltung ist aber keineswegs unvereinbar mit einem Bekenntnis zur Religion und sogar mit einem Kultus der Mythen. Wir haben oben bei der Behandlung von Schopenhauer und Kierkegaard auf jenen geistigen Komfort hingewiesen, den der religiöse Atheismus des einen, die pathetische Religiosität des anderen für die dekadente Intelligenz bieten können. Das Bedürfnis nach einem solchen Komfort muß, je mehr sich die Dekadenz entfaltet, immer stärker wachsen. Es hat schon früher offen religiöse Formen angenommen (z. B. in der Mode des Barock-Katholizismus in Österreich), es kann also heute – auch offen zynisch – die politische Modefarbe der Religiosität tragen, ohne die leiseste Veränderung in der moralischen Grundhaltung, ohne die geringste Bereicherung in Weltanschauungsfragen erhalten zu haben. Mit ungewöhnlich offenem Zynismus finden wir dieses Verhalten bei Aldous Huxley, der in letzter Zeit zu einem Verkünder der Mystik geworden ist; er glaubt natürlich nicht im geringsten an den wirklichen Kern einer jeden echten Mystik, an die mystische Vereinigung mit Gott, fügt aber hinzu: »Doch vermindert das keinesfalls den Wert der Mystik als eines Wegs zur Gesundheit. Niemand hält das schwedische Turnen oder das Zähneputzen für einen unmittelbaren Zugang zu Gott. Wenn wir uns das Müllern oder das Pepsodent zur Gewohnheit machen, so tun wir das der Gesundheit zuliebe. Aus demselben

Grund sollten wir uns die Mystik und die sittliche Tugend zur Gewohnheit machen.«

Daß ein solcher ideologischer Komfort gerade mit der Verzweiflung der Intellektuellen und mit ihrem Appell an Gott zusammen auftritt, kann für die Leser dieser Betrachtungen nicht mehr überraschend sein. Diese Verbindung ist im Zynismus von Aldous Huxley deutlich sichtbar. Noch zynischer und – scheinbar scherzhaft – alle gegenrevolutionären, aggressiv-imperialistischen Konsequenzen entfaltend, zeigt sich diese »religiöse« Verzweiflung bei Bertrand Russel. Er gibt uns – metaphysisch religiös – folgende Perspektive: »Vielleicht – so male ich mir manchmal aus – will Gott nicht, daß wir den Mechanismus verstehen, mit dem er das materielle Universum lenkt. Vielleicht sind die Kernphysiker den letzten Geheimnissen so nahe gekommen, daß er die Zeit für gekommen hält, ihrer Arbeit Einhalt zu tun. Und welchen einfacheren Weg könnte er dazu einschlagen, als sie ihre Erfindungen bis zur Vernichtung der Menschheit fortsetzen zu lassen? Wenn ich mir vorstellen könnte, daß Rehe und Eichhörnchen, Nachtigallen und Lerchen sie überleben würden, so könnte ich dieser Katastrophe mit einigem Gleichmut entgegensehen; der Mensch hat ja bewiesen, daß er nicht würdig ist, der Herr der Schöpfung zu sein.« Aber solche Weltuntergangsstimmungen haben immer einen genau umschriebenen politischen Inhalt: den Kampf auf Leben und Tod gegen den Sozialismus; für Leute wie Russel ist ein Untergang der Menschheit leichter zu ertragen als die Aussicht auf den Sieg des Sozialismus. Und natürlich ist der Weltuntergang auch nicht ernst gemeint; sein wirklicher, von Russel gewünschter Inhalt ist, daß »der weiße Terror den roten Terror ablösen wird«, das »eine einzige militärische Regierung (natürlich die amerikanische, G. L.) in der ganzen Welt errichtet wird«. Die »religiöse Renaissance« ist also nichts weiter als eine weitere ideologische Sanktion des Atom- und Bakterienkrieges.

Lippmann sagt einmal: »Wenn die Zeiten aus den Fugen geraten, dann stürmen einige die Barrikaden und ziehen andere sich in ein Kloster zurück.« Die ideologischen Schwierigkeiten der gegenrevolutionären Barrikaden haben wir aufgezeigt und auch darauf hingewiesen, daß die Hilfe der Religion in ideologischer Hinsicht nicht überschätzt werden soll. Was das »Kloster« betrifft, so ist es eine allgemeine Erscheinung der Dekadenz in Krisenzeiten: ein ideologischer Rückzug aus den großen Kämpfen, die Ablehnung einer Stellungnahme, wobei die Nuance, ob es ein buddhistisch-atheistisches oder ein katholisches Kloster ist, bei näherer Untersuchung der Fluchtideologie – wozu wir hier keine Möglichkeit haben, nicht allzuviel

bedeutet. Um so mehr bedeutet die Richtung der Flucht. Denn es wäre – gerade in großen entscheidenden Kämpfen – falsch, auch in der Beurteilung der Ideologie den Standpunkt: »wer nicht dafür ist, ist dagegen« einzunehmen, oder alle, die einen »dritten Weg« suchen oder neutral sein wollen, einfach zu identifizieren. Nein, in dieser Hinsicht ist jedes »Kloster« doch für oder gegen eine der kämpfenden Parteien. Wenn etwa Mauriac oder Graham Green eine religiöse Belletristik schaffen, die neben den religiösen Motiven alles konkret Gesellschaftliche ins Nichts verblassen läßt, so stehen sie – ohne daß man die offen kriegshetzerische Publizistik Mauriacs berücksichtigen müßte – gerade im »Kloster« auf der imperialistischen Seite der Barrikade. Dagegen enthält z. B. Karl Barths Ablehnung aller gesellschaftlichen Bestimmungen für die Religion eine Ablehnung des imperialistischen Krieges. Nicht umsonst spricht über ihn – und insbesondere über Niemöller – die imperialistische Presse als über Verirrte ins »Niemandsländ« (oder gar als Verführer ins »Niemandsländ«), während sie in Mauriac oder Graham Green eine bedeutende Vertiefung ihres weltanschaulichen Bildes erblickt. Sie hat dabei einen richtigen politischen und ästhetischen Instinkt. Die gestaltete Welt dieser Schriftsteller unterscheidet sich – abgesehen von einmontierten »Wundern« – in nichts von der barbarischen Instinktentrübsung der Dekadenz, und solche »Klöster« können sehr wohl gute Erziehungsstätten für künftige Kollaborateure oder sogar für imperialistische Henker sein.

Die Erwähnung dieser religiösen Ideologien gibt uns Gelegenheit, in wenigen Bemerkungen auf den »großen Geschichtsphilosophen« unserer Tage, auf A. J. Toynbee zu sprechen zu kommen. Philosophisch bietet sein berühmt gewordenes Werk überhaupt nichts Neues. In allen Hauptfragen ist er ein einfacher Epigone des Epigonen der Lebensphilosophie, Spenglers; alle wesentlichen Konzeptionen: das Auftreten gegen die Einheit der Geschichte, die Gleichbewertung aller Zivilisationen, die Erklärung des Fortschritts als Illusion usw. hat er von ihm übernommen. Seine sogenannte Originalität äußert sich in völlig unwesentlichen Details; denn wieviel solcher »Kulturkreise« der eine oder der andere – gleich willkürlich – konstruiert, ergibt ebensowenig reale Unterschiede wie, nach Lenins Witz, zwischen einem roten oder blauen Teufel bestehen: gar keine.

Auch daß Toynbee nicht mit Spenglers biologischem Irrationalismus arbeitet, macht wenig aus. Denn dafür ist bei ihm der historische Übergang einer Kultur aus dem statischen Zustand in den dynamischen das reine irrationale Wunder. Er benützt auch, um diesen Übergang zu beschreiten, rein mytho-

logische Gleichnisse und begründet diese Methode mit folgenden »erkenntnistheoretischen« Erwägungen: »Das Ereignis kann am besten in solchen mythologischen Bildern beschrieben werden, denn diese werden nicht von den Widersprüchen gestört, die entstehen, wenn die Feststellung in logische Termini übersetzt wird. In der Logik kann, wenn das Universum Gottes vollkommen ist, kein Teufel außer ihm existieren, während, wenn der Teufel existiert, die Vollkommenheit, die er zu verderben kommt, schon unvollständig sein müßte durch die bloße Tatsache seiner Existenz. Dieser logische Widerspruch, der logisch nicht gelöst werden kann, wird intuitiv transzendiert von der Phantasie des Dichters und des Propheten...« So wird hier, aber in einer weit plumperen, weit primitiveren Form als beim späten Schelling, die Mythologie zur »intuitiven Form, um universelle Wahrheiten aufzunehmen und auszudrücken«. Das Entfernen des biologischen Irrationalismus von Spengler ergibt also einen, wenn möglich, noch wüsteren Unsinn. Das allgemeine Sinken des Niveaus, das wir bereits bei Spengler gegenüber Nietzsche und Dilthey festgestellt haben, zeigt sich hier deutlich im Vergleich zu Spengler.

Verständlicherweise lohnt es sich nicht, auf die Details von Toynbee einzugehen. Nur ein Moment sei noch hervorgehoben, wo dessen Zusammenhang mit der Anlehnung ans Christentum an der entscheidenden Stelle seiner Geschichtsphilosophie deutlich zum Vorschein kommt. Toynbee sieht einen Ausweg aus der heutigen Krise nur in der Nachfolge Christi: »Wer das Schwert ergreift, wird durch das Schwert untergehen.« Seine Ermahnung richtet sich aber ausschließlich an das »innere« und »äußere« Proletariat (auch eine der Entdeckungen, die Toynbee in der ganzen Geschichte macht, die wieder eine hochtrabende Nachahmung der faschistischen Theorie der »proletarischen Nationen« ist), nicht aber an die herrschenden Klassen, ihre Gewaltanwendung ist mit dem Christentum sehr gut vereinbar.

Wenn wir nun die bisher skizzierte ideologische Gesamtlage betrachten, so taucht von selbst die Frage auf: was für einen Spielraum kann es hier für Originalität, für Tiefe, für Wirkung geben? Die Antwort fällt ganz negativ aus. Nicht wir allein stellen dies fest. Hören wir einen so angesehenen amerikafreundlichen Ideologen der Dekadenz wie Denis de Rougemont: »Leider aber blieb dieser Revolte der Kultur gegen die uns umgebende Welt bis auf den heutigen Tag jede unmittelbare Auswirkung versagt. Sie ist die Sache einer kleinen Elite, die, in immer stärkerem Ausmaß von der Allgemeinheit isoliert, dem politischen, sozialen und wirtschaftlichen Geschehen entfremdet wird, das seinen eigenen, dem Geiste immer unannehm-

barer werdenden Gesetzen gehorcht. Zwischen dem Geschäftsmann, dem Politiker, dem Proletarier einerseits und einem Rilke oder Heidegger andererseits gibt es keine gemeinsame Sprache mehr, keine gemeinsame Vorstellung von dem Ziel oder den Werten des Lebens und der Gesellschaft. Es verbinden sie höchstens noch so vage Worte, wie Freiheit, Demokratie und Gerechtigkeit, unter denen sich jeder etwas anderes vorstellt. Es gibt keine von allen anerkannte Autorität mehr, welche »die Wahrheit« verkünden, einen gemeinsamen Wertmaßstab setzen könnte. Fast alles, was heute in Europa geschieht, steht irgendwie in Widerspruch zu dem, was nach der Ansicht der verschiedenen Orthodoxien, nach der bürgerlichen Moral oder nach den Kriterien des Verstandes gut und richtig ist.«

Der illustre Autor begnügt sich nicht mit der zitierten Feststellung, er gibt ein sehr bezeichnendes Beispiel für die Wirkungslosigkeit der von ihm allein geschätzten Ideologie, dessen Held ein anderer Prominenter derselben Strömung ist: Koestler. Dieser erhielt nach einem seiner antikommunistischen Romane Briefe von Studenten, aus denen Rougemont folgendes anführt: »Ihre Schilderung des Stalinismus ist meiner Ansicht nach durchaus richtig. Deshalb werde ich in die Kommunistische Partei eintreten, denn eine solche Disziplin habe ich gerade gesucht.«

Dieses Versagen, diese Ohnmacht sind kein Wunder. Das bloße Wort »Verzweiflung« als Inhalt dieser Ideologie reicht zur Erklärung nicht aus, denn wir haben gesehen, daß die Verzweiflung Heideggers sogar eine direkte Vorbereitung zum Hitlerismus sein konnte. Ähnliche Wirkungen kann heute etwa ein Graham Green auslösen. Hier handelt es sich aber um etwas anderes, um mehr und Konkreteres. Nicht bloß um allgemeine Verzweiflung an jeder menschlichen Aktivität; diese hat von Schopenhauer bis Heidegger ins Lager der Reaktion oder wenigstens zur Kollaboration mit ihr geführt. Die Rougemont, Koestler und wie sie alle heißen, sind aber nicht nur im allgemeinen verzweifelt; ihr Zweifel, ihre Verzweiflung richten sich vor allem gegen jene »frohe Botschaft«, die zu verkünden sie gekommen sind: gegen die Verteidigung der »freien Welt«.

Hören wir wieder einen berufenen authentischen Zeugen, Koestler selbst, der eine Gestalt seines Romans »The Age of Longing« folgendes sagen läßt, wobei deutlich fühlbar wird, daß die Gestalt aufrichtiger spricht, als ihr Verfasser es sonst zu tun wagt: »Nun glaube ich zufällig, daß das Schicksal Europas besiegelt ist, daß ein Kapitel in der Geschichte sich seinem Ende nähert. Das ist sozusagen meine spekulative Wahrheit. Wenn ich die Welt mit einem gewissen Abstand betrachte, unter dem Zeichen der Ewigkeit

etwa, so finde ich das nicht einmal beunruhigend. Aber zufällig glaube ich auch an den sittlichen Befehl, der da heißt: Bekämpfe das Böse, auch wenn der Kampf hoffnungslos ist . . . Und an diesem Punkt wird meine spekulative Wahrheit zu defätistischer Propaganda und daher zu einem unmoralischen Einfluß.« Und diese Konfession schließt mit einer – aus Koestlers Mund – nicht unwichtigen Feststellung über die Zukunft von Kunst und Literatur in der vom Verfasser so eifrig verteidigten »freien Welt«: »Die europäische Kunst stirbt aus, weil sie nicht ohne Wahrheit leben kann, ihre Wahrheit ist aber zu Arsen geworden.«

Das heißt so viel, daß Koestler von seiner eigenen Welt aussagt: sie kann eine Kunst, die die Wirklichkeit wahrheitsgetreu widerspiegelt, nicht vertragen. Das ist aber genau dasselbe, was seinerzeit die hervorragenden Antifaschisten über die Beziehung des dritten Reichs zur echten, zur realistischen Kunst festgestellt haben. Zur Vollständigkeit des so entstehenden Bildes gehört freilich auch, daß solche Erkenntnisse die Rougemont und Koestler keineswegs hindern, sich an der amerikanischen Kriegspropaganda zu beteiligen. (Dieselbe Erkenntnis also, die ehrliche Schriftsteller zu konsequenten Gegnern des Hitlerismus gemacht hat, ergibt bei den Verteidigern der »freien Welt« nur den Luxus einer Selbstironie, eine kokett selbstgefällige Nuance zu ihrer imperialistischen Propaganda.) Hier sehen wir auf einem neuen Gebiet unsere früheren Feststellungen über den hypokritischen Zynismus dieser Ideologen bestätigt: sie glauben, ebensowenig wie Lippmann, an das, was sie verkünden, sie sind, ebenso wie Burnham, ihr eigener Rauschning – auch wenn sie das Divergente auf verschiedene Schriften verteilen.

Natürlich führt die Verzweiflung nicht eingleisig zur Unterwerfung oder gar zum Anschluß an die imperialistische Reaktion. Sie kann unter Umständen eine Krise sein, aus der ein Wiedererwachen zur Vernunft entspringt. Sie mag aber auch ein derartiges Versinken in die Unfähigkeit zum Handeln, eine derartige Intention auf Selbstaufgabe bis zum Selbstmord in sich bergen, daß ihre – auch reaktionäre – Brauchbarkeit mehr als fraglich erscheint. Ein solches Schicksal hat der sehr erfolgreiche amerikanische Romanier Bromfield in seinem »Mr. Smith« geschildert. Er hat gesellschaftlich zweifellos recht, wenn er seine Ich-Figur eine Parallele zwischen sich selbst und Babbitt ziehen läßt: »Wenn ich von diesen Männern schreibe, schreibe ich nicht von lauter Babbitts. Es gibt keine Babbitts mehr. Sie gehörten einer bestimmten Phase des amerikanischen Lebens an, und diese Phase ist vorbei. Babbitt, mit seinem Dünkel, seiner Gutmütigkeit, seiner starken Extravertiertheit, dem Gelärm, das seine Unbildung verdeckt, ist heute eine

Absonderlichkeit und in mancher Weise ein Ausgestoßener. Alle seine Eigenschaften und sein eigentliches Problem sind gewissermaßen von Krankheit und Verwirrung verdrängt worden, ohne daß die Opfer es wissen, die in Materialismus, in übermäßige Betriebsamkeit und in den Alkohol zu flüchten suchen. Babbitt war auf seine Weise roh, aber gesund. Die Krankheit, von der ich schreibe und die sich beständig verbreitet und zunimmt, ist ganz anders. Ich weiß, wovon ich spreche: und ich fürchte für eine ganze Nation und ein ganzes Volk.«

Bromfield und sein Held überschätzen freilich Babbitts Gesundheit. Die Leser beider Romane wissen, daß das, was das Leben von Bromfields Helden zerstört, auch in Babbitts Leben auftaucht, dort allerdings bloß als Episode; die Keime der Bromfieldschen Verzweiflung, die bei Babbitt im Anfangsstadium vorhanden sind, werden dort von der »amerikanischen Freiheit« (von einem Boykott bis zum materiellen und moralischen Ruin) noch zurechtgerückt. Dies sei nicht gegen Bromfield gesagt. Von Mr. Smith aus gesehen, muß Babbitt als gesund und robust erscheinen, und es ist gerade Bromfields Verdienst, das Umschlagen eines Typus infolge der gesellschaftlichen Entwicklung in etwas qualitativ anderes richtig geschildert zu haben, wobei es zu dieser Steigerung gehört, daß Mr. Smith noch weniger die wahren Ursachen, die sein Schicksal bestimmen, auch nur ahnt, als dies bei Babbitt der Fall war. Jedoch bei beiden ist eine instinktive Revolte gegen die spezifisch amerikanische »Gleichschaltung« vorhanden, gegen die – wenn nötig – gewaltsame »Normierung« aller Gedanken und Gefühle. Sinclair Lewis, der damals in diesen Fragen bewußter war, als es heute Bromfield ist, sagt über solche Tendenzen der »braven Bürgerliga« (die Babbitts Ausflug ins Exzentrische liquidiert): »Und sie konstatierten, daß die Demokratie Amerikas wohl nicht Gleichheit des Vermögens bedeutet, dagegen eine gesunde Gleichförmigkeit der Gedanken, Kleidung, Moral, Malerei und Ausdrucksweise bedingt.« Sinclair Lewis – freilich nicht Babbitt – weiß sogar, daß diese Gleichschaltung unter den Formen der »Demokratie«, der »Freiheit« etwas allgemein Kapitalistisches ist, nur daß sie in den Vereinigten Staaten viel energischer auftritt als sonst in der Welt. Man hat wieder das Rauschningproblem deutlich vor sich, wenn ausgerechnet *diese* Welt im Namen der Rettung des Rechts auf »Nonkonformismus« verteidigt werden soll.

Es handelt sich also in dieser Entwicklung – ganz einerlei, ob Bromfield es weiß oder nicht – um das Schicksal des Durchschnittsmenschen im verfaulenden Kapitalismus. Daß Menschen mit gesunden Lebensinstinkten gegen eine solche Perspektive ihres Daseins spontan revoltieren, ist nur allzu ver-

ständig. Diese Revolte nimmt oft eine – zumeist ziemlich unklare – Form des Antikapitalismus an; wir haben schon gehört, wie empört ein Raymond Aron über die allgemeine Verbreitung solcher Stimmungen in Europa ist. Er ist aber bei weitem nicht der einzige. Der Cambridger Professor D. W. Brogan erblickt z. B. in diesen antikapitalistischen Gefühlen vieler europäischer Menschen die Wurzel ihres Antiamerikanismus. Es ist für uns gleichgültig, daß Professor Brogan diese Gefühle überwinden will, ja gerade sein amerikafreundliches Verhalten gibt seinen Feststellungen einen besonderen Wert. Er sagt: »Denn wenn jemand die moderne (die kapitalistische, G. L.) Welt ablehnt, ist es sein gutes Recht, sie in ihrer repräsentativsten Form abzulehnen, und die repräsentativste Form ist notwendigerweise in den meisten Fällen die amerikanische. Nicht etwa, weil die Amerikaner ganz besonders verworfen sind, sondern weil sie auf dem Gebiet der Technik in der modernen Welt eine führende Stellung einnehmen. Daß sich daraus vielleicht ungünstige Schlüsse über Amerika ziehen lassen, läßt sich eben nicht ändern. Wer die moderne Welt aus diesem oder jenem Grunde ablehnt, tut jedenfalls gut daran, sie in ihrer vollendetsten Form abzulehnen.« Es ist gerade das Schicksal des Mr. Smith, vor dem der europäische Durchschnittsmensch, vor allem der Intellektuelle, instinktiv eine derartig panische Angst hat. Er ist schon desorientiert, in Verzweiflung getrieben von seinem eigenen, noch relativ unentwickelten Monopolkapitalismus – was für ein Schrecken muß für ihn dessen amerikanische Vollendung sein?

