

Kritische Studien zur Philosophie

Herausgeber

Karl Heinz Haag

Herbert Marcuse

Oskar Negt

Alfred Schmidt

Anton Pannekoek

Lenin als Philosoph

Herausgegeben von Alfred Schmidt

Mit einer Rezension von Karl Korsch
und einem Vorwort von Paul Mattick

Europäische Verlagsanstalt Frankfurt
Europa Verlag Wien

Anton Pannekoek hat fast die gesamte Geschichte der modernen Arbeiterbewegung miterlebt: ihren Aufstieg als soziale Protestbewegung, ihre Verwandlung in eine Bewegung für Sozialreformen und ihren Untergang als unabhängige Klassenorganisation in der gegenwärtigen Welt. Aber er hat auch ihr revolutionäres Potential bei den spontanen Erhebungen erfahren, die von Zeit zu Zeit den gleichmäßigen Fluß gesellschaftlicher Evolution unterbrechen. Er kam zur Arbeiterbewegung als Marxist und er starb als Marxist, stets davon überzeugt, daß die Zukunft, wenn es eine geben soll, dem Sozialismus gehören wird.

Wie viele bekannte holländische Sozialisten stammte Pannekoek aus der Mittelschicht; sein Interesse am Sozialismus war, wie er selbst einmal sagte, aus einer starken wissenschaftlichen Neigung entstanden, die sich sowohl auf die Gesellschafts- als auch auf die Naturwissenschaften bezog. Für ihn stellte der Marxismus eine Ausdehnung der Wissenschaft auf soziale Probleme dar; die Humanisierung der Wissenschaft war für ihn ein Teil der Humanisierung der Gesellschaft. Sein großes sozialwissenschaftliches Interesse ging völlig mit dem an den Naturwissenschaften zusammen: Er wurde nicht nur einer der führenden Theoretiker der radikalen Arbeiterbewegung, sondern auch ein weltbekannter Astronom und Mathematiker.

Die meisten Schriften Pannekoeks sind durch diese Vereinigung von naturwissenschaftlicher, sozialwissenschaftlicher und philosophischer Reflexion gekennzeichnet. Eine seiner frühesten Publikationen, *Marxismus und Darwinismus*, behandelte das Verhältnis zwischen beiden Theorien – eine seiner letzten, *Anthropogenesis*, die Herkunft des Menschen. »Die wissenschaftliche Bedeutung sowohl des Marxismus als auch des Darwinismus«, schrieb er, »liegt darin, daß sie die Evolutionstheorie einmal auf die organische Welt, das Reich der Lebewesen, und zum anderen

auf die menschliche Gesellschaft angewandt haben.« Wichtig war Darwins Erkenntnis, daß »sich einige Tierarten unter bestimmten Bedingungen notwendigerweise zu anderen Tierarten entwickeln«. Es gab einen »Mechanismus«, ein »Naturgesetz«, das diesen Entwicklungsprozeß erklären konnte. Daß Darwin dieses »Naturgesetz« in einem der kapitalistischen Konkurrenz analogen Kampf ums Dasein sah, verringerte nicht seine theoretische Leistung – noch wurde damit die kapitalistische Konkurrenz zu einem »Naturgesetz«.

Marx war es, der die treibenden Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung nannte. Der »historische Materialismus« bezog sich auf die Gesellschaft: obwohl die menschliche Welt ebenso Natur wie Gesellschaft ist – was sich darin zeigt, daß die Menschen ihren Hunger stillen müssen –, sind die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung keine »Naturgesetze«. Darüber hinaus gelten all diese Gesetze, ob der Natur oder der Gesellschaft, nicht absolut. Aber da sie durch die Erfahrung bestätigt worden sind, sind sie genügend zuverlässig, um für die Zwecke menschlicher Praxis »absolut« zu sein. In jedem Fall denunzieren sie die schlichte Willkür und freie Wahl und weisen auf Verhaltensregeln und Regelmäßigkeiten hin, die wiederum Erwartungen und Hoffnungen erlauben, an denen sich ein rationales menschliches Handeln orientieren kann.

Mit Marx hält Pannekoek daran fest, »daß die Produktion des materiell Lebensnotwendigen die wesentliche Struktur der Gesellschaft, die politischen Verhältnisse und die sozialen Kämpfe bestimmt«. Durch den Klassenkampf sind entscheidende gesellschaftliche Veränderungen bewirkt worden, und diese Veränderungen haben zugleich den Übergang von einem niedrigeren zu einem höheren Niveau der gesellschaftlichen Produktivität bedeutet. Ebenso impliziert der Sozialismus eine weitere Entwicklung der Produktivkräfte, die gegenwärtig von den herrschenden Klassenbeziehungen verhindert wird. Dies wird aber nur von einer arbeitenden Bevölkerung erreicht werden, die ihre Hoffnungen auf eine sich schließlich herausbildende klassenlose Gesellschaft setzen kann.

In der uns bekannten Geschichte der Menschheit sind die einzelnen Stadien an dem Wandel der Werkzeuge und Produktionsformen abzulesen, der die Produktivität der gesellschaftlichen Arbeit verändert hat. Der »Ursprung« dieses Prozesses liegt im Dunkel der Vorgeschichte; man kann annehmen, daß er in

dem Existenzkampf begründet ist, den der Mensch in einer natürlichen Umgebung führen mußte, die ihn dazu befähigte und dazu zwang, seine Arbeitskraft und soziale Organisationsformen zu entwickeln. Seit der Veröffentlichung von Friedrich Engels' Schrift *Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen* beschäftigten sich viele marxistische Bücher mit der Rolle der Werkzeuge in der menschlichen Entwicklung.

In seiner *Anthropogenesis* kehrte Pannekoek zu Fragen zurück, die er in der frühen Schrift über *Marxismus und Darwinismus* aufgeworfen hatte. So wie es »Mechanismen« gibt, die die gesellschaftliche Entwicklung und die Evolution der Natur erklären, muß es auch einen »Mechanismus« für den Aufstieg des Menschen aus dem Tierreich geben. Gesellschaftliche Zusammenhänge, gegenseitige Hilfe, sogar der Gebrauch von »Werkzeugen«, finden sich auch schon bei tierischen Spezies; spezifisch menschlich sind Sprache, Denken und das Herstellen von Werkzeugen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die letztere Fähigkeit eng mit der gleichzeitigen Entwicklung von Sprache und Denken verknüpft. Da der Gebrauch von Werkzeugen sich zwischen dem Organismus und die Außenwelt, zwischen Stimulus und Handlung schiebt, zwingt er die Handlung und damit auch das Denken dazu, einen Umweg von den Sinneseindrücken über das Werkzeug zum Objekt zu machen.

Das Denken wäre unmöglich ohne das menschliche Sprachvermögen. Der Verstand des Menschen besitzt die Fähigkeit zur Abstraktion, zum Denken in Begriffen. Während das mentale Leben sowohl der Menschen als auch der Tiere von Empfindungen ausgeht, die sich zu Bildern verdichten, kann allein der menschliche Verstand zwischen Wahrnehmungen und Handlungen gedanklich unterscheiden, so wie sich das Werkzeug zwischen dem Menschen und dasjenige schiebt, was er erreichen will. Der Bruch zwischen Wahrnehmungen und Handlungen und das Behalten vergangener Wahrnehmungen ermöglichen ein Bewußtsein, das Verbindungen zwischen den einzelnen Wahrnehmungen herstellt und theoretische Vorstellungen ausbildet, die in praktischen Handlungen angewandt werden können. Die Naturwissenschaften sind ein lebendiger Beweis der engen Verbindung, die zwischen Werkzeug und Denken besteht.

Weil das Werkzeug ein gesonderter und toter Gegenstand ist, der, wenn beschädigt, ersetzt, gegen einen besseren ausgetauscht und in eine Vielzahl von Formen für verschiedene Zwecke dif-

ferenziert werden kann, sorgte er für die außergewöhnliche und schnelle Entwicklung des Menschen; sein Gebrauch sicherte die Entwicklung des menschlichen Gehirns. Die Arbeit bildet also das »Wesen« des Menschen, wie sehr der Arbeiter auch verachtet und entfremdet sein mag. Das Arbeiten und das Herstellen von Werkzeugen hoben den Menschen aus der Tierwelt heraus auf die Stufe gesellschaftlicher Auseinandersetzung mit den Lebensnotwendigkeiten.

Die Verwandlung des Tiers in den Menschen muß ein sehr langer Prozeß gewesen sein. Die Entwicklung vom primitiven zum zeitgenössischen Menschen ist dagegen in relativ kurzer Zeit verlaufen. Der Primitive unterscheidet sich nicht in der Denkkapazität, sondern durch den Gebrauch, den er von ihr macht, vom heutigen Menschen. Wo die gesellschaftliche Produktion stagniert, stagniert die ganze Gesellschaft; wo sich die Arbeitsproduktivität nur langsam entwickelt, verzögert sich auch der soziale Wandel. In der modernen Gesellschaft entwickelte sich die Produktion rapide, wodurch neue Klassenbeziehungen geschaffen und alte zerstört wurden. Die Entwicklung der Gesellschaft ist nicht durch einen naturwüchsigen Kampf ums Dasein, sondern durch den Kampf um die eine oder andere Form sozialer Organisation bestimmt worden.

Seit seinen Anfängen ist der Sozialismus sowohl eine Theorie als auch eine Praxis gewesen. Er ist deshalb nicht auf diejenigen beschränkt, von denen man glaubt, daß sie von der Transformation des Kapitalismus in den Sozialismus einen Nutzen haben. Indem sie sich die klassenlose Gesellschaft und das Ende des gesellschaftlichen Haders zum Ziel setzte und intelligente Menschen aus allen Schichten anzog, bewies die sozialistische Idee die Möglichkeit ihrer Verwirklichung im voraus.

Schon als junger Student der Naturwissenschaften, speziell der Astronomie, trat Pannekoek der Sozial-Demokratischen Arbeiterpartij bei und fand sich sofort auf ihrem linken Flügel an der Seite von Herman Gorter und Frank van der Goes wieder. Diese Partei war unter dem Einfluß ihres nicht-marxistischen Begründers Domela Nieuwenhuis militanter als die streng marxistischen Organisationen innerhalb der Zweiten Internationale. Ihr Hauptinteresse sah sie im Antimilitarismus; Nieuwenhuis forderte den Generalstreik zur Verhinderung eines Krieges. Er konnte in der Internationale für seine Vorschläge keine Mehrheit finden und entdeckte hier frühzeitig die Neigung zur

Kollaboration mit den herrschenden Klassen. Er widersetzte sich dem Ausschluß der Anarchisten aus der Internationale; seine Erfahrungen als Abgeordneter brachten ihn dazu, den Parlamentarismus als Waffe im Kampf um die Emanzipation der Arbeiterklasse zu verwerfen. Die von Nieuwenhuis repräsentierten »anarcho-syndikalistischen« Tendenzen spalteten die Parteiorganisation, und eine neue, dem »Modell« der deutschen Sozialdemokratie angenäherte sozialistische Partei entstand. Doch die radikale Ideologie der alten Partei ging in die Traditionen der holländischen Arbeiterbewegung ein.

Dieser traditionelle Radikalismus fand seinen Ausdruck in der Monatsschrift der neuen Partei, *De Nieuwe Tijd*, besonders in den Beiträgen von Gorter und Pannekoek, die den wachsenden Opportunismus der Parteiführung bekämpften. 1909 wurde die linke Gruppierung um Gorter ausgestoßen und gründete die Sozial-Demokratische Partij. Pannekoek war inzwischen nach Deutschland gegangen. Er hielt Vorträge in den Parteischulen der SPD, schrieb für ihre theoretischen Organe und verschiedene andere Zeitungen, darunter besonders die *Bremer Bürgerzeitung*. Er trat Gorters neuer Organisation bei, die einige Jahre später unter der Führung von Revesteyn, Wijnkoop und Ceton zu der moskautreuen holländischen KP wurde.

Pannekoeks Opposition gegen den Reformismus und den sozialdemokratischen »Revisionismus« stellte, obwohl sie dem »libertären Sozialismus« Nieuwenhuis'scher Prägung verpflichtet war, eine marxistische Opposition gegen den offiziellen Marxismus in seiner »orthodoxen« oder »revisionistischen« Form dar. Als Orthodoxie diente der Marxismus dazu, eine andersgeartete Praxis zu decken; als Revisionismus zerstörte er die sozialistische Theorie und Praxis. Aber Pannekoek verteidigte den genuine Marxismus nicht wie ein Doktrinär; mehr als jeder andere erkannte er, daß der Marxismus nicht ein Lehrgebäude ist, sondern eine Methode des Nachdenkens über den Ablauf sozialer Transformationsprozesse. Nicht nur waren einige Aspekte von Marx' Theorie durch die Entwicklung des Marxismus selbst überholt, sondern einige ihrer unter bestimmten Bedingungen ausgearbeiteten Thesen verloren ihre Gültigkeit, wenn die Verhältnisse sich änderten.

Der Erste Weltkrieg brachte Pannekoek nach Holland zurück. Vor dem Krieg hatte er zusammen mit Radek, Paul Frölich und Johann Knief in Bremen gearbeitet. Die Bremer Links-

radikalen, die Internationalen Kommunisten, vereinigten sich später mit dem Spartakusbund und legten so das Fundament für die Kommunistische Partei Deutschlands. Die Kriegsgegner in Deutschland hatten ihre Führer in Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg und Franz Mehring; in Holland gruppierten sie sich um Herman Gorter, Anton Pannekoek und Henriette Roland-Holst. In Zimmerwald und Kienthal verurteilten diese Gruppen gemeinsam mit Lenin und seinen Anhängern den imperialistischen Krieg und forderten proletarische Aktionen für den Frieden oder für die Revolution. Die Oktoberrevolution wurde als möglicher Beginn einer weltrevolutionären Bewegung sowohl von den holländischen als auch den deutschen Radikalen begrüßt und unterstützt, obwohl sie vorher in grundsätzlichen Fragen mit den Leninisten nicht übereingestimmt hatten.

Als sie noch im Gefängnis saß, schrieb Rosa Luxemburg ihre Befürchtungen über die autoritären Tendenzen des Bolschewismus nieder. Sie sah den sozialistischen Inhalt der Oktoberrevolution gefährdet, wenn diese nicht durch die proletarische Revolution in einem westlichen Land gerechtfertigt würde. Gorter und Pannekoek teilten ihre kritisch-unterstützende Haltung gegenüber dem bolschewistischen Regime. Nichtsdestoweniger arbeiteten sie in der neuen kommunistischen Partei und bei der Gründung einer neuen Internationale mit. Nach ihrer Ansicht sollte diese Internationale nicht nur einen neuen Namen, sondern auch einen neuen Inhalt bekommen, sowohl was das sozialistische Ziel als auch die Wege zu seiner Verwirklichung betraf.

Die Sozialdemokraten stellten sich den Sozialismus als Staatssozialismus vor, der auf parlamentarisch-demokratischem Wege eingeführt werden kann. Das allgemeine Wahlrecht und die Gewerkschaften waren die Instrumente eines friedlichen Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus. Lenin und die Bolschewiki glaubten nicht an eine friedliche Transformation und propagierten deshalb den Umsturz der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Aber ihr Begriff vom Sozialismus blieb der sozialdemokratische, und die Mittel und Wege zu diesem Ziel schlossen immer noch den Parlamentarismus und die Gewerkschaftsbewegung ein.

Der Zarismus wurde jedoch nicht durch demokratische Prozeduren und gewerkschaftliche Aktivitäten gestürzt. Die Organisationen der Revolution waren die spontan entstehenden Sowjets,

Arbeiter- und Soldatenräte, die bald der bolschewistischen Diktatur das Feld räumen mußten. So wie Lenin bereit war, sich der Sowjets zu bedienen, war er auch bereit, irgendeine andere Form, einschließlich parlamentarischer und gewerkschaftlicher Aktivitäten, auszunützen, um zum Ziel zu kommen – die unbeschränkte, als »Diktatur des Proletariats« verschleierte Macht für seine Partei. Als er sein Ziel in Rußland erreicht hatte, strebte er danach, sein Regime mit Hilfe der revolutionären Bewegungen in Westeuropa zu konsolidieren oder, falls ihm das nicht gelingen sollte, soviel Einfluß in der westlichen Arbeiterbewegung zu gewinnen, daß er sich wenigstens ihrer indirekten Unterstützung sicher sein konnte. Wegen der unmittelbaren Bedürfnisse des bolschewistischen Regimes und der politischen Vorstellungen seiner Führer stellte die kommunistische Internationale nicht den Beginn einer neuen Arbeiterbewegung dar, sondern nur einen Versuch, über die alte die Kontrolle zu gewinnen und sie zur Sicherung dieses Regimes auszubeuten.

Der Sozialpatriotismus der westeuropäischen Arbeiterorganisationen und ihre Politik der Kollaboration mit den herrschenden Klassen während des Weltkrieges ließen die revolutionären Arbeiter erkennen, daß diese Organisationen für revolutionäre Zwecke untauglich waren. Sie waren mit dem kapitalistischen System eng verbundene Institutionen geworden und mußten zusammen mit dem Kapitalismus zerschlagen werden. Obwohl sie für die frühe Entwicklung des Sozialismus und den Kampf um unmittelbare Lebensbedürfnisse nützlich und unvermeidlich gewesen waren, stellten der Parlamentarismus und die Gewerkschaftsbewegung nicht länger Instrumente des Klassenkampfes dar. Wenn sie in den grundlegenden sozialen Konflikt verwickelt wurden, dann standen sie auf der Seite des Kapitals. Für Pannekoek war das nicht eine Frage der schlechten Führung, die durch eine bessere ersetzt werden könnte, sondern es folgte aus veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen der Parlamentarismus und die Gewerkschaften keine emanzipatorische Rolle mehr spielten. Die kapitalistische Krise im Gefolge des Weltkrieges setzte die Revolution auf die Tagesordnung, und die alte Arbeiterbewegung konnte nicht in eine revolutionäre Kraft verwandelt werden, da der Sozialismus keinen Raum für Gewerkschaften oder formale bürgerliche Demokratie hat.

Wo immer die Arbeiter während des Krieges für ihre unmittelbaren Forderungen kämpften, mußten sie es gegen die Gewerk-

schaften tun: so bei den Massenstreiks in Holland, Deutschland, Österreich und Schottland. Sie organisierten sich mit Hilfe von Komitees, Vertrauensleuten oder Arbeiterausschüssen, die von den bestehenden Gewerkschaften unabhängig waren. In jeder wirklich revolutionären Situation, in Rußland 1905 und dann wieder 1917, in Deutschland und Österreich 1918, entstanden spontane Arbeiter- und Soldatenräte (Sowjets), die das ökonomische und politische Leben durch eine Ausdehnung des Räte-systems auf nationaler Ebene zu organisieren versuchten. Das Prinzip der Arbeiterräte ist die Diktatur des Proletariats, da die Räte am Produktionsort gewählt werden und somit alle nicht mit dem Produktionsprozeß verbundenen sozialen Schichten unrepräsentiert lassen. Das mag für sich genommen noch nicht zum Sozialismus führen; tatsächlich haben ja die deutschen Arbeiterräte sich selbst durch ihr Votum für die Nationalversammlung abgeschafft. Doch die proletarische Selbstbestimmung erfordert eine gesellschaftliche Organisation, die die Entscheidungsgewalt über Produktion und Distribution in den Händen der Arbeiter läßt.

Pannekoek sah in der Rätebewegung die Anfänge einer neuen Arbeiterbewegung und zugleich den Beginn einer sozialistischen Umorganisation der Gesellschaft. Diese Bewegung konnte nur in Opposition zur alten Arbeiterbewegung entstehen und sich behaupten. Ihre Prinzipien zogen den militantesten Teil der rebellierenden Arbeiterschaft an, sehr zum Ärger Lenins, der sich eine Bewegung ohne Kontrolle der Partei oder des Staates nicht vorstellen konnte und gerade damit beschäftigt war, die russischen Sowjets zu entmachten. Ebensowenig konnte er einer kommunistischen Internationale zustimmen, die nicht unter der absoluten Kontrolle seiner Partei stand. Die Bolschewiki versuchten die kommunistische Bewegung zuerst durch Intrigen und ab 1920 in aller Offenheit von ihrem antiparlamentarischen und antigewerkschaftlichen Kurs unter dem Vorwand abzubringen, daß man den Kontakt mit den Massen nicht verlieren dürfe, die immer noch an den alten Organisationen festhielten. Lenins *Der linke Radikalismus: eine Kinderkrankheit des Kommunismus* richtete sich vor allem gegen Gorter und Pannekoek, die Sprecher der kommunistischen Rätebewegung.

1919 spaltete sich die KPD auf ihrem Heidelberger Parteitag in eine leninistische Minderheit und eine Mehrheit, die den Prinzipien des Anti-Parlamentarismus und des Anti-Trade-unionismus

treu blieb, auf die sich die Partei ursprünglich berufen hatte. Aber es gab nun den Streit darüber, ob die Partei oder die Arbeiterklasse die Diktatur ausüben sollte. Die nicht-leninistischen Kommunisten nannten sich Kommunistische Arbeiterpartei Deutschlands (KAPD); eine entsprechende Organisation wurde später in Holland gegründet. Parteikommunisten beföhden Rätekommunisten, auf deren Seite sich Pannekoek schlug. Die Rätekommunisten nahmen am zweiten Kongreß der Dritten Internationale als Sympathisanten teil. Die Zulassungsbedingungen – vollkommene Unterwerfung der verschiedenen nationalen Organisationen unter den Willen der russischen Partei – führten zur Trennung der neuen Rätebewegung von der kommunistischen Internationale.

Die Aktionen der Kommunistischen Internationale gegen die »Ultralinken« waren die ersten direkten russischen Eingriffe in das Leben kommunistischer Organisationen anderer Länder. Das Schema der Kontrolle änderte sich nie und ordnete am Ende die gesamte kommunistische Weltbewegung den spezifischen Interessen Rußlands und des bolschewistischen Staates unter. Obwohl die von Rußland dirigierte Bewegung, wie Pannekoek und Gorter vorausgesagt hatten, niemals die westeuropäischen Gewerkschaften »eroberte«, noch in den alten sozialistischen Organisationen die Mitglieder den Führern abspenstig machen und sie so beherrschen konnte, brachte sie eines zustande: sie zerstörte die Unabhängigkeit und Radikalität der entstehenden neuen kommunistischen Arbeiterbewegung. Versehen mit dem ungeheuren Prestige einer geglückten Revolution und angesichts des Fehlschlagens der deutschen Revolution mußte sie eine große Mehrheit innerhalb der kommunistischen Bewegung für die Prinzipien des Leninismus gewinnen. Die Idee und die Bewegung des Rätekommunismus wurden ständig schwächer und verschwanden praktisch während der faschistischen Terrorherrschaft und des Zweiten Weltkriegs.

Wenn Lenins Kampf gegen die »Ultralinken« das erste Anzeichen der »konterrevolutionären« Tendenzen des Bolschewismus war, so war Pannekoeks und Gorters Kampf gegen die leninistische Korruption der neuen Arbeiterbewegung der Beginn eines Antibolschewismus vom proletarischen Standpunkt aus. Dies ist natürlich der einzige Antibolschewismus, der folgerichtig ist. Der bourgeoise Antibolschewismus stellt die geltende Ideologie der imperialistischen Kapitalkonkurrenz dar; er

wächst oder nimmt ab je nach den nationalen Machtverhältnissen. Zum Beispiel bekämpfte die Weimarer Republik auf der einen Seite den Bolschewismus und schloß auf der anderen Geheimverträge mit der Roten Armee und offene Handelsverträge mit der bolschewistischen Regierung, um ihre eigene politische und wirtschaftliche Position im weltweiten Konkurrenzsystem zu verbessern. Es gab einerseits den Pakt zwischen Hitler und Stalin und andererseits den faschistischen Einfall in Rußland. Die Alliierten des Zweiten Weltkriegs sind die Gegner im Kalten Krieg von heute, um nur die sichtbarste »Inkonsistenz« kapitalistischer Politik zu nennen, die durch nichts als Profit- und Machtinteressen bestimmt ist.

Seitdem der bolschewistische Staatskapitalismus nur eine Spielart des Kapitalismus ist, hat der Antibolschewismus den Antikapitalismus zur Voraussetzung. Das war 1920 natürlich noch nicht so klar wie heute. Man mußte erst Erfahrungen mit dem russischen Bolschewismus machen, um zu lernen, wie der Sozialismus nicht aufgebaut werden kann. Die Übertragung der Kontrolle über die Produktionsmittel von privaten Eigentümern auf den Staat und die zentralistische und antagonistische Leitung von Produktion und Distribution ließen die Beziehung zwischen Kapital und Arbeit als Beziehung von Ausbeutern und Ausgebeuteten, Herrschenden und Beherrschten intakt. Das führte nur zu einer modernen Form des Kapitalismus, bei der das Kapital nunmehr unmittelbar das Kollektiveigentum einer sich politisch behauptenden herrschenden Klasse darstellte. In diese Richtung entwickeln sich auch alle kapitalistischen Systeme, wobei der »Antibolschewismus« zu einem rein imperialistischen Mittel im Kampf zwischen Weltmächten wird.

Rückblickend kann man leicht einsehen, daß die Streitpunkte zwischen Pannekoek und Lenin nicht durch bloßes Argumentieren zu erledigen waren. 1920 konnte man jedoch noch hoffen, daß die Arbeiterklasse im Westen einen unabhängigen Kurs einschlagen würde, der nicht eine Modifizierung des kapitalistischen Systems, sondern dessen Zerstörung zum Ziel hätte. In seiner Antwort auf Lenins *Linken Radikalismus* versuchte Gorter die Bolschewiki von ihren »Irrtümern« abzubringen, indem er die Unterschiede der sozio-ökonomischen Verhältnisse in Rußland und in Westeuropa sowie die Tatsache herausstellte, daß die in Rußland siegreiche bolschewistische »Taktik« für eine proletarische Revolution im Westen ungeeignet wäre. Die weitere Ent-

wicklung des Bolschewismus hat jedoch gezeigt, daß die »bürgerlichen« Elemente des Leninismus nicht einer »falschen Theorie« zuzuschreiben waren, sondern ihre Ursache darin hatten, daß die Oktoberrevolution von vornherein als staatskapitalistische Revolution begriffen und gemacht worden war, die durch eine pseudo-marxistische Ideologie unterstützt wurde.

Mit vielen Artikeln in antibolschewistischen kommunistischen Zeitschriften wies Pannekoek bis zu seinem Lebensende auf den wahren Charakter des Bolschewismus und der Oktoberrevolution hin. Ebenso wie früher die Sozialdemokraten klagte er die Bolschewiki nicht wegen eines »Verrats« an der Arbeiterklasse an. Er zeigte, daß die Oktoberrevolution, obgleich sie eine bedeutsame Episode in der Entwicklung der Arbeiterbewegung war, nur auf ein System der Produktion hinauslief, das man je nach Wahl als Staatskapitalismus oder Staatssozialismus bezeichnen konnte. Dieses System verriet seine eigenen Ziele so wenig wie die Gewerkschaften je den Trade-unionismus verraten hatten. So wie es keine andere als die bestehende Gewerkschaftsbewegung geben kann, kann auch der Staatskapitalismus nichts anderes sein als er eben ist.

Aber die Oktoberrevolution war unter dem Banner des Marxismus erkämpft worden, und der bolschewistische Staat wurde allgemein als marxistisches Regime angesehen. Der Marxismus blieb, bald als Marxismus-Leninismus-Stalinismus, die Ideologie des russischen Staatskapitalismus. Um zu zeigen, was der Leninische »Marxismus« wirklich bedeutete, unternahm Pannekoek eine kritische Prüfung seiner philosophischen Grundlagen, die unter dem Titel *Lenin als Philosoph* 1938 veröffentlicht wurde.

Lenins philosophische Vorstellungen sind in der Schrift *Materialismus und Empiriokritizismus* enthalten, die auf Russisch 1908 und in deutscher und englischer Übersetzung 1927 erschien. Um 1904 hatten einige russische Sozialisten, darunter Bogdanow, ihr Interesse an der zeitgenössischen Naturphilosophie des Westens entdeckt, besonders den Ideen von Ernst Mach; sie versuchten sie mit dem Marxismus zu kombinieren. Lenin wollte den Einfluß, den sie in der russischen sozialistischen Partei bekamen, dadurch bekämpfen, daß er ihre philosophische Basis angriff.

Marx hatte sein Denksystem als Materialismus bezeichnet, obwohl das nicht in einem philosophischen Sinn gemeint war. Es

bezog sich auf die materielle Basis des gesellschaftlichen Lebens und Wandels und rührte daher, daß Marx sowohl den philosophischen Materialismus Feuerbachs als auch den philosophischen Idealismus Hegels ablehnte. Für den bürgerlichen Materialismus stellte die Natur die objektiv gegebene Realität dar, und der Mensch war von ihren Gesetzen abhängig. Diese direkte Gegenüberstellung von Individuum und natürlicher Umwelt, die Unfähigkeit, menschliche Vergesellschaftung und gesellschaftliche Arbeit als untrennbaren Bestandteil der Realität zu sehen, unterschied den Materialismus der bürgerlichen Mittelschicht vom historischen Materialismus.

Der frühe bürgerliche Materialismus oder die Naturphilosophie hatten behauptet, daß es durch Sinneserfahrung und die aus ihr abgeleitete gedankliche Arbeit möglich sei, eine absolut gültige Kenntnis der physikalischen Realität zu erhalten, die aus toter Materie bestehen sollte. Mach und die Positivisten unternahmen den Versuch, die materialistische Wiedergabe der Dingwelt in den Denkprozeß selbst zu verlagern, dergestalt, daß sie die objektive Realität der Materie verneinten, da physikalische Vorstellungen von der Subjektivität der Sinneserfahrung abhängig blieben. Dies beunruhigte Lenin, da für ihn das Wissen nur eine Widerspiegelung der objektiven Wahrheit sein konnte, d. h. der Wahrheit über die Materie. Machs Einfluß in sozialistischen Kreisen sah er als verderblich für den Marxschen Materialismus an. Das subjektivistische Element in Machs Erkenntnistheorie galt ihm als eine idealistische Abweichung und als wohlüberlegter Versuch, den religiösen Obskurantismus wiederzubeleben.

Tatsächlich nutzten idealistische Interpreten den Fortschritt der Naturwissenschaften dazu aus, um den Christen Trost zu spenden. Einige Marxisten begannen den Materialismus der einst revolutionären Bourgeoisie gegen den neuen Idealismus – und die neue Naturwissenschaft – der etablierten Kapitalistenklasse zu verteidigen. Lenin schien das deshalb besonders wichtig zu sein, weil die revolutionäre Bewegung in Rußland noch vor der bürgerlichen Revolution stand und ihren ideologischen Kampf in weitem Maß mit den wissenschaftlichen und philosophischen Argumenten des Frühbürgertums in Westeuropa führte.

Indem er Lenins Angriff gegen den »Empiriokritizismus« mit seinem wirklichen wissenschaftlichen Gehalt verglich, enthüllte Pannekoek nicht nur Lenins zweideutige und verzerrte Wieder-

gabe der Vorstellungen von Mach und Avenarius, sondern auch seine Unfähigkeit, deren Werk von einem marxistischen Standpunkt aus zu kritisieren. Lenin griff Mach nicht vom Standpunkt des historischen Materialismus aus an, sondern ausgehend von einem frühen, wissenschaftlich weniger entwickelten bürgerlichen Materialismus. Diese Verwendung des Materialismus der bürgerlichen Mittelschicht zur Verteidigung des »Marxismus« war für Pannekoek ein weiteres Zeichen für den halb bürgerlichen, halb proletarischen Charakter des Bolschewismus und der Oktoberrevolution selbst. Sie stimmte mit dem staatskapitalistischen Konzept vom »Sozialismus« überein, mit der autoritären Abwehr spontaner Organisationsformen, mit dem überholten und unrealistischen Prinzip nationaler Selbstbestimmung, und mit Lenins Überzeugung, daß allein die Intelligenz der Mittelschicht ein revolutionäres Bewußtsein entwickeln könne und daher dazu bestimmt sei, die Massen zu führen. Die für Lenins philosophische Vorstellungen charakteristische Vereinigung von bürgerlichem Materialismus und revolutionärem Marxismus kehrte nach dem Sieg seiner Partei als Kombination von kapitalistischen Praktiken und sozialistischer Ideologie wieder.

Dennoch war die Oktoberrevolution ein äußerst bedeutsamer historischer Fortschritt, der nur mit der Französischen Revolution verglichen werden kann. Sie machte außerdem deutlich, daß das kapitalistische System nicht auf die privaten Eigentumsbeziehungen beschränkt ist, die die Periode des Laissez-faire kennzeichneten. Mit Hilfe der schwachen revolutionären Welle nach dem Ersten Weltkrieg stabilisierte sich der Kapitalismus trotz vorherrschend krisenhafter Bedingungen dadurch, daß er in wachsendem Maß in wirtschaftliche Abläufe eingriff. In den schwächeren kapitalistischen Staaten nahm dies die Form des Faschismus an, der zu einer Verschärfung der imperialistischen Politik und schließlich zum Zweiten Weltkrieg führte. Mehr noch als der Erste zeigte der Zweite Weltkrieg, daß die bestehende Arbeiterbewegung nicht länger eine Klassenbewegung war, sondern ein Teil der verschiedenen nationalen Systeme des heutigen Kapitalismus.

Pannekoek begann sein Buch über die »Arbeiterräte« im besetzten Holland während des Zweiten Weltkrieges. Es war eine Zusammenfassung seiner lebenslangen Erfahrung mit Theorie und Praxis der internationalen Arbeiterbewegung, mit der Entwicklung des Kapitalismus in verschiedenen Ländern und als

Gesamtsystem. Diese Geschichte des Kapitalismus und des Kampfes gegen ihn endet mit dem Sieg eines wiederbelebten, wenngleich veränderten Kapitalismus nach dem Zweiten Weltkrieg und mit der endgültigen Unterwerfung der Interessen der Arbeiterklasse unter die Konkurrenz der zwei feindlichen kapitalistischen Systeme, die einen neuen Weltkrieg vorbereiten. Während die noch existierenden Arbeiterorganisationen des Westens bestenfalls die Ersetzung des Monopol- durch den Staatskapitalismus fordern, hofft die sogenannte kommunistische Bewegung auf die Weltrevolution nach dem Modell der Oktoberrevolution. In jedem Fall wird der Sozialismus mit dem öffentlichen Eigentum verwechselt, wobei der Staat die Leitung der Produktion übernimmt und die Arbeiter immer noch einer herrschenden Klasse gehorchen müssen.

Das Ende des alten Kapitalismus bedeutete zugleich den Zerfall der alten Arbeiterbewegung. Was diese Bewegung Sozialismus nannte, stellte sich als eine härtere Form des Kapitalismus heraus. Aber im Unterschied zur herrschenden Klasse, die sich schnell den veränderten Bedingungen anpaßte, befindet sich die Arbeiterklasse in einer macht- und hoffnungslosen Situation, weil sie noch in traditionellen Vorstellungen und Aktionsformen verharrt. Da ökonomische Veränderungen nur allmählich das Bewußtsein verändern, kann es noch geraume Zeit dauern, bis eine neue, den Verhältnissen angemessene Arbeiterbewegung entsteht. Die Aufgabe der Arbeiterklasse ist nach wie vor gestellt: die Zerstörung der kapitalistischen Produktionsweise und die Verwirklichung des Sozialismus. Dies kann nur dann geschehen, wenn die Arbeiter sich und die Gesellschaft so organisieren, daß eine geplante kollektive Produktion und Distribution von den Produzenten selbst bestimmt wird. Wenn eine solche Arbeiterbewegung aufkommen wird, wird sie ihre Ursprünge in den Ideen des Rätekommunismus und denen Anton Pannekoeks wiedererkennen, der einer seiner konsequentesten Verfechter war.

Paul Mattick

I. Einleitung

Die bolschewistische Partei trat in Rußland vor dem Weltkrieg als die Vertreterin des radikalen Marxismus auf. Während bei den Menschewisten ähnliche Tendenzen wie im westeuropäischen Reformismus stark hervortraten, stand der Bolschewismus in geistiger Verbindung mit dem radikalen, sich auf den Marxismus berufenden Teil der westeuropäischen Arbeiterbewegung. Während des Krieges ging er (z. B. in den Zimmerwalder und Kienthaler Konferenzen) mit den »linksradikalen« Gruppen zusammen, die in den westlichen Ländern das marxistische Prinzip des Klassenkampfes im Kriege hochhielten. In der russischen Revolution haben dann die Bolschewisten, die den Namen »Kommunistische Partei« angenommen hatten, dadurch gesiegt, daß sie den Klassenkampf der Arbeiter gegen die Bourgeoisie zur Richtlinie all ihres Handelns nahmen. So standen Lenin und seine Partei praktisch und theoretisch als die besten und erfolgreichsten Vertreter des Marxismus da.

Dann aber trat immer mehr ein Widerspruch auf. In Rußland konsolidierte sich der Staatskapitalismus, nicht als Abwendung von, sondern in Übereinstimmung mit den von Lenin (z. B. in *Staat und Revolution*) aufgestellten Prinzipien. Über dem Proletariat entwickelte sich eine Bürokratie als neue herrschende und ausbeutende Klasse. Aber dabei wurde der Marxismus gepflegt und propagiert, und seine ältesten verschollenen Schriften wurden vom Marx-Engels-Institut in Moskau in vorzüglichen Neuausgaben der Welt zugänglich gemacht. Zu den sich auf Marx berufenden kommunistischen Parteien, die eng mit der russischen Regierung verbunden sind, tritt der Kommunismus des unter großkapitalistischen Verhältnissen lebenden Proletariats in Westeuropa stets mehr in Gegensatz, am konsequentesten im Rätekommunismus. Eine Klärung dieser Gegensätze, die sich von den politischen Anschauungen bis auf alle Gebiete des ge-

sellschaftlichen Lebens und Denkens erstrecken, ist nur möglich, wenn auf die tiefsten Prinzipien dessen zurückgegangen wird, was von beiden Seiten Marxismus genannt wird. Das sind die philosophischen Grundfragen.

Lenin hat seine philosophischen Grundanschauungen 1908 dargelegt in seinem russischen Werk *Materialismus und Empirio-kritizismus*, das lange nachher, i. J. 1927, in deutscher Übersetzung erschien. Unter der russischen sozialistischen Intelligenz war seit 1904 eine Strömung hervorgetreten, die sich für die neue westeuropäische, besonders von Ernst Mach entwickelte Naturphilosophie begeisterte und versuchte, diese, als neue Grundlage des wissenschaftlichen Denkens, mit dem Marxismus zu verquicken. Es entwickelte sich ein regelrechter »Machismus« in der Partei, von dem Bogdanow, einer der nächsten politischen Mitarbeiter Lenins, und Lunatscharski die Hauptvertreter waren. Der Streit, der durch die Revolutionsbewegung 1905 zurückgedrängt wurde, flammte nachher wieder auf; er war nicht einfach abstrakt-theoretisch, sondern stand mit den Taktikfragen und praktischen Parteiströmungen in Zusammenhang. Hier griff nun Lenin mit seiner Schrift ein, wobei er in Plechanow, der sonst politisch zu den Menschewiki gehörte, einen Bundesgenossen fand. Und sein Buch hatte den Erfolg, daß bald der Anhang und das Ansehen des Machismus in der Partei rasch verschwanden. »Plechanows und Lenins Einigkeit in bezug auf die Notwendigkeit der Bekämpfung des Liquidatorentums, des Otsowismus, der Gottmacherei und des Machismus gewinnt die Form eines temporären Bündnisses der beiden stärksten Köpfe des unverfälschten Marxismus. Dieses Bündnis besiegelte schließlich den endgültigen Sieg des dialektischen Materialismus über sämtliche antimarxistischen, revisionistischen Richtungen«, sagte Deborin im Vorwort zur deutschen Ausgabe. »Lenins Buch ist somit nicht nur ein bedeutsames philosophisches Werk, sondern auch ein hervorragender Beitrag zur Parteigeschichte. Es hat zur Festigung der allgemein-philosophischen Grundlage des Marxismus und Leninismus ganz außerordentlich beigetragen und die weitere Entwicklung des philosophischen Denkens unter den russischen Marxisten wesentlich mitbestimmt. . . . Der Marxismus hatte gesiegt. Er hatte gesiegt unter dem Banner des dialektischen Materialismus.«

Aber, sagte Deborin weiter: »Anders liegen die Dinge leider außerhalb der Sowjetunion.« In Westeuropa herrschten in der

Sozialdemokratie konfuse idealistische und neukantianische Strömungen, da sei man über die Philosophie des Marxismus völlig im Unklaren. Daher sei die deutsche Ausgabe des Leninschen Buches nötig, um in der übrigen Welt die philosophischen Grundlagen des Marxismus, auf den die Kommunistische Partei sich stützt, zu verbreiten. – Wenn von jener Seite die Bedeutung des Leninschen Buches in solcher Weise hervorgehoben wird, ist es klar, daß eine Beurteilung des Parteikommunismus der Dritten Internationale nicht gründlich sein kann, ohne diese philosophischen Grundlagen näher zu betrachten. Das soll im folgenden geschehen. Das ist aber nicht möglich, ohne zuerst auf die Entwicklung des Marxismus, auf den naturwissenschaftlichen Materialismus und auf die in Gegensatz dazu von Mach ausgehende neue Entwicklung der Naturphilosophie einzugehen.

II. Der Marxismus

Man kann die Entwicklung der Marx'schen Anschauungen bis zu dem, was wir heute Marxismus nennen, nicht verstehen, wenn man sie nicht in Zusammenhang mit der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung jener Zeit betrachtet. Es war die Zeit des Emporkommens des Kapitalismus in Deutschland. Damit entstand eine zunehmende Opposition gegen das herrschende Regierungssystem, den fürstlichen Absolutismus. Die emporkommende Bourgeoisie brauchte Handels- und Gewerbefreiheit, Gesetze für ihre Interessen, eine ihr gefügige Staatsgewalt, ein Parlament, Pressefreiheit und Versammlungsfreiheit, um den Kampf für die bürgerlichen Interessen unbehindert führen zu können. Sie fühlte sich gehemmt und unterdrückt durch die Kabinettsregierung, durch die Allmacht der Polizei, durch die Pressezensur, die jede Kritik der Regierung unterdrückte. Der Kampf, der nachher in der Revolution von 1848 praktisch losbrach, mußte zuerst als theoretischer Kampf geführt werden, als Aufblühen neuer Ideen, als Kritik der alten Anschauungen. Diese Kritik, die ihre Wortführer in der jungen bürgerlichen Intelligenz fand, richtete sich in erster Linie gegen die Religion und die Hegelsche Philosophie.

Die Hegelsche Philosophie, in der die absolute Idee durch ihre Selbstentwicklung die Welt schafft und sich in ihr entäußert, und darin, in der Weiterentwicklung, in dem Menschen wieder zum Selbstbewußtsein wird, war die philosophische Verkleidung des Christentums in der Form, wie es der Restauration seit 1815 entsprach. Die überlieferte Religion war immer die theoretische Grundlage und die Rechtfertigung einer überlieferten Klassenherrschaft. Mit einer Kritik der Religion, namentlich in ihrer philosophischen Form, mußte daher der Kampf in verhüllter Form anfangen, als eine unverhüllte politische Kritik noch unmöglich war. Das war das Werk der junghegelschen Gruppe, um

1840, in welcher der junge Marx aufwuchs und bald in erster Reihe stand.

Marx hatte, während seines Studiums, sich widerstrebend der gewaltigen Kraft der Hegelschen Denkmethode ergeben müssen und diese gründlich in sich aufgenommen. Daß dabei im Untergrund seines Bewußtseins eine Neigung zum Materialismus vorhanden war, mag vielleicht aus dem Gegenstand seiner Doktor-dissertation geschlossen werden, einer Vergleichung der beiden großen materialistischen Philosophen des Altertums, Demokrit und Epikur. Dann rief ihn die oppositionelle rheinische Bourgeoisie nach Köln als Redakteur einer neugegründeten Zeitung. Hier wurde er in alle praktischen Fragen des politischen und gesellschaftlichen Kampfes hineingezogen; so tüchtig führte er den Kampf, daß nach einem Jahre das Blatt verboten wurde. Damals war es, daß Feuerbach in seinen Schriften den entscheidenden Schritt zum Materialismus machte; er schob das phantastische Gedankensystem Hegels kurz beiseite, ging zur einfachen Erfahrung des Alltags zurück und erklärte die Religion als ein Produkt des Menschen. Engels sprach noch vierzig Jahre später von der befreienden Wirkung des Feuerbach'schen Werkes und von dem Enthusiasmus, die die neue Auffassung auch bei Marx, trotz kritischer Vorbehalte, weckte. Für Marx bedeutete sie, daß jetzt der Angriff, anstatt gegen das verhimmelte Abbild, gegen die irdische Wirklichkeit gerichtet werden sollte. Und so schrieb er 1843 in seinem Aufsatz *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*:

»Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik. . . . Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist. . . . Die Religion ist der Seufzer der Bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volks ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist. Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und

die lebendige Blume breche. . . Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.«

Damit war die Aufgabe gestellt: die Untersuchung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das Studium der Französischen Revolution und des französischen Sozialismus, sowie der englischen Nationalökonomie und der englischen Arbeiterbewegung, zusammen mit Engels während ihres Aufenthalts in Paris und Brüssel, führten dann zum weiteren Aufbau der Anschauungsweise, die wir jetzt als historischen Materialismus kennen. Als Lehre der gesellschaftlichen Entwicklung durch Klassenkämpfe, auf der Grundlage der Entwicklung der Arbeit, finden wir sie dann im *Elend der Philosophie* (französisch 1846), im *Kommunistischen Manifest* (1847) und im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) dargestellt.

Diese Denkweise bezeichnen sie selbst immer als Materialismus, in Gegensatz zu dem Idealismus bei Hegel und einem Teil der Junghegelianer. Was verstehen sie darunter? Engels, der später die philosophischen Grundfragen des historischen Materialismus in seinem *Anti-Dühring* und seinem Büchlein über Feuerbach behandelt hat, sagt darüber: »Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie, ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein. . . Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Welterschöpfung irgendeiner Art annahmen . . . bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus.« (*L. Feuerbach*, S. 13-14). Daß nicht nur der menschliche Geist an das stoffliche Organ des Gehirns gebunden ist, sondern daß auch der Mensch mit seinem Gehirn und seinem Geist mit der übrigen Tierwelt und der anorganischen Natur zusammenhängt, war für Marx und Engels eine selbstverständliche Wahrheit. Das ist den verschiedenen »Schulen des Materialismus« gemeinsam. Was den besonderen Marxschen Materialismus bildet, muß den verschiedenen Kampfschriften entnommen werden, die sich mit den praktischen Fragen der Politik und der Gesellschaft beschäftigen. Für Marx war der Materialismus als Denkrichtung eine Arbeitsmethode. Marx handelt in diesen Schriften nicht über Philosophie, er legt nicht den Materialismus als philosophisches System dar, sondern er

wendet ihn als Methode des Studiums der Welt an und beweist damit seine Richtigkeit. So vernichtete er in dem zitierten Aufsatz die Hegelsche Rechtsphilosophie nicht durch philosophische Erörterungen, sondern durch eine vernichtende Kritik der deutschen Zustände.

Die materialistische Methode besteht darin, daß an die Stelle des Spintisierens und Diskutierens über abstrakte Begriffe das Studium der wirklichen materiellen Welt tritt. Feuerbach war darin schon vorangegangen, indem er von den religiösen Vorstellungen und Begriffen auf die wirklichen lebendigen Menschen als deren Ursprung zurückging. Nehmen wir einige Beispiele, um zu sehen, was das bedeutet. Der Theologe knüpft an den Satz: »Der Mensch denkt, Gott lenkt« eine Betrachtung über die Allmacht Gottes; der Materialist untersucht, weshalb so oft das Resultat anders war als der Mensch dachte, und findet es in der gesellschaftlichen Wirkung des Warenaustausches und der Konkurrenz. Der Politiker diskutiert über die Vorzüglichkeit der Freiheit oder des Sozialismus; der Materialist fragt, welche Personen, welche Klassen diese Forderungen aufstellen, welchen speziellen Inhalt diese haben und aus welchen Lebensnotwendigkeiten sie hervorkommen. Der Philosoph sucht durch Spintisieren über das Wesen der Zeit zu schließen, ob es eine absolute Zeit gibt; der Materialist vergleicht die Uhren und sucht dadurch festzustellen, ob unzweideutig zu entscheiden ist, daß zwei Ereignisse gleichzeitig oder nacheinander stattfinden.

Feuerbach wandte also die materialistische Methode an, indem er von den religiösen Vorstellungen und Begriffen auf die lebendigen Menschen als deren Ursprung zurückging. Ob sein Materialismus konsequent durchzuführen war, mußte davon abhängen, ob er mit dieser Methode den Erfolg haben würde, zu einem vollständig klaren Verständnis der Religion zu kommen. Hat der Materialismus keinen Erfolg, bleiben die Zusammenhänge unklar und dunkel, so kann er sich nicht halten und droht immer der Rückfall in den Idealismus. Marx zeigte, daß das bloße Prinzip des Zurückgehens auf den lebendigen Menschen zur Klärung nicht ausreicht. In seinen *Thesen über Feuerbach* formulierte er 1845 den Unterschied ihrer Anschauungen. Nehmen wir zuerst diese: »Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen

Verhältnisse.« (These 6.) »Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen.« Aber »daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt, und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch revolutioniert werden.« (These 4.) Kurz, der Mensch ist nur als gesellschaftliches Wesen zu verstehen. Vom Einzelmenschen muß zur Gesellschaft gegangen werden, und dann müssen die Widersprüche dieser Gesellschaft, aus denen die Religion entsteht, aufgehoben werden. Die wirkliche Welt, die sinnliche, materielle Welt, aus der heraus alle Ideologie, aller Bewußtseinsinhalt zu erklären ist, ist die menschliche Gesellschaft in ihrer historischen Entwicklung – selbstverständlich steht immer im Hintergrund die Natur, auf der die Gesellschaft ruht und deren vom Menschen selbst umgeänderter Teil sie ist.

In dem 1845 bis 1846 verfaßten Manuskript *Die deutsche Ideologie*, von dem der Teil über Feuerbach erst 1925 durch die Sorge von Rjazanow, dem damaligen Leiter des Marx-Engels-Instituts in Moskau, und das als Ganzes 1932 publiziert wurde, findet sich die Ausarbeitung dieser Thesen. Es ist eine offenbar rasch hingeworfene, aber wundervolle Darstellung aller wesentlichen Gedanken über die Entwicklung der Gesellschaft, die sich nachher als proletarische Kampfschrift im *Kommunistischen Manifest*, in gedrängt-theoretischer Formulierung im Vorwort der Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie* finden. Sie richtete sich in erster Linie gegen die herrschende theoretische Anschauung, die nur über das Bewußtsein als Schöpfer und über Ideen handelt, welche sich auseinander entwickeln und die Weltgeschichte bestimmen. Diese werden dann auch sehr verächtlich behandelt: »Die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen«, die »notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses« sind. (*Die deutsche Ideologie*.) Es galt, mit vollem Nachdruck die reale Welt, die materielle, empirisch gegebene Welt voranzustellen, als den Ursprung aller Ideologie. Aber ebenso sehr wendet er sich gegen den bisherigen Materialismus, der ihm unmittelbar in Feuerbach gegeben war. Die Rückkehr zum leiblichen Menschen mit seinen leiblichen Bedürfnissen ist richtig als Protest gegen die Ideologie; aber sie kann keine Lö-

sung geben, solange sie nur den Einzelmenschen als bleibendes abstraktes Wesen betrachtet. Man kann dann feststellen, daß die religiösen Gebilde Nebelbildungen im Gehirn sind; aber weshalb und woher sie als Inhalt der Gedanken auftreten, erklärt man nicht. Die menschliche Gesellschaft in ihrer historischen Entwicklung ist die große, das Menschenleben beherrschende Wirklichkeit; nur aus ihr kann alles Geistesleben der Menschen erklärt werden. Feuerbach, der versucht zum »wirklichen« Menschen zu gehen, um die religiösen Ideen zu erklären, findet den wirklichen Menschen nicht, weil er ihn als Einzelmenschen, in seiner menschlichen Allgemeinheit sucht; und daraus läßt sich die Ideenwelt nicht erklären. So muß er in die Ideologie der allgemeinen Menschenliebe zurückfallen. »Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist.«

Was Feuerbach nicht gelungen ist, ist dem historischen Materialismus von Marx gelungen: die Ideen der Menschen aus der materiellen Welt zu erklären. Eine glänzende Darlegung der geschichtlichen Entwicklung der Gesellschaft findet ihre philosophische Zusammenfassung in dem Satz: »... die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens.« Diese Wirklichkeit kennen wir nur durch unsre Erfahrung, welche, soweit Außenwelt, durch die Vermittlung unsrer Sinne zustande kommt. Und damit ist dann die Richtigkeit des Materialismus selbst erwiesen. Für die Philosophie als Erkenntnislehre ergibt sich damit dieses Grundprinzip: die materielle, empirisch festzustellende Welt ist die Wirklichkeit, die das Denken bestimmt.

Die Grundfrage der Erkenntnislehre war von jeher diese: welche Wahrheit dem Denken zukomme. In dem Namen »Erkenntnis-kritik«, der bei den Fachphilosophen für die Theorie der Erkenntnis üblich ist, ist schon ihr zweifelnder Standpunkt enthalten. Hierauf beziehen sich die 2. und 5. These über Feuerbach, wo wieder auf die praktische Tätigkeit des Menschen als wesentlichen Inhalts seines Lebens hingewiesen wird. »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.« (These 2.) »Feuerbach, mit dem *abstrakten* Denken nicht zu-

frieden, appelliert an die sinnliche Anschauung; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische*, menschlich-sinnliche Tätigkeit.« (These 5.) Weshalb praktisch? Weil der Mensch zuerst, in erster Linie leben muß. Diesem Ziel ist seine körperliche Organisation, sind seine Eigenschaften und Fähigkeiten, ist seine ganze Tätigkeit angepaßt. Damit muß er sich in seiner Umwelt, d. h. zuerst in der Natur, dann, für den Einzelmenschen, in der Gesellschaft zu rechtfinden und behaupten. Auch die Fähigkeit und die Tätigkeit des Denkorgans, des Gehirns, gehört dazu, auch das Denken selbst; Denken ist ein leibliches Vermögen. In jeder Lebenslage benutzt er sein Denkvermögen dazu, Schlüsse aus seiner Erfahrung zu ziehen, darauf bestimmte Erwartungen zu bauen und danach sein Verhalten und sein Handeln zu regeln. Die Richtigkeit seiner Schlüsse, die die Bedingung seines Lebens ist, wird also durch die Tatsache seines Lebens selbst gesichert. Weil das Denken eine zweckmäßige Anpassung des Lebens ist, kommt ihm Wahrheit zu. Nicht im absoluten Sinne, sondern der Art nach, im allgemeinen. Aus der Erfahrung bilden sich instinktiv Verallgemeinerungen, Regeln, die die Erwartung bestimmen; meistens stimmt es, denn der Mensch bleibt am Leben; aber im einzelnen ist oft Fehlschluß, Fehlschlag, Untergang. Das Leben ist ein fortwährender Prozeß des Lernens, der Anpassung, der Entwicklung. Immer ist die Praxis des Lebens die schonungslose Probe auf die Richtigkeit des Denkens.

Wenden wir dies zuerst auf die Naturwissenschaft an, die uns ja besonders beschäftigen wird. Hier findet das Denken in der Praxis seine reinste, abstrakteste Form; daher nehmen die Naturphilosophen diese Form als Gegenstand ihrer Betrachtungen und achten nicht auf deren Gleichartigkeit mit dem Denken jedes Menschen in seiner Alltagspraxis. Das Denken in der Naturforschung ist nur die zu einem Spezialfach entwickelte Teilarbeit in dem Ganzen des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses. Dieser Arbeitsprozeß erfordert eine genaue Kenntnis der Naturerscheinungen und ihre Zusammenfassung in Regeln, um sie in der Technik mit sicherer Vorausbestimmung des Erfolgs anzuwenden. Das Feststellen dieser Regeln aus speziell dazu dienenden Erfahrungen ist die Aufgabe spezieller Fachleute. Für diese Naturforschung gilt auch, daß die Praxis, hier das Experiment, die Probe der Wahrheit ist. Auch hier gilt, daß die gefundenen Regelmäßigkeiten, die in den »Naturgesetzen« ausgedrückt werden, im allgemeinen zuverlässige Führer der menschlichen

Praxis sind; allerdings auch oft genug nicht genau stimmen, die Erwartungen enttäuschen, und im stetigen Fortschritt der Wissenschaft verbessert und erweitert werden müssen. Wenn man also den Menschen bisweilen als »Gesetzgeber der Natur« bezeichnet, so muß hinzugefügt werden, daß die Natur sich oft an diesen Gesetzen nicht stört und stets mahnt: macht bessere!

Die Praxis des Lebens jedoch umfaßt viel mehr als die wissenschaftliche Erforschung der Natur. Das Verhältnis des Naturforschers zur Welt ist, trotz des Experiments, noch immer das der sinnlichen Anschauung. Die Welt ist für ihn ein Äußeres. Die wirklichen Menschen fassen in ihrer praktischen Tätigkeit die Natur an, bearbeiten sie, machen sie zu einem Teil ihrer selbst. Durch die Arbeit stehen Mensch und Natur nicht mehr äußerlich, als zwei fremde Welten, zueinander. In dieser Arbeitspraxis ändern die Menschen die Welt um, in solchem Maße, daß man den ursprünglichen Naturstoff kaum noch erkennt und ändern dabei zugleich sich selbst um. Sie schaffen selbst ihre neue Welt, ihre menschliche Gesellschaft eingebettet in der zum technischen Apparat umgebildeten Natur. Der Mensch ist der Schöpfer dieser Welt. Welchen Sinn kann da die Frage haben, ob seinem Denken Wahrheit zukommt? Das Objekt seines Denkens ist das, was er durch seine körperliche Tätigkeit, in der seine Gehirntätigkeit, das Denken, mit einbegriffen ist, selbst produziert, was er also durch seinen Kopf völlig beherrscht. Es handelt sich hier nicht um die Frage der Teilwahrheiten in einem Teilgebiet, wo der praktische Erfolg sie je nachdem bestätigt oder verneint; so wie die von Engels in seinem Feuerbach-Büchlein erwähnte künstliche Bereitung des Krappfarbstoffs Alizarin die Wahrheit der benutzten chemischen Formeln bewies.¹ Es handelt sich um die philosophische Frage, ob das Denken imstande ist, die echte, tiefinnerste Wahrheit der Welt zu erfassen. Daß der Philosoph in seiner Bücherstube, der nur mit philosophischen Begriffsabstraktionen hantiert, die wieder aus wissenschaftlichen Begriffsabstraktionen gebildet sind, welche die selbst abseits des praktischen Lebens stehende Wissenschaft formulierte – daß er,

¹ Sie bewies nicht, wie Engels glaubte, die Wahrheit des Materialismus gegen das Kantsche »Ding an sich«. Das »Ding an sich« bei Kant beruhte auf der Unfähigkeit der bürgerlichen Philosophie, den irdischen Ursprung des Sittengesetzes zu erklären. Das »D.a.s.« ist daher nicht durch die chemische Industrie, sondern durch den historischen Materialismus untergraben und widerlegt worden. Der historische Materialismus hat Engels befähigt, klar die Unhaltbarkeit des »D.a.s.« zu erkennen, wofür er dann andre Argumente gibt.

inmitten dieser gespenstischen Welt, zweifelt, ist nur zu verständlich. Für den im praktischen Leben stehenden Menschen kann die Frage nicht einmal einen Sinn haben. Wahrheit des Denkens, sagte Marx, ist nichts anderes als Macht, Herrschaft über diese wirkliche Welt.

Darin ist natürlich zugleich der Gegensatz enthalten: dem Denken kann keine Wahrheit zukommen, wo der Mensch mit seinem Kopf die Welt nicht beherrscht. Wo – wie Marx nachher in *Das Kapital* dargelegt – das Produkt seiner Hände über seinen Kopf emporwächst zu einer Macht, die er nicht beherrscht, die ihm als Ware und Kapital als ein eigenes gesellschaftliches Wesen gegenübertritt, das ihn beherrscht oder gar vernichtet, da unterwirft sich sein Denken dem Glauben an mystische höhere Wesen, da zweifelt er an der Fähigkeit seines Geistes, die Wahrheit zu erkennen. So legte sich während vieler Jahrhunderte über die materialistische Praxis des Alltagslebens die Mystik der unserem Denken verschlossenen höheren himmlischen Wahrheit. Erst wenn die Gesellschaft sich so weit entwickelt hat, daß der Mensch imstande ist, die gesellschaftlichen Kräfte zu durchschauen und gelernt hat, sie völlig zu beherrschen – d. h. in der kommunistischen Gesellschaft – wird sein Denken völlig der Welt entsprechen. Und wenn dieser Zustand noch nicht Praxis, sondern nur erst theoretische Erkenntnis ist, wenn das Wesen der gesellschaftlichen Produktion als Grundlage des ganzen Lebens und damit der künftigen Entwicklung den Menschen klar wird, wenn der Kopf also die Welt wirklich – sei es nur erst theoretisch – beherrscht, da wird dem Denken die volle Wahrheit zukommen. Das bedeutet, daß mit der von Marx geschaffenen Wissenschaft der Gesellschaft, weil sie seine philosophische These erfüllt, der Materialismus eine feste Grundlage, eine bleibende Herrschaft gewinnt; von nun an ist er die selbstverständliche, einzig mögliche Philosophie. Die Marxsche Gesellschaftslehre bedeutet im Prinzip zugleich eine Erneuerung der Philosophie.

Für Marx handelte es sich aber nicht um die Philosophie. »Die Philosophen haben die Welt verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern«, lautete seine 11. These. Die Lage der Welt drängte zur Praxis. In der ersten Zeit von der anfangenden bürgerlichen Opposition gegen den Absolutismus emporgetragen, dann mit neuen Kräften gerüstet durch den Kampf des englischen und französischen Proletariats gegen die Bourgeoisie,

waren Marx und Engels durch ihr Studium der gesellschaftlichen Wirklichkeit zur Einsicht gekommen, daß erst die hinter der bürgerlichen Revolution aufsteigende proletarische Revolution die völlige Befreiung der Menschheit bringen sollte. Dieser Revolution widmeten sie nun ihre Tätigkeit; im *Kommunistischen Manifest* gaben sie der Arbeiterklasse die ersten Richtlinien zu ihrem Klassenkampf.

Mit diesem Klassenkampf des Proletariats ist der Marxismus seitdem untrennbar verbunden. Fragen wir, was wir unter »Marxismus« zu verstehen haben, so ist es klar, daß er nicht alles umfaßt, was Marx gedacht und geschrieben hat. Seine Jugendanschauungen gehören nur teilweise dazu; sie sind Momente in der Entwicklung, die zum Marxismus führte. Während im *Kommunistischen Manifest* die Rolle des proletarischen Klassenkampfes und das Ziel des Kommunismus dargelegt werden, wird erst später die Mehrwerttheorie ausgebaut. Marx' jedesmalige Anschauungen selbst werden durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt; der Charakter der Revolution, die Rolle des Staates, und diese sahen 1848, als das Proletariat erst im Anfang stand, ganz anders aus als später oder jetzt im 20. Jahrhundert. Wesentlich ist dagegen, was er an neuer Wissenschaft aufgebaut hat. Das ist zuerst der historische Materialismus: die Lehre von der Entwicklung der Gesellschaft auf der Grundlage der durch das Wachstum der Produktivkräfte bestimmten Produktionsweise, namentlich durch den Klassenkampf, und die Lehre von der Bestimmtheit aller politischen und ideologischen Verhältnisse sowie des geistigen Lebens überhaupt durch diese Grundlage. Dann die Darlegung des Kapitalismus als historische Erscheinung, seiner Struktur mittels der Wert- und Mehrwertlehre und seiner Entwicklungstendenzen, durch die proletarische Revolution, zum Kommunismus. Mit diesen Lehren hat Marx das Wissen der Menschheit bleibend bereichert; sie bilden auch den festen Kern des Marxismus. Weitere Konsequenzen können dabei unter neuen Verhältnissen zutage treten. Durch den Klassenkampf ist der Marxismus aber zugleich mehr, er ist eine neue Anschauungsweise von Vergangenheit und Zukunft, von Sinn und Ziel des Lebens, von dem Wesen der Welt und des Geistes; er bedeutet eine geistige Revolution, er ist eine neue Weltanschauung. Als Weltanschauung ist er nur wirklich durch die Klasse, die ihn trägt; die Arbeiter, die ihn in sich aufnehmen, sehen sich selbst als die Klasse der Zukunft, die

an Zahl, Kraft, Bewußtsein wachsend die Produktion in die Hände nehmen und durch die Revolution des Kapitalismus Meister über ihr Los werden wird. So ist der Marxismus nur als Theorie der proletarischen Revolution eine Realität und zugleich eine lebendige Kraft in den Köpfen und Herzen des revolutionären Proletariats.

Das schließt ein, daß er nicht eine feste, unveränderliche Disziplin und Glaubenslehre sein kann. Die Gesellschaft entwickelt sich, das Proletariat entwickelt sich, die Wissenschaft entwickelt sich. Neue Formen und Erscheinungen im Kapitalismus, in der Politik, in der Wissenschaft traten auf, die man nicht voraussehen oder ahnen konnte. Aber das von ihnen geschmiedete Werkzeug der Forschung bildet stets noch das vorzüglichste Hilfsmittel, die neuen Erscheinungen zu verstehen und zu erklären. Das mit dem Kapitalismus riesig gewachsene Proletariat steht heute erst am Anfang seiner Revolution und daher seiner marxistischen Entwicklung; der Marxismus steht erst am Anfang seiner Rolle als lebendige Kraft im Proletariat. So ist der Marxismus selbst eine lebendige Lehre, die mit dem Proletariat, mit den Aufgaben und Zielen des Kampfes wächst.

III. Der bürgerliche Materialismus

Inzwischen hatte auch die Bourgeoisie ihren Kampf weiterzuführen. Die Revolution von 1848 hatte ihr nicht die volle politische Herrschaft gebracht. Der Kapitalismus entwickelte sich, nach 1850, kräftig in Frankreich und Deutschland. In Preußen fing die Fortschrittspartei den Kampf um die Verfassung an, dessen innere Schwäche sich nachher zeigte, als die Regierung mittels des Militarismus dem Bedürfnis der Bourgeoisie nach einem starken Nationalstaat entgegenkam. Bewegungen für nationale Einheit beherrschten die Politik in Mitteleuropa. Überall, ausgenommen in England, wo sie die Herrschaft schon besaß, wirkte und kämpfte die emporkommende Bourgeoisie gegen die feudal-absolutistischen Verhältnisse.

Der Kampf einer neuer Klasse um die Macht in Staat und Gesellschaft ist immer, der geistigen Form nach, zugleich ein Kampf um eine neue Weltanschauung. Die alten Gewalten können nur besiegt werden, wenn die Massen sich gegen sie erheben, oder jedenfalls ihnen nicht mehr Gefolgschaft leisten. Für die Bourgeoisie war es daher nötig, diese Massen zu ihrer Gefolgschaft zu machen und sie für die neue bürgerliche Gesellschaft zu gewinnen. Dazu mußten die alten bäuerlichen und kleinbürgerlichen Anschauungen zerstört und durch die neue bürgerliche Weltanschauung ersetzt werden. Der Kapitalismus selbst lieferte dazu die Mittel.

Die Naturwissenschaft bildet die geistige Grundlage des Kapitalismus. Auf der Entwicklung dieser Wissenschaft beruht der technische Fortschritt, der den Kapitalismus vorwärts treibt. Daher schon steht sie in höchstem Ansehen bei der emporkommenden Bourgeoisie. Aber daneben macht die Wissenschaft ihren Geist frei von den überlieferten Lehren, die die Herrschaft der feudalen Klassen verkörpern. Aus den Ergebnissen der Naturforschung springt eine neue Weltanschauung hervor, die den

Geist der Bourgeoisie erfüllt und ihr die geistigen Waffen liefert, gegen den Herrschaftsanspruch der alten Gewalten zu rebellieren. Und diese neue Weltanschauung verbreitet sie nun in den Massen. Zur bäuerlichen Dorfwirtschaft und zum kleinbürgerlichen Handwerk gehörte der ererbte Kirchen- und Bibellaube. Werden die Bauernsöhne oder die proletarisierten Handwerker zu industriellen Arbeitern, so kommt ihr Geist unter den Bann der kapitalistischen Entwicklung; und sogar den im alten Betrieb Zurückgebliebenen winkt der freiere Ausblick des kapitalistischen Fortschritts. Damit werden sie für die Propaganda neuer Anschauungen empfänglich.