Es ist ein weiteres Verdienst Bromfields, daß er den Zusammenhang der modern dekadenten Kunst (bis zum Surrealismus) mit der verzweifelten Weglosigkeit von Mr. Smith aufzeigt: wir sehen, aus welchen Gefühlen, aus welcher Weltanschauung (besser: Weltanschauungslosigkeit) die Wirkung dieser Kunst entsteht. Mr. Smith erzählt von einer Reise, die er nach New Orleans gemacht hat, um durch ein paar Tage Saufen und Huren sein heimisches Milieu zu vergessen: »Wenn ich an diese Reise zurückdenke, kommt es mir immer so vor, als ob der ganze Eindruck wie eines jener surrealistischen Gemälde ist, auf denen der ganze Ort ein Gewirr von engen Straßen bildet, mit blendenden Neonlichtern, die ›Zum Frohsinn‹ und ›Zum wilden Mann‹ herausschreien, ein Gewirr von Armen und Händen, die mit nichts zusammenhängen, lauter Phantome, die aus engen Gassen und Eingängen herausgreifen, um den Menschen auf Seitenwege zu ziehen. Sicher hat es diesen Anschein, wenn man viel getrunken hat.«

Das Erlebnis von Mr. Smith ist unbewußt, elementar. Es ist aber unschwer in Einklang zu bringen mit jenen kritischen Bestrebungen, die genauer

zeigen, warum die abstrakte Kunst in den oberen Kreisen der Vereinigten Staaten zur herrschenden geworden ist, mit welchen Mitteln sie zur herrschenden gemacht wird. Der Marxist S. Finkelstein, der in einem Essay diese Methoden anschaulich aufzeigt, zitiert darin einen Artikel aus der »New York Times«, in welchem Aline B. Louchain folgendes schreibt: »Der Humanismus geht zurück auf die anthropomorphische Philosophie der Griechen, als der Mensch in der Welt zu Hause war, sich »zum Maßstab der Dinge« gemacht hat, und als die Kunst – in der Welt, wie sie ist – sich durch Schaffen eines Abbilds der Welt, wie der Mensch sie ersehnt, ausgedrückt hat. Solch ein Denken setzt ein endliches kalkulables Universum mit dem selbständigen und mächtigen Menschen in seinem Zentrum voraus und eine Wirklichkeit, die von den perzeptiven Fähigkeiten des Menschen weitgehend erfaßt werden kann. Aber mit den Forschungen der neuen Wissenschaft ist ein solches Bild des Universums nicht mehr möglich.« Natürlich hat das, was der Artikelschreiber als Schlußfolgerung hinsetzt, nichts mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften unserer Tage zu tun. Die bedeutsame Frage, warum ein solcher reaktionär-dekadenter, agnostizistisch-mystischer Feuilletonismus auch bei gewissen Naturforschern Gehör findet, geht über den Rahmen dieser Betrachtungen hinaus. Für uns ist hier wichtig, daß von der spontanen Beschreibung der Flucht aus einem unmenschlichen Zustand ins Außermenschliche bis zu der theoretischen Begründung dieser Kunst aus dem Prinzip der Gegenmenschlichkeit ein gerader Weg führt. Dieser heutige Weg reicht weit in die imperialistische Periode zurück: von Paul Ernst und Worringer führt er über Ortega y Gasset bis zu Malraux.

Wenn dies ein rein ästhetisches Problem wäre, hätten wir wenig Grund, uns hier damit zu beschäftigen. Aber ist es ein bloßer Zufall, daß Paul Ernst als Hitleranhänger seine Laufbahn beschloß, daß Ortega y Gasset als Hauptapostel gegen die »Vermassung« zum typischen Antidemokraten unserer Zeit erwuchs, daß Malraux zum Goebbels de Gaulles wurde? Weil all dies kein Zufall ist, ist die Protektion der »abstrakten«, das heißt bewußt antihumanen, antirealistischen Kunst durch die führenden Kreise der Vereinigten Staaten ebenfalls kein Zufall und nur auf der Oberfläche *auch* Snobismus. Sie ist ebensowenig ein Zufall wie die Verfolgung und Unterdrückung des Realismus. Hitler hat bereits den Beweis erbracht, daß für ein solches System der Realismus nicht tragbar sein kann. Dasselbe Bild erhalten wir heute, nur unter den Erscheinungsformen der amerikanischen »Demokratie«. Die Tendenz ist an sich nicht neu, nur ihre gegenwärtige Aufgipfelung bedeutet etwas

qualitativ Neues. Jeder kennt das Schriftstellerschicksal Mark Twains. Wir haben bereits auf den »demokratischen« Terror hingewiesen, der im Babbitt beschrieben ist. Sinclair Lewis hat später im »Arrowsmith« die »sanften«, in »Elmer Gantry«, in »Kingsblood Royal« die offenkundig terroristischen Methoden der »freien Welt« beschrieben. Sie erklären zur Genüge die großen Schwankungen dieses hochbegabten Realisten, sowie den Ausgang solcher anfangs vielversprechenden realistischen Schriftsteller wie Steinbecks und anderer. Und am Schicksal Chaplins, Howard Fast's, P. Robeson's kann man die Beziehung der »freien Welt« zum Realismus genau ablesen.

Schon die Verfolgung des künstlerischen Realismus ist keine bloß ästhetische Frage mehr. Sie zeigt aber noch deutlicher ihre sozial-ideologischen Aspekte, wenn wir jenen menschlichen Gehalt betrachten, der in der eben dort protegierten dekadenten Literatur zum Ausdruck kommt, wo die moralischen Folgen der Dekadenz klar zutage treten. Daß es sich dabei nicht um den »Antiamerikanismus« eines Marxisten handelt, zeigen die Feststellungen, die man bei dem amerikanischen Professor H. St. Commager über diese Fragen finden kann: »Die Männer und Frauen, die bei Faulkner, Caldwell, Farrel und Hemingway, bei Waldo Frank, Evelyn Scott und Eugene O'Neill ihre natürlichen Instinkte so tumultuarisch sich ausleben lassen, sind so amoralisch wie die Tiere . . . Niemand, der die Laufbahn von Ezra Pound studiert hat, kann daran zweifeln, daß sein Suchen der Dunkelheit mit seinem Haß gegen die Demokratie verwandt ist.« Und er fügt als Konklusion hinzu, daß die hier entfachte Attacke auf die Vernunft »die tiefste Degradation des Menschen ist«.

Hier schlägt das Problem der modernen Kunst – durch Vermittlung der Ethik – in Politik um. Die Kunstpolitik der Vereinigten Staaten hat dieses Umschlagen energisch gefördert. Während früher, und besonders in Europa, die Instinktenthüllung als Kunstgehalt auf kleine Kreise einer »Elite« der dekadenten parasitären Intelligenz beschränkt war, wird jetzt dieser Gehalt breit popularisiert. Die Grenzen zwischen »esoterischer« Kunst und Massenkitsch werden immer energischer abgetragen. Film, Radio, Digest usw. verbreiten in größtem Ausmaße dasselbe, was etwa bei Faulkner als »hohe« Literatur gefeiert wird: das ungehemmte Loslassen auch der schlechtesten Instinkte. Das ständige Zunehmen etwa von Kinderverbrechen zeigt die Früchte einer solchen »Sozialpädagogik«.

Es wäre freilich falsch, hier die Ursachen zu suchen; es handelt sich bloß um Symptome. Der Ku-Klux-Klan und andere Lynchorganisationen haben das bestialische Freilassen der Instinkte schon lange in Praxis umgesetzt, bevor

die führende Literatur von diesem Thema angezogen wurde. (Um jedes Mißverständnis zu vermeiden: es handelt sich hier um die Bejahung, um die Verherrlichung der Instinktentfesselung in der Literatur; die realistische Darstellungsweise, die »die Katze eine Katze nennt«, hat mit diesem Problem nichts zu tun.) Allerdings gingen Detektiv- und Verbrecherfilme, verschiedene Typen der Schundliteratur, der superman in den comic strips, die Brutalisierung des Sports usw. dieser Entwicklung pionierhaft voran. Aber erst jetzt ist ein umfassendes System entstanden, das Oben und Unten gleichermaßen umfaßt.

Es war ein Wesenszeichen des Hitlerregimes: an sich harmlos mittelmäßige, zuweilen sogar gut veranlagte Menschen mit geschickten Manövern dahin zu bringen, daß sie Mitschuldige, ja sogar aktive Teilnehmer fürchterlicher Verbrechen, barbarischer Unmenschlichkeiten wurden. Ohne eine solche »Sozialpädagogik« wäre etwa Auschwitz unmöglich gewesen. Es ist nun die Spezialität der amerikanischen Entwicklung, daß Elemente solcher Tendenzen in ihr stets vorhanden waren, im Süden seit der Sklavenbefreiung. Das unmittelbare Hinüberwachsen einer teilweise ursprünglichen Akkumulation in die Periode des Monopolkapitalismus hat einen solchen Gang des gesellschaftlichen Weges erleichtert und gefördert; dazu kommt die spezifisch südliche Nuance, wo das rückständigste, anachronistischste Ausbeutungsverhältnis (die Sklaverei) von Anfang an einen mehr oder weniger ausgeprägt kapitalistischen Charakter hatte. Dies alles hat zur Folge, daß gesellschaftliche Momente, die sonst nur der ursprünglichen Akkumulation zugehören, mit entsprechenden Umwandlungen in den imperialistischen Kapitalismus unmittelbar hinüberwachsen. Dabei entsteht noch die besondere Eigentümlichkeit, daß sich all dies unter Formen einer vorbildlichen bürgerlichen Demokratie entfaltet; im Sinne der europäischen Entwicklung kennen die Vereinigten Staaten keinen Feudalismus, keine absolute Monarchie. Und auch eine andere wichtige Komponente des Hitlerismus: Rassentheorie und Rassendiskriminierung, ist dort, besonders im Süden, aber später auch allgemein übergreifend, wirksam, zu seiner Zeit, als diese noch in Europa die Privatweltanschauung von extremen Outsidern der Reaktion gebildet haben; wir haben an seiner Stelle darauf hingewiesen, daß Gobi-neau in der Periode seiner Verkantheit die ersten begeisterten Leser im Süden der Vereinigten Staaten fand. Je mehr der amerikanische Imperialismus zur führenden reaktionären Macht der Welt wird, desto stärker verallgemeinern sich solche Tendenzen und werden – womöglich noch bewußter und systematischer als unter Hitler – in den Dienst der Vor-

bereitung der Aggression, des imperialistischen Krieges, in den Dienst der barbarischen Durchführung bereits ausgebrochener Kriege (Korea) gestellt. Die anständigen Demokraten in den Vereinigten Staaten führten und führen gegen diese Tendenzen einen bisher vergeblichen Kampf.

Eine weitere Seite dieses Bildes ist, daß nirgends sonst ein solches Netz, ein solches System von »Querverbindungen« zwischen offenem Gangstertum und offiziellem staatlich-munizipalem Apparat existiert wie in den Vereinigten Staaten. (Professor H. H. Wilson veröffentlicht eine Befragung des »National Opinion Research Contor« aus dem Jahre 1944, wonach von 7 befragten Amerikanern 5 alle Politiker für korrupt hielten.) Auch hier ist eine ständige Empörung der einfachen anständigen Menschen feststellbar. Diese ist aber ohnmächtig, hauptsächlich weil sie durch das Monopol der Öffentlichkeit, durch die Macht der von diesem Bündnis beherrschten Presse, der beiden Parteiapparate ständig demagogisch irregeführt wird. Es ist z. B. sehr wahrscheinlich, daß 1952 der letzte Wahlsieg der Republikaner durch eine solche spontane Auflehnung vieler einfacher Menschen gegen die Korruption der Demokraten mitverursacht wurde. Dabei kann man mit ziemlicher Sicherheit voraussagen, daß in einigen Jahren eine ähnliche Empörung gegen die republikanische Korruption entstehen wird; der Fall des Vizepräsidenten Nixon, der noch glücklich vertuscht werden konnte, wirft ein grelles Licht darauf, daß bei den Republikanern naturgemäß dieselbe Korruption herrscht wie bei den Demokraten. Um diese Korruption bei den Demokraten an einem – zufällig herausgegriffenen – Beispiel zu illustrieren, sei an den Fall O'Dwyers erinnert. Wir zitieren hier aus der sicher nicht amerikafeindlichen »Neuen Züricher Zeitung«: »O'Dwyers seinerzeitige Ernennung zum Botschafter in Mexiko hatte sich ausschließlich aus der Notwendigkeit ergeben, den Bürgermeister von New York noch rechtzeitig über die Grenze zu bringen, bevor die abscheulichen Skandale seiner wenig rühmlichen Stadtverwaltung enthüllt wurden. Der amerikanische Boden ist für diesen ehemaligen New-Yorker Polizisten so heiß geworden, daß er es vorzieht, den Rest seiner Tage in Mexiko zu verbringen, und zwar als »Konsulent« eines dortigen Anwaltsbureaus. Truman nahm O'Dwyers Rücktritt, wie er in seinem Antwortschreiben sagt, nur »mit Zögern und mit überaus warmem Dank für die geleisteten Dienste« an. O'Dwyer wird aber die Vereinigten Staaten von Amerika zusammen mit mehreren anderen Sonderdelegierten an der in wenigen Tagen stattfindenden Inauguration des neuen mexikanischen Präsidenten Ruiz Cortines noch vertreten.« Zu der Zeit, da wir diese Zeilen schreiben, scheint die Entlarvung MacCarrans zu

explodieren. Dieser Fall ist vielleicht – als Symptom – noch interessanter, da ja der mit Gangsterorganisationen eng verbundene MacCarran gerade ein Vorkämpfer des »echten Amerikanertums« war, ein Purifikator gegen »antiamerikanische Tendenzen«. In seiner Art ist der Fall MacCarrans ebenso eine symbolische Konzentration dessen, was sich in den herrschenden Schichten der Vorbereiter des Krieges abspielt, wie seinerzeit der – freilich viel unschuldigere – Hauptmann von Köpenick als Symbol des wilhelminischen Deutschland betrachtet werden konnte.

Die Art der Mischung von Korruption, Gangstertum, Verbrechen und politischem Terror war auch für das Hitlerregime charakteristisch. Wir erinnern an jenes Gespräch Rauschnings mit dem »Führer«, in welchem dieser die Korruption der herrschenden Schicht bejaht, weil ihre Mitglieder infolge der Bekanntheit ihres korrupten Verhaltens jederzeit zum unbedingten Gehorsam gezwungen werden können. Dieses Motiv spielt natürlich auch bei der heute herrschenden Korruption eine große Rolle. Bei jeder öffentlichen Entlarvung zeigt es sich, daß viele Eingeweihte über diese Angelegenheit längst informiert waren, aber ihre Gründe hatten, nicht öffentlich darüber zu sprechen. Die »Querverbindungen« mit der Gangsterwelt haben aber auch den »politischen« Vorteil, daß der führenden Schicht in schwierigen Fällen stets entsprechende Terrororganisationen zur Einschüchterung, wenn nötig zur Beseitigung unbequemer Elemente zur Verfügung stehen. Für die »normalen« friedlichen Zeiten ist hier ein Ersatz für das vorhanden, was in Kriegszeiten die militärische Disziplin erreicht. »Angst ist die Bestimmung des Menschen im 20. Jahrhundert«, sagt Mailers uns bereits bekannter General Cummings. Dem Zweck, diese Angst noch zu vergrößern, dient der sich ständig verstärkende Apparat der Geheimpolizei, dient die gesetzmäßig zulässige Folterung bei polizeilichen Verhören usw. All dies erreicht natürlich seinen konzentriertesten Ausdruck in der Armee. »Die Armee arbeitet am besten dort, wo jeder einzelne Angst hat vor dem Mann, der über ihm steht, und Verachtung für seine Untergebenen zeigt«, sagt derselbe General Cummings. Die so entstehende Atmosphäre der allgemeinen Furcht steht keineswegs im Gegensatz zum eben behandelten Problem der Instinkt-entfesselung. Im Gegenteil. Diese ist unbedingt notwendig, sowohl gegen den inneren wie gegen den äußeren Feind. Sie muß nur – wie auch unter Hitler – entsprechend kanalisiert, in die gewünschte Richtung gelenkt werden. Und die Beziehung der herrschenden Schicht zum Gangstertum ist dabei ein nicht unwesentliches – geistig-moralisches und organisatorisches – Vermittlungsglied.

In das soeben behandelte Kapitel von Instinktentrassierung, Gangstertum, geistiger und moralischer Korruption gehört die noch nie so starke Rolle, die die Renegaten in der Bekämpfung des Kommunismus spielen. Natürlich ist das Phänomen selbst nicht völlig neu. Wir kannten ja zwischen den beiden Weltkriegen die internationale Propaganda- und Provokationstätigkeit Trotzki's; es gab die verschiedenen Eastman, Doriot usw. Aber heute werden nicht nur die ordinären Polizeiagenten von der Art der Krawtschenko usw. in den Vordergrund der Weltöffentlichkeit gestellt, sondern gerade die gefeiertsten Schriftsteller wie Dos Passos, Silone, Koestler, Malraux, führende Politiker wie Ernst Reuter, Publizisten wie Burnham und noch viele andere sind Renegaten des Kommunismus.

Es taucht dabei naturgemäß die Frage auf: was macht den Auswurf der kommunistischen Bewegung in den Augen der Kriegsvorbereiter gerade heute so wertvoll? Wir haben bereits davon gesprochen, daß die Hohlheit und Ideenarmut der imperialistischen Ideologie dazu führen muß, ununterbrochen – in verzerrter Form – Anleihen beim Marxismus zu machen, um zu versuchen, dessen karikaturhaft verdrehte Details im Kampf gegen ihn selbst zu verwerten. In dieser Frage sind die Renegaten natürlich Experten. (Man denke an die Behandlung der Monopole bei Burnham im Gegensatz zu Lippmann oder Röpke.) Es zeigt sich, daß das alleroberflächlichste Studium des Marxismus die größten Vorteile gegenüber der gründlichsten bürgerlichen Universitätsbildung, besonders in Ökonomie und Politik, bietet. Denn es sei hier bemerkt, daß die überwiegende Mehrzahl der berühmt gewordenen Renegaten sich nur zeitweilig an der Peripherie der kommunistischen Bewegung herumtrieb. Wie der Renegat Borkenau feststellt, waren nur Silone und Reuter verantwortliche Funktionäre der kommunistischen Partei. (Auf den Unterschied der Begabungen lohnt es sich hier nicht näher einzugehen, obwohl z. B. Silone in seiner kommunistischen Zeit ein ernst zu nehmender Realist war, während Koestler in seinen berühmt gewordenen psychologisch-soziologischen Kolportageromanen derselbe kleine oberflächliche Journalist blieb, der er anfangs war usw.) Dazu kommt die »Authentizität« ihrer Enthüllungen über den Kommunismus, deren Propagandawert die Imperialisten unabhängig davon einschätzen, ob die betreffenden Renegaten infolge ihrer höchst peripheren Stellung in der Bewegung überhaupt in der Lage waren, über diese wirklich informiert zu sein. Da, wie gezeigt, die antikommunistische Propaganda auf den Krawtschenko gekommen ist, ist für sie jede – noch so kolportagehaft zurechtgemachte – Lüge und Verleumdung wertvoll. Weiter: die Renegaten werden als besonders zuverläss-

sig betrachtet, da für sie kein Weg zurück mehr offensteht. Burnham drückt dies so aus, daß sie immuner gegen die ideologische Vergiftung des Kommunismus sind als jene, die keine solche Übergangsperiode durchgemacht haben; ihr »Nein« dem Kommunismus gegenüber ist pathetischer als das der anderen. Ihr Haß, ihre Rachsucht, ihr Ressentiment sind höchst schätzbare Emotionen für die antikommunistische Propaganda. So werden sie – trotz der äußerst bescheidenen Stufe ihrer Kenntnisse und Begabungen – hier Vorkämpfer, führende Figuren im ideologischen Kampf gegen den Kommunismus. Auch dies zeigt genau, bis auf welches Niveau die bürgerliche Ideologie heute herabgesunken ist.