Dieser geistige Kampf war in der Hauptsache ein Kampf gegen die Religion. Der religiöse Glaube ist die Ideologie der vergangenen Zustände; er ist die ererbte Tradition, die die Massen im Gehorsam gegenüber den alten Gewalten hält und die also überwunden werden muß. Der Kampf gegen die Religion war eine gesellschaftliche Notwendigkeit. Darin liegt zugleich beschlossen, daß er je nach den Verhältnissen verschiedene Formen annehmen mußte. Wo die Bourgeoisie schon die volle Macht besaß, wie in England, war der Kampf nicht nötig und sie erwies der überlieferten Kirche alle Ehrfurcht. Nur unter den Kleinbürgern und Arbeitern fanden dort radikalere Strömungen Anhang. Wo Industrie und Bourgeoisie im Emporkommen waren, trat diese für ein liberales ethisches Christentum gegen den orthodoxen Buchstabenglauben auf. Wo der Kampf gegen eine noch mächtige Fürsten- und Adelsklasse schwierig war und die Anstrengung aller Kräfte erheischte, mußte die neue Weltanschauung sich zum äußersten Radikalismus erheben und wurde zum bürgerlichen Materialismus. Das war vor allem der Fall in Mitteleuropa; es ist kein Zufall, daß von dort die bekanntesten Propagandaschriften dieses Materialismus stammen (von Moleschott, Vogt, Büchner), wenn sie auch in allen anderen Ländern Widerhall fanden. Neben diesen radikalen Kampfschriften erschien eine Unmenge von Aufklärungsliteratur zur Popularisierung der Ergebnisse der Naturwissenschaft, alles Waffen in dem Kampf, die Massen des Bürgertums, der Bauern und der Arbeiter aus der Tradition loszulösen und sie zur Gefolgschaft der fortschrittlichen Bourgeoisie zu machen. Die bürgerliche Intelligenz, die Akademiker, die Ingenieure, die Ärzte, waren die eifrigsten Wortführer bei dieser Aufklärungsarbeit.

Der wesentliche Inhalt der Naturwissenschaft war die Entdek-

kung der Naturgesetze. Bei dem genauen Studium der Erscheinungen zeigten sich Regelmäßigkeiten, Regeln, die von den Erscheinungen befolgt wurden und mittels derer man sie voraussagen konnte. So erkannte das 17. Jahrhundert schon das Galileische Gesetz des Fallens und der Schwerkraft, die Keplerschen Gesetze der Planetenbewegung, das Snelliussche Gesetz des Lichtes, das Boylesche Gesetz der Gasspannung. Dann kam am Schluß des Jahrhunderts das Newtonsche Gesetz der Gravitation, das mehr als alle andren einen tiefen Einfluß auf das philosophische Denken im 18. und 19. Jahrhundert ausgeübt hat. Während jene andren oft Regeln waren, die im großen und ganzen, aber nicht absolut stimmten, fand man im Gravitationsgesetz ein wirkliches Gesetz, das streng galt und dem die Bewegungen der Weltkörper mit allen ihren Unregelmäßigkeiten so genau gehorchten, als man sie messen konnte. Daran hat sich die Vorstellung entwickelt, daß in der Natur alle Erscheinungen von ausnahmslos gültigen, strengen Gesetzen beherrscht werden. In der Natur herrscht die Kausalität, die Ursächlichkeit; die Schwerkraft ist die Ursache des Fallens, die Gravitation ist die Ursache der Planetenbewegungen. Alle Erscheinungen sind als Wirkungen durch ihre Ursachen vollständig bestimmt, ohne Raum für irgendwelche Freiheit, irgendwelchen Zufall, irgendeine Willkür zu lassen.

Diese feste Ordnung der Natur stellte die Wissenschaft der überlieferten Religion entgegen, wo ein Gott als despotischer Herrscher die Welt nach seiner Willkür und seinen Launen lenkte, Glück und Unglück nach eigenem Ermessen verteilte, seine Feinde mit dem Blitz schlug, Seuchen sandte oder Wunder wirkte. Wunder stehen im Widerspruch zu der strengen Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens; Wunder sind unmöglich, und alle Berichte darüber in der Bibel sind Fabeln. Die Naturanschauung der Bibel und der überlieferten Religion gehört zur primitiven Produktionsweise der dem Selbstbedarf dienenden Landwirtschaft, unter der Oberherrschaft eines in der Ferne unbeschränkt regierenden Despoten. Die Naturanschauung der emporkommenden Bourgeoisie mit ihren Naturgesetzen, die die Erscheinungen beherrschen, gehört zu der neuen Ordnung in Staat und Gesellschaft, wo auch an die Stelle der Willkür des Despoten die Herrschaft des für alle unbedingt geltenden Gesetzes getreten ist.

Die Naturanschauung der Bibel, die die Theologie als absolute

göttliche Wahrheit behauptet, ist nur die Naturanschauung der Unwissenheit, die sich durch den oberflächlichen Schein täuschen ließ und daher an die Ruhe der Erde im Zentrum der Welt und an das Entstehen und Verschwinden der Materie glaubte. Das wissenschaftliche Experiment zeigte, daß überall, wo Materie scheinbar verschwindet (wie beim Verbrennen), Übergang von Materie in einen anderen, gasförmigen, unsichtbaren Zustand stattfindet; die Waage wies nach, daß das Totalgewicht sich dabei nicht verringert, also keine Materie vernichtet wird. Das Ergebnis wurde zu einem neuen Prinzip verallgemeinert: Materie kann nicht vernichtet werden; ihr Quantum bleibt sich stets gleich, nur die Formen und Verbindungen wechseln. Das gilt für jedes der chemischen Elemente; ihre Atome bilden die unveränderten Bausteine aller Körper. So trat die Naturwissenschaft mit ihrer Lehre von der Unvergänglichkeit der Materie, von der Ewigkeit der Natur dem theologischen Dogma von der Erschaffung der Welt vor 6000 Jahren entgegen.

Materie ist nicht die einzige beharrende Substanz, die die Wissenschaft aus den wechselnden Erscheinungen ableitete. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts trat stets wichtiger als Hauptsatz der Physik jenes Gesetz hervor, das zuerst als das der Erhaltung der Kraft bezeichnet wurde, später aber, als die verschiedenen alten Bedeutungen des Wortes Kraft durch schärfere Definitionen unterschieden waren, als Prinzip der Erhaltung der Energie zur Grundlage der modernen Physik wurde. Auch darin trat eine tiefe, feste Ordnung der Naturerscheinung hervor; in allen Vorgängen treten Formwandlungen der Energie auf: bald Wärme, bald mechanische Bewegung, bald Spannung oder Anziehung, bald elektrische Energie; aber die Gesamtquantität ändert sich nicht. Dieses Prinzip führte zu Einblicken in das Werden der Weltkörper, der Sonne, der Erde, gegen die alle Aussagen der Theologie wie stammelndes Kindergerede erschienen.

Noch wichtiger waren die Ergebnisse der Naturforschung über die Stellung des Menschen. Die Darwinsche Abstammungslehre zeigte die Entwicklung des Menschen aus der Tierwelt, im völligen Gegensatz zu allen religiösen Lehren. Aber auch schon zuvor hatten die Entdeckungen auf dem Gebiete der Biologie und der Chemie die körperliche Wesensgleichheit des Menschen, wie der ganzen Lebewelt, mit der nicht-organischen Natur aufgezeigt. Das Protoplasma, die eiweißartige Materie, die die Zellen der Lebewesen bildet und an die das Leben gebunden ist, ist aus den

gleichen Atomen zusammengesetzt wie alle Materie. Der menschliche Geist, der in der theologischen Lehre von der unsterblichen Seele verhimmelt wurde, ist an das körperliche Organ des Gehirns gebunden; alle geistigen Erscheinungen sind eine Begleitung oder eine Wirkung der materiellen Vorgänge in den Gehirnzellen.

Der bürgerliche Materialismus zieht aus diesen Ergebnissen der Wissenschaft die radikalsten Konsequenzen. Alles Geistige ist nur ein Produkt der stofflichen Vorgänge; Gedanken sind eine Ausscheidung des Gehirns, ebenso wie Galle eine Ausscheidung der Leber ist. Mag die Religion, sagte Büchner, von der Vergänglichkeit alles Stofflichen und der Unsterblichkeit des Geistes reden, es ist gerade umgekehrt. Mit einer geringen Änderung oder Verletzung des Gehirns verschwindet alles Seelische, von dem Geist bleibt nichts übrig, wenn sein Träger, das Gehirn, zerstört wird, während die Materie, aus der es besteht, ewig und unzerstörbar ist. Alle Lebenserscheinungen, also auch die menschlichen Gedanken, finden ihre Ursache in den chemischen und physischen Vorgängen, die sich in der Zellenmaterie abspielen, und die sich nur durch ihre größere Verwickeltheit von denen in der nicht-lebenden Materie unterscheiden. Und diese müssen letzten Endes auf die Kräfte und die Bewegungen der Atome zurückgeführt, also aus ihnen erklärt werden.

In dieser Konsequenz ließ sich allerdings der Natur-Materialismus nicht behaupten. Gedanken sind schließlich doch etwas anderes als Galle und ähnliche stoffliche Sekretionen; Geist ist nicht einfach unter die Formen von Kraft oder Energie einzureihen. Tritt der Geist in dem Gehirn hervor, das doch nur graduell von anderen Geweben und Zellen verschieden ist, so mußte man schließen, daß etwas davon, eine gewisse Empfindung, im Prinzip in jeder Tierzelle vorhanden ist. Und weil die Zellensubstanz doch nur ein Aggregat von Atomen ist, verwickelter, aber nicht prinzipiell anders aufgebaut als andre Materien, kommt man dann zu der Vorstellung, daß etwas dessen, was wir Geist nennen, schon in jedem Atom vorhanden ist: mit jedem kleinsten Element der körperlichen Welt ist ein Element der geistigen Welt verbunden. Diese Lehre von der »Atomseele« findet sich namentlich in den Schriften von Ernst Haeckel, dem energischen Propagandisten des Darwinismus und kräftigen Kämpfer gegen den religiösen Glauben, daher verhaßt bei und niedergemacht von allen Rückschrittlern seiner Zeit. Er be-

zeichnet seine Anschauungsweise daher nicht mehr als Materialismus, sondern als Monismus (Einheitslehre); sonderbarerweise, da hier der Dualismus, die Zweiheit von Geist und Stoff, bis in den kleinsten Elementen der Welt vorhanden gedacht wird.

Der Materialismus hat nur kurze Zeit die Weltanschauung der bürgerlichen Klasse beherrscht. Nur solange diese glauben konnte, daß die bürgerliche Gesellschaftsordnung, mit ihrem Privateigentum, ihrer persönlichen Freiheit und ihrem freien Wettbewerb, durch die Entwicklung der Produktion unter dem endlosen Fortschritt der Wissenschaft und der Technik die praktischen Probleme des Lebens für jeden lösen würde, nur solange konnte sie glauben, daß mittels der Naturwissenschaft die theoretischen Probleme gelöst wurden, und brauchte sie keine übernatürlichen geistigen Mächte mehr. Als die Tatsache, daß der Kapitalismus die Frage der Existenz für die Massen nicht lösen konnte, hervortrat in dem emporkommenden Klassenkampf des Proletariats, verschwand die zuversichtliche materialistische Betrachtung der Welt. Die Weltanschauung vollzog Umwälzung und unlösbarer Widersprüche, voll unheimlich drohender Mächte. Seitdem hat sich die Bourgeoisie wieder allerhand Formen des religiösen Glaubens und Aberglaubens zugewandt. Und die bürgerlichen Gelehrten, auch die Naturforscher, unterlagen denselben mystischen Tendenzen; sie entdeckten nun die Schwächen der materialistischen Lehren und hielten Reden über die »Grenzen der Naturerkenntnis« und über die unlösbaren »Welt-rätsel«.

Nur bei einem Teil des radikalen Kleinbürgertums blieb, mit den alten politischen Losungen aus der Frühzeit der Bourgeoisie, auch der naturwissenschaftliche Materialismus in Ehren. Und dann fand er einen breiten Boden in der emporkommenden Arbeiterklasse. Die Anarchisten waren stets seine überzeugtesten Anhänger. Die sozialdemokratischen Arbeiter nahmen die Lehren des Marxismus und des naturwissenschaftlichen Materialismus mit gleichem Interesse in sich auf. Durch die Praxis des Kapitalismus, durch ihre Lebenserfahrung und die Aufklärung über die Gesellschaft wurde ihre althergebrachte Religion untergraben. Dann entstand das Bedürfnis nach naturwissenschaftlicher Aufklärung, und sie wurden die eifrigsten Leser der Bücher von Büchner und Haeckel. Während die Marx'schen Lehren ihre praktisch-politischen und sozialen Anschauungen bestimmten.

drang ein tieferes Verständnis erst allmählich durch; nur wenige wurden sich des Gegensatzes bewußt; nur wenige sahen wie sehr jener Materialismus in seiner Grundlage durch den historischen Materialismus schon längst überholt war. Das übrigens in Übereinstimmung mit der Tatsache, daß die Arbeiterbewegung praktisch noch nicht über den Kapitalismus hinausging, und der Klassenkampf nur dazu reichte, dem Proletariat seinen Platz innerhalb des Kapitalismus zu sichern, und sich an die demokratischen Losungen der frühen bürgerlichen Bewegungen anlehnte. Das volle Erfassen der revolutionären Marx'schen Theorie ist nur in Zusammenhang mit einer revolutionären Praxis möglich.

Worin besteht der Gegensatz zwischen dem historischen Materialismus und dem bürgerlichen Materialismus?

Sie stimmen darin überein, daß sie beide Materialismus sind, d. h. die Wirklichkeit der Natur, der Außenwelt als das Primäre erkennen und die geistigen Erscheinungen, Empfindung, Bewußtsein, Ideen aus ihr ableiten. Ihr Gegensatz findet darin seinen Grund, daß der bürgerliche Materialismus sich auf die Naturwissenschaft stützt, während der historische Materialismus hauptsächlich als eine Wissenschaft der menschlichen Gesellschaft auftritt. Die bürgerlichen Naturforscher kannten den Menschen nur als Naturobjekt, als das höchste der Tiere, daher allen Naturgesetzen unterworfen; zu einer Erklärung seines Lebens und Wirkens hatten sie nur die allgemeinen biologischen Gesetze und im weiteren Sinne die Gesetze der Chemie, der Physik und der Mechanik. Damit konnte man zur Erklärung der gesellschaftlichen Erscheinungen und der menschlichen Ideen nicht viel anfangen. Der historische Materialismus legte die eigenen Entwicklungsgesetze der menschlichen Gesellschaft dar und wies den Zusammenhang der Ideen mit der Gesellschaft nach.

Der Grundsatz des Materialismus, daß alles Geistige durch die materielle Welt bedingt wird, hat in den beiden Lehren also eine völlig verschiedene Bedeutung. Für den bürgerlichen Materialismus besagt er, daß die Gedanken Produkte des Gehirns sind, also aus Struktur und Zusammensetzung der Gehirnmaterie, in letzter Instanz aus den Atomvorgängen im Gehirn zu erklären sind. Für den historischen Materialismus besagt er, daß die Gedanken der Menschen durch seine gesellschaftliche Umgebung bestimmt werden. Die Gesellschaft ist seine Umwelt, die mittels der Sinne auf ihn einwirkt. Das bedingt für die beiden Lehren

eine völlig verschiedene Problemstellung und Richtung des Denkens. Und damit auch eine verschiedene Erkenntnislehre. Für den bürgerlichen Materialismus ist die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis die nach dem Verhältnis der geistigen Vorgänge zu den physisch-chemisch-biologischen Vorgängen in der Gehirnmaterie. Für den historischen Materialismus ist sie die Frage nach dem Verhältnis der Gedanken in unserem Kopf zu den Erscheinungen, die wir als Außenwelt beobachten.

Der Mensch steht aber in der Gesellschaft nicht einfach als beobachtendes Wesen, sondern als aktive Kraft, die auf die Umwelt einwirkt und sie verändert. Die Gesellschaft ist die durch die Arbeit umgeänderte Natur. Für den Naturforscher ist die Natur die objektiv gegebene Wirklichkeit, die er beobachtet, die durch die Sinne auf ihn einwirkt. Die Außenwelt ist für ihn das aktive, wirkende, der Geist das empfangende Element. So wird dann in dem Resultat betont, daß es ein Abbild, ein Spiegelbild der Außenwelt ist – wie auch Engels es ausdrückte, als er den Gegensatz zwischen dem materialistischen und dem idealistischen Standpunkt angab. Diese Wissenschaft des Naturforschers ist aber nur ein Teil im Ganzen der menschlichen Tätigkeit, nur ein Mittel zum größeren Zweck. Sie ist der vorangehende passive Teil der Tätigkeit, dem der aktive Teil folgt: die technische Bearbeitung, die Produktion, die Umwandlung der Welt durch den Menschen.

Der Mensch ist in erster Linie ein aktives Wesen. In dem Arbeitsprozeß benutzt er seine Organe und Vermögen, um seine Umwelt fortwährend aufzubauen und umzubauen. Dabei hat er sich nicht nur künstliche Organe, die Werkzeuge, geschaffen, sondern auch seine körperlichen und geistigen Vermögen ausgebildet, damit sie als Hilfsmittel zur Behauptung seines Lebens zweckmäßig auf die gegebene Naturumgebung reagieren. Sein wichtigstes Organ ist dabei sein Gehirn, dessen Tätigkeit, das Denken, so gut eine körperliche Arbeit ist wie jede andere. Das wichtigste Produkt dieser Denkarbeit, dieser zweckmäßigen Reaktion des Geistes auf die Welt, ist die Wissenschaft, die als geistiges Werkzeug neben den materiellen Werkzeugen steht und, selbst eine Produktivkraft, als Grundlage der Technik einen wesentlichen Teil des Produktionsapparates bildet.

So muß der historische Materialismus in den Gebilden der Wissenschaft, in den Begriffen, den Substanzen, den Naturgesetzen.

den Kräften, mögen sie auch aus Naturstoff gebildet sein, vor allem die Geschöpfe der menschlichen Geistesarbeit sehen.

Dagegen betrachtet der bürgerliche Materialismus, vom Standpunkt des Naturforschers aus, all dies als zur Natur gehörend, durch die Wissenschaft bloß entdeckt und ans Licht gezogen. Die Naturforscher betrachteten durchweg die unveränderlichen Substanzen, die Materie, die Energie, die Elektrizität, die Schwerkraft, den Weltäther, das Gravitationsgesetz, das Entropiegesetz, u. d. als die Grundelemente der Welt selbst, die Wirklichkeit, die es zu erforschen gilt. Vom Standpunkt des historischen Materialismus sind sie die Produkte, die die schaffende Gehirnarbeit aus dem Stoff der Naturerscheinungen formiert hat.

Ein weiterer Gegensatz liegt in der Dialektik, der Erbschaft Hegels im historischen Materialismus. Engels hat hervorgehoben, daß der alte Materialismus des 18. Jahrhunderts die Entwicklung nicht kannte; die Entwicklung macht aber die Dialektik als Denkform notwendig. Seitdem werden diese oft als identisch betrachtet; man glaubt, den dialektischen Charakter des historischen Materialismus wiederzugeben, indem man sagt, daß er die Lehre der Entwicklung ist. Aber Entwicklung war auch der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts nicht fremd; sie kannte die Entwicklung der Zelle zum Organismus, die Entwicklung der Tierarten auseinander nach der Abstammungslehre, die Entwicklung der physikalischen Welt in dem Entropiegesetz. Aber ihre ganze Denkweise war undialektisch. Sie nahm ihre Begriffe als feste Wesenheiten und betrachtete deren Identitäten und Gegensätze als absolut. Die Entwicklung der Welt sowie der stetige Fortschritt der Erkenntnis führt dann zu Widersprüchen in der Begriffslehre, wofür man zahlreiche Beispiele in Engels' *Anti-Dühring* findet. Die Verstandestätigkeit im allgemeinen, sowie die Wissenschaft im besonderen systematisiert all das in fest umgrenzten Begriffen und Gesetzen, was in der wirklichen Welt der Erscheinungen in allen Gradationen von Übergängen auftritt. Durch die Namen, mittels derer die Sprache Gruppen von Erscheinungen bezeichnet und abgrenzt, wird alles, was darunterfällt als gleichartig und unveränderlich fixiert. Als Begriffe stehen sie einander scharf gegenüber, in der Wirklichkeit fließen sie zusammen und gehen ineinander über. Blau und grün werden als Farben unterschieden, aber in den Zwischennuancen ist nicht anzugeben, wo das eine aufhört und

das andre anfängt. Wo in ihrem Wachstum die Blume anfängt und wo sie aufhört, Blume zu sein, ist nicht zu sagen. Daß Gut und Böse in der Praxis keine absoluten Gegensätze sind und das höchste Recht zum höchsten Unrecht wird, ist auch in der Alltagssprache bekannt, auch daß die gesetzliche Freiheit sich in die schlimmste Unfreiheit verwandeln kann. Das dialektische Denken ist der Wirklichkeit angepaßt, indem es bei der Anwendung dieser Begriffe sich immer dessen bewußt bleibt, daß das Begrenzte nicht die unbegrenzte, das Feste nicht die fließende Welt darstellen kann und daß jeder Begriff sich zu neuen Begriffen fortzubilden oder gar in sein Gegenteil umzuschlagen hat. Das metaphysische Denken gerät hier in dogmatische Behauptungen und Widersprüche, indem es die Begriffe selbst als feste Wesenheiten ansieht. Es zeigt sich also, daß dieser und der vorige Punkt des Gegensatzes in Wirklichkeit eins sind; metaphysisches, undialektisches Denken besteht darin, daß die vom Denken formierten Begriffe zu eigenen selbständigen, die Wirklichkeit der Welt bildenden Wesen gemacht werden.

Die Naturwissenschaft selbst leidet nicht allzuviel darunter. Sie überwindet den Widerspruch praktisch, indem sie in ihrer stetigen Entwicklung die Begriffe stets wieder neu formuliert, sie in feineren Abstufungen bereichert, die Regeln für die Umwandlungen zahlenmäßig in Formeln bringt, diese Formeln durch Korrekturen ergänzt, und so immer genauer das Bild an das Original, die Erscheinungswelt, anpaßt. Der Mangel an Dialektik tritt nur da störend zutage, wo die Naturforscher zu allgemeinen oder philosophischen Betrachtungen außerhalb ihres Fachkreises übergehen, wie dies in den Lehren des bürgerlichen Materialismus der Fall ist.

So führte die Abstammungslehre vielfach zu der Ansicht, daß der Menscheng Geist, wie er sich aus dem Tiergeist hat entwickeln müssen, mit diesem wesensgleich sei, nur entwickelter, an Quantität vergrößert, aber an Qualität nicht verschieden. Die tatsächliche erfahrungsgemäße qualitative Verschiedenheit zwischen Menschen- und Tiergeist hat die Theologie zu einem absoluten Gegensatz verhimmelt, in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. In beiden Fällen fehlte die dialektische Denkweise, nach welcher eine Gleichartigkeit in Ursprung und Qualität, wenn durch Wachstum die Differenz stets bedeutender wird, schließlich zu einer Verschiedenheit in der Qualität wird, die mit neuen Namen und neuen Charakteren bezeichnet werden muß, ohne daß

die Verwandtschaft verschwindet und ein absoluter Gegensatz auftritt.

Es ist auch eine metaphysische, undialektische Denkweise, das Denken, weil es ein Produkt der Gehirnprozesse ist, nun sofort mit Produkten anderer Organe, wie etwa Galle, zusammenzuwerfen; oder, wenn man es als Eigenschaft einer bestimmten Materie bezeichnen möchte, es dann zu einer Eigenschaft aller Materien zu erklären. Oder, wenn der Geist etwas ganz anderes ist als Materie, er dann auch ein so vollkommen und absolut Verschiedenes sein muß, daß nirgends eine Verwandtschaft oder ein Übergang möglich ist, so daß der Dualismus von Geist und Materie bis zu den Atomen hinab immer gleich scharf und unübersteigbar bleibt. Für das dialektische Denken ist der Geist der Inbegriff aller Erscheinungen, die wir als geistige bezeichnen; er kann also nicht weiter reichen, als diese Erscheinungen bis in die niederen Tiere bemerkbar sind; dort wird er zweifelhaft, weil die Geisteserscheinungen graduell in die bloße Empfindlichkeit, in die einfachen Lebenserscheinungen übergehen. Eine Eigenschaft oder eine Wesenheit »Geist«, die entweder da ist oder nicht da ist, gibt es nicht in der Natur; Geist ist ein Name, unter dem wir eine Anzahl bestimmter Erscheinungen, zum Teil klar geistig, zum Teil unsicher, zusammenfassen.

Es ist damit ähnlich wie mit dem Leben selbst. Geht man von den kleinsten mikroskopischen Lebewesen zu immer kleineren, nicht mehr sichtbaren Krankheitserregern hinab, so kommt man schließlich zu den Gebilden komplizierter Eiweißmoleküle, bei denen man es sicher mit chemischen Wirkungen zu tun hat. Wo die lebende Materie aufhört und die tote Materie anfängt, ist nicht zu sagen: die Erscheinungen ändern sich graduell, vereinfachen sich, sind noch analog und doch stets mehr anders. Es bedeutet nicht, daß wir nicht herausfinden können wo die Grenze liegt; es gibt in der Natur keine Grenze, nicht nur keine scharfe, sondern überhaupt keine Grenze. In der Natur gibt es keine Eigenschaft Leben, die entweder da ist oder nicht da ist. Leben ist nur ein Name, ein Begriff, den wir bilden, um die unendlich vielen Grädeationen verschiedener Lebenserscheinungen zusammenzufassen. Weil der bürgerliche Materialismus diese Begriffe von Geist, Leben, Tod als eigene Wirklichkeiten nimmt, muß er, undialektisch, mit harten Gegensätzen arbeiten, wo die Natur eine unendliche Verschiedenheit der Übergänge enthält.

So unterscheidet sich der bürgerliche Materialismus bis in seine

tiefsten philosophischen Grundanschauungen von dem historischen Materialismus. Er ist der beschränkte, unvollkommene, illusionäre Materialismus, im Gegensatz zu dem vollkommenen, umfassenderen, wirklichen Materialismus, wie ja auch die bürgerliche Klassenbewegung, deren Theorie er war, die illusionäre, beschränkte Emanzipation gegenüber der vollen, wirklichen Befreiung durch den proletarischen Klassenkampf war.

Praktisch zeigt sich dieser Gegensatz in ihrer Stellung zur Religion. Der bürgerliche Materialismus zog aus, um die Religion zu überwinden. Eine Anschauungsweise kann aber nicht dadurch überwunden werden, daß man sie mit Argumenten widerlegt; das bedeutet nur, daß man Standpunkt gegenüber Standpunkt stellt, und gegen jedes Argument finden sich Gegenargumente. Nur dadurch, daß man aufzeigt, inwieweit, weshalb, unter welchen Bedingungen jene Anschauungsweise notwendig war, kann man sie überwinden mit dem Nachweis, daß jene Bedingungen nur zeitweilig vorhanden waren. Daher hatte die Widerlegung der Religion mittels der Naturwissenschaft nur Sinn, soweit sie primitive Naturreligion war, soweit also Unkenntnis über Naturgesetze, über Donner und Blitz, über Materie und Energie zu bestimmten Aberglauben führen mußte. Die Theorie der bürgerlichen Gesellschaft konnte die Theorie der Naturalwirtschaft vernichten. Die Religion jedoch in der bürgerlichen Gesellschaft wurzelt in den unbekanntem übermächtigen gesellschaftlichen Kräften. Ihnen stand der bürgerliche Materialismus verständnislos gegenüber. Der historische Materialismus erklärt die gesellschaftliche Grundlage der Religion und weist nach, weshalb sie für bestimmte Zeiten und Klassen eine notwendige und unvermeidliche Anschauungsweise ist. Nur dadurch wird ihr Bann gebrochen. Der historische Materialismus führt nicht einen direkten Kampf gegen die Religion als seinen Gegner; von seiner höheren Warte versteht und erklärt er sie als eine natürliche Erscheinung in bestimmten Gesellschaftsformen, untergräbt sie eben durch diese Einsicht und sieht voraus, daß sie mit dem Aufkommen einer neuen Gesellschaftsform verschwinden wird. So erklärt er auch das zeitweilige Aufleuchten des Materialismus in der Bourgeoisie und ebenso den Rückfall dieser Klasse in mystische und religiöse Tendenzen, wobei die gleiche Grundanschauung des bürgerlichen Materialismus, das Denken in schroffen Gegensätzen, erhalten blieb, aber die Stimmung der Zuversicht der entgegengesetzten

Stimmung der Unlösbarkeit der Weltprobleme Platz machte. So erklärt er auch, weshalb dann der Materialismus unter den Arbeitern an Boden gewinnt, nicht durch anti-religiöse Argumente, sondern durch die zunehmende Einsicht in die wirklichen Kräfte der Gesellschaft. ~~So wird der Religion der Boden entzogen, und sieht sie weg mit dem Anbrechen der proletarischen Revolution,~~ deren theoretischer Ausdruck der historische Materialismus ist. Dadurch, daß der Marxismus die Religion erklärt, überwindet er sie.

IV. Dietzgen

Als der bürgerliche Materialismus als Begleiter des bürgerlichen Klassenkampfes aufkam, war er gegen den historischen Materialismus theoretisch ein Rückschritt, wenn auch praktisch-historisch notwendig. Marx und Engels waren so weit über ihn hinaus, daß sie darin nur einen Rückfall in einen längst überwundenen Standpunkt, ein Wiederaufwärmen von Gedankengängen aus dem 18. Jahrhundert sahen. Weil sie die innere Hohlheit der bürgerlichen Opposition durchschauten – aber dabei zugleich die Lebenskraft der Bourgeoisie als Klasse unterschätzten – legten sie auch der begleitenden Theorie wenig Wert bei. Sie haben nur gelegentlich einige verächtliche Worte darauf verwendet, um eventuelle Gleichsetzung der beiden Materialismen zurückzuweisen. Der Gegensatz ihres historischen Materialismus zu den großen idealistischen Systemen der Philosophie, namentlich Hegel, beherrschte auch später ihren philosophischen Standpunkt; in Engels' *Anti-Dühring* tritt dieser Charakter ihrer Lehre, wie sie sie 30 Jahre früher ausgebildet hatten, notwendig als Grundlage hervor. So werden darin die Kernfragen des bürgerlichen Materialismus nicht behandelt; es ging ja auch speziell um die sozialen Theorien Dührings. Der bürgerliche Materialismus war aber mehr als eine bloße Wiederholung des Materialismus des 18. Jahrhunderts. Er stützte sich auf die gewaltige Entwicklung der Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert; deren Wahrheit bildete ihre Kraft. Eine Kritik ihrer Grundlagen mußte also in einer ganz anderen Fragestellung bestehen als in der, die die Zeit der nachhegelschen Schule bewegt hatte. Was hier nötig war, war erkenntnistheoretische Kritik der Anschauungen, die als Ergebnisse der Wissenschaft allgemein angenommen wurden, wie ja auch Marx und Engels sie übernahmen, nur teilweise mit kritischem Vorbehalt. Hier sind nun die Schriften Joseph Dietzgens wichtig. Dietzgen

fußte in seinen gesellschaftlichen Ansichten ganz auf Marx' Lehren und betrachtete sich darin als Marx' Schüler. Aber in der Philosophie war er ein selbständiger Denker, der aus jenen Lehren seine Konsequenzen für die Lehre des Denkens zog. Marx und Engels waren, obgleich sie viel Wertvolles bei ihm fanden, gar nicht von allem eingenommen, was er schrieb; sie rügten die Wiederholungen, fanden manches verwirrt, und es ist fraglich, ob sie die wesentlichen Punkte, auf die es hier ankommt und die von dem, was sie bewegte, weitab lagen, erkannt haben. In der Tat sucht Dietzgen durch immer neue Formen der Darstellung allseitiges Verständnis über den Vorgang des Denkens zu wecken; er bemüht sich besonders, keinen Dogmatismus aufkommen zu lassen und den Leser dialektisch denken zu lehren, den Gegensatz von Wahrheit und Irrtum nicht absolut zu machen und jede Wahrheit durch den Nachweis ihrer Beschränktheit zu ergänzen. Während er namentlich in seinen späteren Schriften bisweilen verschwommen wird, treten besonders in seinem ersten Werk *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* (1869) sowie in *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie* und anderen kleineren Aufsätzen jene klaren, lichtvollen Darlegungen des Wesens des Denkprozesses auf, die sie zu einem wertvollen ergänzenden Bestandteil des Marxismus machen. Während die erste große Frage der Erkenntnistheorie, woher die Ideen im Menschenkopf stammen, von Marx und Engels durch den historischen Materialismus beantwortet wurde, wird die zweite große Frage, wie der Kopf seine Ideen bildet, von Dietzgen beantwortet. Marx wies nach, wie die Produktionsverhältnisse den Inhalt des Denkens ändern; Dietzgen untersuchte die Gesetze des Denkens selbst. Marx zeigte, daß der Inhalt des Denkens völlig durch die wirkliche Welt bestimmt wird; Dietzgen wies nach, wie die Gedanken sich zur Wirklichkeit verhalten. »Wo Marx aufzeigte, was die gesellschaftliche Materie an dem Geiste tut, zeigte Dietzgen, was Der Geist selbst tut« (Gorter, *Der Historische Materialismus*). Dietzgen knüpft, neben den Erscheinungen des Alltagsdenkens, namentlich an die Praxis der Naturwissenschaft an. »Systematisierung ist das Wesen, ist der generelle Ausdruck für die gesamte Tätigkeit der Wissenschaft. Die Wissenschaft will nichts weiter, als die Objekte der Welt für unseren Kopf in Ordnung und System bringen.« Das menschliche Denkvermögen nimmt aus seiner Gruppe von Erscheinungen das Gemeinsame, abstra-

IV. Dietzgen

Als der bürgerliche Materialismus als Begleiter des bürgerlichen Klassenkampfes aufkam, war er gegen den historischen Materialismus theoretisch ein Rückschritt, wenn auch praktisch-historisch notwendig. Marx und Engels waren so weit über ihn hinaus, daß sie darin nur einen Rückfall in einen längst überwundenen Standpunkt, ein Wiederaufwärmen von Gedankengängen aus dem 18. Jahrhundert sahen. Weil sie die innere Hohlheit der bürgerlichen Opposition durchschauten – aber dabei zugleich die Lebenskraft der Bourgeoisie als Klasse unterschätzten – legten sie auch der begleitenden Theorie wenig Wert bei. Sie haben nur gelegentlich einige verächtliche Worte darauf verwendet, um eventuelle Gleichsetzung der beiden Materialismen zurückzuweisen. Der Gegensatz ihres historischen Materialismus zu den großen idealistischen Systemen der Philosophie, namentlich Hegel, beherrschte auch später ihren philosophischen Standpunkt; in Engels' *Anti-Dühring* tritt dieser Charakter ihrer Lehre, wie sie sie 30 Jahre früher ausgebildet hatten, notwendig als Grundlage hervor. So werden darin die Kernfragen des bürgerlichen Materialismus nicht behandelt; es ging ja auch speziell um die sozialen Theorien Dührings. Der bürgerliche Materialismus war aber mehr als eine bloße Wiederholung des Materialismus des 18. Jahrhunderts. Er stützte sich auf die gewaltige Entwicklung der Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert; deren Wahrheit bildete ihre Kraft. Eine Kritik ihrer Grundlagen mußte also in einer ganz anderen Fragestellung bestehen als in der, die die Zeit der nachhegelschen Schule bewegt hatte. Was hier nötig war, war erkenntnistheoretische Kritik der Anschauungen, die als Ergebnisse der Wissenschaft allgemein angenommen wurden, wie ja auch Marx und Engels sie übernahmen, nur teilweise mit kritischem Vorbehalt. Hier sind nun die Schriften Joseph Dietzgens wichtig. Dietzgen

fußte in seinen gesellschaftlichen Ansichten ganz auf Marx' Lehren und betrachtete sich darin als Marx' Schüler. Aber in der Philosophie war er ein selbständiger Denker, der aus jenen Lehren seine Konsequenzen für die Lehre des Denkens zog. Marx und Engels waren, obgleich sie viel Wertvolles bei ihm fanden, gar nicht von allem eingenommen, was er schrieb; sie rügten die Wiederholungen, fanden manches verwirrt, und es ist fraglich, ob sie die wesentlichen Punkte, auf die es hier ankommt und die von dem, was sie bewegte, weitab lagen, erkannt haben. In der Tat sucht Dietzgen durch immer neue Formen der Darstellung allseitiges Verständnis über den Vorgang des Denkens zu wecken; er bemüht sich besonders, keinen Dogmatismus aufkommen zu lassen und den Leser dialektisch denken zu lehren, den Gegensatz von Wahrheit und Irrtum nicht absolut zu machen und jede Wahrheit durch den Nachweis ihrer Beschränktheit zu ergänzen. Während er namentlich in seinen späteren Schriften bisweilen verschwommen wird, treten besonders in seinem ersten Werk *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* (1869) sowie in *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie* und anderen kleineren Aufsätzen jene klaren, lichtvollen Darlegungen des Wesens des Denkprozesses auf, die sie zu einem wertvollen ergänzenden Bestandteil des Marxismus machen. Während die erste große Frage der Erkenntnistheorie, woher die Ideen im Menschenkopf stammen, von Marx und Engels durch den historischen Materialismus beantwortet wurde, wird die zweite große Frage, wie der Kopf seine Ideen bildet, von Dietzgen beantwortet. Marx wies nach, wie die Produktionsverhältnisse den Inhalt des Denkens ändern; Dietzgen untersuchte die Gesetze des Denkens selbst. Marx zeigte, daß der Inhalt des Denkens völlig durch die wirkliche Welt bestimmt wird; Dietzgen wies nach, wie die Gedanken sich zur Wirklichkeit verhalten. »Wo Marx aufzeigte, was die gesellschaftliche Materie an dem Geiste tut, zeigte Dietzgen, was Der Geist selbst tut« (Gorter, *Der Historische Materialismus*). Dietzgen knüpft, neben den Erscheinungen des Alltagsdenkens, namentlich an die Praxis der Naturwissenschaft an. »Systematisierung ist das Wesen, ist der generelle Ausdruck für die gesamte Tätigkeit der Wissenschaft. Die Wissenschaft will nichts weiter, als die Objekte der Welt für unseren Kopf in Ordnung und System bringen.« Das menschliche Denkvermögen nimmt aus seiner Gruppe von Erscheinungen das Gemeinsame, abstra-

hiert von den Besonderheiten und legt das Allgemeine fest in dem Begriff, drückt das sich Wiederholende in einer Regel aus. Der geistige Begriff verhält sich zu seinem Gegenstand wie das Abstrakte zum Konkreten. »Mittels des Denkens besitzen wir dem Vermögen nach alle Welt doppelt: außen in der Wirklichkeit, innerlich im Gedanken, in der Vorstellung. . . . Der Kopf nimmt nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Begriffe, ihre Vorstellung, ihre allgemeine Form auf . . . Die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, der unzählbare Reichtum ihrer Eigenschaften hat keinen Raum im Kopfe«. Für die Voraussage der Ereignisse, die wir zum Leben brauchen, ist das auch nicht nötig; wir brauchen nur die allgemeinen Regeln. Der Gegensatz von Denken und Sein, von Geistigem und Materiellem ist also zugleich der Gegensatz von Abstrakt und Konkret, von Allgemem und Besonderem.

Der Gegensatz ist aber nicht absolut. Die ganze Welt ist Material für die Denktätigkeit, alles Geistige so gut wie das Sichtbare und Tastbare. Das Geistige ist auch wirklich vorhanden und dient daher selbst wieder als Objekt zur Begriffsbildung; die geistigen Erscheinungen werden im Begriff des Geistes zusammengefaßt. Denken und Sein bilden zusammen eine einzige zusammenhängende Welt des Seins, wo das Sein das Denken bestimmt und das Denken, in der menschlichen Tätigkeit, auf das gesamte Sein zurückwirkt. Die Welt als Ganzes ist eine Einheit, in welcher jeder Teil nur da ist als Teil des Ganzen; alles an ihm ist Wirkung des Ganzen, seine besondere Natur ist die Gesamtheit seiner Beziehungen zu dem Ganzen. So ist auch der Geist, d. h. alles Geistige, ein Teil des Weltganzen, und als solcher ist auch seine Natur die Gesamtheit seiner Beziehungen zu dem Ganzen, das wir ihm dann als die »Wirklichkeit« gegenüberstellen. Wenn wir also der wirklichen materiellen Welt als dem Primären den Geist als das Abgeleitete gegenüberstellen, so bedeutet das bei Dietzgen nichts anderes als die Gegenüberstellung von Ganzem und Teil. Das ist also wirklicher Monismus, wo alles Geistige und Materielle, in einer Einheit verbunden, einander vollkommen bestimmen.

Diese Gegenüberstellung der wirklichen Welt der Erscheinungen und der vom Denkvermögen daraus gebildeten Welt der Begriffe war besonders geeignet, das Wesen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung aufzudecken. Dietzgen zitiert den Ausspruch eines Physikers über die wirkliche Natur der Lichterscheinungen.

Diese bestehen in rascheren oder langsameren Vibrationen, die sich in dem den ganzen Weltenraum erfüllenden Weltäther mit einer Geschwindigkeit von 300 000 km als Wellen fortpflanzen. Das ist, sagt der Naturforscher, die tatsächliche Wirklichkeit des Lichts, während alles, was wir an Farbe und Licht sehen, nur eine Erscheinungsform für uns ist. »Der Aberglaube an die philosophische Spekulation«, so antwortet Dietzgen, »läßt ihn die wissenschaftliche Methode der Induktion verkennen, wenn er Wellen, die sich in rastloser Folge mit einer Schnelligkeit von 40 000 Meilen in der Sekunde durch den Äther schwingen, als die wirkliche und wahre Natur von Licht und Farbe den farbigen Erscheinungen des Lichtes entgegengesetzt. Die Verkehrtheit wird handgreiflich, indem sie die körperliche Welt der Augen eine Schöpfung des Geistes und die vom Scharfsinn der größten Geister enthüllte Ätherschwingung körperliche Natur nennt.« Es ist gerade umgekehrt, folgert Dietzgen: die farbige Welt aller sichtbaren Erscheinungen ist die wirkliche Welt, während die Ätherwellen das Abbild sind, das sich der menschliche Geist aus diesen Erscheinungen konstruierte.

Es ist klar, daß es sich bei diesem Gegensatz um eine verschiedene Bedeutung dessen handelt, was man unter Wahrheit und Wirklichkeit versteht. Der einzige Maßstab, woran wir erkennen können, ob wir richtig denken, ist das Experiment, die Praxis, die Erfahrung. Das unmittelbarste unsrer Erfahrungen ist dann die Erfahrung selbst; am sichersten ist die Welt der Erscheinungen; sie ist die unzweifelhaft gegebene Wirklichkeit. Allerdings kennen wir Erscheinungen, die nur Schein sind. Das bedeutet, daß die Aussagen der verschiedenen Sinne nicht stimmen und in anderer Weise zusammengefügt werden müssen, damit ein widerspruchloses Weltbild zustande kommt. Sollten wir das hinter dem Spiegel gesehene Bild, das wir nicht betasten können, als »wirklich« annehmen, so würden wir durch solch ein verwirrtes Weltbild in unserer praktischen Tätigkeit stets gehemmt werden und Fehlschläge erleiden. Der Gedanke, daß die ganze Welt der Erscheinungen Schein sein könnte, hätte nur einen Sinn für denjenigen, der glaubt, außer der sinnlichen Erfahrung noch eine andre Quelle der Erkenntnis zu haben (z. B. eine Stimme Gottes in seinem Inneren, mit der er jene in Harmonie bringen soll).

Legt man den gleichen Maßstab der Praxis an den Physiker an, so zeigt sich, daß auch sein Denken richtig ist. Denn mittels dieses vibrierenden Weltäthers konnte er eine Unmenge oft nicht

hiert von den Besonderheiten und legt das Allgemeine fest in dem Begriff, drückt das sich Wiederholende in einer Regel aus. Der geistige Begriff verhält sich zu seinem Gegenstand wie das Abstrakte zum Konkreten. »Mittels des Denkens besitzen wir dem Vermögen nach alle Welt doppelt: außen in der Wirklichkeit, innerlich im Gedanken, in der Vorstellung. . . . Der Kopf nimmt nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Begriffe, ihre Vorstellung, ihre allgemeine Form auf . . . Die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, der unzählbare Reichtum ihrer Eigenschaften hat keinen Raum im Kopfe«. Für die Voraussage der Ereignisse, die wir zum Leben brauchen, ist das auch nicht nötig; wir brauchen nur die allgemeinen Regeln. Der Gegensatz von Denken und Sein, von Geistigem und Materiellem ist also zugleich der Gegensatz von Abstrakt und Konkret, von Allgemem und Besonderem.

Der Gegensatz ist aber nicht absolut. Die ganze Welt ist Material für die Denktätigkeit, alles Geistige so gut wie das Sichtbare und Tastbare. Das Geistige ist auch wirklich vorhanden und dient daher selbst wieder als Objekt zur Begriffsbildung; die geistigen Erscheinungen werden im Begriff des Geistes zusammengefaßt. Denken und Sein bilden zusammen eine einzige zusammenhängende Welt des Seins, wo das Sein das Denken bestimmt und das Denken, in der menschlichen Tätigkeit, auf das gesamte Sein zurückwirkt. Die Welt als Ganzes ist eine Einheit, in welcher jeder Teil nur da ist als Teil des Ganzen; alles an ihm ist Wirkung des Ganzen, seine besondere Natur ist die Gesamtheit seiner Beziehungen zu dem Ganzen. So ist auch der Geist, d. h. alles Geistige, ein Teil des Weltganzen, und als solcher ist auch seine Natur die Gesamtheit seiner Beziehungen zu dem Ganzen, das wir ihm dann als die »Wirklichkeit« gegenüberstellen. Wenn wir also der wirklichen materiellen Welt als dem Primären den Geist als das Abgeleitete gegenüberstellen, so bedeutet das bei Dietzgen nichts anderes als die Gegenüberstellung von Ganzem und Teil. Das ist also wirklicher Monismus, wo alles Geistige und Materielle, in einer Einheit verbunden, einander vollkommen bestimmen.

Diese Gegenüberstellung der wirklichen Welt der Erscheinungen und der vom Denkvermögen daraus gebildeten Welt der Begriffe war besonders geeignet, das Wesen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung aufzudecken. Dietzgen zitiert den Ausspruch eines Physikers über die wirkliche Natur der Lichterscheinungen.

Diese bestehen in rascheren oder langsameren Vibrationen, die sich in dem den ganzen Weltenraum erfüllenden Weltäther mit einer Geschwindigkeit von 300 000 km als Wellen fortpflanzen. Das ist, sagt der Naturforscher, die tatsächliche Wirklichkeit des Lichts, während alles, was wir an Farbe und Licht sehen, nur eine Erscheinungsform für uns ist. »Der Aberglaube an die philosophische Spekulation«, so antwortet Dietzgen, »läßt ihn die wissenschaftliche Methode der Induktion verkennen, wenn er Wellen, die sich in rastloser Folge mit einer Schnelligkeit von 40 000 Meilen in der Sekunde durch den Äther schwingen, als die wirkliche und wahre Natur von Licht und Farbe den farbigen Erscheinungen des Lichtes entgegengesetzt. Die Verkehrtheit wird handgreiflich, indem sie die körperliche Welt der Augen eine Schöpfung des Geistes und die vom Scharfsinn der größten Geister enthüllte Ätherschwingung körperliche Natur nennt.« Es ist gerade umgekehrt, folgert Dietzgen: die farbige Welt aller sichtbaren Erscheinungen ist die wirkliche Welt, während die Ätherwellen das Abbild sind, das sich der menschliche Geist aus diesen Erscheinungen konstruierte.

Es ist klar, daß es sich bei diesem Gegensatz um eine verschiedene Bedeutung dessen handelt, was man unter Wahrheit und Wirklichkeit versteht. Der einzige Maßstab, woran wir erkennen können, ob wir richtig denken, ist das Experiment, die Praxis, die Erfahrung. Das unmittelbarste unsrer Erfahrungen ist dann die Erfahrung selbst; am sichersten ist die Welt der Erscheinungen; sie ist die unzweifelhaft gegebene Wirklichkeit. Allerdings kennen wir Erscheinungen, die nur Schein sind. Das bedeutet, daß die Aussagen der verschiedenen Sinne nicht stimmen und in anderer Weise zusammengefügt werden müssen, damit ein widerspruchloses Weltbild zustande kommt. Sollten wir das hinter dem Spiegel gesehene Bild, das wir nicht betasten können, als »wirklich« annehmen, so würden wir durch solch ein verwirrtes Weltbild in unserer praktischen Tätigkeit stets gehemmt werden und Fehlschläge erleiden. Der Gedanke, daß die ganze Welt der Erscheinungen Schein sein könnte, hätte nur einen Sinn für denjenigen, der glaubt, außer der sinnlichen Erfahrung noch eine andre Quelle der Erkenntnis zu haben (z. B. eine Stimme Gottes in seinem Inneren, mit der er jene in Harmonie bringen soll).
Legt man den gleichen Maßstab der Praxis an den Physiker an, so zeigt sich, daß auch sein Denken richtig ist. Denn mittels dieses vibrierenden Weltäthers konnte er eine Unmenge oft nicht

zuvor bemerkter Erscheinungen richtig voraussagen. Seine Theorie ist eine gute, eine richtige Theorie. Sie ist Wahrheit, weil sie das Allgemeine, das Gemeinsame aller dieser Erscheinungen in kurzer Form so zusammenfaßt, daß sie alle in ihrer tausendfachen Verschiedenheit daraus unmittelbar abgeleitet werden können. Wir können die Ätherwellen somit als ein gutes, ein wahres Abbild der Wirklichkeit bezeichnen. Der Weltäther selbst liegt außerhalb der Beobachtung; diese zeigt uns nur Lichterscheinungen. In welchem Sinne kann nun der Physiker von ihm selbst und seinen Wellen als Wirklichkeit sprechen? Erstens als Analogie, als Modell. Wir kennen aus Erfahrung Wellenbewegungen in Luft und in Wasser; nehmen wir nun ähnliche wellenartige Vorgänge in einer ähnlichen, noch feineren welterfüllenden, aber sonst nicht bemerkbaren Substanz an, dann können wir sofort eine Anzahl aus Luft und Wasser bekannte Folgeerscheinungen dorthin übertragen, und wir finden, daß sie stimmen. Außerdem liegt in dem Wort Wirklichkeit beschlossen, daß man die Analogie zu einer Art Erweiterung der beobachteten Welt benutzt. Mit unserem »Geistesauge« sehen wir dann Substanzen, Körper, Vorgänge, Bewegungen, alles feiner und kleiner, die jenseits unserer sogar mit Mikroskop erweiterten Erfahrung liegen, aber sonst natürlich doch nicht anders als nach dem Bilde unsrer Erfahrungswelt vorzustellen sind.

Damit kamen die Physiker nun doch in Schwierigkeiten. Das Modell stimmte nicht ganz; dem Weltäther mußten ganz andre Eigenschaften zuerkannt werden als der Luft und dem Wasser, so abweichend sogar von den uns bekannten Substanzen, daß ein englischer Physiker einmal sagte, der Weltäther müsse so etwas wie Pech sein. Als sich herausstellte, daß das Licht aus elektrischen und magnetischen Vibrationen bestehe, mußte man annehmen, daß der Weltäther die elektrischen und magnetischen Erscheinungen überhaupt vermittele. Dazu brauchte er aber Struktureigenschaften, die nur mittels eines verwickelten Systems von bewegenden, drehenden und gespannten Vorrichtungen vorzustellen oder nachzubilden waren. Diese grobmechanischen materiellen Modelle konnten sicher nicht als die wahre Wirklichkeit für eine Weltsubstanz gelten, die den Raum zwischen den Atomen völlig ausfüllt. Schlimmer wurde es, als im neuen Jahrhundert durch die Relativitätstheorie die Existenz irgendeines Weltäthers ganz in Frage gestellt wurde. Die

Physiker gewöhnten sich daran, wieder mit einem leeren Raum zu hantieren, dem dann aber Eigenschaften zugelegt wurden, die sich in mathematischen Formeln darstellen ließen. Diese Formeln sind schließlich das einzige, was für die Voraussage der Erscheinungen nötig ist; die Modelle und Vorstellungen sind nur Zutat, und die »Wahrheit« einer Theorie besagt nur, daß ihre Formeln richtig sind.

Noch schlimmer wurde es, als Erscheinungen hervortraten, die sich nur durch die Vorstellung des Lichtes als eines Stromes dahinfliegender Partikelchen erklären, d. h. ausdrücken und zusammenfassen ließen. Wohlgemerkt, auch die alte Theorie der Vibrationen blieb bestehen, und je nach Bedarf mußte die eine oder die andre Theorie benutzt werden. Beide, obgleich offenbar zueinander in Widerspruch stehend, waren wahr innerhalb ihres Anwendungsgebietes. Jetzt begann es auch den Physikern zu dämmern, daß ihre Vorstellungen, die früher als die Wirklichkeit hinter den Erscheinungen galten, eben nur Bilder seien, Modelle zum leichteren Überblicken der Erscheinungen, also was wir Abstraktionen nennen. Als Dietzgen seine kritischen Bemerkungen schrieb, die eine einfache Konsequenz der historisch-materialistischen Denkweise waren, gab es kaum einen Physiker, der nicht an den Weltäther als die wahre Wirklichkeit der Lichterscheinungen glaubte. Die Stimme des Handwerkers drang nicht bis in die akademischen Hörsäle. Jetzt sind es die Physiker, die stets mehr als die neue erkenntnistheoretische Grundlage ihrer Wissenschaft hervorheben, daß diese nur Relationen und Formeln sucht, mittels derer aus früheren oder bekannten Erscheinungen neue unbekannte vorausgesagt werden können.

In dem Wort »Erscheinung« liegt allerdings ein instinktiv empfundenen Gegensatz zu einem »Wesen« der Dinge. Wenn man von Erscheinungen redet, muß doch etwas da sein, was erscheint. Nicht doch, sagt Dietzgen, Erscheinungen erscheinen; damit ist alles gesagt. Man soll bei diesem Wortspiel natürlich nicht an die Person des Beobachters denken, dem etwas erscheint; alles was geschieht, alle Ereignisse und Vorkommnisse, gleichgültig ob sie einem Menschen erscheinen oder gerade von keinem beobachtet werden, bilden in ihrer Gesamtheit die Welt und werden hier als die Erscheinungen bezeichnet. »Die sinnliche Erscheinung ist ~~bekanntlich ein unbegrenzter Stoffwechsel~~. . . Sie, die Sinnlichkeit oder das Universum, ist an jedem Orte und zu jeder Zeit eigentümlich, neu, nie dagewesen. Sie entsteht und vergeht,

vergeht und entsteht unter unseren Händen. Nichts bleibt sich gleich, beständig ist nur der ewige Wechsel, und auch der Wechsel ist verschieden. . . Der (bürgerliche) Materialist zwar behauptet die Beständigkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit des Stoffes . . . Wo finden wir jenen ewigen, unveränderlichen, also formlosen Stoff? In der sinnlichen Wirklichkeit begegnen wir immer nur geformten, vergänglichen Stoffen. . . Die ewige Materie, der unvergängliche Stoff ist wirklich oder praktisch nur da als Summe seiner vergänglichen Erscheinungen.« Kurz, die Materie ist eine Abstraktion.

Die Physiker sprechen nicht, wie die früheren Philosophen, von dem »Wesen« der Dinge, sondern von der Materie, als das was erscheint, dem Beharrenden hinter dem Wechsel der Erscheinungen. Die Materie ist das Wirkliche, die Welt ist die Gesamtheit aller Materie. In allem Wechsel findet die Physik die Atome als die scharf bestimmten unveränderlichen Bausteine, die in ihren immer wechselnden Kombinationen den Wechsel der Erscheinungen vortäuschen. Nach dem Modell der uns umgebenden festen harten Dinge, als Erweiterung der sichtbaren Welt, werden diese kleinen Körperchen angenommen, aus denen alles, auch das fließende Wasser und die formlose Luft besteht. Die Wahrheit dieser Atomtheorie ist in der Erklärung und der Voraussage unzähliger Erscheinungen tausendfach geprüft und bestätigt worden. Die Atome sind natürlich nicht die beobachtete Erscheinung selbst, sondern immer eine Schlußfolgerung unseres Denkvermögens. Als solche haben sie Teil an der Natur aller Produkte unseres Denkvermögens; ihre scharfe Abgegrenztheit, ihre präzise Bestimmtheit ist Abstraktion. Diese Abstraktion bringt das Allgemeine, das Gemeinsame in den Erscheinungen zum Ausdruck, das wir zur Voraussage der Erscheinungen brauchen.

Für die Physiker waren die Atome nicht bloß in Begriff und Abstraktion, sondern in der konkreten Wirklichkeit die scharf getrennten, unveränderlichen Körperchen, jedes, nach seinem chemischen Element, mit genau definierten Eigenschaften und scharf bestimmter Masse versehen. Aber die moderne Entwicklung der Wissenschaft hat auch dieser Illusion ein Ende bereitet. Erstens sind sie in noch elementarere Bestandteile: Elektronen, Protonen, Neutronen aufgelöst. Diese aber können nicht als scharf getrennte, an einem bestimmten Ort sich befindende Teilchen betrachtet werden, sondern zeigen nach der modernen

Physik den Charakter einer Wellenbewegung, die den ganzen Raum erfüllt; was sich dabei in Wellen bewegt, ist natürlich keine Materie mehr und ist nicht einmal ein Etwas, ist wohl am ehesten als eine mathematische Wahrscheinlichkeit anzudeuten. Und während früher das Wägbare an der Materie, die Masse, durch ihre Unveränderlichkeit feste Bestimmtheit an die Quantität gab, ändert sich jetzt die Masse mit dem Bewegungszustand; sie läßt sich nicht mehr scharf von der Energie trennen: die Begriffe gehen ineinander über. Wo früher alles im physikalischen Weltbild klar und widerspruchlos schien, so daß es stolz als »die wirkliche Welt« proklamiert wurde, gerät jetzt die Physik in unlösbare Widersprüche, sofern sie ihre Grundbegriffe Materie, Masse, Energie, als feste, getrennte, objektive Wesenheiten annimmt. Der Widerspruch verschwindet, wenn diese als die immer aufs neue angepaßten abstrakten Formen betrachtet werden, in denen die sich stets erweiternde Erscheinungswelt dargestellt wird.

Ähnliches gilt auch für die Kräfte und die kausalen Naturgesetze. Dietzgens Ausführungen über die Kraft sind nicht klar und nicht auf der Höhe der Wissenschaft; offenbar hat der bei deutschen Physikern bis dahin übliche unsichere und vieldeutige Gebrauch des Wortes Kraft auch bei ihm Verwirrung gebracht. Übrigens ist die Sache selbst an einem einfachen Beispiel, wie dem der Schwerkraft, leicht klarzustellen. Die Schwerkraft, die Anziehung der Erde, sagen die Physiker, ist die Ursache des Fallens. Ursache ist hier nicht etwas Vorangehendes, Ursache und Wirkung sind gleichzeitig. Nun ist Schwerkraft oder Anziehung nur ein Name, ein Wort, das nicht mehr besagt als die Erscheinung selbst. Wir nennen sie Ursache als das Allgemeine, den Generalbegriff, der alle konkreten Fallerscheinungen umfaßt. Wesentlicher als das Wort ist das Gesetz: bei all diesen Bewegungen auf Erden tritt eine konstante, nach unten gerichtete Beschleunigung auf. Wird das Gesetz als eine mathematische Formel geschrieben, so kann man damit die Bewegung aller fallenden oder fortgeschleuderten Gegenstände berechnen. In dem Fallgesetz sind also alle diese Bewegungen zusammengefaßt; man braucht nicht all seine einzelnen Erlebnisse im Kopf zu behalten, um für jeden künftigen Fall zu wissen, was geschehen wird; es genügt, das Gesetz, die Formel zu kennen. Das Gesetz ist die begriffliche Abstraktion, die unser Denkvermögen aus den Fallerscheinungen gezogen hat. Daher hat es eine präzise Fas-

sung, proklamiert es eine absolute Geltung, während die Erscheinungen selbst immer Abweichungen zeigen, die wir dann auf andre hinzukommende Umstände zurückführen.

Newton hat das Gesetz der Schwerkraft auf die Bewegung der Himmelskörper ausgedehnt. Die Bewegung der Erde um die Sonne und des Mondes um die Erde wurde »erklärt« durch den Nachweis, daß hier dieselbe Kraft wirke, die wir an der Oberfläche der Erde als Schwere kennen; so war das Unbekannte auf Bekanntes zurückgeführt. Sein Gravitationsgesetz gibt eine Formel, die gestattet, die Bewegung der Weltkörper zu berechnen, und das Stimmen dieser Vorausberechnungen ist die Probe auf die Richtigkeit des Gesetzes. Die Naturforscher sahen nun in der Gravitation die »Ursache« der Planetenbewegungen; die Anziehungskraft war wie ein kleiner geheimnisvoller Kobold, ein geistiges Wesen, das die Vorgänge lenkte; das Gesetz war ein irgendwie in der Natur vorhandenes Gebot, dem die Körper zu gehorchen haben. In Wirklichkeit ist die »Ursache« hier die kurze Zusammenfassung, die »Wirkung«, die Vielheit der Einzelercheinungen. Das Gesetz ist der Inbegriff aller der verwickelten Erscheinungen, aus denen das menschliche Denken es abstrahiert hat. Die Formel, die die Beschleunigung jedes Partikelchen mit seinem Ort unter den andren Massen im Raume verbindet, besagt in kurzer Form genau dasselbe wie eine Beschreibung aller verwickelten Bewegungen der Körper. Die Anziehungskraft als ein besonderes Etwas, das die bewegenden Körper lenkt, besteht nicht in der Natur, sondern nur in unserem Kopfe. Sie hat ebensowenig eine besondere Existenz in der Außenwelt als Vorschrift oder spezielle Eigenschaft, wie etwa das Snelliussche Gesetz der Brechung, das in der Form einer Eigenschaft der Lichtstrahlen oder einer Vorschrift für sie doch nur eine mathematische Konsequenz der Lichtgeschwindigkeit ist. Den Gang der Lichtstrahlen kann man, anstatt durch dieses Gesetz, ebensogut durch das Prinzip des »kürzesten Lichtweges« wiedergeben. Und ähnlich ziehen die Physiker es jetzt mit Rücksicht auf die Relativitätstheorie vor, die Bewegungen im Weltraum statt durch das Anziehungsgesetz durch das Prinzip des kürzesten (geodätischen) Weges in der durch die Anwesenheit der Weltkörper distordierten Raum-Zeit-Welt wiederzugeben. Und wenn nun moderne Physiker dieses Weltbild als die wahre, wirkliche Welt hinter den Erscheinungen betrachten wollen, die an die Stelle der alten Newtonschen Kraftwelt zu treten hat, so

gilt für beide die gleiche Kritik. Beide sind eine abstrakte, gedankliche Zusammenfassung der Erscheinungen, wobei die moderne die bessere – die zweckmäßigere und deshalb richtigere – ist, weil sie trotz der verwickelteren Mathematik grundsätzlich einfacher gebaut ist und noch einige Erscheinungen richtig darstellt, die die Newtonsche Anziehungstheorie unerklärt lassen mußte.

Was man also die »Kausalität« oder die »Gesetzlichkeit« in der Natur nennt – bisweilen wird sogar über ein »Kausalitätsgesetz« geredet, also in der Natur herrscht das Gesetz, daß Gesetze herrschen! – kommt einfach darauf hinaus, daß, wenn wir eine Regel in den Erscheinungen finden, in der Form der Aussage schon enthalten ist, daß sie unbedingt gilt. Die Tatsache, daß Einschränkungen und Bedingungen ausdrücklich als solche erwähnt werden; daß bei Abweichungen diese als solche notiert werden; daß man versucht, diese durch Verbesserungen darzustellen, zeigt, daß in der Formulierung des Gesetzes einbegriffen und einverstanden ist, daß es absolut gelten soll. Wir rechnen darauf, daß es in künftigen Fällen zutreffen wird – sonst verfehlte es sein Ziel und wäre kein richtiges Gesetz. Und wenn es nicht oder nicht genau zutrifft, suchen wir dafür eine Ursache, d. h., wir suchen die Abweichung mit anderen ähnlichen Fällen zu einer neuen Regel zusammenzufassen.

Spricht man von Naturgesetzlichkeit, so wird oft darunter dasselbe verstanden, was man mit einem andren Wort Naturnotwendigkeit nennt. Von einer Notwendigkeit in der Natur reden, heißt einen menschlichen Ausdruck auf sie anwenden; sie ist eine schiefe Bezeichnung, insofern damit der Gedanke eines äußeren Zwanges verbunden ist. Noch schiefer ist die in den bürgerlichen Schriften oft angewandte Bezeichnung *Determinismus*: als ob die Zukunft von vornherein irgendwo von irgendjemand festgelegt sei. Eher mag dann das Wort Notwendigkeit hinreichen, um anzudeuten, daß in dem Vorgang der Natur keine Willkür und kein Zufall herrscht – was auch wieder Worte für menschliches Handeln sind; in der Tat nahm die alte Theologie solche Willkür an. Richtiger sagen wir, daß in jedem späteren Augenblick das Ganze der Natur durch das, was es im vorigen Augenblick war, vollkommen bestimmt ist. Wir sagen dafür auch, daß die Natur eine Einheit ist, die trotz aller Wandlungen immer dieselbe Natur bleibt. Jeder Teil ist in unendlich verschlungener Weise mit allem anderen verbunden; all diese

Teilabhängigkeiten drücken wir in unseren Gesetzen aus. Die Naturgesetze sind die menschlich-unvollkommenen, stückweise für Einzelgebiete formulierten Ausdrücke der allgemeinen Naturnotwendigkeit. Die Notwendigkeit besteht nur für das Ganze der Welt; für jedes Gebiet, in unsrer Forschung aus dem Ganzen losgelöst und für sich betrachtet, besteht sie nur unvollkommen. Das Gesetz der Anziehungskraft besteht nicht als solches in der Natur, die Planetenbewegungen werden dadurch auch nicht vollkommen dargestellt; aber wir sind überzeugt, daß diese Bewegungen selbst in fester, unzweifelhafter, eindeutiger Weise weitergehen, ohne daß sie anders sein könnten, mit Naturnotwendigkeit bestimmt.

Die Bedeutung des Marxismus wird oft dahin ausgedrückt, daß er zum ersten Male eine Naturwissenschaft der Gesellschaft darstellt, d. h. daß ähnlich wie in der Natur auch in der Geschichte der Menschheit feste Gesetze herrschen; daß die Entwicklung der Gesellschaft nicht nach Zufall, sondern mit Naturnotwendigkeit stattfindet. Hier könnte man also auch den Ausdruck benutzen, daß in der Menschenwelt der Determinismus herrscht und daß es für einen »Indeterminismus«, wonach das menschliche Wollen und Handeln frei und nicht durch Ursachen gebunden sei, keinen Raum mehr gibt. Was das bedeutet, wird nun klar sein. Das Ganze der Welt, das ist also Natur und Gesellschaft zusammen, ist in jedem Augenblick ganz durch das bestimmt, was sie zuvor war. Daß sie eine Einheit bildet, dieselbe Welt bleibt, besagt, daß die Geschehnisse jedes Teils, auch jedes Teiles der Menschheit, aus der Gesamtheit der Wirkungen der Natur und der Menschenwelt hervorgehen. Aus den beobachteten Regelmäßigkeiten in jedem Gebiet suchen wir auch hier Regeln und Gesetze zu formulieren. Hier liegt aber der Gedanke, solchen Gesetzen eine selbständige Existenz zuzuerkennen, viel weniger nahe als in der Natur. Mag der Naturforscher sich leicht dem Glauben hingeben, daß ein Gravitationsgesetz in der Welt als ein eigenes Naturwesen besteht, so ist bei einem Entwicklungsgesetz in der Gesellschaft viel schwerer zu glauben, daß es als ein besonderes Etwas über und zwischen den Menschen schwebt als eine sie beherrschende Fatalität. Wie bei den Naturgesetzen handelt es sich auch hier um Regelmäßigkeiten der Erfahrung, absolut gefaßte Abstraktionen aus Teilabhängigkeiten. Soweit ihnen Notwendigkeit innewohnt, sind sie die Konsequenzen der Notwendigkeit, daß der Mensch essen muß, um zu leben, also

Ausdrücke der Verbundenheit der Menschen als Teil mit dem Ganzen der Welt.

Hier sind aber die »Gesetze«, bei der unendlich größeren Kompliziertheit der menschlichen Verhältnisse, meistens viel weniger scharf zu erfassen als in der Natur. Hier gilt also noch mehr, daß diese Gesetze zwar unsere Erwartungen bestimmen, aber die wirklichen Ereignisse nie genau den Erwartungen entsprechen. Es ist schon ein bedeutender Fortschritt, daß über die großen Züge der Entwicklung zutreffende Voraussagen der Hauptlinien möglich waren. Die Bedeutung des Marxismus liegt nicht in den formulierten Regeln selbst, sondern in dem, was seine Methode heißt, in der Behauptung, daß Naturnotwendigkeit, d. h. Verbundenheit mit dem Ganzen der Welt herrscht, also in dem Prinzip, bei jeder Erscheinung in der Menschenwelt nach den materiellen, wirklichen Faktoren zu forschen, mit denen sie zusammenhängt.