Aus dieser Lage, aus der Erkenntnis der geistigen und moralischen Minderwertigkeit ihrer gegenwärtigen Brotgeber entspringt ihr Selbstbewußtsein, ihr Hochmut. Crossmann erzählt ein Gespräch mit Koestler, worin dieser sagt: »Wir, die einstigen Kommunisten, sind die einzigen Leute auf eurer Seite, die wissen, um was es wirklich geht.« Und Silone geht sogar so weit, zu sagen: »daß das letzte Gefecht zwischen Kommunisten und Exkommunisten ausgefochten werden würde«. Das ist natürlich ein schlechter Witz, der nur zeigt, daß Silone bereits vergessen hat, was in jedem Einführungskurs zu lernen ist. Der schlechte Witz ist aber bezeichnend für die eine Seite der geistig-moralischen Haltung der Renegaten. Die andere Seite ist eine neue Nuance, eine weitere Steigerung der Psychologie und Moral der Dekadenz. Und hier ist das entscheidende Motiv für ihre Bedeutung bei der heutigen Bourgeoisie. Diese kann nur moralische Krüppel oder Gangster richtig gebrauchen. Darum sind die Renegaten das beste Menschenmaterial für sie. Denn immer wieder bricht die vom Hochmut überkompensierte, dekadent gebrochene und zerrissene Grundlage ihrer seelischen Beschaffenheit hervor. Crossmann stellt fest: »Der wahre Exkommunist kann nie wieder eine geschlossene Persönlichkeit werden.« Und Koestler bestätigt diese Diagnose, indem er eine seiner Gestalten – es handelt sich um einen exkommunistischen Dichter – über sich selbst sagen läßt: »Es gibt lyrische und sakrale Dichtung, es gibt auch eine Dichtung der Liebe und eine Dichtung der Rebellion; aber es gibt keine Dichtung des Apostatentums.«

Diese Psychologie des Renegatentums enthält also, obwohl sie, unmittelbar angesehen, ein äußerstes Outsidertum schafft, doch etwas sehr Typisches für die ganze Periode. Die entscheidende innere Lügenhaftigkeit, die als hypokritischer Zynismus zum Ausdruck kommt, durchdringt alle inneren wie äußeren Erscheinungen des Lebens. Da der ideologische Kampf gegen den Kommunismus unmöglich seinem wahren Gehalt nach ausgesprochen wer-

den kann und darf, nämlich als Kampf um das Aufrechterhalten der Ausbeutung gegen den Versuch, diese aufzuheben, muß die ganze Grundlage der ideologischen Kontroverse ein Boden der Verlogenheit sein: Kampf der »Freiheit« gegen die »Unterdrückung«; wiederum: die zynisch verkündete nackte Lüge. Die ganze Krawtschenko-Methode folgt aus dieser fundamentalen Unwahrhaftigkeit der »freien Welt«.

Ihre Folgen können wir auf sämtlichen Gebieten der Kultur wahrnehmen. Das administrative Forcieren einer kulturellen Hegemonie Amerikas richtet sich nicht nur auf unmittelbar politische Gebiete. Teils betrachtet man die amerikanische ideologische Führung als eine universelle Frage, teils spielen aber auch die materiellen Interessen der amerikanischen Verleger, Filmfabrikanten usw. eine ausschlaggebende Rolle. Künstlerisch so hoch entwickelte Filmproduktionen wie die französische und die italienische müssen einen verzweiferten Existenzkampf gegen die staatlich unterstützte Schmutzkonkurrenz aus den Vereinigten Staaten führen. Das fortschrittliche französische Buch muß, um gegenüber der Massenverbreitung von Greuel-, Detektiv- und Digestliteratur bestehen zu können, sich durch eine organisierte Massenbewegung schützen usw. Während die amerikanische Propaganda des kalten Krieges vorgibt, die europäische Kultur vor dem »Totalitarismus des Ostens« zu retten, kämpft die wahre europäische Kultur einen Kampf auf Leben und Tod, um ihre nackte Existenz gerade gegen die Agenturen des »amerikanischen Jahrhunderts« zu retten.

So ist die äußere Lage. Und die innere? Über eine ganze Reihe der entscheidenden Kulturprobleme haben wir bereits gesprochen. Wir möchten hier nur noch eines hervorheben, das, obwohl es nur eine relativ enge Schicht der Intelligenz wirklich interessiert, doch das gemeinsame Motiv bildet, welches sonst sehr divergierende Intellektuelle miteinander verbindet und an die Weltanschauungstendenzen der »freien Welt« kettet. Wir meinen das Recht auf Nonkonformismus. Gerade hier handelt es sich aber um etwas völlig Illusionäres. Der Verlags-, Film-, Presse- usw. Apparat des Monopolkapitalismus beengt – besonders unter den Bedingungen des kalten Krieges – den realen Spielraum eines solchen Nonkonformismus außerordentlich. Selbstredend sind persönliche Nuancen, innerhalb des jeweils vorgeschriebenen Gehalts, nicht nur gestattet, sondern geboten. Entsteht jedoch in Fragen des wesentlichen Gehalts eine wirkliche, sachliche Abweichung, so erfolgt seitens des Apparates der Öffentlichkeit ein Totschweigen (man denke an Eluards Begräbnis, an die Nekrologe über ihn), das sich bis zur direkten Verfolgung zu steigern pflegt (Chaplin). Die Verteidiger des

Nonkonformismus sollten sich also die Frage stellen: welcher Nonkonformismus ist in der »freien Welt« praktisch gestattet? Sartre z. B. war ein Held der »Gedankenfreiheit«, solange er gegen den Kommunismus schrieb; seit er 1952 am Völkerkongreß für den Frieden in Wien teilnahm, ist er für die »freie Welt« ein verächtliches Subjekt geworden. Auf die Frage: konform mit wem und was? gibt es also in der »freien Welt« eine sehr eindeutige Antwort: man darf (und soll) seinen »Nonkonformismus« kühn bekennen, indem man in den Vereinigten Staaten, in Adenauer-Deutschland usw. gegen die Sowjetunion, gegen den Sozialismus auftritt. Man kann dies sogar mit beliebigen Argumenten durchführen. Man muß aber mit dem Monopolkapitalismus und seiner aggressiv-imperialistischen Politik konform gehen – um als richtiger »Nonkonformist« anerkannt zu werden.

Die Problematik des Nonkonformismus geht aber tiefer. Lenin hatte schon im »Empirio-kritizismus« gezeigt, daß die verschiedenen, individuellen, wütend verteidigten und angegriffenen erkenntnistheoretischen Professoren-Nuancen bis zur Ununterscheidbarkeit verblassen, wenn man sie von der Warte der wirklich entscheidenden Frage der Erkenntnistheorie: Idealismus oder Materialismus? betrachtet. Dies gilt in gesteigertem Maße für die heutigen ideologischen Probleme. Wer etwa seine Aufmerksamkeit auf die wirklich entscheidenden Fragen der Weltanschauung richtet, wird in dem – auf den ersten Blick – unübersehbaren Chaos der individuellen Nuancen der heutigen Philosophie eine erschreckend konformistische Monotonie wahrnehmen; wir haben gezeigt, wie nahe etwa Wittgenstein und Heidegger, zwischen denen keinerlei wechselseitige Beeinflussung besteht, sich von hier aus betrachtet aneinanderreihen. Genauso ist die Lage in der Ethik, in der Geschichtsauffassung, in der Stellung zur Gesellschaft, in der Ästhetik. Und natürlich auch in der Literatur und Kunst selbst.

Gerade die allerindividualistischsten, am radikalsten nonkonformistischen Tendenzen führen eine solche radikale Nivellierung mit sich. Denn objektiv (und darum auch künstlerisch) hängt »der wirkliche Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen« ab (Marx), und je trotziger die neue Kunst die rein auf sich gestellte, von der Gesellschaft, von den gesellschaftlichen Beziehungen losgelöste Persönlichkeit in den Mittelpunkt ihres Schaffens rückt, desto größer, fast bis zur Ununterscheidbarkeit, wird die Ähnlichkeit zwischen den – äußerlich – so außerordentlich verschiedenen Gestalten. Denn objektiv (und darum auch künstlerisch) ist die Welt der kulturell entfalteten menschlichen Beziehungen unvergleichlich variierter als die bloße und nackte Welt der Instinkte, wes-

halb auch eine Kunst, die die letztere mit fast dogmatischer Ausschließlichkeit zum Zentralthema macht, zwangsläufig der Monotonie, der Nivelliertheit entgegeneilt. Wie ähnlich ist der Coitus zwischen Aeneas und Dido dem zwischen Romeo und Julia, während die Differenzen der gesellschaftlich-kulturell bedingten erotischen Gefühle unvergängliche echte Individualitäten geschaffen haben. So hat die unbrüderliche Abstraktheit der Mehrzahl der heutigen Nonkonformisten eine unmenschliche Nivellierung des Schaffens hervorgebracht. Zur oben angedeuteten Gleichschaltung von außen seitens der Organe des Monopolkapitalismus gesellt sich also hier – ungewollt – eine Gleichschaltung von innen. Ernst Fischer sagte auf dem Friedenskongreß in Wroclaw richtig, daß die modernen nonkonformistischen Individualitäten sich gleichen wie ein Ei dem anderen.

Diese Struktur: die Nivelliertheit der Persönlichkeit, ihre Uniformiertheit, ihre Normiertheit, die um so größer ist, je lauter und stürmischer der Nonkonformismus verkündet wird, ihr Widerschein im künstlerischen Schaffen und in der Rezeptivität ist eine objektive Lüge, die aus dem Boden des Monopolkapitalismus notwendig erwächst; subjektiv handelt es sich sehr oft um Selbsttäuschung, um Selbstbetrug. Dies ist der allgemeine Charakter der heutigen »freien Welt«. So war es schon unter Hitler. Dort war aber diese Lüge für die einen durch den bunten Schleier der Mythen verdeckt, die anderen meinten, Hitlers Demagogie und Tyrannei (und nicht das Wesen des entfalteten Monopolkapitalismus, dessen bloßer Agent Hitler war) wären das einzige Hindernis, dessen Beseitigung die seligen Zeiten des nonkonformistischen Individualismus herbeiführen würde. Die Schleier sind gefallen, der Rausch ist vorbei. Jeder muß heute einsehen, daß der Zwang zur Apologetik des kapitalistischen Systems, und zwar in seiner gegenwärtigen, aggressiv-kriegerischen Form, die Voraussetzung für einen geduldeten Nonkonformismus ist. Der Spielraum der freien Bewegung wird in dieser Welt immer enger, der vorgeschriebene, zu verkündende Gehalt immer dürftiger, immer lügenhafter. Es ist schwer glaublich, aber wahr. Die Ideologie des kalten Krieges hat ein Sinken des Niveaus sogar der Hitlerzeit gegenüber zustande gebracht. Man vergleiche bloß Hans Grimm mit Koestler, Rosenberg mit Burnham.

Die Ursachen haben wir bereits aufgedeckt. Es ist der Zusammenbruch der indirekten Apologetik, die wenigstens den trügerischen Schein einer Verbindung mit dem Volk den Ideologen vorgaukeln konnte. Die »braintrusts« von heute mögen sich im Schweiß ihres Angesichts bemühen, sie sind außerstande, für ihren Zentralgehalt, für den Kampf gegen den Kommunismus, eine

Form auszuklügeln, die das Volk wirklich begeistern könnte. Die Lügenhaftigkeit wird immer größer, ihre Erscheinungsweise immer weniger reizvoll, immer weniger anziehend. Hitler konnte noch alles Reaktionäre von hundertfünfzig Jahren irrationalistischer Entwicklung zusammenraffen und, wie hier gezeigt wurde, den Irrationalismus aus den Salons auf die Straße führen. Der gesellschaftlich bedingte Zwang zur direkten Apologetik macht heute auch dies unmöglich.

V

Alle diese Tendenzen, die wir bis jetzt vor allem von der führenden amerikanischen Ideologie her skizziert haben, finden wir selbstredend auch in Westdeutschland vor. Freilich mit bestimmten Variationen, auf die es sich, bei der Aktualität und Wichtigkeit der Rolle, die Deutschland spielt, sicher lohnt, wenigstens einen Blick zu werfen. Vor allem: Westdeutschland ist das Zentrum der gewesenen Hitlerfaschisten. Die Besatzungsmächte haben selbstredend nichts getan, um die Wurzeln des Nazismus organisatorisch und ideologisch auszureißen. Im Gegenteil: sie taten alles, um die für den Kampf gegen die Sowjetunion brauchbaren Elemente der Nazibewegung und ihrer geistigen Umwelt für die Zukunft zu retten und aufzubewahren. Immerhin war – äußerlich wie innerlich – eine gewisse geistige Umstellung nötig, um aus einem Handlanger Hitlers ein Ideologe Trumans oder Eisenhowers zu werden. Es genügt, wenn wir, bei aller Verwandtschaft in den Hauptfragen, an jene Unterschiede der ideologischen Struktur erinnern, deren Grundlinien wir hier angedeutet haben. Diese Frage hat für uns ein besonderes Interesse, weil wir die gegenwärtige Weiterentwicklung betrachten können, die führende Ideologen der Vorbereitung und Festigung der Hitlerherrschaft in der amerikanischen Periode durchmachen.

Am einfachsten ist die Lage bei jenen, die zwar objektiv ideologisch als extreme Ausbildner des Irrationalismus zu geistigen Wegbereitern für Hitler wurden, die unter seiner Herrschaft ein ruhiges, gesichertes Leben führten, die jedoch – freiwillig oder von zufällig persönlichen Umständen bestimmt – am Regime selbst nicht unmittelbar beteiligt waren. Diesen Typus repräsentiert vor allem Jaspers. Auch heute bewährt sich der alterprobte Grundsatz seines Philosophierens: modisch reaktionäre Richtungen vollinhaltlich mitzumachen, sie jedoch gleichzeitig dem lauen juste milieu eines kleinbürgerlich-intellektuellen Salons anzupassen. Er war Existentialist, Irrationalist, Kierkegaardianer und

Nietzscheaner, niemand konnte also unter Hitler einen sachlichen Einwand gegen ihn erheben. Jetzt, nach dem Sturz Hitlers, entdeckt Jaspers – die Vernunft. Natürlich: so wie früher der Irrationalismus, so ist heute die »Vernunft« der Widerlegung des Marxismus gewidmet. Diese setzt »originell« ein: der Marxismus sei eigentlich eine pseudowissenschaftliche Magie: »Das Zerstörende ist das Schöpferische. Indem ich das Nichts herbeiführe, ist von selbst das Sein da. Das ist aber in der Tat in Begreifen und Tun eine Wiederholung magischen Handelns in dem Gewande einer Pseudowissenschaft. Der Magie entspricht bei den Marxisten die Behauptung, eine höheres Wissen zu besitzen.« Die »Originalität« von Jaspers besteht in der Anwendung eines Modewörtchens wie »magisch«, das im Zeitalter der semantischen Vernunft vernichtend kompromittierend für den Marxismus klingen soll; sonst ist diese Argumentation schon vor einem dreiviertel Jahrhundert bei Dühring aufgetaucht, und ihre Widerlegung kann unschwer im »Anti-Dühring« von Engels gefunden werden. Jaspers ignoriert hier das Abc des Marxismus; er widerlegt triumphierend selbstgeschaffene Phantome.

Gegen einen solchen »Wissensaberglauben«, wie ihn angeblich der Marxismus vorstellt, empfiehlt Jaspers als probates Rezept seinen eigenen, nach der neuesten Mode frisierten Irrationalismus: man gehe auf den »ursprünglichen Akt« der modischen »Ontologie« zurück: »Dann wird die Sprache aller Dinge hörbar, der Mythos sinnvoll; Dichtung und Kunst werden zum »Organon der Philosophie« (Schelling). Aber die Sprache des Mythos wird nicht verwechselt mit Wissensinhalt. Was in der Kontemplation wahrgenommen und dann in der Praxis beschwingend ist, darf weder ausgelöscht werden, noch den Charakter eines Wissens gewinnen, wenn Vernunft die Wahrheitsbewährung erzwingt. Diese Bewährung der Wahrheit ist nicht Prüfung an Erfahrung, sondern am eigenen Wesen, am Aufschwung oder Abfall des Selbstseins durch sie, am Gehalt unserer Liebe.«

Und im Zusammenhang damit bestimmt nun Jaspers den Zusammenhang zwischen seiner alten und seiner neuen Philosophie wie folgt: »Vor Jahrzehnten habe ich von Existenzphilosophie gesprochen und damals hinzugefügt, es handle sich nicht um eine neue, nicht um eine besondere Philosophie, sondern um die eine, ewige Philosophie, der für einen Augenblick des Verlorenseins an das bloß Objektive der Kierkegaardsche Grundgedanke als Akzent gegeben werden dürfe. Heute möchte ich die Philosophie eher Philosophie der Vernunft nennen, weil es dringlich scheint, dies uralte Wesen der Philosophie zu betonen. Geht Vernunft verloren, so geht die Philosophie selber verloren.« Die Betonung der Vorherrschaft der Vernunft ist die einzig mögliche Garantie

für die Entstehung von echten Mythen: »So ist der Mythos die unumgängliche Sprache transzendenter Wahrheit. Die Schöpfung des echten Mythos ist wahre Erhellung. Dieser Mythos birgt in sich Vernunft und steht unter Kontrolle der Vernunft. Durch den Mythos, durch Bild und Symbol gewinnen wir unsere tiefste Einsicht an der Grenze.« Wo diese Schutzwanne fehlt, muß notwendig eine Verehrung entstehen. Die Gefahr ist dabei nach Jaspers, daß dann nicht eine »ohnmächtige Nichtigkeit« entsteht, sondern eine »machtvolle Zauberei«. Die uralte Unterscheidung von schwarzer und weißer Magie benützt also Jaspers dazu, um in die Philosophie jene Linie einzuführen, die die Leiter des kalten Krieges betreiben. Nämlich die »Erfahrungen« der verbrecherischen Münchner Politik sollen die Begründung ergeben, jede ernste Verhandlung mit der Sowjetunion als appeasement abzulehnen. Was also Jaspers in der ideologischen Abwehr des Nazismus versäumt hatte, holt er jetzt als Kämpfer gegen den Marxismus nach. Die Parallele besteht um so mehr, als die politische Nähe Chamberlains zu Hitler nicht kleiner war als die philosophische Nähe des Jaspersschen Irrationalismus zu dessen Nazi-Nuance.

Das Hervorheben des Mythos stört die Tüchtführung von Jaspers mit der Semantik nicht. Schon weil sein ständiger Appell an Kant ebenso agnostizistisch-irrationalistisch ist wie die philosophische Grundposition der Semantik; man erinnere sich an den Irrationalismus Wittgensteins. In beiden drückt sich – unter einer löcherigen Maske der Vernünftigkeit – eine Verzweiflung an der Vernunft, eine Ohnmacht, eine Selbstzersetzung der Vernunft aus. Für Jaspers ist z. B. die »Vernunft« a priori ungeschichtlich (weil Marx die Vernünftigkeit der Geschichte erkennt, nennt ihn Jaspers einen Relativisten), sie steht im Gegensatz zur Kausalerkenntnis – »kausal erkenne ich nur das Vernunftlose«, sagt er –, sie muß also der Wirklichkeit gegenüber völlig ohnmächtig sein. Was auf diese Weise Jaspers als Philosophie der Vernunft faßt, ist der alte Irrationalismus in einem den heutigen amerikanischen Bedürfnissen entsprechenden Kostüm: dieselbe Philosophie der Auswegslosigkeit wie früher und, ebenso wie früher, angepaßt an den geistig moralischen Komfort einer kleinbürgerlich selbstgenügsamen Intelligenz.

Weitaus schwieriger ist ein solcher Übergang für Heidegger zu bewerkstelligen. Er hat nicht bloß ideologisch geholfen, den Nazismus herbeizuführen, er ist auch direkt und aktiv für Hitler eingetreten. Unter solchen Umständen eine Amnestie, eine erneute Führerrolle im Dienst der neuen Barbarisierung der Philosophie zu erhalten, und zwar so, daß man sich denen anschließt, die Hitler angeblich bekämpft haben, ohne jedoch jene »Errungenschaften«, die man in der geistigen Vorbereitung des Hitlerismus sich erwarb, aufzugeben,

mit einem Wort: sich gleichzeitig als verändert und unverändert dem Publikum vorzustellen, ist eine schwierigere Aufgabe. Wie löst sie Heidegger? Das Kierkegaardsche Arsenal bietet für solche Zwecke eine hervorragende Waffe: das Inkognito. Es steht heute im Mittelpunkt von Heideggers Denken. Bei Kierkegaard selbst war freilich die Lage verhältnismäßig einfach. Sachlich, weil bei ihm das Inkognito eine notwendige Folge der Widervernünftigkeit, der Widermenschlichkeit des Gottesverhältnisses war; persönlich, weil er nichts Kompromittierendes zu verheimlichen hatte.