Teilabhängigkeiten drücken wir in unseren Gesetzen aus. Die Naturgesetze sind die menschlich-unvollkommenen, stückweise für Einzelgebiete formulierten Ausdrücke der allgemeinen Naturnotwendigkeit. Die Notwendigkeit besteht nur für das Ganze der Welt; für jedes Gebiet, in unsrer Forschung aus dem Ganzen losgelöst und für sich betrachtet, besteht sie nur unvollkommen. Das Gesetz der Anziehungskraft besteht nicht als solches in der Natur, die Planetenbewegungen werden dadurch auch nicht vollkommen dargestellt; aber wir sind überzeugt, daß diese Bewegungen selbst in fester, unzweifelhafter, eindeutiger Weise weitergehen, ohne daß sie anders sein könnten, mit Naturnotwendigkeit bestimmt.

Die Bedeutung des Marxismus wird oft dahin ausgedrückt, daß er zum ersten Male eine Naturwissenschaft der Gesellschaft darstellt, d. h. daß ähnlich wie in der Natur auch in der Geschichte der Menschheit feste Gesetze herrschen; daß die Entwicklung der Gesellschaft nicht nach Zufall, sondern mit Naturnotwendigkeit stattfindet. Hier könnte man also auch den Ausdruck benutzen, daß in der Menschenwelt der Determinismus herrscht und daß es für einen »Indeterminismus«, wonach das menschliche Wollen und Handeln frei und nicht durch Ursachen gebunden sei, keinen Raum mehr gibt. Was das bedeutet, wird nun klar sein. Das Ganze der Welt, das ist also Natur und Gesellschaft zusammen, ist in jedem Augenblick ganz durch das bestimmt, was sie zuvor war. Daß sie eine Einheit bildet, dieselbe Welt bleibt, besagt, daß die Geschehnisse jedes Teils, auch jedes Teiles der Menschheit, aus der Gesamtheit der Wirkungen der Natur und der Menschenwelt hervorgehen. Aus den beobachteten Regelmäßigkeiten in jedem Gebiet suchen wir auch hier Regeln und Gesetze zu formulieren. Hier liegt aber der Gedanke, solchen Gesetzen eine selbständige Existenz zuzuerkennen, viel weniger nahe als in der Natur. Mag der Naturforscher sich leicht dem Glauben hingeben, daß ein Gravitationsgesetz in der Welt als ein eigenes Naturwesen besteht, so ist bei einem Entwicklungsgesetz in der Gesellschaft viel schwerer zu glauben, daß es als ein besonderes Etwas über und zwischen den Menschen schwebt als eine sie beherrschende Fatalität. Wie bei den Naturgesetzen handelt es sich auch hier um Regelmäßigkeiten der Erfahrung, absolut gefaßte Abstraktionen aus Teilabhängigkeiten. Soweit ihnen Notwendigkeit innewohnt, sind sie die Konsequenzen der Notwendigkeit, daß der Mensch essen muß, um zu leben, also

Ausdrücke der Verbundenheit der Menschen als Teil mit dem Ganzen der Welt.

Hier sind aber die »Gesetze«, bei der unendlich größeren Kompliziertheit der menschlichen Verhältnisse, meistens viel weniger scharf zu erfassen als in der Natur. Hier gilt also noch mehr, daß diese Gesetze zwar unsere Erwartungen bestimmen, aber die wirklichen Ereignisse nie genau den Erwartungen entsprechen. Es ist schon ein bedeutender Fortschritt, daß über die großen Züge der Entwicklung zutreffende Voraussagen der Hauptlinien möglich waren. Die Bedeutung des Marxismus liegt nicht in den formulierten Regeln selbst, sondern in dem, was seine Methode heißt, in der Behauptung, daß Naturnotwendigkeit, d. h. Verbundenheit mit dem Ganzen der Welt herrscht, also in dem Prinzip, bei jeder Erscheinung in der Menschenwelt nach den materiellen, wirklichen Faktoren zu forschen, mit denen sie zusammenhängt.

Die bürgerliche Welt hat sich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts immer mehr vom Materialismus abgewandt. Die Bourgeoisie gewann stets mehr, durch die Entwicklung des Kapitalismus, die Herrschaft in der Gesellschaft. Aber das Emporkommen der Arbeiterklasse, die in ihrer Klassenlage die Unvollkommenheit des gesellschaftlichen Systems verkörperte, verkündete in seinem Ziel der proletarischen Revolution den künftigen Untergang dieses Systems. Statt der Zuversicht kam nun bei der Bourgeoisie Unsicherheit und Unruhe über die Zukunft, statt der Lösung der Welträtsel sah man neue, unlösbare Probleme. Wo die erkennbaren materiellen Kräfte Unheil androhten, suchte die Bourgeoisie nach Beruhigung in dem Glauben an die überlegene Macht des Geistes. So nahmen mystische und religiöse Tendenzen überhand. Und diese Entwicklung erstarkte noch im 20. Jahrhundert, namentlich nach dem Weltkrieg.

Die Naturforscher bilden einen Teil der bürgerlichen Welt, sie stehen im ständigen Verkehr mit der Bourgeoisie und werden von den geistigen Strömungen innerhalb der Bourgeoisie stark beeinflusst. Zugleich wurden sie durch den Fortschritt der Wissenschaft selbst genötigt, Kritik an die ererbten Begriffe und Vorstellungen anzulegen, um die zutage tretenden Widersprüche zu beseitigen. Diese Kritik ging nicht von einer klaren philosophischen Grundanschauung aus, sondern von unmittelbaren Notwendigkeiten, empirisch, wie immer in der Praxis der Naturforschung. Aber zugleich bekam sie Form und Färbung von der allgemeinen anti-materialistischen Geistesströmung in der bürgerlichen Welt. Durch den ganzen modernen Aufschwung der Naturphilosophie gehen diese beiden Tendenzen: kritische Besinnung über die Bedeutung der Grundbegriffe der Wissenschaft und kritische Stimmung gegen den Materialismus, Ein-

kleidung der Anschauungen in mystische, ideologische Formen. Letzteres braucht nicht zu bedeuten, daß sie deswegen wertlos oder unfruchtbar sein müssen. Ebensowenig wie die Herrschaft der idealistischen Systeme der Philosophie zur Zeit der Restauration wertlos oder unfruchtbar war.

In verschiedenen Ländern sind in dem letzten Teil des 19. Jahrhunderts solche Kritiker der bisherigen physischen Theorie aufgetreten, wie K. Pearson in England, Gustav Kirchhoff und Ernst Mach in Deutschland, Henri Poincaré in Frankreich; und trotz aller Verschiedenheit ist eine gemeinsame Tendenz überall erkennbar. Der größte Einfluß auf die folgende Generation ist wohl von den Schriften Machs ausgegangen.

Die Physik, sagt er, soll nicht von der Materie, von den Atomen, von den Dingen ausgehen; denn alle diese sind abgeleitete Begriffe. Was wir unmittelbar kennen, ist nur die Erfahrung, und die Bestandteile, aus denen alle Erfahrung besteht, sind die Empfindungen. Auf Grund unserer anerzogenen und erlebten instinktiven Begriffswelt drücken wir jede Empfindung als die Wirkung eines Objekts auf unsere Person als Subjekt aus, z. B. ich sehe einen Stein. Machen wir uns aber frei von dieser Gewohnheit, so erkennen wir, daß diese Empfindung eine ungeteilte einheitliche Tatsache ist, unmittelbar gegeben, ohne daß man etwas von Subjekt und Objekt zu wissen braucht. Aus der Gesamtheit einer großen Zahl solcher Empfindungen komme ich dazu, das Objekt zu unterscheiden; und auch von mir selbst weiß ich nur durch die Gesamtheit aller solcher Empfindungen. Weil Objekt und Subjekt beide auf die Empfindungen aufgebaut sind, ist es wohl zweckmäßiger, nicht einen Namen zu benutzen, aus dem man stets die Person, die empfindet, heraushört, und statt Empfindungen das neutrale Wort ~~„Sache“~~ zu benutzen, das sie als die einfachste Grundlage kennzeichnet. (S. 100) werden sie oft als »das Gegebene« bezeichnet.)

Für das gewöhnliche Bewußtsein liegt hier das Paradox, daß der harte unveränderliche Stein, das Urbild des festen »Dinges«, aus einem so flüchtigen, vergänglichen Etwas wie Empfindungen »aufgebaut« und »gebildet« sein soll. Was aber dieses Ding auszeichnet, erstens seine Härte, enthält nichts als das Total vieler oft schmerzlicher Empfindungen bei der Berührung, und zweitens seine Unvergänglichkeit, ist die Summe der Erfahrungen, daß immer, wenn wir an die gleiche Stelle zurückkommen,

ähnliche Empfindungen sich wiederholen. So rechnen wir mit einer festen Ordnung in unsren Empfindungen. Es ist also in unserer Vorstellung des Dinges nichts, was nicht Form und Charakter von Empfindungen hat. Das Objekt ist die Gesamtheit aller jener Empfindungen, zu verschiedenen Zeiten, die durch eine gewisse Beständigkeit des Ortes und der Umgebung als zusammengehörig zusammengenommen und mit einem Namen belegt werden. Es ist nichts darüber hinaus; zu irgend einem »Ding an sich«, das noch außerhalb dieser Empfindungsmasse bestehen sollte, ist kein Anlaß; man kann nicht einmal in Worten ausdrücken, was man sich unter einem solchen Bestehen denken sollte. Also ist nicht nur das Objekt nur auf Empfindungen aufgebaut: es besteht nur aus Empfindungen. Und so faßt Mach seinen Gegensatz zu der überlieferten Physik in diesen Worten zusammen: »Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Elementencomplexe (Empfindungscomplexe) bilden die Körper. Erscheinen dem Physiker die Körper als das Bleibende, Wirkliche, die Elemente hingegen als ihr flüchtiger vorübergehender Schein, so beachtete er nicht, daß alle Körper nur Gedankensymbole für Elementencomplexe (Empfindungscomplexe) sind.« (*Analyse der Empfindungen*, S. 23). Ähnliches gilt auch für das Subjekt. Es ist ein Komplex von Erinnerungen und Gefühlen, früheren und heutigen Empfindungen und Gedanken, durch die Kontinuität der Erinnerung verbunden und an einen besondern Leib gebunden, aber nur relativ beständig, den wir mit »Ich« bezeichnen. »Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente . . . Die Elemente bilden das Ich . . .« »Die Bewußtseins-elemente eines Individuums hängen untereinander stark, mit jenen eines anderen Individuums aber schwach und nur gelegentlich merklich zusammen. Daher meint jeder nur von sich zu wissen, indem er sich für eine untrennbare von anderen unabhängige Einheit hält.« (*Analyse der Empfindungen*, S. 19.)

In seinem 1883 erschienenen Werk *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* schreibt er in ähnlicher Weise: »Die Natur setzt sich aus den durch die Sinne gegebenen Elementen zusammen. Der Naturmensch faßt aber zunächst gewisse Komplexe dieser Elemente heraus, die mit einer relativen Stabilität auftreten, und die für ihn wichtiger sind. Die ersten und ältesten Worte sind Namen für »Dinge«. Hierin liegt schon ein Absehen von der Umgebung der Dinge, von den fortwährenden kleinen Verän-

derungen, welche diese Komplexe erfahren, und welche als weniger wichtig nicht beachtet werden. Es gibt in der Natur kein unveränderliches Ding. Das Ding ist eine Abstraktion, der Name ein Symbol für einen Komplex von Elementen, von deren Veränderung wir absehen. Daß wir den ganzen Komplex durch ein Wort, durch ein Symbol bezeichnen, geschieht, weil wir ein Bedürfnis haben, alle zusammengehörigen Eindrücke auf einmal wachzurufen. Sobald wir auf einer höheren Stufe auf diese Veränderungen achten, können wir natürlich nicht zugleich die Unveränderlichkeit festhalten, wenn wir nicht zum »Ding an sich« und ähnlichen widerspruchsvollen Vorstellungen gelangen wollen. Die Empfindungen sind auch keine »Symbole der Dinge«. Vielmehr ist das »Ding« ein Gedankensymbol für einen Empfindungskomplex von relativer Stabilität. Nicht die Dinge (Körper), sondern Farben, Töne, Drucke, Räume, Zeiten (was wir gewöhnlich Empfindungen nennen) sind eigentliche Elemente der Welt. Der ganze Vorgang hat lediglich einen ökonomischen Sinn. Wir beginnen bei Nachbildung der Tatsachen mit den stabileren gewöhnlichen und geläufigen Komplexen, und fügen nachher das Ungewöhnliche korrigierend hinzu.« (S. 454.) In *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* die geschichtliche Entwicklung der Prinzipien der Mechanik behandelt, kommt er, ohne sie als solche zu kennen, der Methode des historischen Materialismus sehr nahe. Die Geschichte der Wissenschaft ist für ihn nicht die Aufeinanderfolge großer Männer, die aus ihrer Genialität heraus große Entdeckungen hervorzaubern. Er zeigt, daß die Probleme, die aus der Praxis des Lebens hervorkommen, mit den Denkmethode des Alltagslebens bewältigt werden, bis sie schließlich ihre einfachste theoretische Gestalt bekommen. Dabei wird als Leitmotiv immer wieder die ökonomische Funktion der Wissenschaft hervorgehoben. »Alle Wissenschaft hat Erfahrungen zu sammeln oder zu ersparen durch Nachbildung und Vorbildung von Tatsachen in Gedanken, welche Nachbildungen leichter zur Hand sind als die Erfahrung selbst, und dieselbe in mancher Beziehung vertreten können.« (S. 472.) »Wenn wir Tatsachen in Gedanken nachbilden, so bilden wir niemals die Tatsachen überhaupt nach, sondern nur nach jener Seite, welche für uns wichtig ist; wir haben hierbei ein Ziel, welches unmittelbar oder mittelbar aus einem praktischen Interesse hervorgewachsen ist. Unsere Nachbildungen sind immer Abstraktionen. Auch hier spricht sich ein ökonomischer Zug aus.« (S. 454.) Hier wird die Wissenschaft als

Fachwissenschaft so gut wie das einfache Wissen des Alltagslebens in Zusammenhang zu den Lebensbedürfnissen gebracht, als ein Hilfsmittel zum Leben angesehen. »Die biologische Aufgabe der Wissenschaft ist, dem vollsinnigen menschlichen Individuum eine möglichst vollständige Orientierung zu bieten.« (*Analyse der Empfindungen* S. 19.) Damit der Mensch in jeder Lebenslage zweckmäßig handeln kann, auf bestimmte Eindrücke der Umgebung zweckmäßig reagieren, ist es nicht nötig, daß er sich alle früheren Fälle ähnlicher Situation mit deren Folgen einzeln ins Gedächtnis zurückruft; er braucht bloß zu wissen, was im allgemeinen als Regel darauf folgt, und danach richtet er sein Handeln. Die Regel, der abstrakte Begriff ist das fertige Instrument, zur Anwendung unmittelbar bereit, das die denkende Erwägung aller früheren Fälle erspart. Was das Naturgesetz festlegt, ist nicht, was in der Natur geschehen wird und muß, sondern unsere Erwartung über das, was geschehen wird; und das ist auch sein Zweck.

Die Ausbildung der abstrakten Begriffe, der Regeln und Naturgesetze im Leben wie in der Wissenschaft ist ein instinktiver Prozeß, der auf eine Ersparnis an Gehirntätigkeit, eine Ökonomie des Denkens hinauskommt. Mach führt zahlreiche Beispiele aus der Wissenschaft dafür an, jeder Fortschritt in einer größeren Ökonomie besteht, indem ein größerer Umkreis von Erfahrungen kürzer zusammengefaßt wird, so daß bei der Voraussage die Wiederholung gleichartiger Gehirnoperationen erspart wird. Da bei »der kurzen Zeit eines Menschenlebens und dem begrenzten Gedächtnis des Menschen ein nennenswertes Wissen nur durch die größte Ökonomie der Gedanken erreichbar« ist, besteht die Aufgabe der Wissenschaft darin, »möglichst vollständig die Tatsachen mit dem geringsten Gedankenaufwand darzustellen.« (*Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, S. 11.)

Das Prinzip der Ökonomie des Denkens bestimmt nach Mach den Charakter der wissenschaftlichen Forschung. Was sie als Eigenschaften der Dinge und Gesetze über Körper und Atome darstellt, sind in Wirklichkeit Beziehungen zwischen Empfindungen. Die Erscheinungen, zwischen denen z. B. das Gesetz der Schwerkraft Beziehungen aufstellt, bestehen alle aus einer Anzahl Gesichts-, Tast- und Gehörempfindungen; das Gesetz besagt, daß sie nicht regellos stattfinden, und es sagt voraus, welche wir zu erwarten haben. Natürlich kann das Gesetz nicht in dieser Form gegeben werden; es wäre wegen seiner äußersten

Kompliziertheit unzweckmäßig und praktisch unanwendbar. Trotzdem ist es im Prinzip wichtig festzustellen, daß es sich bei jedem Naturgesetz nur um Relationen der Erscheinungen handelt. Wenn in unseren Vorstellungen und Aussagen über Weltäther oder über Atome Widersprüche auftreten, so liegen diese nicht in der Natur selbst, sondern in der Form, die wir für unsre Abstraktionen und Gesetze wählen, um sie in der kürzesten, handlichsten Weise verwenden zu können. Der Widerspruch verschwindet, wenn wir die Resultate der Forschung als Beziehung zwischen beobachteten Größen, d. h. in letzter Instanz: zwischen Empfindungen darstellen.

Mach sagt darüber: Die unbefangene wissenschaftliche Betrachtung wird leicht dadurch getrübt, daß eine für einen besondern, eng begrenzten Zweck passende Auffassung von vornherein zur Grundlage aller Untersuchungen gemacht wird. Das geschieht z. B., wenn »alle Erlebnisse als in das Bewußtsein sich erstreckende »Wirkungen« einer Außenwelt angesehen werden. Ein scheinbar unentwirrbarer Knäuel von methaphysischen Schwierigkeiten ist hiermit gegeben. Der Spuk verschwindet jedoch sofort, wenn man die Sache sozusagen in mathematischem Sinn auffaßt, und sich klar macht, daß nur die Ermittlung von Funktionalbeziehungen für uns Wert hat, daß es lediglich die Abhängigkeit der Erlebnisse von einander sind, die wir zu kennen wünschen.« (*Analyse der Empfindungen*, S. 28.) Mach soll nicht besagen, daß für Mach eine unabhängig vom Menschen bestehende Außenwelt, die auf ihn wirkt, nicht besteht. An sovielen andren Stellen spricht er klar von der Natur, inmitten derer wir unser Leben einzurichten haben und die es zu erforschen gilt. Ihr Sinn ist daher dieser, daß die von der Physik angenommene Außenwelt der Körper, Materien und Kräfte, die die Erscheinungen bewirken sollen, uns in Schwierigkeiten bringe. Und diese können dann behoben werden, wenn wir bei jedem Widerspruch in den Begriffen, statt über Worte zu reden, auf die Erscheinungen zurückgehen und unsere Resultate als Beziehungen zwischen Beobachtungen wiedergeben. Dieses sogenannte Machsche Prinzip hat sich besonders in der neuesten Zeit als wichtig erwiesen, einerseits in den Untersuchungen über Relativitätstheorie und über Charakter und Ausdehnung des Raumes, andererseits in den modernen Betrachtungen der Atom- und Strahlungsvorgänge. Für Mach selbst handelte es sich darum, für die physischen Erscheinungen einen breiteren Raum der In-

terpretation zu schaffen. Für das Alltagsleben waren die festen Körper mit ihren Bewegungen die wichtigsten, sich unmittelbar darbietenden Elementkomplexe. Aber deshalb sollen diese sich nicht, als seien sie die wirkliche Welt, der ganzen späteren Wissenschaft in der Gestalt von Miniaturkörperchen, Atomen, als einzig denkbare Formulierung aufdrängen, bloß weil die Mechanik, die Lehre der Bewegung der Körper, sich am frühesten ausgebildet hat. Statt alle Erscheinungen der Wärme, der Elektrizität, des Lichtes, der Chemie, der Biologie durch Bewegungen kleinster Partikelchen erklären zu wollen, soll man für jedes Gebiet seine eigene geeignete abstrakte Zusammenfassung der Erscheinungen suchen.

Trotzdem liegt in dem zweideutigen Ausdruck über die Außenwelt eine gewisse Unsicherheit, mit Hinneigung zum Subjektiven; sie entspricht der anfangenden, dann wachsenden Neigung zum Mystizismus in der bürgerlichen Welt und tritt daher zu verschiedener Zeit verschieden stark auf. Besonders in späterer Zeit liebt Mach es, überall verwandte Strömungen zu entdecken; wo er in einer idealistischen Philosophie Zweifel an der Realität der materiellen Welt findet, spricht er freundliche Worte der Anerkennung. Auch soll man bei Mach nicht nach einem einheitlichen, in allen Konsequenzen durchgearbeiteten System suchen. Für ihn handelt es sich darum, kritische Gedanken und Anregungen zu geben, oft als Paradoxon oder in absichtlich schroffer Form gegen herrschende Anschauungen, zwar von einer bestimmten Tendenz getragen, aber ohne die Sorge, ob alles widerspruchlos zusammenpaßt und alle Fragen gelöst werden. Sein Geist ist nicht der eines Philosophen, der ein abgerundetes System aufstellt; er ist der Geist des Naturforschers, der seine Arbeit als Teil einer größeren Kollektivarbeit betrachtet, der seine Einzelschlüsse gibt, damit andre daran weiterbauen, überzeugt, daß einiges sich als wertvoll zur Weiterführung erweisen wird, anderes verworfen oder verbessert werden mag. »Die höchste Philosophie des Naturforschers«, sagt er an anderer Stelle (*Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, S. 437), »besteht eben darin, eine unvollendete Weltanschauung zu ertragen und einer scheinbar abgeschlossenen, aber unzureichenden vorzuziehen.«

Die Neigung Machs, die subjektive Seite der Erfahrung zu betonen, tritt darin hervor, daß er das unmittelbar Gegebene der Welt, das wir die Erscheinungen nannten, als Empfindungen bezeichnet. Allerdings liegt darin auch ein tieferes Eingehen auf

die Einzelheiten; in der Erscheinung »dort« »fällt« »ein Stein« ist eine ganze Anzahl aufeinanderfolgender Gesichtsempfindungen enthalten, verbunden mit der Erinnerung an Tast- und Raumpfindungen; so könnte man sagen, daß Machs Elemente, die Empfindungen, die einfachsten Elementarbestandteile der Erscheinungen bilden. Aber schließlich bezeichnet der Name doch etwas Subjektives: »Es ist dann richtig, daß die Welt aus unseren Empfindungen besteht.« (*Analyse der Empfindungen*, S. 10.) Das soll nicht besagen, daß die ganze Welt nur meine Vorstellung ist; der Solipsismus liegt seinem Denken fern, ist mit seiner wissenschaftlichen Denkweise unvereinbar – das »Ich« ist ja bei ihm auch selbst ein Komplex von Empfindungen – und wird auch ausdrücklich von ihm abgelehnt. In dem Wort »unsere« liegt die Beziehung zu den Mitmenschen, worauf an jener Stelle nicht weiter eingegangen wird. Wo Mach auf die Beziehung der auf meinen Empfindungen aufgebauten Welt zu den Mitmenschen eingeht, drückt er sich nur unklar aus. »So wenig ich nun das Rot und Grün als einem individuellen Körper angehörig betrachte, so wenig mache ich auf dem Standpunkt, den ich zur allgemeinen Orientierung hier einnehme, einen wesentlichen Unterschied zwischen meinen Empfindungen und den Empfindungen eines Andern. Dieselben Elemente hängen in vielen Verknüpfungspunkten, den Ich, zusammen. Diese Verknüpfungspunkte sind aber nichts Beständiges, Sie entstehen, vergehen und modifizieren sich fortwährend.« (*Analyse der Empfindungen*, S. 294.) Hier wäre einzuwenden: wenn Rot oder Grün mehreren Körpern zusammen angehört, sind sie nicht mehr die Einzelempfindungen, die die einfachsten Erfahrungsbestandteile bilden, sondern als »Rot« und »Grün« abstrakte Zusammenfassungen gleichartiger Eindrücke aus verschiedenen Erscheinungen. Dann käme die Erneuerung der Grundlagen der Wissenschaft darauf hinaus, daß die abstrakten Wesenheiten, die wir Körper und Materie nennen, durch andre abstrakte Wesenheiten ersetzt werden, die wir Eigenschaften (z. B. Farben) nennen. Wenn er aber meine und eines andren Empfindung (Ich und der Andre sind zwei dieser Verknüpfungspunkte) dasselbe Element nennt, so wird hier Element in einer anderen als ursprünglichen Bedeutung genommen und erhält den Charakter der überpersönlichen Erscheinungen.

In dem Satz, daß die Welt aus unseren Empfindungen besteht, ist natürlich diese Grundwahrheit enthalten, daß wir von der

Welt nur mittels unsrer Empfindungen etwas wissen und wissen können; sie sind das einzige Material, aus dem wir unsre Welt bilden; in diesem Sinne besteht die Welt, das Ich eingeschlossen, nur aus Empfindungen. Für Mach hat der Satz aber doch zugleich einen andren Sinn, die Betonung des subjektiven Charakters der Elemente, als Ausdruck einer Geistesrichtung, die die bürgerliche Welt stets mehr erfaßte. Das tritt besonders hervor, wo er darauf hinweist, daß seine Anschauungen geeignet sind, den Dualismus, jenen die ganze bisherige Philosophie durchziehenden Gegensatz der beiden Welten von Materie und Geist, aufzuheben. Physisches und Psychisches besteht bei Mach aus denselben Elementen, nur in verschiedener Weise kombiniert: Die Empfindung grün beim Sehen eines Blattes, in Beziehung zu allen andren zum Blatt gehörenden Empfindungen von mir und Anderen, ist ein Element des materiellen Blattes; dieselbe Empfindung in Beziehung zu Netzhaut, Leib, Erinnerung ist ein Element meines Ichs, in Beziehung zu ähnlichen und anderen Eindrücken, früher und später, ein Element meiner Psyche. »Ich sehe daher keinen Gegensatz von Psychischem und Physischem, sondern einfache Identität in bezug auf diese Elemente. In der sinnlichen Sphäre meines Bewußtseins ist jedes Objekt zugleich physisch und psychisch.« (*Analyse der Empfindung*, S. 36.) »Nicht der Stoff, sondern die Untersuchungsrichtung ist in beiden Gebieten verschieden.« (*Analyse der Empfindungen*, S. 14.) So ist dann der Dualismus verschwunden und die ganze Welt ist einer Natur, besteht aus denselben identischen Elementen. Diese Elemente sind nun nicht materielle Atome oder dergleichen, sondern Empfindungen. »Während es keiner Schwierigkeit unterliegt, jedes physische Erlebnis aus Empfindungen, also psychischen Elementen aufzubauen, ist keine Möglichkeit abzusehen, wie man aus den in der heutigen Physik gebräuchlichen Elementen, Massen und Bewegungen, irgendein psychisches Erlebnis darstellen könnte... Man bedenke, daß nichts Gegenstand der Erfahrung oder einer Wissenschaft sein kann, was nicht irgendwie Bewußtseinsinhalt werden kann.« (*Erkenntnis und Irrtum*, Note S. 12.) Hier, in dieser Fußnote in einem Werk aus 1905, bricht sich der anti-materialistische Geist der bürgerlichen Welt Bahn, indem die sonstige vorsichtige, wohlwogene neutrale Charakterisierung der Elemente auf einmal aufgegeben wird, und sie als »psychische« Elemente bezeichnet werden. Damit ist dann die physische Welt in die

einheitliche Totalität alles Psychischen eingefügt worden. Es handelt sich hier für uns nicht um Kritik, sondern um die Darlegung jener Denkweise und ihres Zusammenhangs mit der Gesellschaft. Deshalb lassen wir auch die nichtssagende Tautologie am Schluß, daß Erfahrung nur als Bewußtsein bewußt sein kann und deshalb die ganze Welt geistig sein muß, ohne weiteren Kommentar.

Die Einsicht, daß und wie die Welt aus den Empfindungen als ihren Elementen aufgebaut ist, findet nach Mach deshalb Schwierigkeit, weil wir in den unkritischen Jugendjahren das fertige Weltbild übernommen haben, das sich selbst in der jahrtausendelangen Entwicklung der Menschheit instinktiv ausgebildet hat. Er legt nun dar, wie die philosophische Überlegung diesen Prozeß kritisch bewußt nachbilden kann. Von nichts als den einfachsten Erfahrungen, den elementaren Empfindungen ausgehend, kann man Schritt für Schritt die Welt aufbauen: sich selbst, die Außenwelt, den eigenen Körper als Teil der Außenwelt, aber mit den eignen Gefühlen, Handlungen, Erinnerungen verbunden. Dann werden, durch Analogie, die Mitmenschen als gleichartig mit mir selbst erkannt; und damit werden ihre Empfindungen, auf die wir durch ihre Aussagen schließen, als gleichartig mit benutzt in dem Aufbau der Welt. Weitere Schritte, um zu einer objektiven Welt zu kommen, werden nicht gemacht. Dabei handelt es sich nicht um eine zufällige Unvollständigkeit, sondern um eine systematische Grundanschauung. Das zeigt sich darin, daß dasselbe sich später noch entschiedener bei Carnap, einem der führenden Köpfe der modernen Naturphilosophie, wiederholt. In seinem Werk *Logische Aufbau der Welt* faßt er dieselbe Aufgabe noch gründlicher als Mach ins Auge: wenn man damit anfängt, nichts zu wissen – aber seine volle Denkfähigkeit hat –, wie läßt sich dann die ganze Welt mit ihrem ganzen Inhalt feststellen (konstituieren, wie er es nennt)? Ich gehe aus von »meinen Erlebnissen«, bilde daraus ein System von Aussagen und »Gegenständen« (Name für alles, worüber Aussagen gemacht werden können), stelle physische und psychische »Gegenstände« fest, und baue so »die Welt« als Ordnungsform meiner Erlebnisse auf. Die Frage des Dualismus von Leib und Seele findet dieselbe Antwort wie bei Mach; Psychisches und Physisches bestehen aus demselben Material an Erlebnissen und sind nur verschiedene Ordnungsformen. Die Erlebnisse der andren Menschen führen, laut ihrer Aussagen, zu einer

physikalischen Welt, die völlig der meinigen entspricht; daher nennen wir sie eine ~~intersubjektive~~ (allen Subjekten gemeinsame) Welt, und diese ist die Welt der Naturwissenschaft. Hier bleibt auch Carnap stehen, mit der Befriedigung, daß nun jeder Dualismus beseitigt ist und daß jede Frage nach einer Wirklichkeit dieser Welt in Gegensatz zu unserer Vorstellung eine sinnlose Frage ist, weil ja solche »Wirklichkeit« durch keine andre Erfahrung zu prüfen ist. Deshalb wird die Kette der Konstituierungen nicht weiter geführt.

Es ist leicht zu sehen, wo die Beschränktheit dieses Weltaufbaus liegt. Bei Mach wie bei Carnap ist die Welt, die in solcher Weise konstituiert ist, eine ruhende, eine Augenblickswelt. Die Tatsache der Entwicklung der Welt wird ganz außer acht gelassen. Wenn die Menschen, aus deren Erlebnissen die Welt konstituiert wurde, sterben, bleibt die Welt ruhig bestehen; ich weiß, daß, wenn meine Erlebnisse mit meinem Tod verschwinden werden, die Welt bleibt. Aus wissenschaftlich anerkannten Erfahrungen schließen wir, daß es in der Vorzeit eine Erde ohne Lebewesen gab. Diese Tatsachen der Entwicklung führen zu der Feststellung einer erlebnislosen Welt. Damit ist man von der intersubjektiven, allen Menschen gemeinsamen Welt zu einer objektiven, unabhängig vom Menschen bestehenden Welt fortgeschritten. Damit ändert sich das Weltbild durchaus. Ist die objektive Welt festgesetzt, so wird jede Erscheinung als unabhängig vom beobachtenden Menschen betrachtet, als Relation zwischen den Teilen der Gesamtwelt. Die Welt ist die Gesamtheit ihrer unendlich vielen Teile, die auf einander wirken; jeder Teil besteht nur aus der Totalität aller Wechselwirkungen mit der übrigen Welt; diese bilden die Erscheinungen, die das Objekt der Wissenschaft sind. In dieser Welt treten auch die Menschen auf; alles, was wir sind, ist Wechselwirkung mit der Außenwelt. Die Welt besteht jetzt aus mehr als Empfindungen; sie besteht aus allen Wechselwirkungen, unter denen die Empfindungen nur ein kleiner Teil sind – allerdings die einzigen uns unmittelbar gegebenen Elemente. Wenn die Menschen jetzt aus ihren Erlebnissen die Welt aufbauen, so ist das ein Nachkonstruieren der objektiven Welt. Wir besitzen die Welt wieder doppelt, und damit fangen die Fragen der Erkenntnistheorie erst an. Wie sie ohne Metaphysik zu lösen sind, zeigt der historische Materialismus. Fragt man, weshalb die beiden Naturphilosophen diesen Schritt zur Feststellung der objektiven Welt nicht machen, obgleich er

die Konsequenz ihrer Darlegungen bildet, so kann die Antwort nur in der bürgerlichen Grundanschauung gefunden werden. Ihre instinktive Einstellung ist anti-materialistisch; bleiben sie nun bei der aus Erlebnissen aufgebauten subjektiven oder intersubjektiven Welt stehen, so haben sie für sich ein monistisches Weltbild gewonnen, in welchem die physische Welt aus psychischen Elementen besteht, also der Materialismus widerlegt ist. Man hat hier ein lehrreiches Beispiel, in welcher Weise die allgemeine Klassenanschauung sich in Wissenschaft und Philosophie durchsetzt.