Heidegger – die weltabgewandten, weltverachtenden Philosophen sind in der Führung ihres Privatlebens oft sehr praktisch – weiß ganz genau, daß zur Zeit des Bündnisses von Vatikan und Wallstreet der Atheismus keine gängige Ware ist. Er zieht daraus die entsprechenden Konsequenzen. Freilich nicht in der Form eines offenen Bruches mit dem Atheismus und Nihilismus von »Sein und Zeit«, sondern einfach so, daß er apodiktisch erklärt, sein Hauptwerk wäre weder antheistisch noch nihilistisch. Trotz dieser Anbiederung an die religiösen Tendenzen der Gegenwart kann er die Kierkegaardsche Theologie doch nicht unmittelbar seinen persönlichen Zwecken dienstbar machen. Dagegen versucht er, aus der Weiterbildung seiner, uns bekannten, Theorie von Geschichte und Zeit ein prinzipielles Inkognito als Wesen jeder Geschichtlichkeit abzuleiten. (Dem Wesen des Grundgehalts nach ist dies freilich noch immer nur eine zeitgemäße Variante der Kierkegaardschen These, daß es eine Weltgeschichte nur für Gott gäbe.) Für Heidegger ist jetzt die Geschichte ein Terrain der »Irre«, des prinzipiellen, ontologischen Inkognito: »Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt. Dergestalt beirrt das Sein, es lichtend, das Seiende mit der Irre. Das Seiende ist in die Irre ereignet, in der es das Sein umirrt und so den Irrtum . . . stiftet. Er ist der Wesensraum der Geschichte. In ihm irrt das geschichtlich Wesenhafte an Seinesgleichen vorbei . . . Aus der Epoche des Seins kommt das epochale Wesen seines Geschickes, worin die eigentliche Weltgeschichte ist. Jedesmal, wenn das Sein in seinem Geschick an sich hält, ereignet sich jäh und unversehens Welt. Jede Epoche der Weltgeschichte ist eine Epoche der Irre.«

Damit ist die ontologische Begründung und Rechtfertigung zu seinem Verhalten in der Hitlerzeit gefunden. In seiner Schrift über – besser gesagt: gegen – den Humanismus erhält dieser Gedanke eine noch konkretere Form. Er betont – mit seiner bekannten Verfälschung Hölderlins –, daß dessen Beziehung zum Griechentum »etwas wesentlich anderes als Humanismus« ist. »Darum haben die jungen Deutschen, die von Hölderlin wußten, angesichts des Todes anderes gedacht und gelebt als das, was die Öffentlichkeit als deutsche

Meinung ausgab.« Heidegger verschweigt hier diskret – das gehört offenbar auch zum ontologisch geschichtlichen Inkognito –, daß diese Jünglinge unter Hitler nicht nur in einer »Situation angesichts des Todes« waren, sondern sich höchst aktiv an Mord und Folterung, an Raub und Vergewaltigung beteiligt haben. Er hält es offenbar für überflüssig, dies zu erwähnen; denn das Inkognito deckt ja alles zu: wer kann wissen, was so ein von Hölderlin berauschter Schüler Heideggers »gedacht und gelebt« hat, als er Frauen und Kinder in die Gaskammern von Auschwitz stieß? Niemand kann auch wissen, was Heidegger selbst »gedacht und gelebt« hat, als er die Freiburger Studenten zur Abstimmung für Hitler führte. Es gibt in der Geschichte nichts eindeutig Erkennbares: sie ist eine allgemeine »Irre«.

Heidegger will hier ein Dreifaches erreichen. Erstens die vollständige Ablehnung der Verantwortung dafür, was er in aktiver Unterstützung Hitlers tat. Zweitens will er seinen alten existentialistischen Standpunkt aufrechterhalten. Drittens will er den Anschein erwecken, als ob alle Veränderungen, die er heute in Anpassung an die amerikanische Politik vollzieht, immer seine Anschauungen gewesen wären. Solche Akrobatenkunststücke kann man nur mit Hilfe einer wissenschaftlichen Unanständigkeit vollführen. Sein ehemaliger Schüler, Karl Löwith, hat einen solchen Schwindel in der »Neuen Rundschau« entlarvt: »Ein Widerspruch ist aber weder durch eine perspektivische Differenz des Hinblicks noch durch dialektische Entsprechung aufzulösen. Im Nachwort zur vierten Auflage von ›Was ist Metaphysik?‹ heißt es bezüglich der Wahrheit des Seins, daß das Sein ›wohl‹ wese ohne das Seiende, daß niemals ›aber‹ ein Seiendes sei, ohne das Sein. In der sechs Jahre später erschienenen fünften Auflage ist das ›aber‹, also die Betonung eines Gegensatzes, weggelassen und das ›wohl‹ durch ein ›nie‹ ersetzt, das heißt, der ganze Sinn des Satzes wird in sein Gegenteil verkehrt, und zwar ohne diese Veränderung kenntlich zu machen. Was würde man zu einem Theologen sagen, der einmal behauptet, Gott wese wohl ohne eine Schöpfung, und ein andermal, er könne nie ohne sie wesen? Wie ist es zu erklären, daß ein seine Worte so sorgsam wägender Sprachdenker wie Heidegger an einer so entscheidenden Stelle eine so radikale Veränderung vornimmt? Es kann doch offenbar nur entweder die eine oder die andere Formulierung die wahre und schickliche sein.«

Wohin geht nun diese Philosophie? Sie behält ihre extrem vernunftfeindliche Wesensart aus dem Präfaschismus. Wenn Heidegger heute sagt: »Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist«, so zieht er nur die äußersten Konsequenzen dessen, was in der Husserlschen

»Wesensschau« von Anfang an implizite enthalten war. Und da, wie hier gezeigt wurde, die Phänomenologie in ihren Ursprüngen mit dem Machismus nahe verwandt war, bereitet es Heidegger keine allzu große Mühe – dem Wesen nach –, ganz in die Nähe der Semantik zu gelangen. Seine terminologische Eigensinnigkeit, seine Worttüftelei ist allgemein bekannt. Heute kann er – als Krönung von Machismus, Phänomenologie und Semantik – aus der Sprache eine philosophische Methodik machen. »Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen. Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind. Das Denken legt mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache. Sie sind noch unscheinbarer als die Furchen, die der Landmann langsamen Schrittes durch das Feld zieht.« Es ist eine »poetische« Semantik als besondere deutsche Nuance. Aber der irrationalistische Abgrund ist bei beiden der gleiche, einerlei, ob die unmittelbare Ausdrucksform eine gewollt »poetische« oder eine nüchtern prosaische ist.

Die methodologische Annäherung weist auf sachliche Nähe. Das Heidegger-sche Sein (als Gegensatz zum Seienden) steht nicht allzu weit von dem, was man nach Wittgenstein nur aufzeigen, aber nicht aussagen kann. Und aus ähnlicher Methode entspringen ähnliche Konsequenzen. Heidegger hat in Hitler das Aufkommen eines neuen Zeitalters begrüßt und sich damit – milde ausgedrückt – unsterblich blamiert. Heute ist er, wenigstens im Ausdruck, vorsichtiger, er will sich aber ebenso an die heutigen oder zukünftigen Herrscher anschmieren wie seinerzeit an Hitler. Er drückt sich vorsichtig, gewollt obskur aus, er läßt aber in diesem Hell-Dunkel wieder den Gedanken an ein neues Zeitalter durchschimmern: »Stehen wir gar im Vorabend der ungeheuersten Veränderung der Erde und der Zeit des Geschichtsraumes, darin sie hängt? Stehen wir vor dem Abend für eine Nacht zu einer anderen Frühe? Brechen wir gerade auf, um in das Geschichtsland dieses Abends der Erde einzuwandern? Kommt das Land des Abends erst heraus? Wird dieses Abendland über Okzident und Orient hinweg und durch das Europäische hindurch erst die Ortschaft der kommenden anfänglicher geschickten Geschichte? Sind wir Heutigen bereits abendländisch in einem Sinne, der durch unseren Übergang in die Weltnacht erst aufgeht? Was sollen uns alle nur historisch ausgerechneten Geschichtsphilosophien, wenn sie nur mit dem Übersehbaren der historisch beigebrachten Stoffe blenden, Geschichte erklären, ohne je die Fundamente ihrer Erklärungsgründe aus dem Wesen der Geschichte und dieses aus dem Sein selbst zu denken? *Sind* wir die Spätlinge, die wir sind? Aber sind wir zugleich auch die Vorzeitigen der Frühe eines ganz anderen Weltalters, das unsere heutigen historischen Vorstellungen von der Geschichte hinter sich gelassen hat?«

Die Frageform, die pessimistischen Stimmungsbilder deuten die heutige Lage Deutschlands an. Sie sind unerlässlich; denn ohne pessimistischen Ton gibt es auch heute keine Wirkung auf die »Elite« der Intelligenz, besonders der deutschen. Dahinter aber – in einem gewollten Hell-Dunkel – sind die Umrisse des »amerikanischen Jahrhunderts«, des Weltstaats unter amerikanischer Führung, sichtbar oder wenigstens herauslesbar. (Freilich, wenn eventuell ein deutscher Imperialismus sich selbständig macht und wieder die Weltmacht anstrebt, können diese Worte Heideggers auch für ihn als »Prophetie« geltend gemacht werden.) Heidegger hat nicht genug mit seiner Blamage in der Hitlerfrage; er braucht unbedingt eine zweite. Diese wäre die adäquate Erfüllung seiner Philosophie der Geschichte – als Lehre von der »Irre«.

In diesen Ausführungen Heideggers ist natürlich die von uns aufgezeigte Perspektive – unmittelbar – das Wichtigste. Daneben darf aber auch die Methode nicht völlig vernachlässigt werden. Wir haben seinerzeit gesehen, daß Heidegger eine »eigentliche« Geschichtlichkeit statuiert, um die wirkliche Geschichtlichkeit als »vulgäre« wirksamer bekämpfen zu können. Diese Tendenz steigert sich noch in der Nachkriegszeit. Während »Sein und Zeit« zwar dem Wesen nach eine einzige große Polemik gegen den Marxismus war, freilich ohne auch nur durch eine deutliche Anspielung diesen Charakter zu enthüllen, fühlt sich Heidegger jetzt bereits gezwungen, offen über Marx zu sprechen: »Was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück . . . Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen.« Freilich reduziert er sogleich – wie alle bürgerlichen Vulgarisatoren des Geschichtserkennens – den Marxismus auf die Technik. Aber damit ist natürlich bereits offen ausgesprochen, daß Heidegger den Marxismus als den zu bekämpfenden Hauptgegner betrachtet. In alledem drückt sich einerseits das allgemeine Rückzugsgefecht der bürgerlichen Philosophie dem Marxismus gegenüber aus. Wie schon Nietzsche nach dem Schopenhauerschen Leugnen einer jeden Geschichte gezwungen war, einen mythischen Pseudohistorismus zu begründen, so geht die Phänomenologie der imperialistischen Periode von Husserls Ahistorismus über Scheler zu dieser »eigentlichen« Geschichtlichkeit Heideggers weiter. Andererseits zeigen dessen oben zitierte Betrachtungen klar, daß er mit ihnen jede wirkliche konkrete Geschichtserkenntnis zu diskreditieren beabsichtigt. Er sagt ja: »Was sollen uns alle nur historisch ausgerechneten Geschichtsphilosophien, wenn sie nur

mit dem Übersehbaren der historisch beigebrachten Stoffe blenden, Geschichte erklären, ohne je die Fundamente ihrer Erklärungsgründe aus dem Wesen der Geschichte und dieses aus dem Sein selbst zu denken?»

Es handelt sich dabei um eine allgemeine Zeittendenz. Um diese an einem aktuellen Beispiel zu illustrieren, sei nochmals auf die in anderen Zusammenhängen erwähnte Diskussion Camus–Sartre erinnert. Wie weit im Detail Camus mit Heidegger konform geht, ist für uns hier völlig gleichgültig. Wichtig ist bloß, daß er sich erbittert dagegen wehrt, ahistorisch oder gar antihistorisch zu sein, daß er aber gleichzeitig seinen individualistisch-anarchistischen Rückzug aus der wirklichen Geschichte ebenso im Namen einer »Suprageschichte« begründet, wie Heidegger die Geschichtlichkeit des »Seins« gegen die des »Seienden« ausspielt. Noch wichtiger ist jedoch, als Zeichen einer heilsamen Krise im Existentialismus, der leidenschaftliche Protest Sartres und seiner Anhänger gegen diese Position von Camus. Sartre sagt – richtig gegen Camus –: »Unsere heutige Freiheit ist nichts anderes als die *Wahl des Kampfes, um frei zu werden*. Der paradoxe Aspekt dieser Formulierung drückt einfach die Paradoxie unserer *historischen* Lage (condition) aus.« Die für das Philosophieren Sartres zweifellos vorhandene Paradoxie läßt sich aber – objektiv – auf einen Protest zurückführen. Dieser entspringt aus dem gesunden Lebensinstinkt eines Menschen unserer Zeit, der an der von Amerika aus vorbereiteten Weltkatastrophe nicht mitschuldig sein will, der die Rolle des proletarischen Klassenkampfes, der kommunistischen Parteien in der Abwehr einer solchen Kriegsdrohung praktisch klar sieht, der demzufolge die Gefährlichkeit der Heidegger-Camusschen Geschichtskonzeption in ihren realen Folgen durchschaut, ohne – vorläufig – zu merken, daß er hier gegen einen konsequent existentialistischen Standpunkt einen paradox widerspruchsvollen existentialistischen ausspielt. Denn die ganze Paradoxie seiner polemischen Bemerkung reduziert sich darauf, daß er den Begriff Freiheit zuerst im orthodox-existentialistischen, dann aber – im selben Satz – in einem real geschichtlichen Sinne gebraucht. Sartres Schicksal als Denker wird davon abhängen, in welcher Richtung er diese »Paradoxie« auflösen kann und will.

Der Zynismus Heideggers ist hinter seinem mit Dunkelheit kokettierenden, poetisch sein wollenden Wortschwall verdeckt. Dieser Zynismus kommt beim ehemaligen Hausjuristen und Rechtstheoretiker Hitlers, bei C. Schmitt, ganz unverhüllt zum Ausdruck. Die ideologische Pointe seiner heutigen Theorie des internationalen Rechts haben wir bereits angeführt. Man ersieht schon aus dieser Formulierung, daß Schmitt den amerikanischen Imperialismus ebenso eifrig bedient, wie er seinerzeit Hitler bedient hat. Er tut es auch heute eben-

so geistreich, paradox, zynisch wie damals; er hat also alle Chancen zu einer Aufnahme in Gnaden, zu einer vollen Geltung im heutigen Hauptquartier der internationalen Reaktion und Kriegsvorbereitung. Aber auch er fühlt (oder fühlte wenigstens) das Bedürfnis, sich von seinen Hitlersünden zu »reinigen«. Und da er – viel entschiedener als Heidegger – alle seine früheren aggressiv reaktionären Bestrebungen für die amerikanische Zukunft (oder eventuell für die eines neuerstandenen selbständig gewordenen deutschen Imperialismus) retten will, ist auch für ihn das gegebene ideologische Handwerkszeug: das Inkognito.

In seinen Bemerkungen zu einer Rundfunkrede Karl Mannheims unmittelbar nach Kriegsende gibt Schmitt für seine Rolle im Hitlerregime eine derart unschuldvolle Erklärung, daß der zynisch-nihilistische Charakter des Inkognitos, das philosophische Recht zur unverschämtesten Lüge für jeden, der lesen kann, sichtbar wird. Schmitt sagt: »Es blieb die altbewährte stille Tradition des Rückzuges auf eine private Innerlichkeit, bei größter Bereitschaft zu korrekter Mitarbeit mit allem, was die jeweils legale Regierung anordnete.« Er hat sogar die Dreistigkeit, allen, die ein solches Verhalten wie das seine unter Hitler zu kritisieren wagen, Oberflächlichkeit vorzuwerfen: »Wenn nur das Beachtung verdient, was im Scheinwerferlicht einer restlos erfaßten und lizenzierten Öffentlichkeit steht, und wenn es außerdem noch so aufgefaßt wird, als läge im Betreten dieser Öffentlichkeit bereits die vorbehaltlose geistige Unterwerfung, dann verdiente die wissenschaftliche Arbeit dieser zwölf Jahre allerdings keine besondere Beachtung!« (Die »besondere Beachtung« der »wissenschaftlichen Tätigkeit« Schmitts unter Hitler hat dieses Buch nicht versäumt.) Was in der Inkognito-Innerlichkeit von Carl Schmitt während der Hitlerzeit vor sich ging, bleibt natürlich verborgen; Schmitt lüftet stellenweise das Inkognito, um diskret anzudeuten: auch er gehörte zu jenen, die mit Hitler nicht einverstanden waren. Es ist aber eine historische Tatsache, daß damals, als – von den Kommunisten ganz zu schweigen – z. B. Niemöller, Wiechert, Niekisch u. a. klar ihr Nein dem Nazismus gegenüber geäußert haben, Schmitt die Prinzipien der Rechtsphilosophie und des Völkerrechts zur Rechtfertigung der Taten Hitlers, von den Massenmorden des Jahres 1934 bis zur Überflutung neutraler Länder durch die Wehrmacht, ausgearbeitet hat.

Schmitt fühlt selbst, daß das Inkognito in einer Kierkegaard-Heidegger-schen subjektivistischen Abstraktheit in seinem Fall nicht überzeugend wirkt. Er beruft sich also auch auf eine bedeutende – angebliche – historische Analogie. Er schreibt über Hobbes: »Hobbes dagegen hat ihn um so besser begriffen. Nach einem weiteren Jahrhundert theologischer Streitigkeiten und

europäischer Bürgerkriege ist seine Verzweiflung unendlich tiefer als die von Bodin. Hobbes gehörte zu den großen Einsamen des 17. Jahrhunderts, die sich alle gegenseitig kannten. Er hat nicht nur das vielfältige Wesen des modernen Leviathan, sondern auch den Umgang mit ihm begriffen und das Verhalten, das sich für ein unabhängig denkendes Individuum empfiehlt, wenn es sich auf ein so gefährliches Thema einläßt . . . Er hat über diese gefährlichen Dinge nachgedacht, gesprochen und geschrieben, stets in unverlierbarer Freiheit des Geistes und immer in guter persönlicher Deckung, immer entweder auf der Flucht oder in einer unauffälligen Verborgenheit.« Der »kleine« – aber weder philosophisch, noch politisch-moralisch unwesentliche – Unterschied ist, daß Hobbes für den damaligen Fortschritt eintrat, Schmitt für die extremste Reaktion seiner Gegenwart. Aber in dieser Analogie steckt noch mehr: Schmitts Bekenntnis zur Fortsetzung seiner Kampftätigkeit auf dem äußersten Flügel der militanten Reaktion. Seine Konstruktion der Analogie ist ja folgende: wie es Hobbes damals gleichgültig war, ob die Liquidation des Feudalismus, die Errichtung eines modern bürgerlichen zentralisierten Staates von den Stuarts oder von Cromwell vollzogen würde, so ist es ihm – Carl Schmitt – gleichgültig, ob die Diktatur sans phrase des Monopolkapitalismus von Hitler, Eisenhower oder von einem neu entstandenen deutschen Imperialismus errichtet wird.

Darum kann er jetzt, wie wir bereits gezeigt haben, ebenso die beste epigrammatische Zusammenfassung für die Außenpolitik der Vereinigten Staaten entwerfen, wie er sie seinerzeit für Hitler formuliert hatte. Darum zeigt er heute für die Vereinigten Staaten die Unvermeidlichkeit des Dilemmas von Isolation oder Intervention auf: »Die Widersprüche stammen aus der ungelösten Problematik einer Raumentwicklung, die den Zwang enthält, entweder den Übergang zu begrenzbaren, andere Großräume neben sich anerkennenden Großräumen zu finden, oder aber den Krieg des bisherigen Völkerrechts in einen globalen Weltbürgerkrieg zu verwandeln.« Darum gibt er heute alte und neue Aufsätze über seinen Liebling von jeher, über Donoso Cortés heraus. Was ist dabei das Wesentliche? Der Gegensatz zwischen bürgerlicher Ideologie und Marxismus. Dieser hat den Zusammenhang der historischen Entwicklung seit 1848 bis zur Gegenwart, mit der Gegenwart begriffen, die bürgerliche Ideologie dagegen nicht. Schmitt faßt die Lage so zusammen: »In dem Bewußtsein der Kontinuität steckt eine bedeutende Überlegenheit und sogar ein Monopol der kommunistischen Autoren über die anderen Geschichtsschreiber, die sich mit den Ereignissen von 1848 nicht zurechtfinden und durch diese Unfähigkeit das Recht verlieren, ein Bild der Gegenwart zu geben. Die Verlegenheit der

bürgerlichen Historiker ist groß. Auf der einen Seite mißbilligen sie die Unterdrückung der Revolution, denn sie wollen nicht reaktionär sein, auf der anderen Seite begrüßen sie die Wiederherstellung der Ruhe und Sicherheit als einen Sieg der Ordnung.« Es kommt nun darauf an, dieses kommunistische Monopol zu brechen und die »nicht sozialistischen Kontinuitäten« (d. h. die Erfolge und Traditionen der Gegenrevolutionen) ans Licht zu bringen. Der Ideologe, der zur Begründung einer solchen Kontinuität geeignet ist, ist, nach Schmitt, eben Donoso Cortés: »Das Wesentliche aber ist die präzise Erkenntnis, daß gerade die Pseudo-Religion der absoluten Humanität den Weg zu einem unmenschlichen Terror öffnet. Das war eine neue Erkenntnis, tiefer als die vielen großartigen Aussprüche, die de Maistre über Revolution, Krieg und Blut getan hat. Im Vergleich zu dem Spanier, der in den Abgrund des Schreckens von 1848 geblickt hat, ist de Maistre noch ein Aristokrat der Restauration des *ancien régime*, ein Verlängerer und Vertiefer des 18. Jahrhunderts.« Daraus folgt nun nach Schmitt: »Das Monopol der Sinndeutung des Jahrhunderts aber enthält etwas sehr Wichtiges, nämlich die geschichtliche Legitimität der eigenen Macht, das Recht zur Gewalt und die Absolution des Weltgeistes für alle Verbrechen, die in seinem Namen begangen werden.«

So wird Donoso Cortés zum Ahnherrn einer beliebigen, künftig zu errichtenden vollendeten Diktatur sans phrase des Monopolkapitalismus. Donosos »große theoretische Bedeutung für die Geschichte der gegenrevolutionären Theorie liegt darin, daß er die legitimistische Argumentation aufgibt und nicht mehr eine Staatsphilosophie der Restauration, sondern eine Theorie der Diktatur aufstellt«. Und Schmitt ist hier von dieser Perspektive so begeistert, daß er sein Inkognito beiseite schiebt und offen ausspricht, was seinen Helden für ihn derart unwiderstehlich faszinierend macht: »Seine Verachtung der Menschen kennt keine Grenzen mehr; ihr blinder Verstand, ihr schwächlicher Wille, der lächerliche Elan ihrer fleischlichen Begierden scheinen ihm so erbärmlich, daß alle Worte aller menschlichen Sprachen nicht ausreichen, um die ganze Niederträchtigkeit dieser Kreatur auszudrücken.« Hier ist der Zusammenhang Schmitts mit allen antihumanen Tendenzen der Vergangenheit und Gegenwart deutlich sichtbar, zugleich mit seinem gesellschaftlich menschlichen Grund: er ist ein vor Haß blind gewordener Feind der Massen, ein Berserker des Kampfes gegen die »Vermassung«. Hier zeigt sich auch, was an Realität dahinersteckt, wenn Schmitt behauptet, mit dem Hitlerregime nicht einverstanden gewesen zu sein: er betrachtete offenbar die Hitlersche soziale Demagogie, deren Verlogenheit er sicherlich durchschaute, als eine verächtliche Maskerade der Diktatur sans phrase des Monopolkapitalismus. Wie für Speng-

ler, für Ernst Jünger und andere war Hitler für Schmitt »zu demokratisch«, »zu pöbelhaft«. (Diese angebliche Opposition hat Schmitt natürlich nicht daran gehindert, Hitler mit vollem Einsatz seines Geistes gewissenhaft ideologisch zu bedienen.) Heute, nach dem Zusammenbruch der sozialen Demagogie und der indirekten Apologetik, wittert C. Schmitt verständlicherweise Morgenluft.