Fassen wir die Machschen Anschauungen zusammen, so muß man darin zwei Schritte unterscheiden. Erstens führt er die Naturerscheinungen zurück auf die Empfindungen und betont damit ihren subjektiven Charakter. Er sucht nicht, von diesen Empfindungen durch eine ausdrückliche Beweisführung zu einer objektiven Welt zu kommen; diese objektive Welt nimmt er einfach als selbstverständlich an; aber durch den Wunsch, in den Empfindungen als etwas Psychischem das einzige unmittelbar Wirkliche zu sehen, bleibt ihr ein unklarer, mystischer Charakter anhaften. Zweitens kommt dann der Schritt von der Erscheinungswelt zu der Welt der Physik. Was die Physik, und durch die Verbreitung der Wissenschaft auch das Alltagsbewußtsein, für die Wirklichkeit hinter den Erscheinungen hält, die Materie, das Atom, die Energie, die Naturgesetze, die Formen von Raum und Zeit, das Ich, besteht aus Abstraktionen aus Gruppen von Erscheinungen. Mach nimmt beide Schritte als eins zusammen, was er dadurch ausdrückt, daß die Dinge usw. Empfindungskomplexe sind. Der zweite Schritt stimmt mit Dietzgen überein. Die Verwandtschaft dieser Seite der Machschen Anschauungen mit Dietzgens ist offensichtlich. Die Unterschiede stammen aus den verschiedenen Klassenanschauungen. Dietzgen stand auf dem Boden des dialektischen Materialismus, und seine Darlegung des Wesens der menschlichen Gehirnarbeit war die folgerichtige Konsequenz des Marxismus. Mach stand unter dem Einfluß der anfangenden Reaktion der bürgerlichen Klasse, sah seine Aufgabe in einer prinzipiellen Kritik des naturwissenschaftlichen Materialismus in einer Form, die irgend einem geistigen Etwas die Dominanz über die Materie sicherte. Ein zweiter Unterschied liegt in der Verschiedenheit der persönlichen Stellung und des speziellen Ziels. Dietzgen war der Philosoph, der untersuchte, wie der Menschenkopf wirkt; die Praxis des

Alltagsdenkens und der Wissenschaft war ihm Material, die Erkenntnis zu erkennen. Mach war der Physiker, der die Art und Weise, wie der Menschenkopf bisher in der Wissenschaft wirkte, zu verbessern sucht; die Wissenschaft diente ihm als Objekt, darin die Erkenntnis zu kritisieren. Für Dietzgen war das Ziel, volle Klarheit über die Rolle der Erkenntnis im Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung zu verbreiten, zu Nutzen des proletarischen Befreiungskampfes. Für Mach war das Ziel, auf einem beschränkten Spezialgebiet, dem der Naturforschung, die Praxis zu verbessern.

In der praktischen Anwendung seiner Ansichten drückt Mach sich wechselnd und verschieden, bisweilen phantastisch aus. Das eine Mal hält er die Annahme der gewöhnlichen Abstraktionen für nutzlos: »Wir wissen dann aber *nur* von den Empfindungen, und die Annahme *jener Kerne* (d. h. Materieteilchen) sowie eine Wechselwirkung derselben, aus welcher erst die Empfindungen hervorgehoben würden, erweist sich als gänzlich müßig und überflüssig.« (*Analyse der Empfindungen*, S. 10.) Das andre Mal will er den gewöhnlichen Standpunkt, den »naiven Realismus« nicht diskreditieren; denn er leistet im Alltagsleben, zur Orientierung der Menschen in der Welt, die größten Dienste. Er ist ein Naturprodukt, in unmeßbar langer Zeit entwickelt, während jedes philosophische System nur ein ephemeres Kunstprodukt ist, zu zeitweiligen Zwecken. Er will deshalb zeigen, »warum und zu welchem Zweck wir den größten Teil des Lebens diesen Standpunkt einnehmen, und warum, zu welchem Zweck und in welcher Richtung wir denselben *vorübergehend* verlassen müssen. Kein Standpunkt hat eine absolute bleibende Geltung; jeder ist nur wichtig für einen bestimmten Zweck.« (*Analyse der Empfindungen*, S. 30.)

Mit der praktischen Anwendung auf die Physik hatte Mach allerdings wenig Erfolg. Seine Gegnerschaft traf vor allem die Materie und die Atome, die die Physik beherrschten. Nicht nur, weil sie Abstraktionen seien, und als solche erkannt sein sollten: »Atome können wir nirgends wahrnehmen, sie sind wie alle Substanzen Gedankendinge« (*Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, S. 463), sondern weil sie eine unpraktische Abstraktion seien; sie sind ein Versuch, die physischen Vorgänge überall durch die Mechanik, die Bewegung kleiner Körperchen darzustellen, und »man sieht leicht ein, daß durch mechanische Hypothesen eine eigentliche Ersparnis an wissenschaftlichen Gedanken

nicht erzielt werden kann« (S. 469). Aber die Kritik, die er schon 1873 an der Erklärung der Wärme durch Bewegung der Atome, und der Elektrizität durch ein strömendes Fluidum übte, fand keinen Widerhall in der Physik. Im Gegenteil, diese Erklärungen wurden weiter ausgebaut. Ihre Konsequenzen fanden sich bestätigt, sogar die Elektrizität wurde in ähnliche Partikelchen, die Elementarladungen der Elektronen, aufgelöst, und die Atomtheorie erwies sich als immer fruchtbarer. Die jüngere Generation der Physiker nahm seine allgemeine philosophische Betrachtungsweise in sich auf, aber folgte ihm nicht in seinen speziellen Anwendungen. Erst in dem neuen Jahrhundert, als die Atomtheorie und die Elektronentheorie sich großartig entwickelt hatten und auch die Relativitätstheorie ausgebaut wurde, traten die inneren Widersprüche auf, in denen nun die Machschen Prinzipien die wertvollsten Führer zur Klärung der Schwierigkeiten wurden.

Der Titel des Leninschen Werkes *Materialismus und Empirio-kritizismus* macht es notwendig, hier auch Avenarius zu behandeln. Denn Empirio-kritizismus ist der Name, den Richard Avenarius, der Zürcher Philosoph, für seine Lehre gebrauchte, die in manchen Punkten die Machschen Ansichten berührt. Ursprünglich vom idealistischen Standpunkt ausgehend, hat er seine Anschauungsweise nachher in dem Werk, das er *Kritik der reinen Erfahrung* nannte, in mehr empirischer Weise entwickelt. Er geht von der einfachsten Erfahrung aus, untersucht sorgfältig, was sich darin wirklich mit Sicherheit vorfindet, um dann kritisch zu prüfen, was in allem, was die Menschen daraus über die Welt und sich selbst ableiteten, berechtigt und haltbar, was unberechtigt und unhaltbar sei.

In dem natürlichen Weltbegriff – so legt er dar – finde ich folgendes vor: ich finde mich selbst mit Gedanken und Gefühlen in einer Umgebung; zu dieser Umgebung gehören auch Mitmenschen, die reden und handeln wie ich und die ich also als wesensgleich mit mir selbst annehme. Darin ist die Deutung, daß die Bewegungen und Laute der Mitmenschen einen Sinn haben, ähnlich wie die meinigen, keine strikte Erfahrung, sondern eine Annahme – allerdings eine notwendige Annahme, soll man nicht zu einer völlig unmöglichen, erkünstelten Welt kommen. Sie ist die »empirio-kritische Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit«. Wir haben dann diese Welt: erstens Aussagen von mir selbst, z. B. ich sehe und taste einen Baum (ich nenne das Wahrnehmung); ich finde ihn jedesmal zurück, kann ihn objektiv im Raum beschreiben, unabhängig von meiner Gegenwart; ich nenne das Außenwelt. Dazu habe ich noch Erinnerungen (ich nenne sie Vorstellungen), die einigermaßen der Wahrnehmung ähneln. Zweitens haben wir den Mitmenschen, zur Außenwelt gehörend. Drittens Aussagen des Mitmenschen,

die über dieselbe Außenwelt handeln: er spricht mit mir über den Baum, den er auch sieht; was er sagt, hängt offenbar von der Außenwelt ab. Soweit ist alles einfach, natürlich, und wir beide denken uns nichts weiter dabei, nichts von Körper und Seele, von innen und außen.

Jetzt aber sage ich: meine Außenwelt ist Objekt der Wahrnehmung des Mitmenschen, er ist der Träger dieser Wahrnehmung; ich verlege die Wahrnehmung in ihn, und ebenfalls lege ich andre Erfahrungen, Gefühle, Denken, Wille, von denen ich durch seine Aussagen weiß, in ihn hinein. Ich sage, daß er eine »Empfindung« des Baumes hat und sich eine »Vorstellung« des Baumes macht. Aber die »Vorstellung«, die »Empfindung« eines andern ist für mich unbemerkt, sie findet keinen Platz in meiner Erfahrungswelt. Ich habe damit etwas eingeführt, das nicht Wahrnehmung meinerseits ist, das nie direkt von mir erfahren werden kann und völlig anderer Natur ist als alles Bisherige. Dadurch hat nun der Mitmensch eine äußere Welt, die er wahrnimmt und erkennt, und eine innere Welt, die aus seinen Wahrnehmungen, Gefühlen, Erkenntnissen besteht. Da ich ihm genau so gegenüberstehe wie er mir, habe ich nun auch eine innere Welt meiner Wahrnehmungen und Gefühle, denen dasjenige, was ich Außenwelt nannte, als meine äußere Welt, die ich wahrnehme und erkenne, gegenübersteht. Diesen Vorgang nennt Avenarius die Einlegung, die »Introjektion«; es ist etwas in den Menschen hineingelegt, was für den ursprünglichen, reinempirischen Weltbegriff noch nicht da war.

Durch die Introjektion ist die Welt gespalten. Sie ist der philosophische Sündenfall des Menschen. Zuvor war er im Zustande der philosophischen Unschuld, er nahm die Welt einfach, einheitlich, wie seine Sinne sie ihm darboten, er kannte nicht Körper und Seele, nicht Geist und Materie, nicht Gut und Böse. Sie hat den Dualismus geschaffen, mit allen darin liegenden Problemen und Widersprüchen. Sehen wir die Konsequenzen auf der unteren Kulturstufe an! Auf Grund der Erfahrung über Bewegungen und Laute wird nicht nur in die Menschen, sondern auch in Tiere, Bäume, etc. introjeziert: der Animismus. Den Mitmenschen sieht man das nächste Mal im Schlaf; er macht keine Aussagen; aber erwacht, erzählt er, er sei anderswo gewesen. Ein Teil seiner blieb also hier, ein anderer Teil verließ ihn zeitweilig; wenn dann, so verfaßt der erste Teil, aber der zweite erscheint in Träumen, geisterhaft. Der Mensch besteht demnach

aus einem vergänglichen Körper und einem nicht-sterblichen Geist. Auch im Baum wohnt ein Geist, auch im Himmel. Auf höherer Kulturstufe verschwindet die unmittelbare Erfahrung der Geister; die sinnliche Welt wird erfahren, die geistige ist übersinnlich. »Unvergleichbar wie Körperliches und Geistiges stehen sich jetzt die Erfahrung als Sache (Gegenstand) und die Erfahrung als Erkenntnis gegenüber.« (§ 110.)

In dieser kurzen Wiedergabe der Avenariusschen Darlegung ist etwas weggelassen, was für die Sache nicht wesentlich, aber für ihn, wie sich zeigen wird, sehr wesentlich ist. Zu den Aussagen des Mitmenschen gehört nicht nur der Mitmensch selbst mit seinem Körper, sondern gehören auch bestimmte Teile seines Körpers, Nervenenden und Gehirn. Statt des Mitmenschen wird also oft sein Gehirn gesetzt. Es bestehen nun, sagt Avenarius, in meiner Erfahrung dreierlei Abhängigkeiten: zwischen Außenwelt und Aussagen des Mitmenschen; zwischen Außenwelt und Gehirn des Mitmenschen; zwischen Gehirn und Aussagen. Davon gehöre die zweite zu den physischen Beziehungen und sei ein Spezialfall des Energiegesetzes; die beiden andren gehören der Logik an.

Jetzt geht Avenarius an die Kritik der Introjektion. Daß die Bewegungen und Laute des Mitmenschen (im Sinne seiner Erfahrung) in Beziehung zu Umwelt und Gedanken stehen, ist noch Erfahrung von mir. Lege ich es nun in ihn hinein, so lokalisiere ich es in sein Gehirn, sein Gehirn hat die Gedanken und Vorstellungen; das Denken ist ein Teil, eine Eigenschaft des Gehirns. Aber keine anatomische Zerlegung kann das nachweisen. Ich oder der Mitmensch, »würde nie auch nur das geringste Merkmal an den Gedanken oder an dem Gehirn entdecken, daß das Denken ein Teil oder eine Beschaffenheit des Gehirns sei« (§ 125). Der Mensch kann richtig sagen: ich habe ein Gehirn, d. h. zu dem »Ich« gehören Körper, Sprache, Gedanken, auch das Gehirn. Er kann richtig sagen: ich habe Gedanken, d. h. in dem Ganzen, das als »Ich« bezeichnet wird, finden sich auch Gedanken. Aber daraus ergibt sich nicht, daß das Gehirn die Gedanken habe. »Der Gedanke ist wohl ein Gedanke meines Ichs, aber darum noch nicht ein Gedanke meines Gehirns.« (§ 131.) »Das Gehirn ist kein Wohnort, Sitz, Erzeuger, kein Instrument oder Organ, kein Träger oder Substrat usw. des Denkens.« »Das Denken ist kein Bewohner oder Befehlshaber, keine andre Hälfte oder Seite, aber auch kein Produkt, ja nicht einmal

eine physiologische Funktion oder nur ein Zustand überhaupt des Gehirns.« (131.)

In dieser pomphaften Aufzählung zeigt sich, weshalb es nötig war, das Gehirn heranzuholen. Wenn ich in den Mitmenschen hineinlege, was wir weiterhin »Geistiges« nennen, so kann Avenarius dagegen nichts einwenden: »Der Gedanke ist wohl ein Gedanke meines Ichs.« Wenn ich aber das Gehirn hinzunehme, kann der Gedanke in meinem Ich nur in dem Gehirn liegen; in dem Gehirn kann ich aber mit Messer und Mikroskop nie etwas entdecken, das geistiger Natur ist; also ist die Introjektion unzulässig. Zu dieser einfältigen Beweisführung fügte er eine zweite: die Introjektion bedeutet, daß ich mit meinem Denken mich an die Stelle, auf den Standpunkt des Mitmenschen stelle, wobei mein Denken, das ich mitbringe, mit seinem Gehirn sich vereint; dies aber ist nur phantastisch, nicht in der Wirklichkeit auszuführen. Diese und ähnliche Erörterungen (in § 126, 127) haben nur den Sinn formeller logischer Kunststücke; und damit soll der Angelpunkt des philosophischen Systems bewiesen werden! Bedeutungsvoller als diese angebliche Widerlegung ist die Aufzeigung der Introjektion, die Darlegung, daß, wenn ich in den Mitmenschen hineinlege, was ich für mich als Erfahrung kenne, dies die Schöpfung einer zweiten phantastischen Welt bedeutet (die Welt des Mitmenschen), völlig andren Wesens als meine Erfahrungswelt, weil sie nie von mir erfahren werden kann; aber sie korrespondiert Punkt für Punkt mit der meinigen, bedeutet also eine Verdoppelung (richtiger Vermillionenfachung) der Welt.

Jetzt geht Avenarius daran, den Weltbegriff zu entwickeln, wie er unter Ausschaltung der Introjektion wird, einfach aus dem, was ich in der Erfahrung vorfinde. »Ein »Ich« bezeichnetes menschliches Individuum als (relativ) Konstantes innerhalb einer (relativ) wechselnden Vielheit von als »Mitmenschen«, »Bäume« usw. bezeichneten (relativen) Einheiten. Diese, die Bestandteile der Umgebung, stehen untereinander und zu mir selbst in mannigfachen Verhältnissen der Abhängigkeit« (129). Jede dieser Einheiten löst sich auf in eine Vielheit von Bestandteilen, Merkmalen, »Elementen« und »Charakteren«. Das Ich-Bezeichnete ist auch Vorgefundenes; nicht also ich finde den Baum vor, sondern Ich und Baum werden zugleich vorgefunden. Jede Erfahrung umspannt das Ich-Bezeichnete und die Umgebung zugleich, die darin eine verschiedene Rolle, einander gegenüber, spielen;

Avenarius bezeichnet sie als ~~Zentralglied~~ und ~~Gegenglied~~. (Avenarius führt eine ganze Reihe neuer Namen und Bezeichnungen ein, um sich in der präzisen Darlegung nicht durch die verschwommenen Bedeutungen der Worte der Alltagssprache hindern zu lassen; auch Buchstaben werden zur kurzen Bezeichnung benutzt; wir übersetzen hier seine Resultate in die Alltagssprache). Die Annahme, daß die Bewegungen und Laute des Mitmenschen sich in demselben Sinn auf Sachen, Gedanken usw. beziehen, wie dies bei mir der Fall ist, wird also dahin ausgedrückt, daß ein Bestandteil meiner Umgebung (der Mitmensch) selbst Zentralglied ist. Dabei kommt es auf das Gehirn des Mitmenschen an. (~~»Die jeweilige bestimmte Änderung des Systems~~ ~~in der angegebenen Beziehung (mag) als empiriokritischer Substitutionswert bezeichnet werden«~~ § 158.) Wenn in dem Gehirn des Mitmenschen, das natürlich zu meiner Erfahrungswelt gehört, Änderungen auftreten, so treten Vorgänge in der Welt des Mitmenschen auf, also sind in solcher Weise seine Aussagen über die Welt abhängig von Vorgängen in seinem Gehirn (§ 159, 160). Die Außenwelt bestimmt (in meiner Erfahrungswelt) die Änderungen des Gehirns des Mitmenschen; dann bestimmt nicht der Baum, den ich wahrnehme, die ähnliche Wahrnehmung bei dem Mitmenschen, sondern die vom Baum in seinem Gehirn bewirkte Änderung bestimmt seine Wahrnehmung. (Oder wie Avenarius es in seiner Sprache ausdrückt: ~~»So sind die Werte bestimmter Elemente und Charaktere, d. h. die E-Werte, welche in (T, R) die Glieder T und R einnehmen, nicht von dem komplementär bedingenden Werte, welchen in der ersten Prinzipialkoordination (M, R, T) das Gegenglied R, sondern von dem Substitutionswert, welchen T annimmt, und deshalb von der Schwankung des Systems CT unmittelbar abhängig zu denken.«~~ (§ 160.) Da wir annehmen müssen, daß mein Gehirn und sein Gehirn (beide in meiner Erfahrungswelt liegend) sich in derselben Weise mit der Außenwelt ändern, sind auch die dabei entstehenden Wahrnehmungen derselben Natur und Beschaffenheit. So ist dann die natürliche Weltansicht, daß meine Außenwelt dieselbe ist wie die eines andren, haltbar geworden. Durch diese Beweisführung ist nun, durch Ausschaltung der Introjektion, der natürliche Weltbegriff wiederhergestellt. Also Avenarius.

Die Beweisführung kommt darauf hinaus, daß die Einlegung ähnlicher Gedanken und Vorstellungen wie die unsrigen in die

Mitmenschen, welche trotz unseres geistigen Verkehrs eine unerlaubte Introjektion heißt, erlaubt sein soll, sobald wir nur den Umweg über die physische Materiewelt nehmen. Die Außenwelt bewirkt, sagt Avenarius, in unseren Gehirnen die gleichen physischen Änderungen (was aber, so sagen wir, anatomisch nie nachgewiesen und nachzuweisen ist), und diese Gehirnänderungen bewirken gleichartige Aussagen, die unsren geistigen Verkehr herstellen (trotzdem dieses Bewirken in keiner Weise nachzuweisen ist).

Die Anschauungen des Avenarius haben mit denen Dietzgens nichts gemein; sie handeln nicht vom Zusammenhang der Erkenntnis mit der Erfahrung. Sie sind mit den Machschen verwandt, indem beide von der Erfahrung ausgehen, die ganze physische Welt in Erfahrung auflösen und darin einen Weg zu finden glauben, den Dualismus zu beseitigen. ~~»Hält man die volle Erfahrung rein von allen Fälschungen, so bleibt auch der Weltbegriff von allen metaphysischen Dualismen frei. Zu diesen ausgeschalteten Dualismen gehört dann in erster Linie der absolute Gegensatz von »Leib« und »Seele«, Materie und Geist, kurz von Physischem und Psychischem«~~ (§ 118). ~~»Physisches, »Materie« im metaphysischen absoluten Begriff gibt es innerhalb der geklärten »vollen Erfahrung« nicht, weil die »Materie« in jenem Begriff nur ein Abstraktum ist; sie wäre die Gesamtheit der Gegenglieder unter Abstraktion von jedem Zentralglied.«~~ (*Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, § 119.) Das stimmt mit Mach überein, mit dem Unterschied, daß Avenarius als Fachphilosoph ein geschlossenes System bauen muß, wo alles lückenlos zusammenpaßt. Die Gleichsetzung der Erfahrung des Mitmenschen mit meiner eigenen, bei Mach mit ein paar Worten abgefertigt, bildet bei Avenarius die schwerste Hauptarbeit. Schärfere als bei Mach wird bei ihm der neutrale Charakter der »Elemente« der Erfahrung hervorgehoben; bei ihm sind sie keine Empfindungen, nichts Psychisches, sondern die Tatsache des Vorhandenseins von Etwas, das »Vorgefundene«. Daher bekämpft er auch die herrschende Psychologie, die früher über »die Seele« handelte, später über »psychische Funktionen«, über »das Innere«. Denn sie gehe von dem Satz aus, daß die wahrgenommene Umgebung »Vorstellung« in uns ist; das ist aber nicht vorgefunden und kann aus dem Vorgefundenen nicht erschlossen werden. »Während ich den Baum vor mir als Geschehenes in demselben Verhältnis zu mir belasse, in welchem

er in Bezug auf mich ein Vorgefundenes ist, verlegt die herrschende Psychologie den Baum als »Gesehenes« in den Menschen, bzw. in das Gehirn desselben.« (Bemerkungen, § 45.) Die Introjektion habe jenen unrichtigen Gegenstand der Psychologie, das Psychische, geschaffen; sie macht aus dem »Vor-mir« ein »In-mir«, aus dem »Vorgefundenes« ein »Vorgestelltes«, aus dem »Bestandteil der (realen) Umgebung« ein Bestandteil des (ideellen) Denkens«.

Statt dessen treten bei Avenarius die stofflichen Änderungen des Gehirns (»Schwankungen im System C«) als Grundlagen der Psychologie auf. Der Spezialwissenschaft der Physiologie wird entnommen, daß alle Einwirkungen der Außenwelt in das Gehirn Änderungen bewirken und daß die Gedanken und Aussagen dadurch bedingt werden. Dazu müssen wir bemerken, daß dies nun sicher kein »Vorgefundenes« ist; es ist eine Annahme, die als extrapolierter Schluß zu den geltenden wissenschaftlichen Theorien paßt, aber es kann nicht einmal durch Experiment bewiesen oder geprüft werden.¹ Die Introjektion, die er loswerden will, ist die instinktive natürliche Begriffsbildung des Alltagslebens, der man nachweisen mag, daß sie außerhalb der sicheren unmittelbaren Erfahrung liegt, der man aber höchstens vorwerfen kann, daß die Welt durch sie in Schwierigkeit durch den Dualismus gerät. Was Avenarius dafür einführt, ist ein außerhalb der Erfahrung liegender Satz der Gehirnphysiologie, die zu den Gedankengängen des naturwissenschaftlichen Materialismus gehört. Als Gegenstand der Psychologie wird nun von ihm angegeben: die Erfahrung, in ihrer Abhängigkeit von der Person, namentlich von dem Gehirn. Was zu den Handlungen der Menschen gehört, sind nicht mehr psychische Prozesse, sondern einfach physiologische Vorgänge im Gehirn. So kommt der Empiriekritizismus dazu, dort, wo wir über Ideen und Ideologien reden, nur Umwandlungen im Zentralnervensystem zu betrachten; das Studium der großen bewegenden Ideensysteme in der Geschichte der Menschheit verwandelt sich für ihn in ein Studium ihrer Nervensysteme.

¹ Auch bei Mach und bei Carnap tritt die Anschauung hervor, man könne – natürlich nicht praktisch, sondern gedanklich – durch Beobachtung des Gehirns (mit chemischen oder physikalischen Hilfsmitteln, mit einem »Gehirnspiegel«) – feststellen, welche Änderungen dort bei bestimmten Empfindungen auftreten. Sie gehört zu der allgemeinen bürgerlichen Auffassung der Erkenntnislehre.

So nähert sich der Empiriekritizismus dem bürgerlichen Materialismus, der auch bei der Frage der Einwirkung der materiellen Welt auf die Menschen nur an die Frage der Änderungen in der Gehirnmaterie denkt. Will man aber Avenarius mit Haeckel vergleichen, so repräsentiert er doch richtiger einen auf den Kopf gestellten Haeckel. Das Geistige ist für beide nur als Eigenschaft des Gehirns zu verstehen; weil Geist und Materie für sie durchaus absolut verschieden sind, läßt Haeckel jedes materielle Atom durch eine Atomseele begleiten, während Avenarius den Geist als besondres Etwas verschwinden läßt. Dafür nimmt dann die ganze einheitliche Welt nun die etwas gespenstisch anmutende Form an, die den Materialisten schreckt und ideologischen Wiedergaben seiner Lehren den Weg bahnt: aus nichts als aus »meiner Erfahrung« zu bestehen.

Nun ist die Gleichstellung des Mitmenschen mit uns selbst selbstverständlich und unvermeidlich. Mag das, was ich in ihn hineinlege, außerhalb meiner Erfahrung stehen, so ist es doch ein unvermeidlicher Naturvorgang; ob er mittels »geistiger« oder nichtgeistiger Worte dargestellt wird, ändert nichts an den Tatsachen selbst. Auch hier handelt es sich wieder darum, daß die bürgerliche Philosophie nicht das menschliche Denkvermögen als eine natürliche Tätigkeit zu verstehen, sondern es zu kritisieren und zu verbessern sucht.

Noch eine allgemeine Bemerkung mag hier hinzugefügt werden. Das Wesentliche bei Mach und Avenarius – und das gilt auch für die meisten modernen Naturphilosophen – ist, daß sie von der persönlichen Erfahrung ausgehen. Diese allein gibt ihnen absolute Sicherheit; dahin ziehen sie sich zur Prüfung alles Wissens zurück. Sobald die Mitmenschen ins Spiel kommen, fängt eine gewisse theoretische Unsicherheit an, und ihr Erleben muß mühsam auf das eigene zurückgeführt werden. Wir haben hier einen Ausfluß des starken persönlichen Individualismus der bürgerlichen Welt vor uns. In dem bürgerlichen Individuum ist das Bewußtsein der Gesellschaft verloren gegangen; deshalb weiß er nicht, wie vollständig er selbst dennoch ein gesellschaftliches Wesen ist. In allem was er ist, in seinem Körper, seinem Geist, seinem Leben, seinem Denken, seinem Fühlen, und auch in seinen einfachsten Erlebnissen, ist er ein Produkt der Gesellschaft; sie alle sind, wie sie sind, nur durch die Gesellschaft. Was jedesmal als die einfachste rein persönliche Erfahrung angeführt wurde: »Ich sehe einen Baum«, kann als solche erst ins Bewußtsein

treten durch die Bestimmtheit, welche ihr einen Namen gibt. Ohne die ererbten Wortbezeichnungen für Dinge, Gattungen, Begriffe wäre das Erlebnis nicht zu beschreiben und könnte es als solches nicht bewußt werden. Aus der unterschiedlosen Masse der Beobachtungswelt treten die zum Leben wichtigen Teile erst hervor, wenn sie mit Lauten bezeichnet und so aus dem verschwommenen gleichgültigen Ganzen ausgeschieden werden. Auch wo im philosophischen Aufbau – wie bei Carnap – die Namen nicht benutzt werden, sondern nur Strukturcharaktere, ist doch das Vermögen, abstrakt zu denken, vorausgesetzt. Das begriffliche, abstrakte Denken ist ohne Sprache nicht möglich und hat sich zusammen mit der Sprache entwickelt. Sprache und begriffliches Denken sind aber beide ein gesellschaftliches Produkt.

Eine Sprache wäre unmöglich ohne eine menschliche Gesellschaft, für die sie das Organ der Vermittlung ist. Sie hat sich nur in einer Gesellschaft bilden und ausbilden können, als Hilfsmittel in der praktischen Tätigkeit der Menschen. Diese Tätigkeit ist ein gesellschaftlicher Prozeß; sie steht als tiefster Boden unter all meinen Erlebnissen. Von den andren Menschen erlebe ich ihr Handeln (einschließlich Reden) als einer Art mit meinem Handeln, Teile eines einzigen Ganzen, und erkenne darin unsere Gleichartigkeit. Der Mensch ist in erster Linie aktives, arbeitendes Wesen. Zum Leben muß der Mensch essen, d. h. die äußeren Dinge der Welt ergreifen und sich einverleiben, muß er suchen, kämpfen, erobern. Diese Einwirkung auf die Welt bildet den wesentlichen Lebensinhalt, das Bedeutsamste seiner Erlebnisse, das sein Denken und Fühlen bestimmt. Diese zum Leben notwendige Aktivität war von Anfang an eine gemeinsame Aktivität, ein gesellschaftlicher Arbeitsprozeß. Als Teil dieses Kollektivprozesses, als unumgängliches Verständigungsmittel in dem gemeinsamen Handeln, und als Träger der mit dem Werkzeuggebrauch einhergehenden reflexiven geistigen Tätigkeit ist die Sprache und mit ihr das begriffliche Denken entstanden. So trägt alles in der Erlebniswelt des Menschen von vornherein einen gesellschaftlichen Charakter. Die »natürliche Weltansicht«, womit Avenarius glaubt, anfangen zu müssen, ist daher eine philosophische Abstraktion aus einer hochentwickelten Gesellschaft und gar nicht die spontane Anschauungsweise des ursprünglichen natürlichen Menschen. In der gesellschaftlichen Entwicklung ist das zuerst Einheitliche

später durch die Teilung der Arbeit getrennt. Den Naturforschern und Philosophen ist die Spezialität des Beobachtens und Philosophierens auferlegt, damit ihre Wissenschaft und ihre Begriffslehre ihre Funktion in dem Ganzen des gesellschaftlichen Produktionsprozesses erfüllen – in der Jetztzeit heißt das, den Kapitalismus fördern und fest machen. Von der unmittelbaren Berührung mit der produktiven Arbeit abgeschnitten, hängen sie in der Luft und brauchen subtile, künstliche Beweisführungen, um einen Boden zu finden. So stellt sich der Philosoph mit seinem grübelnden Verstande, als sei er allein da, so vom Himmel gefallen, fragt sich, ob er selbst beweisbar besteht und atmet erleichtert auf, als er mit Descartes beweist: ich denke, also bestehe ich. Dann geht er daran, mittels einer Kette logischer Schlüsse die Existenz der Mitmenschen und der Welt nachzuweisen, und so ist dann glücklicherweise, wenn auch nicht unverletzt, das Selbstverständliche auf Umwegen erwiesen – wenn es wenigstens so weit kommt. Denn der bürgerliche Philosoph hat kein Bedürfnis, die Kette konsequent, bis zum Materialismus, zu Ende zu denken; lieber bleibt er auf halbem Wege stehen, wo die Welt in irgend eine immaterielle Form eingekleidet werden kann.

Dies ist also der Gegensatz, die bürgerliche Philosophie findet in dem persönlichen Grübeln, der Marxismus in der gesellschaftlichen Arbeit die Quelle der Erkenntnis. Alles Bewußtsein, alles geistige Leben des Menschen, auch des einsamsten Einsiedlers, ist Kollektivprodukt, ist durch die arbeitende Menschengemeinschaft gebildet und modelliert worden. Mag es die Form des Einzelbewußtseins tragen, weil jeder Mensch ein biologisches Einzelwesen ist, so kann es doch nur existieren als Teil des Ganzen. So können die Menschen ihre Erlebnisse auch nur als Kollektivwesen haben. Erlebnisse, Erfahrungen sind nicht etwas Persönliches, mögen die Verschiedenheiten des Inhalts persönlichen Verschiedenheiten entsprechen. Erlebnisse, Erfahrungen sind von vornherein etwas Überindividuelles, in welchem die Gesellschaft als notwendige Grundlage schon als Selbstverständliches vorausgesetzt ist. So wird die Welt zu einem Gesamterlebnis der Menschen überhaupt. Die objektive Welt der Erscheinungen, die sich als Resultat aus einem bis zu Ende geführten logischen Aufbau mittels der Erfahrungstatsachen ergab, ist von vornherein die Kollektiverfahrung der Menschheit.

Daß die Machschen Anschauungen in der russischen sozialistischen Bewegung Bedeutung gewannen, läßt sich aus den gesellschaftlichen Verhältnissen verstehen. Die junge russische Intelligenz hatte noch nicht, wie die westeuropäische, ihre gesellschaftliche Funktion im Dienste einer Bourgeoisie gefunden. Die Gesellschaftsordnung war noch vor-bürgerlich, barbarisch; die Intelligenz konnte also nur auf den Sturz des Zarismus hinarbeiten, sich anschließend an die sozialistische Partei. Aber zugleich stand sie in einem geistigen Verkehr mit der westeuropäischen Intelligenz, und sie nahm daher teil an allen Geistesströmungen, die dort entstanden. Das führte zu dem Streben, diese mit dem Marxismus zu verbinden.

Wenn Lenin dem entgegentrat, so war das an sich ganz richtig. Für die Theorie des Marxismus kann aus Mach nichts Wesentliches gewonnen werden. Soweit für das Proletariat eine gründliche Behandlung der Begriffsbildung im Menschenkopf wichtig ist, kann es diese bei Dietzgen finden. Machs Werk war wichtig, weil er ähnliche Gedankengänge, anders beleuchtet, aus der Praxis der Naturforschung entwickelte und sie damit für die weitere Arbeit der Physiker fruchtbar machte. In dem, was ihn von Dietzgen unterschied, der Zurückführung der Welt auf die Erfahrung, blieb er auf halbem Wege stehen, und gab er, befangen in der antimaterialistischen Strömung seiner Klasse, seinen Ansichten eine verschwommene, ideologische Gestalt. Das konnte nicht auf den Marxismus aufgepfropft werden. Hier wäre Kritik vom marxistischen Standpunkt aus also notwendig.

A. DIE KRITIK

In seiner Bekämpfung Machs macht Lenin jedoch sofort eine unrichtige Gegenüberstellung. An ein Zitat von Engels an-

knüpfend, stellt er den Gegensatz also auf: »Hier handelt es sich ... um die Gegenüberstellung von Materialismus und Idealismus, um die Unterscheidung der beiden philosophischen Grundrichtungen. Sollen wir von den Dingen aus zur Empfindung und zum Gedanken gehen? Oder vom Gedanken und von der Empfindung zu den Dingen? An die erste, d. h. die materialistische, Richtung hält sich Engels. An die zweite, d. h. die idealistische, Mach.« (S. 23.) Es ist sofort klar, daß hier kein richtiger Gegensatz gezeichnet wird. Nach dem Materialismus bringt die stoffliche Welt das Geistige, Gedanken, Bewußtsein hervor; daß, umgekehrt, der Geist die stoffliche Welt hervorbringt, ist Ansicht der Religion, findet sich bei Hegel, aber nicht bei Mach. Der Ausdruck: vom einen zum andern »gehen« dient hier, um zwei verschiedene Dinge durcheinander zu bringen. Von den Dingen zu den Gedanken gehen, soll bedeuten: die Dinge bringen die Gedanken hervor. Wenn Mach von den Empfindungen – nicht von den Gedanken, darin drückt Lenin sich unrichtig aus – zu den Dingen geht, bedeutet es, daß wir nur mittels Empfindungen zur Kenntnis der Dinge kommen; alles, was wir von den Dingen wissen, ihr ganzes Dasein, ist aufgebaut aus unseren Empfindungen; um das scharf hervorzuheben sagt Mach: sie bestehen aus Empfindungen.