Dieser Zynismus der Inkognito-Ideologie ist naturgemäß in der Intelligenz Westdeutschlands weit verbreitet. Er erhielt seine offenste und konzentrierteste Form in Ernst von Salomons »Fragebogen«, der vielleicht deshalb zu einem so großen Bucherfolg wurde. Auch Salomon gehört zu jenen, die objektiv den Hitlerismus vorbereiten halfen, die dem Hitlerregime gegenüber »Vorbehalte« hatten, und die deshalb nach dem Kriegszusammenbruch eine ideologische Rechtfertigung ihres J'ai vécu-Standpunkts zu begründen versuchen. Der hier sich ausdrückende Zynismus Salomons unterscheidet sich darin vorteilhaft von dem Heideggers, Carl Schmitts und Ernst Jüngers, daß er wenigstens aufrichtig ist; daß er seine J'ai vécu-Gefühle nicht verschönert: er wollte das Hitlerregime einfach überleben, freilich unter möglichst günstigen materiellen Umständen, und seine sogenannte Opposition beschränkte sich darauf, in sehr intimen Kreisen gewisse Bedenken zu äußern. Das Inkognito hat deshalb bei ihm einen gesund-prosaischen Charakter, ohne existentialistische Mystik: es ist eine einfache Mimikry unter den Bedingungen des Nazi-regimes.

Ernst Jünger dagegen, dessen »Arbeiter«, wie wir wissen, weit mehr zur Entstehung der Naziideologie beigetragen hat als die Outsiderschriften Salomons, hat sich einerseits weit stärker am Hitlerregime beteiligt, wenn auch zumeist nur auf dekorativ-repräsentativen Posten, andererseits markiert er nachträglich viel deutlicher seine »oppositionelle« Stellungnahme. Diese liegt aber ebenfalls auf der Linie eines aristokratischen Protestes gegen die Pöbelhaftigkeit der Hitlerschen Demagogie und nicht gegen ihren sozialen Inhalt; er unterscheidet sich von Schmitt nur darin, daß er für eine Diktatur sans phrase die Rolle des Geburtsadels des preußischen Junkertums offen in den Vordergrund stellt. (»Burgeland« im Roman »Heliopolis«.) Dazu kommt als weltanschaulicher Hintergrund ein Bekenntnis zu Mythos und Magie als Zeichen des Unterschiedes der neuen Periode vom 19. Jahrhundert: »Das Eigentümliche am Geist des 19. Jahrhunderts liegt darin, daß er diese Beziehung der Ratio zur Tiefe übersah. Sich selbst genügend, wähnte er, daß die Entwicklung auf einer von ihm bestimmten Fläche fortschritte, in einem wohlbegrenzten, von ihm geschaffenen und kontrollierten Juste-Milieu, das er als das Bewußtsein bezeich-

nete. In diesem Zustand konnte das Erwachen nicht ausbleiben. Es trat im gleichen Augenblicke ein, in dem die rationalen Wurzeln den Mythengrund erreicht hatten. Das läßt sich in den Worten, den Bildern, den Gedanken und selbst den Wissenschaften nachweisen. Sie alle wurden stärker, als es menschlichen Maßen, menschlicher Bescheidenheit entsprach. Nun drangen mythische Figuren in einer Reihe von furchtbaren Gefechten auf die rationalen ein, und es enthüllten sich im Glanz der Brände die neuen Welten des Mythos, des Traumes, der nächtigen Magie.« Jünger fügt sich also in die Reihe jener Ideologen ein, die – wie Jaspers, Heidegger und Schmitt – als »Oppositionelle« gegen Hitler dem neuen Imperialismus den irrationalistischen Mythos als Waffe und sich selbst als Waffenträger anbieten.

Wir haben das Outsiderhafte an Salomons Verhalten in der Vorhitlerzeit hervorgehoben. Wie bekannt, hat er sich in den verschiedensten reaktionären Gruppen herumgetrieben, er beteiligte sich am Rathenaumord, an der Landvolkbewegung usw.; für seinen nihilistischen Zynismus ist es bezeichnend, daß er diese letztere Teilnahme einen »derben Spaß« nennt. Er erlebt die Krise, die Hitlers Machtergreifung vorangeht und darin den wachsenden Einfluß der kommunistischen Weltanschauung; sein Bruder, Bruno von Salomon, wird sogar Kommunist. Diese Krise zwingt auch ihn selbst zu dem Versuch, sich mit dem Marxismus auseinanderzusetzen. Naturgemäß kam bei ihm kein wirkliches Verstehen zustande, ja die Begegnung mußte sogar mit einer Ablehnung des Marxismus enden, obwohl Salomon – was für seinen Zynismus wieder äußerst charakteristisch ist – gelegentlich ausspricht: »Aber in der Sache hatte der Kommunismus einfach recht.« Es ist jedoch für ihn ebenso charakteristisch, daß eine solche Erkenntnis für sein weiteres Verhalten ohne jede Konsequenz bleibt.

So gleitet er in das Hitlerregime hinein. Er lebt ein ruhiges und sorgenfreies Leben. Und wenn die Taten der Nazis ihn zuweilen äußerst empören, bleibt er im wesentlichen – auch innerlich – völlig passiv. Er äußert sich über diese Passivität, über dieses Vermeiden eines jeden Protestes, gelegentlich der Berliner Judenpogrome zu seiner Frau: »Weil wir wissen, daß wir kein Echo finden werden? Das ist es nicht. Es ist viel schlimmer. Wir sind eigentlich schon tot. Wir können gar nicht mehr aus uns heraus leben.« Daran anschließend erzählt er eine dort erlebte Episode und resümiert die Folgen so: »Ich ging den Kurfürstendamm hinunter nach Hause und dachte ungemein angestrengt nach – es mußte, es mußte eine dritte Lösung geben. Und wenn es keine gab, – was war besser: Dumm oder feige zu handeln?«

Dieser offen aufrichtige Zynismus unterscheidet Salomon vorteilhaft von dem romantisch-mystisch aufgebauchten Nihilismus Jüngers und seines Gefolges.

Darum kann er lebendige Bilder aus dem Alltagsdasein der Hitlerzeit entwerfen; darum kann er realistisch die Grausamkeit und Korruption der amerikanischen »Befreier« entlarven. Der Kern des »Fragebogens« ist aber das Bekenntnis Salomons zu dem J'ai vécu-Zynismus. Als er und seine Frau aus der kurzen amerikanischen Gefangenschaft befreit sind, entsteht zwischen ihnen ein Dialog, der für die heutigen Stimmungen so charakteristisch ist, daß wir aus ihm größere Teile heranziehen müssen. Salomon sagt zu seiner Frau: »Du bist ganz gut davongekommen! Du hast keine Ursache, dich zu beschweren! Bedeutend weniger Ursache als alle, die du kennst, und als alle die Millionen, die du nicht kennst! Und mir geht es genauso. Es ist uns gut gegangen, Ille, wir dürfen keine Ressentiments haben, wir gehören zu den wenigen, die keine Ressentiments haben dürfen.« Also richtet sich Salomon für eine J'ai vécu-Attitüde auch für die neue Periode ein.

Noch charakteristischer, noch stärker der Ausdruck wirklicher Massenempfindungen als nachträglich erinnerungshafte Zusammenfassung der Erlebnisse der Hitlerzeit ist aber die Replik seiner Frau Ille. Sie sagt: »Ich muß dir etwas Furchtbares sagen! Mir ist es nicht gut gegangen! Ich weiß, du hast die ganze Zeit gedacht, die Hauptsache ist, daß wir davonkommen. Aber ich bin nicht davongekommen. Ich bin nicht mehr die gleiche wie die, die damals zu dir kam! Das Beste und Wertvollste in mir, das ist tot. Das haben sie totgemacht. Die letzten zwölf Jahre waren furchtbar für mich. Ich habe mich immer bemüht, es dir nicht zu zeigen. Wir haben gut gelebt, wenn du das meinst, wir haben gut in den Tag hinein gelebt.« Sie erzählt, wie sie beide, Salomon und sie, alles Fürchterliche, das der Hitlerismus begangen hat, genau gewußt, es jedoch – um ihr Leben in Wohlstand und relativer Sicherheit nicht aufs Spiel zu setzen – niemals zur Kenntnis genommen haben, niemals zur Kenntnis nehmen wollten. Sie faßt nun ihre moralische Lage, die aus alledem entstammt, so zusammen: »Ich liebe das Leben, das ich ganz haben will oder gar nicht! Aber zum Leben gehört auch die Würde! Nicht nur Gesicht oder Arm und Bein, auch die Würde! Und diese zwölf Jahre, sie haben mir meine Würde nehmen wollen! Was heißt denn leben, wenn nicht lieben? Ich wollte den Tag lieben und das Land, die Deutschen, unter denen ich lebte, und dich und mich! Und ich durfte es nicht. Ich mußte alles verachten lernen, den Tag und das Land und die Deutschen und dich und mich!«

VI

Natürlich werden auch bei Ille keine Konsequenzen ihrer Erlebnisse sichtbar. Der sachliche Gehalt ihres Ausbruchs enthält aber mehr als eine gefühlsmäßig-kritische Zusammenfassung; er beinhaltet – ihr unbewußt – auch die menschlichen Möglichkeiten eines Auswegs. Millionen Illes – zumeist ebenso wenig bewußt wie sie – haben ähnliches, oft weitaus Schwereres unter Hitler erlebt und sehen jetzt mit Entsetzen die Vorbereitungen zu einem neuen Krieg, das Heranwachsen eines neuen Faschismus. Der spontane Aufschrei: »Ohne uns!«, ist ungefähr der Ausdruck der gefühlsmäßigen Konsequenzen dessen, was Salomons Ille erlebt und in stammelnde Worte zu gießen versucht. Das »Ohne uns!« drückt vorläufig in breiten Massen nur wachsende Furcht aus, die Furcht vor dem neuen Krieg, die Furcht für das eigene Leben, für das Leben der Angehörigen, für den Besitz – es dämmert jedoch darin auch die Furcht vor einer nochmaligen Vergewaltigung und Schändung der menschlichen Würde der persönlichen Integrität. Natürlich gibt es dabei – sogar massenhaft – Erscheinungen einer weit größeren Bewußtheit; es gibt Äußerungen und das Sich-Einsetzen von Menschen, die zu allen Opfern bereit sind, damit in Deutschland nie wieder etwas dem Hitlerregime Ähnliches entstehe. Und es wächst dabei, wenn auch langsam und widerspruchsvoll, die Bewußtheit darüber, wie sehr der amerikanische kalte Krieg und sein deutscher Verwaltungsausschuß, die Adenauer-Regierung, unter – scheinbar – anderen, unter – angeblich – entgegengesetzten Formen etwas Ähnliches vorbereiten.

Vorläufig werden – vor allem in Westdeutschland, aber auch in vielen anderen Ländern der kapitalistischen Welt – solche Stimmen von der »Stimme Amerikas« überschrien. Was der Gehalt dieser Propaganda ist, haben wir bereits ausführlich dargelegt; wir haben auch ihre innere Hohlheit, ihre Nichtigkeit, ihre Lügen aufgedeckt. Aber natürlich ist, trotz alledem, die Gefährlichkeit einer solchen Propaganda doch sehr groß. Die Masse der Verführbaren, der Feigen und Eingeschüchterten, der Schwachen und Passiven, der geistig und moralisch Vergifteten ist noch immer außerordentlich groß. Jedoch die Gesamtlage hat sich radikal geändert. Vor dem zweiten Weltkrieg hat Hitler die Fahne des Irrationalismus, der Zerstörung der Vernunft auf der Straße entfaltet – heute steigt die Vernunft vom Katheder, aus dem Atelier oder Laboratorium auf die Straße, um ihre gute Sache vor den Massen, an der Spitze der Massen zu verteidigen. Diese strategische Offensive der fortschrittlichen Weltanschauung, der Verteidigung der Vernunft ist das spezifisch Neue der Periode nach dem zweiten Weltkrieg.

Um 1848 ist der große, der wirklich entscheidende Gegner der Zerstörung der Vernunft zuerst aufgetreten: der Marxismus; seit 1917 entwickelt er sich nicht nur zur Weltanschauung der Völker eines Sechstels der Erde, sondern erscheint auch geistig auf höherer Stufe, als Marxismus-Leninismus, als Weiterentwicklung des Marxismus in der Periode der Weltkriege und Weltrevolutionen. Das »Kommunistische Manifest« war schon lange eines der meist gelesenen, meist übersetzten Werke der Weltliteratur. Nach 1917 traten – neben größerer Verbreitung der Schriften von Marx und Engels – auch die Werke von Lenin hinzu. Aber die Zeit nach 1945 bedeutet auch darin eine qualitative Änderung. Es gibt wenig Länder, wo Übersetzung und Verbreitung dieser Werke nicht sprunghaft fortschreiten würden. Wir sprechen gar nicht von China, von den neuen Volksrepubliken, auch nicht von Ländern wie Frankreich und Italien, wo die Anhänger des Kommunismus über ein Drittel der Bevölkerung ausmachen; auch dort, wo die organisierte Kraft der Kommunisten noch verhältnismäßig gering ist, ist ein solches sprunghaftes Wachsen der Kenntnis des Marxismus-Leninismus wahrnehmbar, reicht der Einfluß der marxistischen Weltanschauung weit über diese Grenzen. Auch in dieser Frage haben wir es nur mit dem ideologischen Aspekt zu tun. Dabei muß aber festgestellt werden, daß es in diesen Ländern nicht mehr bloß um die Übersetzung und Verbreitung der Klassiker des Marxismus-Leninismus geht, sondern um ein rasches Wachsen der eigenen marxistischen Forschung, um eine wissenschaftliche Ausarbeitung der Gegenwart und der Geschichte des eigenen Landes im Geist des Marxismus-Leninismus, um den Kampf gegen die Reaktion mit seinen geistigen Waffen.

Dieser Aufschwung wirkt sich weit über die Parteigrenzen aus. Die Anziehungskraft des Marxismus-Leninismus auf die führende fortschrittliche Intelligenz nimmt immer mehr zu. Immer mehr Naturforscher begreifen, welche Hilfe ihnen der dialektische Materialismus bieten kann, um so mehr, als er in der Sowjetunion gerade durch die Lösung konkreter Probleme der Wissenschaft sowohl diese selbst wie die Methode des dialektischen Materialismus auf eine höhere Stufe erhoben hat. Immer mehr Schriftsteller und Künstler empfinden dasselbe in bezug auf ihre Kunst. Darum entfachen die Entdeckungen und Errungenschaften der Sowjetunion eine derart erbitterte Abwehr in der reaktionär bürgerlichen Wissenschaft und Philosophie. (Lyssenko-Debatten). Darum erhalten solche Diskussionen in der »freien Welt« immer stärker Krawtschenko-Charakter. Man spricht viel weniger über die Probleme selbst, als über die – angeblichen – Verfolgungen, denen die »nonkonformistischen« Gelehrten und Künstler in der Sowjetunion ausgesetzt seien, um damit

die immer unwiderstehlicher werdende Anziehungskraft der fortschrittlichen Wissenschaft und Kunst zu hemmen. Freilich entstehen bei Krawtschenko-Prozessen unvermeidlich stets einige Betriebsunfälle; es scheint technisch unmöglich zu sein, alle Agenten für sämtliche Möglichkeiten von Lüge und Verleumdung ausreichend zu instruieren. So passierte unlängst einem Senator Wiley das Malheur, daß er die von Stalin verfolgten Anhänger des »Sprachforschers Araktschejew« im Namen der Gedankenfreiheit mit edler Entrüstung verteidigte, ohne offenbar zu wissen, daß dieser Araktschejew ein berüchtigter reaktionärer General und Politiker der Periode des Zaren Nikolaus I. war, und daß Stalin seinen Namen und seine Methoden darum heranzog, um jene, die die Freiheit der wissenschaftlichen Diskussionen hemmen, entsprechend verächtlich zu machen.

Das andere neue Moment in der aktiven massenhaften Verteidigung der Vernunft ist die Friedensbewegung. Auch diese betrachten wir hier ausschließlich vom Standpunkt unseres Problems: der Zerstörung oder Wiederherstellung der Vernunft. Es ist klar, daß so, wie seinerzeit unter Hitler, auch heute die Vorbereitung des Krieges die große gesellschaftliche Macht zur Zerstörung der Vernunft ist; ihr ideologisches Schlachtfeld ist heute der kalte Krieg. Er bedeutet die Verbreitung eines dumpfen Fatalismus, einer Panik, einer lähmenden Angst in den Menschen der ganzen Welt. Ein sicher kompetenter Zeuge, Faulkner, sagte in seiner Rede beim Empfang des Nobelpreises: »Die Tragödie unserer Zeit ist eine allgemeine, die ganze Welt beherrschende Angst. Wir tragen sie schon so lange in uns, daß wir sie sogar ertragen können. Es gibt keine geistigen Probleme mehr, es gibt nur noch die Frage: wann werde ich in die Luft gesprengt?« Und sehr ähnlich sagt der deutsche Schriftsteller Zuckmayer: »Was ist denn die Wirklichkeit dieser Weltlage für uns, die heute in der Gegenwart steht? Für die große Mehrheit ist sie ein Alptraum. Ich glaube, daß neunzig von hundert aller heute lebenden Menschen, überall in der Welt, das nicht wollen und nicht erhoffen, was zu drohen scheint. Jedoch müssen sie es ohne die Möglichkeit der Gegenhandlung geschehen lassen, so wie man eben in einem Alptraum weiß, daß man träumt, daß man Böses träumt, daß man vom Alp gequält und gedrückt wird, und ihn doch nicht abschütteln, sich nicht bewegen, nicht schreien, nicht aufwachen kann.«

Diese Angst, dieser Alpdruck, war die ideologische Hauptwaffe des kalten Krieges, solange die Vereinigten Staaten noch auf das Atombombenmonopol pochen zu können meinten. Wenn jetzt auch andere Motive – verlogene Friedensschalmeien, »Befreiung« der vom Sozialismus »unterdrückten« Völker usw. – dazutreten, das Erwecken solcher Panikgefühle bleibt auch heute eine

wesentliche ideologische Waffe des kalten Krieges (man denke an die Spezialnummer von Colliers Magazine). Die Überrumpelung der Massen – und sogar von Regierungen – gehört zwar auch heute zum Wesen dieser Strategie; sie ist aber heute nicht mehr ein Blitz aus heiterem Himmel wie 1914, sondern die fatalistische Lähmung des Willens und des Verstandes der Menschen, die Permanenz einer gespannten Panik bilden ihre taktische Vorbereitung.

Das Neue ist jedoch, daß die Reaktion der Massen völlig anders ist, als sie es vor beiden vorangegangenen Weltkriegen war. Die Tatsache der sechshundert Millionen Friedensunterschriften ist allgemein bekannt. Wir untersuchen sie wiederum nur im Zusammenhang mit unserem Problem. Die Friedensbewegung als solche hat keine Weltanschauung, kennt keine Schranken in bezug auf politische, philosophische oder religiöse Überzeugungen. Christliche und mohammedanische Priester, Quäker und Pazifisten, Liberale und Neutralisten usw. arbeiten hier zusammen mit Sozialisten, Kommunisten. Sowenig aber die Friedensbewegung einen »Konformismus« kennt, ihre bloße Existenz, ihr Wachsen, ihr Konkreterwerden beinhaltet ein Aufwerfen und Beantworten der großen Weltanschauungsfrage: für oder wider die Vernunft. Natürlich sind Fragen und Antworten innerhalb der neuen Einheit individuell und gruppenweise äußerst verschieden, oft völlig entgegengesetzt. Das große gemeinsame Prinzip solcher Divergenzen ist gerade: die Verteidigung der menschlichen Vernunft, und zwar nicht bloß ihrer Existenz überhaupt, sondern gerade ihrer Wirksamkeit, ihrer Durchschlagskraft in der Geschichte, deren mehr oder weniger aktive Teilnehmer wir alle sind.