Hier zeigt sich sofort die Methode, die Lenin für seinen Kampf benutzt; er sucht Mach andre Anschauungen nachzuweisen, als dieser wirklich hatte. Namentlich die Anschauung des Solipsismus. So fährt er dann fort: »Keine Ausflüchte, keine Sophismen (und wir werden noch einer Unmenge von Sophismen begegnen) können die klare und unbestreitbare Tatsache aus der Welt schaffen, daß die Machsche Lehre von den Dingen als Empfindungskomplexen subjektiver Idealismus, einfaches Wiederkäuen des Berkeleyanismus ist. Wenn die Körper Empfindungskomplexe sind, wie Mach sich ausdrückt, oder »Empfindungskombinationen«, wie Berkeley sich ausgedrückt hat, so folgt hieraus mit Notwendigkeit, daß die ganze Welt nur eine Vorstellung von mir ist. Von dieser Voraussetzung ausgehend, ist es unmöglich, zu der Existenz anderer Menschen außer mir selbst zu kommen; dies ist der reinste Solipsismus. Mögen Mach, Avenarius, Petzoldt und Co. diesen Solipsismus noch so sehr verleugnen, sie können ihn tatsächlich nicht abstreifen, ohne zu den schreiendsten logischen Absurditäten zu kommen« (S. 23.). Wenn nun eins bei Mach und Avenarius sicher ist, so ist es, daß ihre Lehren

kein Solipsismus sind; die Mitmenschen als gleichartig mit mir, begründet oder bloß angenommen, bilden die Grundlage ihres Weltbildes. Aber für Lenin kommt es offenbar nicht darauf an, was Mach wirklich denkt, sondern was er denken sollte, wenn er in derselben Weise konsequent wäre wie Lenin. »Daraus läßt sich nur eine Folgerung ziehen, nämlich, daß ›die Welt nur aus meinen Empfindungen besteht‹. Mach ersetzt das Wort ›meine‹ ganz unberechtigter Weise durch das Wort ›unsere‹ (S. 25). Damit macht man sich die Polemik allerdings sehr bequem, daß man sagt: das, was ich als seine Meinung niederschreibe, ersetzt er ganz unberechtigter Weise durch das, was er selbst schrieb! Zahlreich sind übrigens die Zitate, die Lenin selbst anführt, in denen Mach über die physische Welt als eine objektive Realität spricht. Aber Lenin läßt sich dadurch nicht nasführen, wie so viele sich von Mach nasführen ließen; er weiß es besser. »Ebenso verirrt sich Mach trotz seines idealistischen Ausgangspunktes . . . nicht selten zu der materialistischen Interpretation des Wortes Erfahrung . . . Hier wird die Natur als das Ursprüngliche genommen, Empfindung und Erfahrung für das Abgeleitete. Hielte sich Mach . . . konsequent an diese Anschauung, usw. . . . Die besondere ›Philosophie‹ Machs wird hier über Bord geworfen, und der Verfasser kommt instinktiv zu dem gewöhnlichen Standpunkt der Naturwissenschaftler . . .« (S. 140.) Wäre es da nicht richtiger gewesen, zu verstehen zu suchen, in welchem Sinne Mach die Dinge aus Empfindungen bestehen läßt?

Auch mit den »Elementen« ist Lenin nicht im reinen. Er faßt die Machsche Lehre von den Elementen in sechs Sätzen zusammen. Als dritten und vierten gibt er: »3. Die Elemente werden in Physisches und Psychisches eingeteilt. Das letztere ist von den Nerven des Menschen, vom menschlichen Organismus überhaupt, abhängig. Das erstere aber nicht. 4. Die physischen und psychischen Elementenzusammenhänge werden für nicht unabhängig von einander existierend erklärt; sie existieren nur zusammen.« (S. 36.) Jeder, der Mach nur einigermaßen kennt, sieht sofort, wie völlig sinnlos und unrichtig er hier wiedergegeben wird. Was Mach in Wirklichkeit sagt, ist, daß jedes Element (obgleich mit vielen Worten beschrieben) eine unteilbare Einheit ist: z. B. ich fühle die Wärme einer Flamme. Wird dieses Element mit anderen, die sich auf Wärmeerscheinungen beziehen, und mit Gesichtsempfindungen gegenüber Flammen zusammengenommen, so bilden sich daraus die »Komplexe«, die wir Wärme und

Flamme nennen, und der Zusammenhang dieser Elemente gehört der Physik an. Wird dasselbe Element mit anderen in Zusammenhang gebracht, wobei ich Hitze oder Kälte oder Schmerz fühle und mit solchen, die sich auf Wahrnehmung von Nervenbahnen beziehen, so gehören die Zusammenhänge in diesem Komplex der Physiologie oder Psychologie an. »Keiner (dieser Zusammenhänge) ist allein vorhanden«, sagt Mach, »beide sind zugleich da«. Denn es sind verschiedene Kombinationsarten derselben Einheiten. Lenin macht daraus, daß diese Zusammenhänge nicht unabhängig voneinander existieren, und nur zusammen existieren. Die Elemente werden bei Mach nicht eingeteilt, es wird daran nicht ein physischer und ein psychischer Teil unterschieden, sondern ein Element wird als physisch betrachtet in einer und zugleich als psychisch in der andern Kombination. Bei einer so schloddrigen und verständnislosen Wiedergabe ist es kein Wunder, daß Lenin daraus keinen Sinn machen kann und von »dem zusammenhanglosesten Durcheinander entgegengesetzter philosophischer Standpunkte« spricht. Wer sich aber nicht die Mühe gibt oder nicht fähig ist, in die wirklichen Ansichten des Gegners einzudringen und nur da und dort Sätze aufgreift, um sie vom eigenen Standpunkt aus zu interpretieren zu suchen, der soll sich nicht wundern, daß Nonsens herauskommt. Eine marxistische Kritik an Mach kann man es nicht nennen.

In ähnlich unrichtiger Weise gibt er Avenarius wieder. Er reproduziert (S. 39) ein kleines Schema von Avenarius über eine erste Unterscheidung der Elemente: das unmittelbar Vorgefundene bezeichne ich zum Teil als Außenwelt (z. B. ich sehe einen Baum), zum Teil dagegen nicht (ich erinnere mich an den Baum, ich stelle mir den Baum vor). Avenarius bezeichnet sie als sachhafte und gedankenhafte Elemente. Das gibt Lenin Anlaß zu dem empörten Ausruf: »Zuerst beteuert man uns, daß die ›Elemente‹ etwas ganz Neues, Psychisches und Physisches zugleich sind, dann aber bringt man heimlich eine Korrektur an: statt der grob materialistischen Unterscheidung zwischen Materie (Dinge, Körper) und Psychischem (Empfindungen, Erinnerungen, Phantasien) verkündet man die Lehre des ›neuesten Positivismus‹ von den dinghaften und den gedankenhaften Elementen« (S. 39). Er hat offenbar keine Ahnung, wie völlig er danebenhaut.

In einem Kapitel mit der ironischen Überschrift »Denkt der Mensch mit dem Gehirn?« führt Lenin die auch von uns zitier-

ten Sätze des Avenarius an, daß das Gehirn nicht Wohnort, Sitz etc. des Denkens, das Denken nicht Produkt etc. des Gehirns sei. Also: der Mensch denkt nicht mit dem Gehirn! Wie Avenarius weiterhin – wenn auch in seiner künstlichen Terminologie verhüllt, so doch deutlich genug – erklärt, daß die Einwirkungen der Außenwelt auf das Gehirn das bewirken, was wir Gedanken nennen, das hat Lenin nicht bemerkt; es aus der abstrusen Sprache des Avenarius zu übersetzen, hat ihm wohl die Geduld nicht gereicht. Immerhin, einen Gegner mit Erfolg bekämpfen ist nicht möglich, ohne ihn wirklich zu kennen; Unwissenheit ist kein Argument. Was Avenarius beanstandet, ist nicht die Rolle des Gehirns, sondern daß wir das, was dabei herauskommt, mit dem Namen Denken bezeichnen und es als geistiges Wesen im Gehirn wohnen, vom Gehirn ausscheiden, dem Gehirn befehlen oder Funktion des Gehirns sein lassen. Das körperliche Gehirn steht für ihn, wie wir sahen, im Zentrum der ganzen Philosophie. Lenin sieht darin nur eine »Mystifikation«: »Avenarius handelt nach dem Rat des Turgenjewschen Schwindlers: Man muß vor allem solche Laster schelten, die man selbst hat. Avenarius sucht sich den Anschein zu geben, als bekämpfe er den Idealismus . . . Indem Avenarius die Aufmerksamkeit des Lesers durch Ausfälle gegen den Idealismus ablenkt, verteidigt er in Wirklichkeit denselben Idealismus mit etwas anderen Worten: der Gedanke ist nicht Gehirnfunktion¹, das Gehirn ist nicht Organ des Gedankens, die Empfindungen sind nicht Funktion des Nervensystems, nein, die Empfindungen, das sind »Elemente« . . .« (). Der Kritiker tobt hier gegen eine Selbstmystifikation, der jeder Grund fehlt. Er sucht den Idealismus darin, daß Avenarius von Elementen ausgeht, die Empfindungen sind. In Wirklichkeit geht Avenarius gar nicht von Empfindungen aus, sondern von dem, was der natürliche, unwissende Mensch vorfindet: Bäume, Umgebung, Mitmenschen, Träume, Erinnerungen. Der Mensch findet keine Empfindungen vor, er findet eine Welt vor. Avenarius versucht nun aus diesem »Vorgefundenen«, ohne die Begriffe der Alltagssprache: Dinge, Materie, Geist zu übernehmen, eine Beschreibung der Welt aufzubauen. Er findet Bäume vor, er findet Gehirne in den Menschen vor und Änderungen in den Gehirnen infolge der Bäume usw. – wenigstens das glaubt Avenarius vorzufinden – und

¹ Aber Taten, Wahrnehmung, Aussagen sind nach Avenarius Gehirnwirkung!

daß das Handeln und Reden der Mitmenschen durch jene Änderungen bestimmt werden. Von alledem hat Lenin offenbar keine Ahnung. Wenn er aber nun einen »Idealismus« hineininterpretiert, indem er sagt: das womit Avenarius anfängt, die Erfahrung, der vorgefundene Baum, ist in meiner materialistischen Weltauffassung persönliche Empfindung, also etwas Psychisches, so macht das die Philosophie des Avenarius noch nicht zum Idealismus. Lenin macht hier den Fehler, daß er das Schema Materialismus – Idealismus im Sinne des bürgerlichen Materialismus anwendet, also für die erste Richtung die physische Materie als Merkmal annimmt. Damit verschließt er sich dem Verständnis aller Ansichten, die von der Erfahrung der Erscheinungen als dem unmittelbar Wirklichen ausgehen.

Lenin führt nun eine ganze Reihe von Zeugen an, die alle in irgendeiner Weise erklären, daß die Lehren Machs und Avenarius' Idealismus und Solipsismus sind. Es ist ja vollkommen verständlich, daß das große Heer der Fachphilosophen, die der Geistesrichtung der Bourgeoisie folgend, die Vorherrschaft des Geistes über die Materie zu begründen suchen, in den Lehren dieser beiden das antimaterialistische sofort aufgreifen, es besonders hervorheben, als das Wesentliche betrachten und sie in dieser Richtung weiter entwickeln. Sie kommen ja durchweg Materialismus auch nur als Lehre der physischen Materie. Man könnte fragen: was sollen Zeugnisse, wenn es sich nicht um strittige Tatsachen, sondern um Meinungen, Theorien, Anschauungsweisen handelt? In der Frage nach dem richtigen Inhalt einer Philosophie kann nur eins helfen: sie genau aus ihrer eigenen Quelle zu verstehen und wiederzugeben; dann zeigt sich ohne weiteres, worin sie mit anderen übereinstimmt oder von anderen abweicht, was haltbar oder unhaltbar ist. Für Lenin lag die Sache anders. Sein Buch war Teil eines Gerichtsverfahrens, und dazu war es wichtig, eine ganze Reihe von Zeugen aufmarschieren zu lassen. Es handelte sich um eine wichtige politische Frage; der »Machismus« bedrohte die einheitliche Grundanschauung, die theoretische Geschlossenheit der Partei; seine Wortführer mußten unschädlich gemacht werden. Mach und Avenarius bildeten eine Gefahr für die Partei; es handelte sich nicht darum, sie zu verstehen zu suchen, in ihre Lehren einzudringen, um herauszufinden, was darin wertvoll für unsere Einsicht sei. Es handelte sich darum, sie zu diskreditieren, ihr Ansehen zu vernich-

ten, sie als Wirrköpfe² hinzustellen, die sich selbst widersprechen, nur konfuses Zeug reden, ihre wahren Absichten zu verbergen suchen und ihre eigenen Behauptungen nicht glauben.³

Diese verschiedenen bürgerlichen Philosophen finden Verwandtschaft und Ähnlichkeit zwischen Mach oder Avenarius und bekannten philosophischen Systemen; der eine begrüßt Mach als eine Annäherung zu Kant, ein anderer sieht Hume oder Berkeley oder Fichte darin. In der Vielheit und dem Durcheinander der Systeme können leicht überall Verbindungen und Ähnlichkeiten konstruiert werden. Lenin greift sie alle auf, kopiert diese oft einander widersprechenden Urteile und beweist damit die Konfusion bei Mach. Ähnlich mit Avenarius. Nehmen wir einen: »Es ist schwer zu sagen, wer den Mystifikator Avenarius empfindlicher entlarvt, Smith durch seine klare und eindeutige Widerlegung⁴ oder Schuppe, der sich über die abschließende Arbeit von Avenarius so begeistert äußert. In der Philosophie ist der Kuß eines Wilhelm Schuppe nicht weniger kompromittierend als in der Politik ein Kuß eines Peter Struve oder Menschikow.« (S. 57.) Wenn man nun aber Schuppes »Offenen Brief« an Avenarius liest, in welchem er in schmeichelnden Worten seine Einstimmung bezeugt, findet sich, daß er den wesentlichen Sinn des Avenarius gar nicht verstanden hat – er mißdeutet ihn ebenso wie Lenin ihn mißdeutet, mit dem Unterschied im Resultat, daß diese Deutung dem Schuppe sympathisch und dem Lenin antipathisch ist. Er geht aus von dem Ich als Persönlichkeit, als gegebene Einheit, statt von dem »Vorgefundenen«, aus dem Avenarius das Ich erst aufbaut. In seiner Antwort bezeugt Avenarius, in der höflichen Weise, wie es unter Professoren üblich ist, seine Freude über die Zustimmung eines so berühmten Denkers, aber setzt dann noch einmal seine wirkliche Meinung auseinander. Lenin geht auf den Inhalt dieser Ausführungen nicht ein, die seine Schlußfolgerung zunichte machen, und verzeichnet bloß die kompromittierenden Freundlichkeiten.

2 »nur die äußerste Naivität kann diesem Wirrkopf aufs Wort glauben, daß . . .« (S. 94.) »Der Idealist Wundt entlarvte den Grimassenschneider Avenarius sehr unhöflich . . .« (S. 76.)

3 »daß seine Philosophie aus müßigen und leeren Worten besteht, an die ihr Verfasser selbst nicht glaubt.« (S. 25.)

4 Smith übersetzt Avenarius in die Sprache der alten Philosophie, und findet dann, daß er nichts von Bedeutung sagt.

Den Machschen Anschauungen stellt nun Lenin die Anschauung des Materialismus gegenüber: die objektive Existenz der materiellen Welt, der Materie, des Lichtäthers, der Naturgesetze, wie sie sowohl die Naturwissenschaft als auch der normale Menschenverstand annehmen. Allerdings muß gesagt werden, daß das Gewicht dieser beiden sonst bedeutsamen Autoritäten in diesem Streitfall nicht groß ist. Höhnisch zitiert Lenin Machs Bekenntnis, daß er bei seinen Kollegen wenig Zustimmung fand. Einen Kritiker und Erneuerer althergebrachter Theorien kann man aber nicht mit der Berufung auf die allgemeine Anerkennung jener Theorien schlagen. Und der gesunde Menschenverstand, als Ganzes von Anschauungen des Alltagsmenschen, ist als Regel ein Ganzes von Anschauungen der Wissenschaft aus früherer Periode, die allmählich, durch Unterricht und durch populäre Bücher, durchgesickert ist. Daß die Erde sich um die Sonne dreht, daß die ganze Welt aus unvergänglicher Materie und diese aus Atomen besteht, daß die Welt unendlich und ewig ist, daß das Licht eine Wellenbewegung des Äthers ist – das alles ist in das allgemeine Bewußtsein, zuerst der »Gebildeten«, dann auch der »Ungebildeten«, übergegangen. So kann es nachher, unter Berufung auf den natürlichen Menschenverstand, gegen Neuerungen in der Wissenschaft vorgebracht werden.

Wie arglos Lenin sich auf diese beiden Autoritäten stützt – und dann nicht einmal richtig – dafür mag ein Satz (auf S. 33) dienen. Er sagt da: »Für jeden Materialisten ist die Empfindung tatsächlich die unmittelbare Verbindung des Bewußtseins mit der Außenwelt, die Verwandlung der Energie des äußeren Reizes in eine Bewußtseinstatsache. Diese Verwandlung beobachtet jeder Mensch millionenmal und beobachtet sie wirklich auf Schritt und Tritt.« Dieses »beobachten« kommt auf dasselbe hinaus, als wenn man sagt, daß wir täglich sehen, daß unser Auge sieht und daß Licht auf die Netzhaut fällt. In Wirklichkeit sehen wir nicht unser Sehen und unsre Netzhaut, wir sehen die Objekte. Wir beobachten nicht die Energie und nicht ihre Verwandlung; wir beobachten Erscheinungen, und aus diesen Erscheinungen bilden die Physiker den abstrakten Begriff der Energie. Die Verwandlung der Energie ist ein zusammenfassender physikalischer Ausdruck für die vielen Beobachtungen, bei denen eine

gemessene Größe abnimmt und eine andre zugleich zunimmt. Das sind alles gute, zweckmäßige Begriffe und Zusammenfassungen, auf die man sich bei der Vorhersage weiterer Erscheinungen verlassen kann; deshalb nennen wir sie wahr. Lenin nimmt diese Wahrheit als so absolut an, daß er eine Beobachtungstatsache auszusprechen glaubt (die »jeder Materialist« annimmt), wenn er eine physikalische Theorie über den Vorgang ausspricht. Es kommt aber hinzu, daß er sie nicht einmal richtig ausspricht. Daß die Energie des äußeren Reizes sich in Bewußtsein verwandeln soll, mag vielleicht ein bürgerlicher Materialist alten Stils glauben; aber ein solcher Glaube steht außerhalb der Wissenschaft. Nach der Wissenschaft der Physik kann Energie sich nur, und zwar vollständig, in andre Energie verwandeln; die Energie des Lichtreizes, die in die Nerven- und Gehirnzellen tritt, kann dort nur in andre Energieformen, chemische, elektrische oder Wärmeenergie übergehen. Bewußtsein ist in der Physik nicht als Form der Energie bekannt.

Diese Verwechslung der beobachteten wirklichen Welt und der physikalischen Begriffe tritt durch das ganze Buch Lenins hindurch hervor. Während Engels seinerzeit als Materialisten diejenigen bezeichnete, die die Natur als das Ursprüngliche ansehen, spricht Lenin vom »Materialismus (der die Natur, die Materie für das Ursprüngliche hält)« (S. 36). Auf S. 135 sagt er: »Die Materie ist die objektive, uns in der Empfindung gegebene Realität«. Für Lenin sind Natur und Materie identisch, der Name Materie ist für ihn gleichbedeutend mit objektiver Welt. In dieser Gleichsetzung stimmt er mit dem bürgerlichen Materialismus überein, der auch in der Materie die einzige reale Substanz der Welt sah. Dadurch wird seine empörte Polemik gegen Mach verständlich. Für Mach ist die Materie eine Abstraktion, ein Begriff, der aus den Erscheinungen (bei ihm noch persönlicher, den Empfindungen) gebildet wird. So findet Lenin bei ihm bald eine Verneinung der Realität der »Materie«, bald eine einfache Feststellung der Realität der Welt; und er sieht nichts als Konfusion. Das erste führt ihn zu der Behauptung, daß Mach die Existenz der Außenwelt verneint und Solipsist ist, das zweite zu der Verhöhnung, daß er seine »Philosophie« über Bord wirft und zum wissenschaftlichen Standpunkt zurückkehrt.

Ähnliches gilt auch in der Frage der Naturgesetze. Die Machsche Auffassung, daß es in der Natur keine Ursache und keine Wir-

kung gibt und die Naturgesetze nicht in der Natur bestehen, sondern von den Menschen gemachte Formulierungen der beobachteten Regelmäßigkeit sind, wird von Lenin für identisch mit der Kantschen Lehre erklärt: »Der Mensch gibt der Natur die Gesetze, nicht aber die Natur dem Menschen! Für uns ist hier nicht die Wiederholung der Kantschen Aprioritätslehre von Wichtigkeit . . ., sondern die Tatsache, daß hier Vernunft, Bewußtsein, Denken für das Primäre, die Natur für das Sekundäre erklärt werden. Nicht die Vernunft ist ein Teil der Natur, eines ihrer höchsten Erzeugnisse, die Spiegelung ihrer Vorgänge, die Natur ist vielmehr ein Bestandteil der Vernunft, welche Vernunft dann selbstverständlich aus der gewöhnlichen, einfachen, allbekannten menschlichen Vernunft zu einer, wie Dietzgen sagt, maßlos vernünftigen, zu einer mystischen, göttlichen Vernunft erhoben wird. Die Kant-Machsche Formel »der Mensch gibt der Natur die Gesetze« ist eine Formel des Fideismus.« (S. 152.) Mit Fideismus (fides = Glaube) wird die Lehre des religiösen Glaubens bezeichnet. Diese ganze sonst unverständliche und völlig danebenhauende Tirade wird nur verständlich, wenn man bedenkt, daß für Lenin die »Natur« nicht nur aus der Materie, sondern auch aus den Naturgesetzen besteht, welche unabhängig von uns in der Welt als feste Gebote bestehen, denen die Dinge zu gehorchen haben. Die objektive Existenz der Naturgesetze verneinen, bedeutet daher für ihn, die Natur selbst verneinen; den Menschen zum Schöpfer der Naturgesetze zu machen, bedeutet für ihn, die menschliche Vernunft zum Schöpfer der Natur machen – wie daraus dann der liebe Herrgott als Schöpfer hervorgeht, wird dem unbefangenen Leser eine unverständliche Logik bleiben.

Zwei Seiten vorher schreibt er darüber: »Die erkenntnistheoretisch wirklich wichtige Frage, die die philosophischen Richtungen scheidet, besteht . . . darin, ob die Quelle unserer Erkenntnis dieser Zusammenhänge eine objektive Gleichmäßigkeit der Natur ist oder die Beschaffenheit unseres Geistes, das diesem eigne Vermögen, bestimmte apriorische Wahrheiten zu erkennen usw. Diese Frage ist es, welche die Materialisten Feuerbach, Marx und Engels unwiderruflich von den Agnostikern (Humeisten) Mach und Avenarius trennt.« (S. 150.) Daß Mach dem menschlichen Geiste die Fähigkeit zuerkennen sollte, bestimmte aprioristische Wahrheiten zu erkennen, ist eine neue Entdeckung oder richtiger Phantasie Lenins. Wo es sich einfach um die Praxis des

Denkvermögens handelt, aus der Erfahrung Regeln zu abstrahieren und diesen dann formell eine schrankenlose Gültigkeit und Wahrheit zuzuerkennen, sucht er, in den alten philosophischen Gedankengängen befangen, das Erkennen aprioristischer Wahrheiten. Er folgert: »An einzelnen Stellen seiner Werke vergißt Mach ... seine subjektivistische Theorie der Kausalität, indem er »einfach« als Naturwissenschaftler, d. h. vom instinktiv materialistischen Standpunkt aus urteilt. So lesen wir z. B. in der »Mechanik« von der »Gleichförmigkeit, welche uns die Natur in ihren Vorgängen lehrt«. Wenn wir in den Naturvorgängen eine Gleichförmigkeit finden, dann existiert also diese Gleichförmigkeit auch objektiv, außerhalb unseres Geistes? Doch gefehlt! Über dieselbe Frage der Gleichförmigkeit der Natur schreibt Mach: (folgt ein Zitat, dessen Schluß lautet:) »... Daß wir uns fähig halten, mit Hilfe eines solchen Gesetzes zu prophezeien, beweist nur (!) die hinreichende Gleichförmigkeit unserer Umgebung, begründet aber durchaus nicht die Notwendigkeit des Zutreffens der Prophezeiung.« »Dennach (folgert Lenin) kann und soll man also irgendwelche Notwendigkeit außerhalb der Gleichförmigkeit der Umgebung, d. h. der Natur suchen!« Die Verworrenheit dieser, noch mit von uns weggelassenen Freundlichkeiten verzierten Ausführungen – Mach nimmt, laut eines Zitats, Gleichförmigkeit in der Natur an; nimmt er sie wirklich an? Nein, denn ... folgt ein Zitat, wo er sie offensichtlich annimmt, doch die Notwendigkeit verneint; und dann geht es auf einmal über die Notwendigkeit – diese Verworrenheit wird nur verständlich, wenn für Lenin Gleichförmigkeit der Natur und Notwendigkeit des Zutreffens unserer Prophezeiung identisch sind. Daß also für ihn das Auftreten von Gleichmäßigkeiten in unendlich verschiedener Abstufung der Deutlichkeit in der Natur mit der apodiktischen Form der präzisen Naturgesetze identisch ist. »Wo aber diese Notwendigkeit suchen, das ist ein Geheimnis der idealistischen Philosophie, die es nicht wagt, das menschliche Erkenntnisvermögen als ein einfaches Widerspiegeln der Natur anzuerkennen«, folgert er. Doch nicht; sie ist gar nicht zu suchen, denn sie ist nicht da. Wir kleiden das Gesetz in die Form der Notwendigkeit, aber die Praxis zeigt stets wieder Abweichungen, die wir als neue Gesetze zu formulieren suchen. Das Gesetz bestimmt nicht, was die Natur tun wird, sondern was wir erwarten, daß sie tun wird. Die einfältige Bemerkung, daß unser Erkenntnis-

vermögen die Natur einfach widerspiegeln soll, können wir, nach allem, was vorher dargelegt wurde, hier übergeben. Und er schließt: »In seinem letzten Werk ... definiert Mach sogar das Naturgesetz als »Einschränkung der Erwartung«. Der Solipsismus kommt doch zum Vorschein« (S. 151): Eine sinnlose Bemerkung, weil die Festlegung der Erwartung durch die Naturgesetze für alle Naturforscher zusammen gilt.

Die Zusammenfassung einer Fülle von Erscheinungen in einer kurzen Formel, im Naturgesetz, wird von Mach als »Ökonomie des Denkens« zu einem Prinzip der Forschung erhoben. Man sollte erwarten, daß dieses Zurückführen der abstrakten Theorie auf die Praxis der (wissenschaftlichen) Arbeit gerade einem Marxisten sympathisch sein müsse. Aber Lenin hat davon gar nichts verstanden und stellt seine Verständnislosigkeit in einigen Witzen aus: »Es ist doch am ökonomischsten« zu »denken«, daß nur ich und meine Empfindungen existieren – das ist unzweifelhaft der Fall, sobald wir einmal einen solchen unangeneimen Begriff in die Erkenntnistheorie einführen. Ist es »ökonomischer« zu »denken«, daß das Atom unteilbar ist, oder daß es aus positiven und negativen Elektronen besteht? Ist es »ökonomischer« zu denken, daß die russische bürgerliche Revolution von den Liberalen durchgeführt wird, oder gegen die Liberalen?« (S. 161.) Und seine eigene Anschauung stellt er dem gegenüber: »Das menschliche Denken ist dann »ökonomisch«, wenn es die objektive Wahrheit richtig abbildet, und das Kriterium dieser Richtigkeit ist die Praxis, das Experiment. Nur wenn die objektive Realität, d. h. die Grundlage des Marxismus, geleugnet wird, kann man von einer Denkökonomie in der Erkenntnistheorie im Ernst sprechen.« (S. 162.)

Wie einfach und selbstverständlich sieht das aus! Sehen wir zu. Das alte ptolemäische Weltbild stellte die Erde in Ruhe in die Mitte der Welt und ließ die Sonne und die Planeten um sie kreisen, letztere in einer Kombination zweier Kreise. Kopernicus stellte die Sonne in die Mitte und ließ die Erde und die Planeten in einfachen Kreisen um sie herumlaufen. Die von uns beobachteten Erscheinungen sind in beiden Fällen genau dieselben, da wir nur relative Bewegungen in bezug auf uns sehen können und die relativen Bewegungen nach beiden Theorien absolut identisch sind. Welche bildet nun die objektive Welt richtig ab? Für die Praxis, das Experiment, sind sie nicht zu unterscheiden, und auch die Voraussage ist nach beiden identisch. Kopernicus

wies auf die Entscheidung durch die Paralaxen der Fixsterne hin; aber in der alten Theorie könnte man dann alle Fixsterne jährlich einen Kreis durchlaufen lassen, und wieder kommt es auf dasselbe hinaus. Da wird aber jeder sagen: das wäre widersinnig, bloß damit die Erde in Ruhe bleiben könne, alle Tausende von Weltkörpern einen jährlichen Kreis beschreiben zu lassen. Weshalb widersinnig? Weil es das Weltbild unnötig kompliziert macht. Also man wählt das kopernikanische Weltbild und behauptet, es sei das richtige, weil dabei das Weltbild am einfachsten wird. Dies Beispiel mag hinreichen, um die Naivität der Auffassung darzutun, man wähle eine Theorie, weil sie die Wirklichkeit nach dem Kriterium des Experiments »richtig« abbildet.

Deshalb war es auch, daß Kirchhoff seine neue Auffassung dahin formulierte, daß die Mechanik die Aufgabe habe, »die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben«. In diesem Ausdruck sollte der alte Fetischismus der Kräfte als »Ursachen« der Bewegung beseitigt und sollten diese bloß als zweckmäßige einfachste Beschreibung der Bewegungen benutzt werden. Und Lenin, um zu zeigen, daß er gar nichts davon ahnt, weil er selbst noch in diesem Fetischismus steckt, ruft entrüstet gegen Mach, als dieser auf die Ähnlichkeit seiner und Kirchhoffs Ansichten hinwies: Machs Ökonomie des Denkens »gleichgesetzt der einfachsten Beschreibung (der objektiven Realität, deren Existenz Kirchhoff gar nicht bezweifelt!« (S. 163.) Übrigens muß noch daran erinnert werden, daß das Denken die objektive Welt nie »richtig« d. h. genau abbildet, weil die Theorie immer ein angenähertes Bild ist, das nur die Hauptzüge, das Allgemeine in einer Gruppe von Erscheinungen wiedergibt.

Wir nehmen nun, nach der Materie und den Naturgesetzen, als drittes Beispiel Raum und Zeit. »Betrachten wir jetzt, was der »neueste Positivismus« über diesen Gegenstand lehrt. Wir lesen bei Mach: »Raum und Zeit sind wohlgeordnete Systeme von Empfindungsreihen«. Das ist offenkundiger idealistischer Unsinn, eine unvermeidliche Folge der Lehre, daß die Körper Empfindungskomplexe seien. Nicht der Mensch mit seinen Empfindungen existiert in Raum und Zeit, sondern Raum und Zeit existieren in dem Menschen, sind von ihm abhängig, von ihm erzeugt – so sieht die Sache bei Mach aus. Er spürt, daß er in den Idealismus hineingerät und leistet Widerstand, indem er eine

Menge Vorbehalte macht, und . . . in langatmigen Betrachtungen über die Veränderlichkeit unserer Zeit- und Raumbegriffe, ihre Realität usw. die Frage ertränkt. Doch rettet ihn das nicht und kann ihn auch nicht retten, denn wirklich überwinden kann man die idealistische Position in dieser Frage einzig und allein durch die Anerkennung der objektiven Realität von Raum und Zeit. Das aber will Mach um keinen Preis. Er baut eine Erkenntnistheorie von Zeit und Raum auf dem Prinzip des Relativismus auf – das ist alles . . . Sich gegen die unvermeidlichen idealistischen Konsequenzen seiner eigenen Prämissen sträubend, wendet sich Mach gegen Kant und verteidigt den Ursprung des Raumbegriffs aus der Erfahrung. Wenn uns aber in der Erfahrung keine objektive Realität gegeben ist (wie Mach lehrt) dann wird . . . usw.« (S. 170.) Wozu noch weiter zitieren; es sind alles Schläge in die Luft, weil Mach ja die objektive Realität der Welt annimmt und die Erscheinungen nun einmal in Raum und Zeit stattfinden. Und wieder könnte Lenin gewarnt sein. Denn er kennt und zitiert zum Teil die Ausführungen Machs über die mathematischen Untersuchungen über Räume von mehr als drei Dimensionen und über dreidimensionale Räume mit andren geometrischen Eigenschaften. Dort sagt Mach u. a., »daß dasjenige, was wir Raum nennen, ein spezieller wirklicher Fall eines allgemeineren denkbaren Falles . . . sei«. »Der Raum des Gesichtes und Getastes ist eine dreifache Mannigfaltigkeit, er hat drei Dimensionen . . .« »Die Eigenschaften des gegebenen Raumes erscheinen sofort als Objekte der Erfahrung.« »So kann auch für den uns gegebenen Raum nur die Erfahrung lehren, ob derselbe endlich ist, ob Parallellinien in demselben sich schneiden usw.« »Manchen Theologen, welche in Verlegenheit waren, die Hölle unterzubringen, und den Spiritisten kam die vierte Dimension sehr gelegen.« Aber; »Diese vierte Dimension bliebe darum immer noch ein Gedankending.« Das mag genügen. Und was hat Lenin – außer einer Anzahl Witze und Grobheiten, deren jeder Boden fehlt – zu alledem zu sagen? »Wodurch aber grenzt er sich in seiner Erkenntnistheorie von ihnen (den Theologen und Spiritisten) ab? Dadurch, daß nur der dreidimensionale Raum ein wirklicher Raum ist! Was soll das aber den Theologen gegenüber für eine Verteidigung sein, wenn man die objektive Realität von Raum und Zeit nicht anerkennt?« (S. 174.) Was wohl der Unterschied zwischen wirklich

und objektiv-real sein mag? Jedenfalls, er bleibt bei seinem Irrtum.