Die Anfänge der Friedensbewegung waren und sind überall gefühlsmäßig spontan; am klarsten zeigt sich das in der »Ohne uns«-Bewegung in Westdeutschland; aber noch die fünfhundert Millionen Unterschriften zum Stockholmer Aufruf gegen den Atombombenkrieg zeigen im wesentlichen einen elementaren Protest der Massen gegen dieses geplante Verbrechen. Diese spontane Masseneruption unterscheidet sich jedoch qualitativ von allen früheren. Es wäre falsch, ihre Ausmaße als bloß quantitative zu bewerten, obwohl ein solches Anwachsen der Massenempörung gegen den Krieg schon an und für sich etwas qualitativ Neues bedeutet. Der wesentlich neue Zug tritt besonders prägnant hervor, wenn wir an den Zeitpunkt des Ausbruchs denken. Die bisherigen Massenempörungen gegen den Krieg fielen früher zumeist ins dritte oder vierte Kriegsjahr, waren oft Folgeerscheinungen von großen Niederlagen, wurden unmittelbar fast immer von der drückenden Last der Kriegswirtschaft ausgelöst. Heute jedoch bricht diese Massenbewegung *vor* dem Krieg, wenn auch *während* des *kalten* Krieges aus; sie hat also einen präventiven,

vorbeugenden Charakter, sie ist weit mehr als ein bloßes Reagieren auf vollzogene historische Tatsachen. Schon dies hebt die Bewegung aus dem Bereich der bloßen Spontaneität oder Gefühlsmäßigkeit heraus. In jedem Versuch zur Vorbeugung ist ein starkes Moment des vernunftmäßig bewußten Beherrschens der kommenden Ereignisse der Zukunft enthalten. In dieser Spontaneität sind also die Erfahrungen zweier Weltkriege akkumuliert. Sie zeigt eine grundlegende neue Physiognomie: die der Vernunft in der Spontaneität.

Pietro Nenni, der Vizepräsident der Weltfriedensbewegung, hat in einer Rede als wichtigen Unterschied, der zwischen der zweiten großen Aktion der Friedenspartisanen, den sechshundert Millionen Unterschriften, die den Pakt der fünf Großen verlangten, und dem Stockholmer Aufruf besteht, hervorgehoben, daß der Weg hier von der Spontaneität zur Bewußtheit, von der Emotion zum bewußten Gebrauch der Vernunft geht, und zwar in einer sehr konkreten, das Leben eines jeden einzelnen Menschen und zugleich das der Menschheit entscheidend bestimmenden Aufgabe. Die hier entstehende vernünftige Erkenntnis ist eine doppelte: die der objektiven Aufgabe und die des eigenen Anteils an ihrer Durchführung; und gerade diese Doppeltheit zeigt, daß in der Frage von Krieg und Frieden die menschliche Vernunft – bei Strafe des Untergangs der Menschheit – die Leitung der Ereignisse übernehmen muß, sie weder ihrem eigenen immanenten Verlauf noch der Einmischung verbrecherischer Absichten überlassen darf.

Wie weit, mit welcher subjektiven Bewußtsein die einzelnen solche Zusammenhänge in sich aufarbeiten, ist sehr verschieden, ist aber hier nicht ausschlaggebend. Wichtig ist dieser objektiv ablesbare klare Sinn der sechshundert Millionen Unterschriften. Indem die Friedensbewegung den Schutz des Friedens immer konkreter aufbaut (Bestimmung der Aggression, Verteidigung der Unabhängigkeit der Völker, Möglichkeit des friedlichen Nebeneinanderlebens verschiedener gesellschaftlicher Systeme, Verhandlungen als Methode usw.), führt sie immer stärker zu immer höheren Verallgemeinerungen, appelliert sie immer stärker an die selbständige – von keiner Lügenpropaganda beirrte – Urteilskraft, an die Vernunft von vielhundert Millionen Menschen.

Eine solche Intellektualisierung, ein solcher Rationalismus ist für die Massen nicht nur nicht abschreckend, sondern im Gegenteil höchst anziehend. (Man denke daran, wie die wenigen bürgerlichen Verteidiger der Vernunft zur Zeit der irrationalistischen Welle des Faschismus sich wegen ihres Rationalismus entschuldigten oder als einsame, bizarr-paradoxe Sonderlinge auftreten muß-

ten.) Und diese Bewegung zur Herstellung der Vernunft, zum Schutz des Friedens – beides ist untrennbar – erfaßt immer breitere Massen, immer weitere Kreise nähern sich, schließen sich an, marschieren parallel – selbstredend ohne daß der Gedanke einer weltanschaulichen »Konformität« auch nur auftauchen würde.

Die praktischen Ziele und Perspektiven der Friedensbewegung stehen hier nicht zur Diskussion. Ihre bloße Existenz hat aber eine welthistorische Bedeutung für das menschliche Denken: den *Schutz der Vernunft als Massenbewegung*. Nach einem Jahrhundert der wachsenden Herrschaft des Irrationalismus beginnt die Verteidigung der Vernunft, die Wiederherstellung der zerstörten Vernunft ihren Siegeszug in den Massen. Wie die Friedensbewegung politisch darauf ausgeht, das numerisch kleine, dem Einfluß nach heute ausschlaggebend starke Grüppchen von Monopolkapitalisten und Militaristen, von faktischen und intellektuellen Kriegsverbrechern von den Massen zu isolieren und dadurch zur Ohnmacht zu verurteilen, so zeigt diese ideologische Seite die Tendenz: die Fabrikanten dekadenter, irrationalistischer Theorien welcher Art immer, von Verkündigungen der Vernunftwidrigkeit, der Gegenmenschlichkeit für das Denken und Empfinden der Völker einflußlos zu machen. Dazu genügt bei weitem nicht, daß etwa ein Denis de Rougemont über die Einflußlosigkeit seinesgleichen berechtigt klagt; solange Gangsterfilme und Digestlektüre das von ihm Verabsäumte zustande bringen, kann diese große Aufgabe nicht als erfüllt betrachtet werden.

Dieser *Aufstand der Massen für die Vernunft* ist das große Gegenspiel von heute gegen die panische Angst vor der »Vermassung«, gegen den eng mit ihr verbundenen Irrationalismus. Dieser Aufstand ist deshalb – historisch betrachtet – der Gegenschlag gegen den Hitlerschen Aufstand der entfesselten, vernunftwidrigen Instinkte. Zugleich ein Revanchefeldzug, noch mehr ein Erstickten der geplanten, der zukünftigen Hitlereien im Keime.

Marx schrieb vor mehr als hundert Jahren: »Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift.« Wir Marxisten wissen, daß auch philosophisch die große Entscheidungsschlacht zwischen Vernunft und WIDERvernunft, zwischen materialistischer Dialektik und Irrationalismus, nachdem dieser Kampf schon längst zum Streit um den Marxismus geworden ist, erst mit dem Sieg des Proletariats über die Bourgeoisie, mit dem Sturz des Kapitalismus, mit der Errichtung des Sozialismus zum endgültig siegreichen Abschluß gebracht werden kann. Es versteht sich von selbst, daß all dies völlig außer-

halb der Zielsetzungen der Friedensbewegung liegen muß. Darum kann die in ihr so machtvoll gewordene Bestrebung zum Wiedereinsetzen der Vernunft in ihre Rechte, zur Wiederherstellung der Vernunft auch ideologisch nicht die letzte Entscheidungsschlacht liefern. Dies mindert aber ihre weltgeschichtliche Bedeutung überhaupt nicht. Sie hat diesen Feldzug mit einem Aufmarsch von sechshundert Millionen eröffnet, sie ist im Begriff, noch weitere Hunderte von Millionen zu mobilisieren, sie ist der erste große Massenaufstand gegen den Wahnsinn der imperialistischen Irratio. Die Massen haben, für die Vernunft streitend, ihr Recht auf die Straße, ihr Recht, Mitbestimmer des Weltschicksals zu sein, proklamiert. Sie werden auf dieses Recht, auf den Gebrauch der Vernunft in ihrer eigenen Sache, in der Sache der Menschheit, auf das Recht, in einer vernünftig geleiteten Welt und nicht im Chaos des kriegerischen Wahnsinns zu leben, nicht mehr verzichten.

Budapest, Januar 1953

Namen- und Titelregister

Die im vorliegenden Werk erwähnten Titel von Büchern sind beim Namen des Verfassers eingerückt mitaufgeführt. Zahlen in Kursiv verweisen auf ausführliche Darstellungen.

- Adenauer, Konrad (geb. 1876) 665, 716, 732
- Adler, Max (1873–1940) 498, 555
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius (Menenius Latanus) (1486–1535) 325, 577
- Ammon, Otto (1842–1916) 604
- Andersen, Hans Christian (1805–1875) 374
- Anschütz, Gerhard (1867–1948) 569
- Apulejus von Tyros (geb. um 125 n. d. Z.) 81
- Arakschejew, Alexej Andrejewitsch (1769–1834) 734
- Archimedes (etwa 280–212 v. d. Z.) 410
- Aristoteles (384–322 v. d. Z.) 94, 162, 229, 292, 301, 383, 445, 485, 611
- Aron, Raymond (geb. 1905) 28, 669, 693, 707
- Augustinus, Aurelius (354–430) 620
- Avenarius, Richard (1843–1896) 24, 29, 197, 199, 210, 319, 339, 359, 411, 434
- Kritik der reinen Erfahrung 339, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes (Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung) 339
- Baader, Franz Xaver von (1765–1841) 16, 119, 120, 132, 133, 148, 149, 154, 167, 176, 220, 237
- Babeauf, François (1764–1797) 51, 115, 638
- Bachofen, Johann Jacob (1815–1887) 173, 459
- Der Mythos von Orient und Okzident 173, 470
- Bacon, Francis, Baron von Verulam (1561–1626) 81, 114, 485
- Baeumler, Alfred (geb. 1887) 84, 171, 173, 298, 321, 333, 336, 342, 415, 467–472, 502, 503, 541, 542
- Bachofen als Mythologe der Romantik 470
- Männerbund und Wissenschaft 467, 469, 470, 471, 472, 502
- Nietzsche, der Philosoph und Politiker 297, 467, 503
- Balzac, Honoré de (1799–1850) 147, 150, 293, 306
- Barrès, Maurice (1862–1923) 31
- Barth, Karl (geb. 1886) 702
- Baudelaire, Charles (1821–1867) 270, 535
- Fleurs du mal 535
- Bauer, Bruno (1809–1882) 19, 162, 223, 230, 231, 232, 237, 293, 258
- Die Posaune des jüngsten Gerichts 231, 232
- Bauer, Otto (1882–1938) 682
- Bayle, Pierre (1647–1706) 89, 101, 204, 297, 318, 389
- Beethoven, Ludwig van (1770–1827) 187

- Belinskij, Wissarion Grigorjewitsch
(1811–1848) 661
- Bellarmin, Roberto Francisco Romulus
(1542–1621) 97
- Bentham, Jeremy (1748–1832) 293, 302,
304
- Berdjajew, Nikolai (1874–1948)
262, 700
Dialectique existentielle du divin et
de l'humain 262
- Bergson, Henri (1859–1941) 21, 27, 28,
29, 30, 31, 33, 34, 35, 103, 214, 236,
252, 352, 364, 386, 406, 445, 446, 461,
538, 539, 544
- Berkeley, George (1685–1753) 100, 120,
170, 194, 196, 197, 199, 200, 203, 208,
216, 289, 338, 341, 342, 344, 358
- Bernstein, Eduard (1850–1932) 32, 74,
474, 497, 501, 522
- Bertram, Ernst (1884–1957) 281
Unzeitgemäße Betrachtungen 289
- Binder, Julius (1870–1939) 501
- Bismarck, Otto von (1815–1898) 29,
31, 47, 54, 56, 57, 61, 62, 64, 67, 72,
80, 274, 289, 290, 291, 293, 296, 297,
298, 299, 353, 355, 361, 467, 482, 490,
509, 510, 512, 524, 527, 540, 572, 580,
595, 607, 623
- Blanc, Louis (1811–1882) 259
- Blücher, Gebhard Leberecht, Fürst (1742
bis 1819) 70
- Bodin, Jean (1530–1596) 722
- Boehm, Franz 468–469, 503
Anticartesianismus 468, 503
- Böhm-Bawerk, Eugen von (1851–1914)
512
- Böhme, Jacob (1575–1624) 81, 122
- Börne, Ludwig (1786–1837) 258
- Boesen, Emil 265
- Bolzano, Bernhard (1781–1848) 418,
419, 420
- Bonald, Louis Vicomte de (1754–1840)
20, 176
- Borkenau, Franz (1900–1957) 713
- Bormann, Martin (1900–1945) 694
- Bossuet, Jacques Bénigne (1627–1704)
451
- Boulainvilliers, Henri de (1658–1722)
578
- Bourget, Paul (1852–1935) 31
- Boutroux, Emile (1845–1921) 21
- Brandes, Georg (1842–1927) 220, 277,
281
Goethe in Dänemark 220
- Brentano, Franz (1838–1917) 418, 419,
420, 510
- Brogan, Denis William (geb. 1900) 707
- Bromfield, Louis (1896–1956) 688, 705,
706, 708
Mr. Smith 705, 706, 708
- Brüning, Heinrich (geb. 1885) 72
- Bruno, Giordano (1548–1600) 89, 122,
138, 139
- Bruyère, Jean de la (1645–1696) 101
- Buckle, Henry Thomas (1821–1862) 386
- Büchner, Ludwig (1824–1899) 174, 355,
359, 392
- Bürger, Gottfried August (1747–1794) 42
- Burckhardt, Jacob (1818–1897) 363, 574
- Burke, Edmund (1729–1797) 20, 115,
118, 176, 577
- Burnham, James (geb. 1905) 278, 683,
684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 692,
693, 694, 695, 697, 705, 713, 714, 717
The Managerial Revolution 683, 687
- Busse, Ludwig (1862–1907) 501

- Caesar, Gajus Julius (100–44 v. d. Z.) 545
- Calas, Jean (1698–1762) 178
- Caldwell, Erskine (geb. 1903) 709
- Camus, Albert (1913–1960) 254, 255, 279, 680, 682, 725
- Carlyle, Thomas (1795–1881) 116, 254, 286, 300, 385, 636, 637
- Carnap, Rudolf (geb. 1891) 675
- Céline, Louis-Ferdinand (Pseudonym von Louis Destouches) (1894–1961) 438
Voyage au bout de la nuit 438
- Chalybäus, Heinrich Moritz (1796–1862) 225
- Chamberlain, Houston Stewart (1855 bis 1927) 17, 313, 327, 336, 362, 408, 409, 410, 412, 502, 504, 582, 584, 585, 591, 598, 605, 621, 634, 635, 636, 638, 639, 640, 642, 644, 645, 646, 648, 653
Briefe 605, 609, 610, 611, 645
Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts 502, 610, 614, 616, 620
Politische Ideale 607, 621
Kant 611, 615, 619
Kriegsaufsätze 621
Wehr und Gegenwehr 585, 608, 610
Die arische Weltanschauung 613, 618
- Chamberlain, Neville (1869–1940) 720
- Chamfort, Nicolas Sébastien (1741 bis 1794) 282
- Chaplin, Charles (geb. 1889) 709, 716
- Chase, Stuart (geb. 1888) 671, 677, 678, 679
- Churchill, Winston (geb. 1874) 663
- Cohen, Hermann (1842–1918) 281, 611
- Coleridge, Samuel Taylor (1772–1834) 176
- Commager, Henry Steele (geb. 1902) 709
- Comte, Auguste (1798–1857) 303, 386, 507, 511, 593
- Cornforth, Maurice 677
- Cortés, Juan Donose, Marqués de Valdegamas (1809–1853) 568, 727, 728
- Cortines, Adolfo Ruiz (geb. 1891) 711
- Courbet, Gustave (1819–1877) 278, 659
- Croce, Benedetto (1866–1952) 21, 22, 23, 24, 35
- Cromwell, Oliver (1599–1658) 52, 70, 446, 727
- Crossmann, Richard (geb. 1907) 714
- Cusanus (Nikolaus von Cusa) (1401 bis 1464) 230
- Cuvier, George (1769–1832) 112, 117, 158, 176, 216
- Darwin, Charles Robert (1809–1882) 29, 112, 270, 316, 326, 327, 328, 330, 349, 406, 591, 592, 593, 594, 603, 608, 609, 611
- Daumier, Honoré (1810–1879) 270
- Delbrück, Hans (1848–1929) 522
- Demokrit (etwa 460–371 v. d. Z.) 343
- Demosthenes (384–322 v. d. Z.) 620
- Denekin, Anton Antonowitsch (1872 bis 1947) 689
- Dernburg, Bernhard (1865–1937) 72
- Descartes, René (1596–1650) 14, 30, 90, 94, 100, 102, 110, 113, 114, 132, 148, 155, 156, 280, 379, 485, 504, 540
- Dewey, John (1859–1952) 675, 676
- Dickens, Charles (1812–1870) 270
- Diderot, Denis (1713–1784) 100, 178, 195, 266, 311
- Dietrich, Otto (geb. 1897) 652

- Dilthey, Wilhelm (1833–1911) 10, 18, 28, 31, 78, 131, 235, 351, 362, 363, 385, 386, 388, 390, 392, 394, 396, 398, 401, 404, 405, 406, 409, 410, 416, 419, 423, 424, 425, 428, 430, 431, 435, 436, 447, 453, 458, 465, 470, 471, 473, 476, 479, 480, 481, 483, 490, 491, 493, 494, 511, 521, 530, 536, 539, 559, 563, 567, 606, 610, 612, 617, 633, 635, 658, 703
 Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt 365
 Einleitung in die Geisteswissenschaften 511
 Die Jugendgeschichte Hegels 479
 Das Leben Schleiermachers 379
 Dimitroff, Georgi (1882–1949) 75
 Dobroljubow, Nikolai Alexandrowitsch (1836–1861) 661
 Doriot, Jacques (1898–1945) 713
 Dos Passos, John (geb. 1896) 713
 Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch (1821–1881) 262, 319, 392, 394, 637, 691
 Die Brüder Karamasow 392
 Aus dem Dunkel der Großstadt 637
 Memoiren aus einem Totenhaus 319
 Dreiser, Theodore (1871–1945) 659
 Dreyfus, Alfred (1859–1935) 30, 65, 276
 Dubos, Jean Baptiste (1670–1742) 578
 Dühring, Eugen (1833–1921) 282, 497, 719
 Dürer, Albrecht (1471–1528) 35
 Duhem, Pierre (1861–1916) 29, 331
 Dunham, Barrows 676
 Man against Myth 676
 Eastman 713
 Ebbinghaus, Julius (geb. 1885) 478, 479, 481, 483, 489
 Relativer und absoluter Idealismus 478
 Ebert, Friedrich (1871–1925) 33
 Edda 587
 Eddington, Sir Arthur Stanley (1882–1944) 149
 Einstein, Albert (1879–1955) 426
 Eisenhower, Dwight D. (geb. 1890) 680, 718, 727
 Eisner, Kurt (1867–1919) 278, 520
 Psychopathia spiritualis 278
 Eluard, Paul (1895–1952) 716
 Engels, Friedrich (1820–1895) 11, 12, 38, 42, 51, 53, 54, 59, 62, 69, 98, 100, 116, 117, 122, 146, 150, 151, 153, 173, 174, 175, 179, 207, 211, 225, 230, 238, 259, 261, 273, 282, 302, 325, 338, 339, 361, 497, 517, 523, 591, 594, 598, 623, 625, 626, 660, 733
 Anti-Dühring 11, 100, 116, 282, 497, 623, 719
 Der deutsche Bauernkrieg 174, 175
 Dialektik der Natur 98, 207
 Die heilige Familie 122
 Die deutsche Ideologie 92, 209, 230, 231, 267, 697
 Kritik des Erfurter Programms 59, 625, 626
 Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie 12
 Manifest der kommunistischen Partei, 19, 353, 533, 733
 Zur Wohnungsfrage 174
 Epikur (342–271 v. d. Z.) 283
 Erdmann, Johann Eduard (1805–1892) 10, 120, 132, 478, 490

- Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie 132
- Ernst, Paul (1866–1933) 708
- Eschenmeyer, Carl August (1768–1852) 139, 141
- Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie 139
- Eucken, Rudolf (1846–1926) 417
- Faguet, Emile (1847–1916) 66
- Farrel, James T. (geb. 1904) 709
- Fast, Howard (geb. 1914) 709
- Faulkner, William (geb. 1897) 709, 734
- Feder, Gottfried (geb. 1889) 638
- Ferguson, Adam (1723–1816) 116, 311
- Feuerbach, Ludwig (1804–1872) 19, 58, 109, 119, 146, 151, 162, 163, 167, 173, 175, 190, 209, 220, 221, 223, 230, 231, 237, 244, 248, 249, 258, 260, 317, 319, 337, 391, 392, 660
- Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814) 16, 44, 85, 105, 108, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 135, 137, 140, 148, 154, 162, 177, 194, 195, 208, 230, 242, 243, 475, 476, 478, 479, 481, 489, 490, 492, 502, 622
- System der Sittenlehre 135
- Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss 85
- Finkelstein, S. (geb. 1907) 708
- Fischer, Ernst (geb. 1899) 717
- Fischer, Hugo (geb. 1897) 19, 491, 492, 561
- Marx und Nietzsche als Entdecker und Kritiker der Dekadenz 19
- Karl Marx und sein Verhältnis zu Staat und Wirtschaft 561
- Fischer, Kuno (1824–1907) 84
- Johann Gottlieb Fichte 84
- Flaubert, Gustave (1821–1880) 270
- Förster-Nietzsche, Elisabeth (1846–1935) 284, 298, 320, 321
- Der einsame Nietzsche 284
- Forster, Georg (1754–1794) 43, 184
- Fourrier, Charles (1772–1837) 506, 507
- France, Anatole (1844–1924) 64, 65, 659
- Franco, Francisco (geb. 1892) 665
- Frank, Waldo (geb. 1889) 709
- Franz, Herbert 501
- Von Herder bis Hegel 501
- Freisler, Roland (1893–1945) 652, 653
- Freud, Sigmund (1856–1939) 206, 275, 555, 574
- Freyer, Hans (geb. 1887) 18, 382, 558, 560
- Herrschaft und Planung 565, 566
- Prometheus 559
- Revolution von rechts 565, 566
- Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft 561, 564
- Der Staat 559, 562, 567
- Theorie des objektiven Geistes 560
- Freytag, Gustav (1816–1895) 56, 680
- Friedrich I., römisch-deutscher Kaiser (Barbarossa) (1123–1190) 150
- Friedrich II., König von Preußen (1712 bis 1786) 70, 297, 649
- Friedrich Wilhelm I., König von Preußen (1688–1740) 414
- Friedrich Wilhelm III., König von Preußen (1770–1840) 50
- Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen (1795–1861) 50, 72, 133, 143, 147, 150, 153, 159, 161, 167, 649
- Fries, Jakob Friedrich (1773–1843) 484

- Galilei, Galileo (1564–1642) 81, 89
- Gans, Eduard (1797–1839) 146
- Gassendi, Pierre (1592–1655) 89, 100
- Gast, Peter (Pseudonym für Heinrich Köselitz) (1854–1918) 321
- Gaulle, Charles de (geb. 1890) 708
- Gauß, Karl Friedrich (1777–1855) 410
- Gentile, Giovanni (geb. 1875) 23
- Geoffroy de Saint Hilaire, Etienne (1772–1844) 112, 117
- George, Stefan (1868–1933) 34, 351, 374, 428, 458, 471, 532, 534, 538, 543, 574
- Gersdorff, Freiherr von 284
- Gide, André (1869–1951) 277, 314, 438
- Gide, Charles (1847–1932) 183
- Glockner, Hermann (geb. 1896) 486, 487, 488, 490, 491, 495, 496, 498, 503, 552
- Hegel 495, 498
- Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus 492
- F. Th. Vischer und das 19. Jahrhundert 491
- Gneisenau, August Neidhard, Graf von (1760–1831) 44, 59
- Gobineau, Joseph Arthur, Graf (1816 bis 1882) 20, 82, 159, 313, 412, 580, 590, 591, 596, 599, 600, 601, 603, 604, 608, 609, 616, 635, 710
- Über die Ungleichheit der Menschenrassen 580, 581
- Goebbels, Joseph (1897–1945) 640, 691, 708
- Göhre, Paul (1864–1928) 524
- Göring, Hermann (1893–1946) 309
- Görres, Joseph (1776–1948) 16, 120, 148, 173, 623
- Goethe, Johann Wolfgang (1749–1832) 35, 42, 43, 104, 109, 111, 112, 117, 120, 122, 124, 133, 134, 138, 142, 158, 179, 183, 185, 205, 216, 220, 297, 375, 379, 398, 405, 450, 496, 542, 661
- Faust 83, 332, 450, 496
- Sprüche in Prosa 205
- Anschauende Urteilskraft 124
- Gogol, Nikolai Wassiljewitsch (1809 bis 1852) 661
- Gorki, Maxim (1868–1936) 549
- Green, Graham (geb. 1904) 701, 704
- Grimm, Hans (1875–1959) 717
- Guderian, Heinz (geb. 1888) 301
- Guizot, Guillaume (1787–1874) 571
- Gumplowicz, Ludwig (1838–1909) 404, 594–603, 604
- Soziologische Essays 600
- Grundriß der Soziologie 594, 598, 599
- Rasse und Staat 601
- Der Rassenkampf 596, 599, 601, 602
- Die soziologische Staatsidee 596, 600
- Gundolf, Friedrich (1880–1931) 28, 370, 374, 379, 471
- Goethe 375
- Guyau, Jean Marie (1854–1888) 302, 303, 304
- Guyon, Jeanne Marie (1648–1717) 31
- Haeckel, Ernst (1834–1919) 316
- Haller, Karl Ludwig von (1768–1854) 146, 159, 481, 600, 649
- Haman, Johann Georg (1730–1788) 104, 110, 111, 114
- Hammacher, E. (geb. 1885) 483
- Hartmann, Eduard von (1842–1906) 17, 18, 172, 278, 355, 356, 379, 504, 609, 623

- Hartmann, Nicolai (1882–1950) 492,
499
Hegel 498
- Hasbach, Wilhelm (1849–1920) 527
Die moderne Demokratie 527
- Hauptmann, Gerhart (1862–1946) 277
- Haym, Rudolf (1821–1901) 475, 489,
498
Hegel und seine Zeit 475
- Hebbel, Friedrich (1813–1863) 495
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770
bis 1831) 12, 18, 19, 22, 23, 24, 31,
42, 43, 55, 58, 61, 84, 85, 86, 87, 88,
90, 94, 99, 104, 105, 106, 107, 109, 110,
113, 116, 119, 120, 121, 127, 128, 129,
131, 134, 137, 138, 140, 142, 143, 144,
145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 164,
166, 167, 168, 169, 172, 176, 178, 180,
184, 185, 192, 197, 205, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 215, 216, 220, 221,
222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230,
231, 232, 233, 237, 239, 240, 242, 243,
244, 245, 247, 256, 257, 258, 259, 263,
265, 267, 272, 273, 279, 280, 286, 334,
342, 344, 354, 355, 356, 358, 367, 373,
376, 379, 383, 404, 407, 408, 410, 429,
430, 435, 445, 449, 450, 451, 473, 474
bis 505, 507, 509, 532, 541, 546, 558,
559, 565, 622, 625, 647, 660, 674, 724
Ästhetik 481
Enzyklopädie der philosophischen
Wissenschaften 86, 104, 107, 212, 214,
245, 473, 494
Geschichte der Philosophie 478
Glauben und Wissen 481
Grundlinien der Philosophie des Rechts
481
- Jenenser Logik 213
Theologische Jugendschriften 227
Phänomenologie des Geistes 43, 131,
144, 145, 229, 230, 367, 373, 481, 489,
493, 494, 497, 499, 559
Wissenschaft der Logik 87, 491
- Heidegger, Martin (geb. 1889) 13, 16,
18, 20, 58, 78, 171, 193, 214, 236, 240,
252, 255, 264, 379, 391, 420, 428 – 453,
454, 455, 456, 457, 461, 463, 465, 466,
470, 485, 491, 496, 518, 544, 550, 551,
564, 566, 617, 633, 635, 679, 691, 704,
716, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726,
729
Kant und das Problem der Metaphysik
436, 446, 447
Was ist Metaphysik? 444, 722
Sein und Zeit 431, 436, 438, 444, 447,
721, 724
- Heine, Heinrich (1797–1856) 58, 150,
258, 259, 323, 541, 660
Deutschland – Ein Wintermärchen
150
- Helvétius, Claude Adrien (1715–1771)
100, 302, 311
- Hemingway, Ernest (1898–1961) 709
- Heraklit (etwa 540–480 v. d. Z.) 94,
229, 283, 334, 341, 392, 393
- Herder, Johann Gottfried (1744–1803)
12, 42, 104, 109, 110, 112, 114, 115,
184, 195, 230, 411
- Herzen, Alexander Iwanowitsch (1812
bis 1870) 17, 475, 661
- Hesiod (um 700 v. d. Z.) 287
- Heß, Moses (1812–1875) 162
- Heym, Stefan (geb. 1913) 688
- Hildebrandt, Kurt (geb. 1881) 471
- Himmeler, Heinrich (1900–1945) 629

- Hindenburg, Paul von (1847–1934) 72, 79
- Hippler, Wendel (um 1525) 39
- Hitler, Adolf (1889–1945) 10, 13, 15, 17, 21, 34, 78, 80, 81, 82, 83, 264, 280, 297, 299, 300, 309, 313, 336, 342, 412, 441, 457, 461, 463, 466, 467, 468, 470, 471, 472, 501, 502, 544, 554, 556, 557, 563, 566, 574, 576, 582, 584, 604, 607, 618, 621, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 634, 636, 639, 641, 643, 644, 645, 646, 648, 649, 650, 651, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 660, 663, 665, 666, 667, 668, 669, 673, 675, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 689, 690, 692, 694, 695, 697, 698, 708, 710, 717, 718, 720, 721, 722, 723, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 734, 737
Mein Kampf 297, 472, 630, 639, 642, 643, 648
- Hobbes, Thomas (1588–1679) 89, 100, 102, 318, 516, 722, 727
- Höfding, Harald (1843–1931) 223
Kierkegaard als Philosoph 223
- Hölderlin, Friedrich (1770–1843) 42, 119, 184, 379, 542, 661, 722
- Holbach, Paul Heinrich Dietrich (1723 bis 1789) 100, 311
- Homer (um 800 v. d. Z.) 586
Illias 586
- Horthy von Nagybánya, Nikolaus (geb. 1868) 34
- Huch, Ricarda (1864–1947) 476
- Hugenberg, Alfred (1865–1951) 655
- Hugo, Gustav (1764–1844) 481
- Humboldt, Alexander von (1769–1859) 656
- Humboldt, Wilhelm von (1767–1835) 465
- Hume, David (1711–1776) 100, 200, 358
- Husserl, Edmund (1859–1938) 16, 257, 264, 351, 379, 416, 417, 418, 420, 422, 425, 429, 435, 436, 638, 722, 724
Logische Untersuchungen 417
Philosophie als strenge Wissenschaft 417
- Huxley, Aldous (geb. 1894) 700, 701
- Huysmans, Joris Karl (1848–1907) 254
- Ibsen, Henrik (1828–1906) 219, 439
Brand 219
Peer Gynt 439
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1743–1819) 85, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 132, 148, 154, 481, 484, 493
Über die Lehre des Spinoza usw. 104, 105
- Jacoby, Johann (1805–1877) 55
- Jacobsen, Jens Peter (1847–1885) 392
Niels Lyhne 392
- James, William (1842–1910) 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 34, 35
- Jaspers, Karl (geb. 1883) 16, 78, 281, 321, 322, 324, 342, 429, 430, 438, 453, 457, 458, 462, 465, 470, 496, 534, 536, 537, 544, 550, 551, 564, 633, 718, 719, 720, 730
Philosophie 456
Psychologie der Weltanschauungen 453
Die geistige Situation der Zeit 455
Vernunft und Existenz 454
- Jeans, James (1877–1946) 149
- Jeanson, Francis 682
- Jellinek, Walter (1885–1955) 529, 568, 569
- Jordan, Wilhelm (1819–1904) 495

- Joyce, James (1882–1941) 438
- Jünger, Ernst (geb. 1895) 461–466, 467, 469, 729, 730, 731
 Der Arbeiter – Herrschaft und Gestalt 463, 729
 Heliopolis 729
- Kafka, Franz (1883–1924) 679, 680
- Kant, Immanuel (1724–1804) 18, 22, 31, 42, 58, 98, 105, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 132, 134, 137, 148, 163, 168, 169, 170, 185, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 203, 204, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 216, 221, 238, 242, 243, 280, 305, 341, 354, 356, 358, 363, 365, 367, 368, 371, 380, 386, 398, 406, 418, 434, 435, 446, 474, 477, 478, 479, 480, 485, 488, 489, 492, 493, 496, 502, 541, 603, 611, 612, 613, 614, 619, 622, 660, 720
 Kritik der Urteilskraft 123, 124, 133, 134, 206
 Kritik der reinen Vernunft 196, 446
- Kapp, Wolfgang (1858–1922) 70
- Kaufmann, Fritz (geb. 1891) 281, 301, 321, 322, 323, 332, 680
 Nietzsche 301
- Kautsky, Karl (1854–1938) 483, 625
- Keller, Gottfried (1819–1890) 270
- Kelsen, Hans (geb. 1881) 529, 568, 569
 Hauptprobleme d. Staatsrechtslehre 529
- Kepler, Johannes (1571–1630) 81
- Keynes, John Maynard (1883–1946) 672
- Keyserling, Hermann, Graf (1880–1946) 16, 404
- Kierkegaard, Sören (1813–1855) 12, 16, 19, 20, 26, 82, 103, 130, 154, 155, 168, 170, 176, 177, 209, 219, 269, 272, 281, 342, 343, 353, 357, 429, 430, 431, 435, 436, 443, 445, 449, 450, 451, 453, 455, 456, 457, 469, 470, 485, 487, 495, 498, 552, 623, 700, 719, 721, 726
 Literarische Anmeldung 19, 20
 Philosophische Brocken 235
 Entweder-Oder 244, 246, 252
 Furcht und Zittern 247
 Stadien auf dem Lebenswege 245, 248, 258, 267, 344
 Die Tagebücher 251, 260, 263, 267
- Klages, Ludwig (1872–1956) 16, 171, 214, 379, 458–462, 463, 464, 471, 473, 518, 534, 617, 633, 635
 Vom kosmogonischen Eros 459, 461
 Der Mensch und das Leben 459
 Vom Wesen des Bewußtseins 460, 461
- Kleist, Heinrich von (1777–1811) 306
 Michael Kohlhaas 306
- Knies, Karl (1821–1898) 510, 534
- Koestler, Arthur (geb. 1905) 278, 704, 705, 713, 714, 717
 The Age of Longing 704
- Koltschak, Alexander Wassiljewitsch (1874–1920) 689
- Kopernikus, Nikolaus (1473–1543) 331
- Krawtschenko, Viktor A. (geb. 1905) 682, 692, 713, 714, 715, 733
- Kriek, Ernst (1882–1947) 467, 470–472, 634, 639
 Völkisch-politische Anthropologie 470, 471, 634, 639
- Kroner, Richard (geb. 1884) 485, 486, 487, 488, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 501, 552
 Von Kant zu Hegel 487, 488, 492
 Die Selbstverwirklichung des Geistes 496

- Krupp von Bohlen und Halbach, Gustav (1870–1950) 665
- Kugelmann, Ludwig (1830–1902) 325, 592
- Kuntze, Friedrich (1881–1929) 84
Die Philosophie Salamon Maimons 84
- Lagarde, Paul Anton de (1827–1891)
17, 84, 355, 363, 502, 541, 542, 606, 607, 608, 613, 622
Drei deutsche Schriften 502, 607
- Lamarck, Jean Baptiste de Monet de (1744–1829) 117
- Lamprecht, Karl (1856–1915) 522
- Langbehn, August Julius (1851–1907) 607
Rembrandt als Erzieher 278, 607
- Lange, Friedrich Albert (1828–1875) 325, 592
- Laplace, Pierre Simon (1749–1827) 98, 117, 406, 447
- Lapouge, Georges Vacher de (1854–1936) 603, 604
L'arien 604
- Larenz, Karl (geb. 1903) 501
- La Rochefoucauld, François (1613–1680) 101, 185, 282, 303
- Lask, Emil (1875–1915) 16, 84, 85
- Lassalle, Ferdinand (1825–1864) 61, 62, 283, 285, 475, 625
- Lasson, Adolf (1832–1917) 475
- Lawrow, Peter Lawrowitsch (1823–1900) 325
- Le Bon, Gustave (1841–1931) 32
Psychologie der Massen 32
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von (1646–1716) 89, 101, 104, 107, 146, 183, 204
- Lenin, Wladimir Iljitsch (1879–1924) 11, 32, 33, 44, 50, 61, 87, 95, 142, 170, 194, 197, 209, 212, 228, 238, 259, 313, 337, 338, 391, 440, 546, 549, 623, 624, 626, 638, 646, 661, 702, 716, 733
Materialismus und Empiriokritizismus 11, 170, 194
Aus dem philosophischen Nachlaß 87, 209, 212
Was tun? 546
- Leo, Heinrich (1799–1878) 277
- Lepeschinskaja, Olga Borisowna (geb. 1871) 98
- Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) 58, 89, 105, 107, 108, 109, 146, 178, 266, 541, 660
- Lessing, Theodor (1872–1933) 16, 458
- Lewis, Sinclair (1885–1951) 26, 668, 706, 709
Babitt 26, 705, 706, 709
Dr. med. Arrowsmith 709
Elmer Gantry 668, 709
Kingsblood Royal 709
- Liebknacht, Karl (1871–1919) 71
- Liebknacht, Wilhelm (1826–1900) 62
- Liebmann, Otto (1840–1912) 356, 476
Kant und die Epigonen 356, 476
- Lilienthal, Karl von (1853–1927) 510
- Lincoln, Abraham (1809–1865) 680
- Linguet, Henri (1736–1794) 116
- Linné, Carl von (1707–1778) 112, 117, 158, 216
- Lippmann, Walter (geb. 1889) 669, 670, 671, 672, 680, 683, 701, 705, 713
- Locke, John (1632–1704) 100, 155
- Löwith, Karl (geb. 1897) 18, 19, 222, 231, 722
Von Hegel bis Nietzsche 18, 221

- Lombardi, Ricardo (geb. 1909) 697
- Lombroso, Cesare (1836–1909) 595, 600
- Louchain, Aline B. 708
- Louis Philippe, König von Frankreich (1773–1850) 575
- Ludendorff, Erich (1865–1937) 529, 607, 649
- Lueger, Karl (1844–1910) 583, 628
- Lukács, Georg (geb. 1885) 145, 174
Existentialismus oder Marxismus? 675
Goethe und seine Zeit 496
Der junge Hegel 127, 144, 145, 209, 227, 479, 480
Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker 308
Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts 323
Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur 174, 308
- Lunatscharskij, Anatolij Wassiljewitsch (1875–1933) 319
- Lund, Henriette 265
- Luther, Martin (1483–1546) 324
- Luxemburg, Rosa (1871–1919) 70, 71
- Lyssenko, Trofim Denissowitsch (geb. 1898) 29, 92, 98, 733
- MacArthur, Douglas (geb. 1880) 688
- MacCarran (geb. 1876) 711
- Macchiavelli, Niccolò (1469–1527) 180, 193
- Mach, Ernst (1838–1916) 24, 25, 28, 29, 166, 197, 199, 210, 319, 338, 344, 359, 411, 422, 433, 434, 678
- Mailer, Norman (geb. 1923) 667, 688, 712
Die Nackten und die Toten 667
- Maimon, Salomon (1753–1800) 362
- Maine de Biran, François Pierre (1766 bis 1824) 20, 176
- Maistre, Joseph Marie, Graf de (1754 bis 1821) 20, 176, 728
- Malebranche, Nicole (1638–1715) 210
- Malraux, André (Pseudonym von André Berger) (geb. 1901) 277, 438, 708, 712
- Malthus, Thomas Robert (1766–1834) 592, 673, 684
- Mandeville, Bernard de (1670–1733) 101, 116, 184, 282, 311
- Mann, Heinrich (1871–1950) 56, 278, 281, 653, 659
Der Untertan 56, 653
- Mann, Thomas (1875–1955) 66, 179, 180, 206, 278, 281, 401, 574, 659, 661
Adel des Geistes 180
Betrachtungen eines Unpolitischen 66
Doktor Faustus 659
Die Forderung des Tages 661
Der Zauberberg 66
- Mannheim, Karl (1893–1947) 382, 425, 549–556, 571, 726
Ideologie und Utopie 549, 552
Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus 551, 554
- Manzoni, Alessandro (1785–1873) 115
- Marat, Jean Paul (1744–1793) 546
- Marck, Siegfried (geb. 1889) 487, 497, 502
Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart 487
- Marcuse, Herbert 491, 492
Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit 492, 496
- Mark Twain (1835–1910) 709

- Marx, Karl (1818–1883) 13, 18, 19, 20, 35, 38, 54, 62, 80, 90, 92, 119, 122, 146, 150, 151, 176, 181, 209, 221, 222, 228, 229, 230, 231, 238, 243, 259, 267, 269, 273, 283, 302, 325, 327, 359, 397, 414, 439, 474, 476, 483, 487, 497, 500, 507, 509, 513, 514, 515, 516, 517, 527, 541, 542, 561, 568, 591, 592, 595, 598, 603, 624, 625, 647, 660, 661, 672, 674, 682, 695, 716, 720, 724, 733, 737
 Die heilige Familie 122
 Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie 517
 Die deutsche Ideologie 92, 209, 230, 231, 267, 697
 Das Kapital 181, 222, 302, 476, 509, 513
 Kritik des Gothaer Programms 54
 Zur Kritik der politischen Ökonomie 225
 Manifest der kommunistischen Partei 19, 353, 533, 733
 Theorien über den Mehrwert 91, 517
 Mauriac, François (geb. 1885) 701, 702
 Maurras, Charles (1868–1952) 31
 Mayer, Gustav (geb. 1871) 283
 McCarthy, Joseph P. (geb. 1909) 309
 Mehring, Franz (1846–1919) 18, 60, 62, 174, 192, 196, 278, 285, 294, 483, 541, 626
 Meinecke, Friedrich (1862–1954) 482, 490, 503, 534
 Weltbürgertum und Nationalstaat 482
 Mendelssohn, Moses (1729–1786) 104
 Menger, Carl (1840–1921) 512
 Mereshkowskij, Dmitrij Sergejewitsch (1865–1941) 472
 Metzger, J. 492
 Michels, Robert (1876–1936) 27, 547
 Soziologie des Parteiwesens 547
 Mill, James (1773–1836) 302, 303, 672
 Millerand, Alexandre (1859–1940) 522
 Mitschurin, Iwan Wladimirowitsch (1855 bis 1935) 29, 92, 98
 Moeller van den Bruck, Arthur (1876 bis 1925) 17
 Mohl, Robert von (1799–1875) 509
 Moleschott, Jakob (1822–1893) 174, 355, 359
 Molière, Jean Baptiste Poquelin (1622 bis 1673) 91
 Moltke, Helmuth, Graf von (1800–1891) 70
 Mommsen, Theodor (1817–1903) 64
 Monroe, James (1758–1831) 576
 Montaigne, Michel, Eyquem de (1533 bis 1592) 282, 389
 Mora, José Ferrater 679
 Morgan, Lewis Henry (1818–1881) 98, 513, 514, 517, 518
 Morgenthau, Henry (geb. 1891) 698
 Morris, William (1834–1896) 659
 Müller, Adam Heinrich (1779–1829) 148, 173, 325, 492, 567, 623
 Politische Romantik 567
 Münzer, Thomas (1489–1525) 35, 40, 41, 115
 Mussolini, Benito (1883–1945) 21, 32, 33, 34
 Napoleon I., Kaiser der Franzosen (1769 bis 1821) 43, 44, 49, 50, 53, 56, 69, 144, 145, 184, 491
 Napoleon III., Kaiser der Franzosen (1808 bis 1873) 175, 580, 583
 Natorp, Paul (1854–1924) 93

- Naumann, Friedrich (1860–1919) 65, 524, 608
- Nenni, Pietro (geb. 1891) 736
- Newton, Sir Isaac (1643–1727) 124, 434
- Niekisch, Ernst (geb. 1889) 726
- Niemöller, Martin (geb. 1892) 702, 726
- Nietzsche, Friedrich (1844–1900) 13, 14, 17, 18, 20, 26, 28, 30, 58, 68, 75, 77, 79, 80, 84, 131, 136, 155, 176, 177, 182, 185, 188, 193, 206, 214, 219, 220, 221, 264, 269, 270–380, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 361, 363, 379, 381, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 402, 406, 411, 412, 413, 414, 430, 441, 453, 454, 456, 457, 462, 467, 469, 471, 476, 483, 496, 502, 503, 518, 519, 535, 542, 547, 561, 581, 594, 606, 608, 610, 612, 614, 617, 618, 622, 623, 633, 637, 642, 655, 658, 661, 680, 689, 703, 724
- Der Antichrist 294, 310, 315, 320, 323
- Ecce homo 288, 299, 322, 348
- Die Geburt der Tragödie 284, 289, 342
- Genealogie der Moral 294, 296, 308, 346
- Götzendämmerung 295, 306, 326, 328, 335, 340, 343
- Jenseits von Gut und Böse 298, 331, 332
- Menschliches, Allzumenschliches 290, 291, 293, 296, 303, 326
- Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen 342
- Wagner in Bayreuth 288
- Der Wille zur Macht 291, 296, 306, 310, 319, 326, 328, 334, 342, 344, 345, 346
- Fröhliche Wissenschaft 283, 317, 326, 333
- Also sprach Zarathustra 80, 288, 310, 318, 319, 334, 335, 397
- Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten 285
- Nixon, Richard (geb. 1913) 711
- Nohl, Hermann (geb. 1879) 227
- Novalis (Pseudonym von Friedrich, Freiherr von Hardenberg) (1772–1801) 122, 147, 251, 379, 492
- Die Christenheit und Europa 147
- Novicow, Jacques (1849–1912) 595
- La critique du darwinisme social 595
- O'Dwyer, William (geb. 1891) 711
- Ohnet, Georges (1848–1918) 680
- Oken, Lorenz (1779–1851) 119, 120, 149
- O'Neill, Eugene (1888–1953) 709
- Oparin, A. J. (geb. 1894) 98
- Origines (186 bis etwa 254) 620
- Ortega y Gasset, José (1883–1955) 20, 708
- Papini, Giovanni (geb. 1881) 23
- Paracelsus (Pseudonym von Aureolus Theophrastus von Hohenheim) (1493 bis 1541) 81
- Pareto, Vilfredo (1848–1923) 21, 32, 33, 545, 685
- Pascal, Blaise (1623–1662) 101, 103, 132
- Pausanias (um 18 n. d. Z.) 287
- Pawlow, Iwan Petrowitsch (1849–1936) 98
- Péguy, Charles (1873–1914) 28, 30
- Perikles (500–429 v. d. Z.) 309, 545
- Petzold, Alfons (1882–1923) 93

- Platon (427–347 v. d. Z.) 93, 252, 485
 Das Gastmahl 252
- Plenge, Johann M. (geb. 1874) 68, 483
- Plotin (um 205–270) 81
- Plutarch (46 bis etwa 125) 81
- Poincaré, Henri (1854–1912) 29, 199
- Polignot 410
- Politzer, G. 30, 33
- Pontoppidan, Henrik (1857–1943) 219
 Das gelobte Land 219
- Porphyrios (etwa 232–304) 81
- Pound, Ezra (geb. 1885) 709
- Preuß, Hugo (1860–1925) 56, 530
 Zur Methode der juristischen Begriffsbildung 530
- Protagoras (etwa 485–415 v. d. Z.) 93, 343
- Proudhon, Pierre Joseph (1809–1865) 507, 568, 637
- Proust, Marcel (1871–1922) 27
- Ptolemäus (2. Jahrh. n. d. Z.) 331
- Puschkin, Alexander Sergejewitsch (1799 bis 1837) 115, 306, 661
 Dubrowskij 306
- Rabelais, François (1494–1553) 180
- Ranke, Leopold von (1795–1886) 111, 363, 404, 408, 482, 521
- Rathenau, Walther (1867–1922) 65, 351, 398, 526, 532, 537, 626, 730
 Briefe 537
- Ratzenhofer, Gustav (1842–1904) 595
 bis 603
 Die soziologische Erkenntnis 595
 Grundriß der Soziologie 599, 600, 602
- Rauschnig, Hermann (geb. 1887) 472, 628, 629, 646, 654, 655, 686, 705, 706
 The Voice of Destruction 472, 629
- Rée, Paul (1849–1901) 304
- Reimarus, Hermann Samuel (1694–1768) 146
- Rembrandt, Hermensz van Rijn (1606–1669) 410
- Renan, Ernest (1823–1892) 585
- Reuter, Ernst (1889–1953) 713
- Reuter, Fritz (1810–1874) 670
- Ricardo, David (1772–1823) 90, 180, 183, 270, 311, 506, 507, 513, 672
- Rickert, Heinrich (1863–1936) 16, 17, 23, 111, 281, 371, 404, 405, 410, 476, 487, 521, 530, 546, 550, 623
 Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 521
- Ridgway, Matthew Bunker (geb. 1895) 309
- Riehl, Aloys (1844–1924) 509
- Rilke, Rainer Maria (1875–1926) 308, 428, 704
- Robeson, Paul (geb. 1892) 709
- Robespierre, Maximilien de (1758–1794) 51, 98, 324, 581
- Rodbertus, Johann Karl (1805–1875) 513
- Röpke, Wilhelm (geb. 1899) 670, 671, 672, 713
- Rolland, Romain (1866–1944) 659
- Roscher, Wilhelm (1817–1894) 510, 534
- Rosenberg, Alfred (1893–1946) 13, 14, 17, 78, 80, 84, 313, 336, 412, 415, 441, 458–473, 466, 467, 472, 502, 503, 541, 544, 557, 574, 581, 582, 584, 618, 620, 622, 628, 634, 635, 636, 637, 639, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 650, 651, 653, 655, 658, 686, 691, 699, 700, 717
 Blut und Ehre 650
 Gestalten der Idee 502, 622
 Krisis und Neubau Europas 639

- Der Mythos des 20. Jahrhunderts 472,
502, 557, 634, 641, 643, 645, 651, 686
- Rosenkranz, Karl (1805–1879) 22, 145,
354, 475
- Hegels Leben 145
- Rosenzweig, Franz (1886–1929) 490,
503
- Hegel und der Staat 490
- Rougement, Denis de (geb. 1906) 703,
704, 705, 738
- Rousseau, Jean Jacques (1712–1778)
110, 112, 114, 116, 195, 230, 290, 301,
311, 318, 324, 385, 497
- Rousset, David (geb. 1912) 682
- Ruge, Arnold (1802–1880) 19, 222, 495
- Russell, Bertrand (geb. 1872) 700
- Sade, Marquis de (1740–1814) 619
- Saint-Simon, Claude Henri de (1760 bis
1825) 324, 506, 593
- Salomon, Bruno von 667
- Salomon, Ernst von (geb. 1902) 729,
730, 731
- Der Fragebogen 729, 731
- Sartre, Jean-Paul (geb. 1905) 264, 679,
682, 716, 725
- Savigny, Friedrich Karl von (1779–1861)
146, 159, 481, 492, 510, 577
- Savonarola, Girolamo (1452–1498) 324
- Say, Jean-Baptiste (1767–1832) 304,
673, 680
- Schacht, Hjalmar (geb. 1877) 301, 665
- Schäffle, Albert Eberhard Friedrich
(1831–1903) 510
- Scharnhorst, Gerhard von (1755–1833)
44, 59
- Schauwecker, Franz (geb. 1890) 297
- Ein Dichter und die Zukunft 297
- Scheler, Max (1874–1928) 16, 28, 379,
402, 414, 416–428, 431, 435, 436, 453,
463, 549, 658, 678, 679, 724
- Der Formalismus in der Ethik und die
materiale Wertethik 423, 427
- Der Genius des Krieges und der deut-
sche Krieg 402
- Moralia 425
- Schriften aus dem Nachlaß 410, 419
- Versuch einer Soziologie des Wissens
426, 427
- Philosophische Weltanschauung 425
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
(1775–1854) 12, 15, 16, 18, 20, 30,
84, 85, 104, 109, 114–172, 175, 176,
195, 198, 201, 205, 208, 220, 227, 228,
263, 271, 272, 336, 344, 353, 356, 357,
373, 407, 476, 478, 479, 481, 489, 492,
499, 504, 540, 581, 609, 622, 649, 657,
703, 719
- Philosophie und Religion 138, 140,
143, 157
- System des transzendentalen Idealis-
mus 135
- Heinz Widerporsts epikureisches Glau-
bensbekenntnis 122
- Schiller, Friedrich von (1759–1805) 183,
205, 306
- Die Räuber 305
- Schlegel, Friedrich (1772–1829) 16,
108, 148, 154, 251, 481, 492
- Philosophische Vorlesungen 148
- Schleicher, Kurt von (1882–1934) 72,
489
- Schleiermacher, Friedrich (1768–1834)
16, 155, 220, 234, 243, 250, 251, 379,
390, 391, 392, 358, 476, 481, 485, 492
- Reden über die Religion 250, 481

- Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde 250
- Schmidt, Conrad (1865–1932) 225, 273
- Schmitt, Carl (geb. 1888) 18, 553, 558, 561, 567–576, 614, 695, 696, 725, 726, 727, 728, 729
- Der Begriff des Politischen 568, 571, 573
- Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus 572, 573, 574
- Legalität und Legitimität 570
- Politische Theologie 567, 569, 571
- Positionen und Begriffe 568, 572, 574, 575
- Schmoller, Gustav von (1838–1917) 510, 512
- Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und Volkswirtschaftslehre 510
- Schopenhauer, Arthur (1788–1860) 18, 20, 22, 26, 58, 68, 77, 79, 84, 102, 105, 120, 130, 131, 136, 154, 155, 156, 164, 170, 172–219, 220, 226, 228, 229, 233, 235, 236, 251, 263, 264, 265, 267, 269, 271, 273, 278, 279, 288, 289, 300, 302, 317, 329, 331, 334, 341, 342, 343, 348, 352, 353, 355, 356, 392, 395, 396, 400, 440, 476, 496, 504, 581, 623, 658, 661, 700, 704, 724
- Parerga und Paralipomena 188
- Die Welt als Wille und Vorstellung 172
- Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde 192
- Schuppe, Wilhelm (1836–1913) 338
- Schweitzer, Johann Baptist (1833–1875) 61
- Scott, Evelyn (geb. 1893) 709
- Scott, Walter (1771–1832) 115
- Shakespeare, William (1564–1616) 375
- Shaw, George Bernard (1856–1950) 64, 278, 659
- Sherman, William (1820–1891) 671
- Sieyès, Emanuel Joseph, Abbé (1748 bis 1836) 579
- Qu'est-ce-que le tiers état? 580
- Silone, Ignazio (geb. 1900) 713, 714
- Simmel, Georg (1858–1918) 17, 28, 31, 208, 210, 252, 281, 331, 351, 363, 374, 379, 382, 386–401, 402, 404, 406, 408, 419, 426, 428, 430, 435, 438, 445, 453, 456, 465, 471, 496, 512, 519, 520, 521, 523, 530, 532, 536, 563, 606, 611, 612, 617, 633
- Fragmente und Aufsätze 397, 399
- Kant und Goethe 397
- Philosophische Kultur 391, 397
- Lebensanschauung 389
- Philosophie des Geldes 395, 397, 523
- Probleme der Geschichtsphilosophie 390
- Die Religion 388, 390
- Sismondi, Jean Charles Léonard Simon-de de (1773–1842) 286, 636
- Smith, Adam (1723–1790) 180, 184, 243, 303, 480, 672
- Sokrates (470–399 v. d. Z.) 235, 288, 348
- Solger, Karl Wilhelm Ferdinand (1780 bis 1819) 481
- Sombart, Werner (1863–1941) 68, 414, 418, 463, 525
- Händler und Helden 414
- Sorel, Georges (1847–1922) 21, 28, 30, 33, 34, 35, 64, 540

- Spann, Othmar (1878–1950) 325, 418,
557–558, 567
Geschichtsphilosophie 558
Kämpfende Wissenschaft 557
- Spartakus (71 v. d. Z. getötet) 423
- Spellmann, Francis Joseph (geb. 1889)
322
- Spencer, Herbert (1820–1903) 22, 29,
60, 303, 330, 507, 511, 593
- Spengler, Oswald (1880–1936) 13, 14,
16, 20, 28, 34, 58, 75, 77, 214, 339,
381, 389, 401–415, 416, 425, 436, 449,
462, 463, 464, 466, 467, 471, 472, 496,
530, 534, 537, 539, 550, 558, 560, 565,
589, 597, 633, 635, 637, 658, 702, 703,
729
Jahre der Entscheidung 415
Preußentum und Sozialismus 406,
414, 463
Der Untergang des Abendlandes
403, 405, 406, 415, 560
- Spinoza, Baruch de (1632–1677) 14,
89, 98, 100, 102, 105, 107, 109, 112,
113, 120, 127, 138, 139, 142, 190, 204,
266, 283, 305, 476
- Stahl, Friedrich Julius (1802–1861)
133, 168, 649
- Stalin, Josef Wissarionowitsch (1879–
1953) 656, 734
- Stein, Lorenz von (1815–1890) 509
- Stein, Karl, Frhr. vom und zum (1757
bis 1831) 44, 624
- Steinbeck, John (geb. 1902) 709
- Steinmetz, Rudolf (geb. 1862) 610
- Sternheim, Carl (1878–1942) 65
- Steuart, James (1712–1780) 480
- Stirner, Max (Pseudonym von Kaspar
Schmidt) (1806–1856) 230, 258
- Stöcker, Adolf (1835–1909) 524, 583,
606, 608
- Strauß, David Friedrich (1808–1874)
146, 237, 285, 326, 482
- Strindberg, August (1849–1912) 277
- Stuckart, Wilhelm (geb. 1902) 650, 651,
653
- Taine, Hippolyte (1828–1893) 386, 585
- Talleyrand, Charles Maurice, Herzog
von (1754–1838) 575
- Thierry, Augustin (1795–1856) 578
Considérations sur l'histoire de France
578
- Thomas von Aquino (1225–1274) 97,
418, 485, 502
- Tieck, Ludwig (1773–1853) 251
- Timoleon (um 340 v. d. Z.) 581
- Tocqueville, Alexis, Comte de Clérel
(1805–1859) 580, 581, 588
- Toennies, Ferdinand (1855–1936) 89,
402, 512–521, 526, 543, 559, 563, 595
Gemeinschaft und Gesellschaft 513
Hobbes' Leben und Lehre 89, 513
Soziologische Studien und Kritiken
595
- Toynbee, Arnold Joseph (geb. 1889)
20, 702, 703
- Treitschke, Heinrich von (1834–1896)
43, 50, 59, 68, 277, 314, 509, 512,
522, 534
Gesellschaftslehre 509
- Trendelenburg, Friedrich Adolf (1802–
1872) 154, 220, 223, 224, 225, 226,
228, 229, 273, 476, 480, 493, 498
Logische Untersuchungen 224
- Treviranus, Gottfried Reinhold (1776–
1837) 120

- Troeltsch, Ernst (1865–1923) 39, 492,
524, 541, 543
- Trotzki, Leo Dawidowitsch (1877–1940)
713
- Truman, Harry S. (geb. 1884) 680, 711,
718
- Tschernyschewskij, Nikolai Gawrilo-
witsch (1828–1889) 624, 661
- Ure, Andrew (1778–1854) 684
Philosophy of Manufacturs 684
- Vaihinger, Hans (1852–1933) 338
Die Philosophie des Als ob 338
- Vanini, Lucilio (1584–1619) 89
- Vauvenargues, Luc de Capliers, Marquis
de (1715–1747) 282
- Veblen, Thorstein (1857–1929) 683
- Vico, Giovanni Battista (1668–1744)
12, 23, 24, 94, 110, 111, 112, 113, 114,
127, 230, 410
Grundzüge einer neuen Wissenschaft
über die gemeinschaftliche Natur der
Völker 113
- Virchow, Rudolf (1821–1902) 64
- Vischer, Friedrich Theodor (1807–1887)
22, 354, 476, 490, 495
- Vogt, Karl (1817–1895) 673, 677
- Vollgraf, Karl 579
- Volney, Constantin François de Chasse-
boeuf, Comte de (1757–1820) 578
Les ruines 578
- Voltaire, François Marie Arouet (1694–
1778) 178, 183, 185, 290, 291, 301,
304, 321, 322
- Wagner, Richard (1813–1883) 84, 173,
180, 277, 284, 288, 289, 300, 348, 502,
510, 512, 622, 661
- Wahl, Jean (geb. 1888) 31, 221, 229
Etudes Kierkegaardiennes 221
Le malheur de la conscience dans la
philosophie de Hegel 229
- Washington, George (1732–1799) 680
- Weber, Alfred (1868–1958) 537–549,
554, 555, 557, 563, 571
Ideen zur Staats- und Kultursoziologie
539
- Weber, Marianne (1870–1954) 529
- Weber, Max (1864–1920) 18, 39, 59,
65, 402, 409, 453, 456, 521–537, 538,
540, 542, 544, 545, 546, 547, 548, 550,
553, 556, 557, 559, 560, 563, 566, 567,
568, 571, 574, 612, 649
Gesammelte Aufsätze zur Wissen-
schaftslehre 532, 534
Religionssoziologie 526, 533
Wissenschaftslehre 532, 533
Wirtschaft und Gesellschaft 525, 531
- Weininger, Otto (1880–1930) 351
- Weinstein, Adalbert 692, 697
- Weiß, Christian Felix (1726–1803) 16,
154
- Wessel, Horst (1907–1930) 471
- Wichert, Ernst (1887–1950) 726
- Wiley, Alexander (geb. 1884) 734
- Wilhelm II., deutscher Kaiser (1859–
1941) 57, 63, 72, 80, 274, 298, 606,
621, 645
- Wilson, H. H. 711
- Wilson, Woodrow (1856–1924) 68, 71
- Winckelmann, Johann Joachim (1717–
1768) 286
- Windelband, Wilhelm (1848–1915) 23,
84, 371, 404, 410, 476, 477, 480, 487
Die Erneuerung des Hegelianismus
477

- Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 84
- Wittgenstein, Ludwig (1889–1951) 675, 678, 679, 716, 720, 723
- Wolf, Friedrich August (1759–1824) 286
- Wolff, Christian (1679–1754) 104
- Woltmann, Ludwig (1871–1907) 602, 603–605, 639
- Politische Anthropologie 603
- Worringer, Wilhelm (geb. 1881) 708
- Wundt, Wilhelm (1832–1920) 281, 419
- York von Wartenburg, Ludwig, Graf (1759–1830) 385
- Zeller, Eduard (1814–1908) 482
- Ziegler, Leopold (geb. 1881) 16, 404
- Zola, Emilie (1840–1902) 659
- Zuckmayer, Carl (geb. 1896) 734

Alle Rechte vorbehalten © Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied am Rhein, Berlin-Spandau 1962. Ausstattung von Christian Honig. Gesetzt aus der Borgia Garamond. Gesamtherstellung: Druck- und Verlags-Gesellschaft mbH Darmstadt. Printed in Germany, Januar 1962.