Was soll denn der zuerst angeführte Satz von Mach, aus dem das ganze Wahnbild stammt? Mach bespricht in dem letzten Kapitel seiner *Mechanik* die Beziehungen der verschiedenen Wissensgebiete. Dort sagt er dann: »Zunächst bemerken wir, daß allen Erfahrungen über räumliche und zeitliche Verhältnisse ein größeres Vertrauen entgegengebracht wird, daß man ihnen einen objektiveren, realeren Charakter zuschreibt, als Erfahrungen über Farben, Töne, Wärmen usw. Doch kann man bei genauerer Untersuchung sich nicht darüber täuschen, daß Raum- und Zeitempfindungen ebenso Empfindungen sind wie Farbe-, Ton-, Geruchsempfindungen, nur daß wir in Übersicht der ersteren viel geübter und klarer sind als in Bezug auf letztere. Raum und Zeit sind wohlgeordnete Systeme von Empfindungsreihen ... »Hier spricht Mach also von dem Standpunkt der Erfahrung aus: unsere Empfindungen sind die einzige Wissensquelle, aus denen alle Kenntnisse aufgebaut werden, aus denen unsere ganze Welt besteht, auch was wir über Raum und Zeit wissen. Für Mach ist es daher eine sinnlose Frage, was Raum und Zeit im absoluten Sinn bedeuten mögen; die einzige sinnvolle Frage ist, wie sie in der Erfahrung auftreten. In demselben Sinn wie bei den Körpern der Welt können wir den alltäglichen und wissenschaftlichen Begriff von Raum und Zeit nur durch Abstraktion aus der Gesamtheit unserer Empfindungen bilden. Das Schema, in das wir jede Erfahrung über Ort und Zeitpunkt einfügen, ist uns durch Einübung seit frühester Jugend vertraut, exakt zu messen, und hat deshalb für uns die größte Einfachheit und Selbstverständlichkeit. Wie es dann in der empirischen Wissenschaft auftritt, kann es durch keine besseren Worte wiedergegeben werden als die von Mach gewählten: wohlgeordnete Systeme von Empfindungsreihen.

Was Lenin, demgegenüber über Raum und Zeit denkt, ergibt sich aus dem folgenden Zitat: »In der modernen Physik«, sagt Mach, »gilt noch die Newtonsche Auffassung von absoluter Zeit und absolutem Raum, von Zeit und Raum als solchen. Diese Auffassung erscheint uns sinnlos«, fährt Mach fort, augenscheinlich ganz ahnungslos, daß es so etwas wie Materialisten und materialistische Erkenntnistheorie auf der Welt gibt. In der Praxis sei allerdings diese Annahme unschädlich geblieben und »entging deshalb lange einer ersten Kritik«. (S. 171.) Nach

Lenin nimmt also »der Materialismus« die Newtonsche Lehre an, die auf der Grundlage beruht: Es besteht ein absoluter Raum und eine absolute Zeit. Das bedeutet, daß der Ort im Raume absolut festzulegen und unzweideutig zurückzufinden ist. Nun wird in diesem Urteil Machs die Physik seiner Zeit sicher zu altmodisch vorgestellt; denn damals schon war die Auffassung allgemein, daß Bewegung und Ruhe nur relative Begriffe sind, daß der Ort eines Körpers nur relativ zu anderen Körpern gilt, und daß der Gedanke eines absoluten Ortes gar keinen Sinn hat. Zwar war noch ein gewisser Zweifel vorhanden, ob vielleicht nicht der Weltäther als eine den ganzen Raum erfüllende Substanz den absoluten Raum darstellen könne: Bewegung und Ruhe relativ zum Weltäther könnten dann mit Recht absolute Bewegung und Ruhe heißen. Als die Physiker dann die vom Weltäther vermittelte Fortpflanzung des Lichtes in die Versuche mit aufnahmen, zeigte sich noch immer nur die Relativität aller Bewegung. Das war der Fall in dem berühmten Experiment Michelsons 1889, so ausgedacht, daß der Natur die Frage gestellt wurde, was die Bewegung der Erde relativ zum Weltäther sei. Aber nichts zeigte sich; die Natur blieb stumm. Es war, als sie sagte: deine Frage ist sinnlos. Man hat dann zuerst solche Erklärungen aufgestellt, daß immer, wo die gesuchte Erscheinung auftreten müsse, ein Nebeneffekt auftrete, der sie aufhob. Bis Einstein 1905 in seiner Relativitätstheorie alle Tatsachen so zusammenfaßte, daß das Resultat selbstverständlich wurde. Also auch in dem widerfühlenden Äther erwies sich ein absoluter Ort als ein Name ohne Sinn. So wurde schließlich der Äther selbst fallen gelassen, und alles Absolute am Raum ist verschwunden. Mit der Zeit schien es damals noch anders zu stehen; eine Zeitangabe erschien als etwas Absolutes. Doch waren es gerade die Gedankengänge Machs, die bei ihrem Durchwirken hier Wandel schufen. An die Stelle des Redens über abstrakte Worte stellte Einstein das praktische Handeln in der Erfahrung: wenn wir die Zeit feststellen, sehen wir auf die Uhr und vergleichen die Uhren miteinander; andre Mittel bestehen nicht. So gelang es ihm 1905, die absolute Zeit zu widerlegen und die Relativität aller Zeit darzutun. Einsteins Relativitätstheorie wurde bald in der Wissenschaft allgemein angenommen, mit Ausnahme von einigen antisemitischen deutschen Physikern, die deshalb zu Leuchten der nationalsozialistischen Physik proklamiert wurden. Mit dieser Entwicklung konnte Lenin beim Schreiben seines

Buches noch nicht bekannt sein; aber sie beleuchtet doch den Charakter seiner Ausführungen, wo er z. B. schreibt: »Die materialistische Auffassung von Zeit und Raum blieb dennoch (d. h. trotz der großen Fortschritte der Wissenschaft) »unschädlich«, d. h. wie bisher in Übereinstimmung mit der Naturwissenschaft, während die entgegengesetzte Auffassung von Mach und Co. eine »schädliche« Preisgabe einer Position an den Fideismus war.« (S. 174.) Als materialistisch bezeichnet er hier den Glauben, daß die Abstraktion des absoluten Raumes und der absoluten Zeit, die die Wissenschaft zeitweilig aus den Erfahrungen zog, die Realität der Welt ist. Und weil Mach die Realität dieser absoluten Dinge bekämpft und für Raum und Zeit, wie für alles, nur gelten lassen will, was aus der Erfahrung abzuleiten ist, sieht Lenin darin nur Idealismus, der zum »Fideismus« führt.

C. DER MATERIALISMUS

Für uns handelt es sich nicht um Mach, sondern um Lenin. Mach nimmt hier einen breiten Raum ein, weil die Kritik, die Lenin an Mach übt, geeignet ist, uns über den philosophischen Standpunkt Lenins selbst aufzuklären. An Mach ist vom marxistischen Standpunkt genug zu kritisieren; aber Lenin faßt die Sache von einer ganz anderen Seite an. Wir fanden nicht nur, daß er die alte Physik als die ins allgemeine Bewußtsein übergegangene Wirklichkeit der Welt gegen die neuere Kritik ihrer Grundlagen ausspielt, sondern auch, daß er dabei, ganz wie seinerzeit der bürgerliche Materialismus, die physische Materie als gleichbedeutend mit der objektiven Welt nimmt. Er sucht das in folgender Weise zu begründen: »Ist die Realität gegeben, dann braucht man für diese objektive Realität einen philosophischen Begriff, und dieser Begriff ist schon vor sehr langer Zeit geschaffen worden; dieser Begriff ist eben die Materie. Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, fotografiert, abgebildet wird und unabhängig von ihm existiert.« (S. 117.)

Schön; mit der Definition in den ersten Sätzen kann man einverstanden sein. Wenn aber dann dieser Begriff auf die aus Molekülen und Atomen bestehende physische Materie be-

schränkt wird, setzt man sich zu der Definition in Widerspruch. Auch die Elektrizität ist objektive Realität; ist sie deshalb physische Materie? Unsere Empfindungen zeigen uns das Licht; es ist eine Realität, aber keine Materie; und die Abstraktionen, die die Physik erfand, es zu deuten, einmal der Weltäther, später die Photonen, sind wohl auch kaum als physische Materie anzupprechen. Ist die Energie nicht ebensogut eine Realität wie die physische Materie, da sie es doch ist, die noch unmittelbarer als die materiellen Dinge unsere Empfindungen bewirkt? ⁵ Und schließlich, was »dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist«, wenn er seine Mitmenschen reden hört, ist nicht nur Zunge und Lippe, nicht nur Energie der Luftvibration, sondern auch, und viel wesentlicher, der Gedanke des Redenden. Die Ideen der Menschen sind ebensogut eine objektive Realität, die uns durch die Empfindungen gegeben wird, wie die tastbare Natur; das Geistige gehört genau so zu der wirklichen Welt wie das Materielle im Sinne der physischen Materie. Wenn wir unsere ganze Erfahrungswelt zusammenfassend wiedergeben wollen – als Wissenschaft, zur Richtlinie künftigen Handelns – kommen wir mit dem Begriff der physischen Materie nicht aus. Wir brauchen da noch andre Begriffe, wie die Energie, den Geist, das Bewußtsein.

Wenn die obige Definition die Materie als den philosophischen Begriff für die objektive Wirklichkeit bezeichnet – der dann aber viel weiter reicht als die physische Materie –, so bestätigt sie damit unsre Auffassung, nach welcher wir wiederholt von der materiellen Welt sprachen als Bezeichnung für die ganze uns durch die Sinne gegebene Realität. Das ist auch der Sinn des Wortes Materie in dem historischen Materialismus, als alles, was wirklich in der Welt ist, »Geist und Hirngespinnste einbegriffen«, wie Dietzgen sagte. In der Kritik seines Materialismus handelt es sich also nicht darum, was Lenin auf derselben Seite oben andeutet, daß moderne Theorien über die Struktur der Materie hineingemischt werden, sondern daß überhaupt die physische Materie als gleichbedeutend mit der realen Welt genommen wird.

Die hier hervorgehobene historisch-materialistische Auffassung des Wortes Materie liegt Lenin natürlich fern. Er will sie, trotz

⁵ Deshalb hat Ostwald seinerzeit die Energie als die einzige wirkliche Substanz der Welt an die Stelle der Materie setzen wollen; er nannte das das »Ende des wissenschaftlichen Materialismus«.

seiner Definition, auf die physische Materie beschränken. So polemisiert er gegen die »Konfusion« Dietzgens: »Diese völlig klaren materialistischen Sätze ergänzt jedoch Dietzgen durch einen Satz wie diesen: ›Gleichwohl ist doch auch die unsinnliche Vorstellung sinnlich, materiell, d. h. wirklich . . .‹ Das ist offensichtlich falsch. Richtig ist, daß sowohl der Gedanke als auch die Materie ›wirklich‹ sind, d. h. existieren. Einen Gedanken aber als materiell bezeichnen, heißt einen falschen Schritt zur Vermengung von Materialismus und Idealismus machen. Im Grunde ist es eher eine Ungenauigkeit des **Ausdrucks** bei Dietzgen.« (S. 242.) Hier verleugnet Lenin seine eigene Definition der Materie als philosophischen Ausdruck für die objektive Realität. Oder bedeutet Realität etwas anderes als Wirklichkeit? Oder ist Existieren verschieden von objektiver Realität? Was er sagen will, aber ihm nicht ohne »Ungenauigkeit des Ausdrucks« zu sagen gelingt, ist wohl dies: Gedanken mögen dann wirklich existieren, aber die wahre echte objektive Wirklichkeit gilt nur für die physische Materie.

Der bürgerliche Materialismus setzt die physische Materie der objektiv bestehenden Wirklichkeit gleich; dann muß er alles andere, auch das Geistige, als ein Attribut, eine Eigenschaft dieser Materie betrachten. Es ist daher nicht sonderbar, daß wir ähnlichen Gedankengängen auch bei Lenin begegnen. Zu dem Ausspruch Pearsons: »Es ist unlogisch, zu behaupten, daß die ganze Materie bewußt sei«, bemerkt er: »Es ist aber logisch anzunehmen, daß die ganze Materie eine Eigenschaft besitzt, die dem Wesen nach der Empfindung verwandt ist, die Eigenschaft der Abbildung.« (S. 77.) Und noch deutlicher sagt er gegen Mach: »Was den Materialismus betrifft . . . so haben wir die wirkliche Auffassung der Materialisten schon an dem **Beispiel Diderots** gesehen.« (Diderot, einer der Encyclopädisten des 18. Jahrhunderts, hatte geschrieben, »daß die Fähigkeit der Empfindung eine allgemeine Eigenschaft der Materie sei oder das Produkt ihrer Organisation«. Der größere Weitblick, der in den letzten Worten hervortritt, ist bei Lenin fallengelassen.) »Diese Auffassung besteht nicht darin, daß man die Empfindungen aus der Bewegung der Materie ableitet oder auf die Bewegung der Materie reduziert, sondern vielmehr darin, daß die Empfindung als eine der Eigenschaften der sich bewegenden Materie anerkannt wird. In dieser Frage teilte Engels die Ansicht von Diderot . . .« (S. 29.) Wo Engels das gesagt haben soll, wird

nirgends angegeben. Es mag bezweifelt werden, ob die Überzeugung Lenins, daß Engels darin mit ihm und Diderot einverstanden sei, auf klaren Aussagen beruht. Seinerzeit sprach sich Engels im *Anti-Dühring* anders aus: »Leben ist die Daseinsweise der Eiweißkörper« (S. 74), d. h. nicht alle Materie hat die Eigenschaft des Lebens, sondern Leben tritt erst bei einer so verwickelten Molekülstruktur wie der des Eiweißes auf. Es ist also nicht wahrscheinlich, daß er Empfindung, die als Merkmal zu den lebendigen Organismen gehört, als eine allgemeine Eigenschaft aller Materie betrachtet hat. Eine solche Verallgemeinerung einer Eigenschaft, die bei einigen speziellen Formen der Materie auftritt, zu aller Materie, gehört wesentlich zu der undialektischen, bürgerlich-materialistischen Einstellung.

Es mag hier die Bemerkung eingeschoben werden, daß ähnlich wie Lenin auch Plechanow sich in seinen *Grundbegriffen des Materialismus* ausspricht. Er handelt dort (S. 45), den Botaniker **Francé** kritisierend, über die »Beseeltheit der Materie«, »die Lehre, daß die Materie überhaupt und die organische Materie im Besonderen stets einen gewissen Grad der Empfindlichkeit besitzt«. Seine eigene Auffassung gibt Plechanow in diesen Worten: »Francé sieht darin einen Gegensatz zum Materialismus. In Wirklichkeit ist es die Übertragung der materialistischen Lehre Feuerbachs . . . Man darf wohl mit Sicherheit behaupten, daß Marx und Engels . . . die erwähnte Richtung mit größtem Interesse verfolgt hätten.« Das ist sehr vorsichtig ausgedrückt und bezeugt wohl, daß Marx und Engels in ihren Schriften nie ein Interesse für diese Richtung bekundet haben. Dazu ist noch zu bemerken, daß **Francé**, als beschränkter Naturwissenschaftler nur die Gegensätze innerhalb des bürgerlichen Denkens kennt; er nimmt an, daß die Materialisten nur an die Materie glauben, daher ist die Lehre, daß in aller Materie Geist oder Seele stecke, für ihn kein Materialismus mehr. Plechanow erkennt in dieser Lehre eine kleine Variante des Materialismus, die ihn haltbarer macht.

Die Übereinstimmung in den Grundanschauungen, die wir hier immerfort zwischen Lenin und dem bürgerlichen Materialismus des 19. Jahrhunderts finden, war Lenin auch ganz gut bewußt. Für ihn ist »der Materialismus« die gemeinsame Grundanschauung des Marxismus und der bürgerlichen Materialisten. Nachdem er ausgeführt (S. 238–239), daß Engels in seinem Werk über Feuerbach ihnen drei Dinge vorwarf: daß sie in

keiner Weise über die Materialisten des 18. Jahrhunderts hinausgingen; daß ihr Materialismus mechanisch war und daß sie den Idealismus auf dem Gebiete der Gesellschaftswissenschaft beibehielten und den historischen Materialismus nicht begriffen – folgert er: »Ausschließlich dieser drei Dinge wegen, ausschließlich in diesen Grenzen lehnt Engels den Materialismus des 18. Jahrhunderts sowie die Lehre von Büchner und Co. ab! In allen übrigen Fragen, die mehr zum Abc des Materialismus gehören (die von den Machisten entstellt wurden), gibt es zwischen Marx und Engels einerseits und all diesen alten Materialisten andererseits keinen Unterschied und kann es auch keinen geben.« (S. 259.) Daß dies eine Illusion Lenins ist, haben wir in unseren obigen Darlegungen gezeigt; die genannten drei Dinge bringen als Konsequenz eine völlige Verschiedenheit in den erkenntnistheoretischen Grundfragen mit sich. Und in ähnlicher Weise, folgert Lenin dann, stimmte Engels mit Dühring im Materialismus vollkommen überein: »Dühring als Materialist war ihm nicht genug folgerichtig, klar und konsequent.« (S. 241.)

Die Übereinstimmung Lenins mit dem bürgerlichen Materialismus und der damit notwendig verbundene Gegensatz zum historischen Materialismus treten in den verschiedensten Konsequenzen hervor. Der hauptsächlichste Kampf des bürgerlichen Materialismus galt der Religion; und der schwerste Vorwurf, den Lenin Mach und seinen russischen Anhängern macht, ist immer wieder, den Fideismus zu fördern. Wir begegneten ihm schon in einigen Zitaten; hundertmal und überall tritt immer wieder der Fideismus auf als Gegensatz zum Materialismus. Marx und Engels kannten diesen Begriff nicht; für sie lag die philosophische Trennungslinie zwischen Materialismus und Idealismus. In dem Wort Fideismus wird der Nachdruck auf die Religion gelegt. Auf S. 257 expliziert Lenin, woher er das Wort nahm: »Fideisten (vom lateinischen Wort fides = Glauben) nennt man in Frankreich diejenigen, die den Glauben über die Vernunft setzen.« Dieser Gegensatz von Glauben und Vernunft ist ein Klang aus vor-marxistischer Zeit, aus der Zeit der Emanzipation der bürgerlichen Klasse, die sich auf die »Vernunft« stützte und damit den religiösen Glauben als den Feind im gesellschaftlichen Kampf angriff – die »freien« Denker gegen die »Obskuranten«. In dem fortwährenden Auftreten des Fideismus als die äußerste gefährlichste Konsequenz der von ihm bekämpften Lehren

bekundet Lenin, daß auch für ihn in der Welt der Anschauungen die Religion der Hauptfeind ist.

So auch, wo er S. 187 Mach abkanzelt, weil dieser sagte, die Frage des Determinismus ließe sich nicht empirisch entscheiden;⁶ in der Forschung sei jeder Forscher Determinist, aber praktisch müsse er Indeterminist bleiben. »Ist das nicht Obskurantismus . . ., wenn der Determinismus auf das Gebiet der »Forschung« beschränkt wird, während auf dem Gebiete der Moral, der sozialen Tätigkeit, auf allen übrigen Gebieten, außer dem der »Forschung«, die Frage der »subjektiven« Wertung überlassen wird? . . . Ein gütlicher Ausgleich also (Note: Mach in der »Mechanik«: »Die religiösen Ansichten bleiben jedes Menschen eigenste Privatsache . . .): Die Theorie – den Professoren, die Praxis – den Theologen.« (S. 185–186.) Also jede Frage wird auf den Gesichtspunkt der Religion zugeschnitten. Daß der streng-religiöse Calvinismus eine deterministische Lehre war, während die materialistisch denkende Bourgeoisie des 19. Jahrhunderts an den freien Willen, den Indeterminismus glaubte, war Lenin wahrscheinlich unbekannt. Übrigens, welche schöne Gelegenheit wäre hier anzuknüpfen gewesen, den russischen Machisten auf den historischen Materialismus hinzuweisen, der den »Determinismus« auf dem Gebiete der Gesellschaft erst möglich gemacht hat; daß daher Mach durch seine Zugehörigkeit zur bürgerlichen Klasse nicht anders denken und sich äußern könnte als seine ganze Klasse: indeterministisch in gesellschaftlichen Fragen; und daß gerade darin sein Denken gegen den Marxismus zurückstehe und damit unvereinbar sei. Aber nein; von einer Klassenbestimmtheit der Ideen bemerkt man bei Lenin nichts. Die theoretischen Gegensätze hängen bei ihm in der Luft. Natürlich kann eine theoretische Ansicht nur mit theoretischen Argumenten kritisiert werden. Wo aber die gesellschaftlichen Konsequenzen mit solcher Heftigkeit in den Mittelpunkt gestellt werden, sollte der gesellschaftliche Ursprung der theoretischen Anschauungen nicht außer acht gelassen werden. Diese wesentlichste Seite des Marxismus besteht offenbar für Lenin nicht.

Es ist nach alledem nicht verwunderlich, daß Lenin von den

⁶ Wir haben im III. Kapitel dargelegt, daß die theoretische Überzeugung, daß Regel und Gesetz in einem Gebiet herrscht – also der Determinismus – erst dann eine Grundlage findet, wenn es praktisch gelingt, Regeln und Zusammenhänge zu finden.

früheren Autoren besonders Ernst Haeckel hochschätzt. In einem Schlußkapitel »Ernst Haeckel und Ernst Mach« überschrieben, stellt er sie einander gegenüber: Mach, der »die Naturwissenschaft an den Fideismus verrät, indem er dem Wesen der Sache nach auf die Seite des philosophischen Idealismus übergeht«, (S. 357) und Haeckel, der die gelobte Lehre der ganzen Professorenphilosophie auf jeder Seite ins Gesicht schlägt, der auf einmal »leicht und faßlich« zeigt, »daß es einen Eckpfeiler gibt ... Dieser Eckpfeiler ist der naturwissenschaftliche Materialismus.« (S. 358.) Es macht ihm nichts, daß die betreffenden Werke Haeckels eine Verbindung populärer Naturwissenschaft mit einer, wie allgemein anerkannt, denkbar oberflächlichen Philosophie darstellen – Lenin spricht selber von seiner »philosophischen Naivität« und sagt, »daß er sich auf eine Untersuchung der philosophischen Grundfragen gar nicht einläßt.« (S. 358.) Das Wesentliche ist für ihn, daß Haeckel ein unentwegter Kämpfer gegen die herrschenden religiösen Lehren ist. »Der Sturm, den die »Welträtsel« von Ernst Haeckel in allen zivilisierten Ländern verursacht haben, zeigte einerseits besonders plastisch die Parteilichkeit der Philosophie in der heutigen Gesellschaft, andererseits die wirkliche gesellschaftliche Bedeutung des Kampfes des Materialismus gegen Idealismus und Agnostizismus. Die Hunderttausende von Exemplaren des Buches, das sofort in alle Sprachen übersetzt wurde und in besonders billigen Ausgaben Verbreitung fand, lieferten den schlagendsten Beweis, daß dieses Buch »ins Volk gedrungen« ist, und daß Lesermassen vorhanden sind, die Ernst Haeckel mit einem Schlage auf seine Seite gebracht hat. Das populäre Büchlein wurde zu einer Waffe des Klassenkampfes. Die Professoren der Philosophie und Theologie in aller Herren Länder begannen in tausenderlei Variationen Haeckel zu schmähen und zu verächtlichen.« (S. 358.)

Welcher Klassenkampf das wohl gewesen sein soll? Welche Klasse vertrat Haeckel hier gegen welche andre Klasse? Lenin schweigt darüber. Sollen seine Worte andeuten, daß Haeckel, ohne es zu wissen, als Vertreter der Arbeiterklasse gegen die Bourgeoisie auftrat? Es ist, umgekehrt, bekannt, daß Haeckel ein scharfer Gegner des Sozialismus war, und daß er, als Vorkämpfer des Darwinismus, der Bourgeoisie diese Lehre gerade deshalb empfahl, weil sie als eine Lehre der Auslese der Besten eine aristokratische Wissenschaft sei, geeignet, »den bodenlosen

Sinn der sozialistischen Gleichmacherei« zu widerlegen. Der Sturm um die *Welträtsel* war in Wirklichkeit nichts weiter als ein Sturm innerhalb der bürgerlichen Klasse, die letzte Episode in ihrem Umschwung von der materialistischen zur idealistischen Weltanschauung. Haeckels *Welträtsel* war das letzte Aufflackern des bürgerlichen Materialismus – allerdings schon in abgeschwächter Form –; und die idealistischen, mystischen, religiösen Tendenzen in der Bourgeoisie und der bürgerlichen Intelligenz waren damals so stark und allgemein, daß sie von allen Seiten über das Buch herfielen und ohne viel Mühe seine Schwächen aufzeigen konnten. Welche Bedeutung solche Bücher für die Massen der Leser aus Kleinbürgertum und Arbeiterklasse hatten, haben wir oben dargelegt. Wenn Lenin hier von Klassenkampf spricht, zeigt das, wie wenig er das Wesen der Klassengegensätze und des Klassenkampfes in den hochkapitalistischen Ländern durchschaute und wie er diese hauptsächlich in dem Lichte eines Kampfes für und wider die Religion sah.

D. PLECHANOW

Die Verwandtschaft mit dem bürgerlichen Materialismus, die wir bei Lenin finden, ist nicht eine einfache persönliche Abweichung vom Marxismus. Ähnliches zeigt sich bei Plechanow, der als der erste und hervorragendste Theoretiker des damaligen russischen Sozialismus gilt. In seinem Werkchen *Die Grundprobleme des Marxismus*, zuerst für russische Leser geschrieben und dann 1910 in deutscher Übersetzung herausgegeben, fängt er damit an, ausführlich die Übereinstimmung zwischen Marx und Feuerbach nachzuweisen. Was man meist den »Humanismus« Feuerbachs nennt – so legt er dar – bedeutet, daß Feuerbach vom Menschen ausgeht, um zur Materie zu kommen. Schon die angeführten Worte Feuerbachs über den »Kopf des Menschen« beweisen, daß die Frage der »Materie des Hirnes« zu dieser Zeit im rein materialistischen Sinn beantwortet wurde. »Und diese Betrachtung wurde auch von Marx und Engels akzeptiert. Sie wurde zur Grundlage ihrer eigenen Philosophie ...« (S. 10) Natürlich nahmen Marx und Engels an, daß die Gedanken der Menschen in ihren Gehirnen produziert werden, wie sie auch annahmen, daß die Erde sich um die Sonne dreht. Plechanow jedoch meint, »indem wir uns damit (d. h. mit Feuerbachs

Stellung) beschäftigen, werden wir gleichzeitig die *philosophische Seite des Marxismus* kennenlernen.« Er führt dann die Sätze Feuerbachs an: »Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken. Sein ist aus sich und durch sich; Sein hat seinen Grund in sich«, und schließt daran: »Diese Ansicht über das Verhältnis vom Sein zum Denken ist von Marx und Engels ihrer materialistischen Geschichtserklärung zugrunde gelegt worden.« (S. 13.) Sicher; es ist nur die Frage, was unter dem »Sein« verstanden wird. In diesem noch farblosen Wort liegen viele späteren Gegensätze noch ungeschieden. Wir betrachten als das Sein alles sinnlich Wahrnehmbare und Fühlbare; nach der naturwissenschaftlichen Seite kann darunter dann die physische Materiewelt, nach der gesellschaftlichen Seite die ganze Gesellschaft verstanden werden. Für Feuerbach handelte es sich um das stoffliche Wesen des Menschen: der Mensch ist, was er ißt. Für Marx war es das gesellschaftliche Sein, das das Bewußtsein bestimmt: eine Gesellschaft von Menschen, Werkzeugen, Produktionsverhältnissen.

Plechanow bespricht dann die erste der *Thesen* von Marx über Feuerbach, in denen jener, wie er sagt, »Feuerbachs Gedanken ergänzt und entwickelt«. Er legt dar, wie Feuerbach den Menschen in seiner passiven Seite gegenüber der Natur, Marx dagegen ihn nach seiner aktiven Seite auffaßt; er weist auf den bekannten Satz in *Das Kapital* hin: »Indem der Mensch auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur«, und fügt dem hinzu: »Die ganze Tiefe dieses Gedankens wird erst klar im Lichte der Marxschen Erkenntnistheorie . . . Dennoch muß man zugeben, daß Marxens Erkenntnistheorie in direkter Linie von der Feuerbachs abstammt, oder, wenn man will, die Erkenntnistheorie Feuerbachs darstellt, die indes von Marx in genialer Weise vertieft worden ist.« (S. 18.) Und auf der nächsten Seite spricht er von »dem modernen Materialismus – dem Feuerbach-Marx-Engelsschen Materialismus«. Was man zugeben muß, ist vielmehr, daß nur der vieldeutige Satz: das Sein bestimmt das Denken, für beide gilt und daß der gemeinsame, auch mit dem bürgerlichen Materialismus gemeinsame Materialismus, daß unser Denken vom Gehirn produziert wird, den unwesentlichen Teil des Marxismus darstellt und noch nichts von einer Erkenntnistheorie hat. Der wesentliche Teil des Marxismus ist das, worin die verschiedenen Materialismen sich unterscheiden und wodurch sie die geistigen

Ausdrücke verschiedener Klassenkämpfe wurden. Die Erkenntnistheorie Feuerbachs und des bürgerlichen Materialismus, die zum Emanzipationskampf der bürgerlichen Klasse gehören, beruhen auf der Unkenntnis der Gesellschaft als der mächtigsten Wirklichkeit, die das Denken bestimmt. Die Erkenntnistheorie des Marxismus geht von der Einwirkung der Gesellschaft, der selbstgeschaffenen materiellen Umwelt auf den Geist aus, und gehört damit zum proletarischen Klassenkampf. So sicher die Marxsche Erkenntnistheorie historisch von Hegel und Feuerbach abstammt, so sicher ist sie zu etwas völlig von der Feuerbachschen Verschiedenem geworden. Es kennzeichnet die Anschauungsweise Plechanows, daß er diesen Gegensatz kaum sieht und der für die wesentlichen Fragen trivialen Gemeinsamkeit in der Ansicht, daß die Gedanken vom Gehirn stammen, die größte Bedeutung beilegt.

VIII. Die russische Revolution

Die Übereinstimmung in den philosophischen Grundanschauungen bei Lenin und Plechanow, in ihrer gemeinsamen Verschiedenheit gegen den Marxismus, weist auf ihren gemeinsamen Ursprung aus den russischen gesellschaftlichen Verhältnissen hin. Der Name oder die Einkleidung einer Lehre oder Anschauungsweise hängt von ihrem geistigen Ursprung ab, bezeichnet die frühere Theorie oder den früheren Denker, von dem man am meisten gelernt hat und dem man zu folgen annimmt. Der wirkliche Inhalt der Lehre hängt von ihrem materiellen Ursprung ab und wird durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt, unter welchen sie sich ausgebildet und zu wirken hat. Es ist ja ein Hauptsatz des Marxismus, daß die großen gesellschaftlichen Ideen und geistigen Strömungen die Ziele der Klassen, d. h. die Notwendigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung zum Ausdruck bringen und sich mit den Klassenkämpfen selbst entwickeln. Daher kann man sie nicht getrennt von Gesellschaft und Klassenkampf betrachten. Das gilt auch für den Marxismus selbst.

In ihrer Frühzeit standen Marx und Engels in den ersten, damals noch ungeschiedenen Reihen der bürgerlichen Opposition gegen den Absolutismus in Deutschland. Ihre Entwicklung zum historischen Materialismus in den folgenden Jahren ist der theoretische Ausdruck der Entwicklung der Arbeiterklasse zum selbständigen Klassenkampf gegen die Bourgeoisie. Der praktische Gegensatz drückt sich in dem theoretischen Gegensatz aus. In dem weiteren Kampf der Bourgeoisie wächst – im Prinzip mit Feuerbach übereinstimmend – der bürgerliche Materialismus auf, der die Naturwissenschaft zur Bekämpfung der Religion anwendet und damit die alten Gewalten untergräbt. Die Arbeiterklasse kann sich nicht auf die Naturwissenschaft stützen; sie hat gegen die Bourgeoisie zu kämpfen, die diese Wissen-

schaft in ihren Dienst gestellt hat. Die theoretische Waffe des Proletariats ist die Wissenschaft der gesellschaftlichen Entwicklung. Die Bekämpfung der Religion mittels Naturerkenntnis hat für sie keine selbständige Bedeutung, da sie weiß, daß durch die kapitalistische Entwicklung, namentlich durch ihren eigenen Klassenkampf, die Religion entwurzelt wird. Mit der selbstverständlichen Tatsache, daß Gedanken aus dem Gehirn entspringen, kann sie wenig anfangen. Sie muß wissen, wie die Ideen aus der Gesellschaft entspringen. Das ist der Inhalt des Marxismus, wie er in den Köpfen des Proletariats allmählich als lebendige, treibende Kraft aufwächst, als die Theorie, die ihre wachsende Kraft durch Organisation und revolutionäre Einsicht zum Ausdruck bringt. Als dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Kapitalismus in West- und Mitteleuropa völlig zur Herrschaft kam, verschwand der bürgerliche Materialismus. Der Marxismus war hier jetzt die einzige materialistische Klassenanschauung.

Aber in Rußland war es anders. Dort war der Kampf gegen den Zarismus im hohen Maße gleichartig mit den früheren Kämpfen gegen den Absolutismus in Europa. Auch in Rußland waren Kirche und Religion die stärksten Stützen des Regierungssystems; sie hielten die bäuerlichen Massen, die noch vielfach in primitiver Naturalwirtschaft lebten, in dem tiefsten Aberglauben gefangen. So war der Kampf gegen die Religion hier eine gesellschaftliche Notwendigkeit. In Rußland fehlte jedoch eine Bourgeoisie irgendwelcher Bedeutung, die als künftige herrschende Klasse den Kampf hätte aufnehmen können. Diese Aufgabe lag der russischen Intelligenz ob, die allein jahrzehntelang einen erbitterten Kampf für Volksaufklärung und gegen den Zarismus führte. Dafür konnte sie bei der anti-materialistischen, reaktionären Bourgeoisie des Westens nicht die geringste praktische und theoretische Unterstützung finden. Sie fand diese zunächst nur bei der sozialistischen Arbeiterbewegung, deren anerkannte Theorie, den Marxismus, sie deshalb übernahm. So kam es, daß sogar diejenigen, die (wie Peter Struve und Tugan-Baranovsky) zu Wortführern der russischen Bourgeoisie wurden, theoretisch als »Marxisten« auftraten. Von Marx hatten sie die Notwendigkeit der Entwicklung zum Kapitalismus und der entsprechenden politischen Umwandlung gelernt; sonst hätten sie mit dem proletarischen Marxismus des Westens nichts gemein. Eine revolutionäre Macht trat in Rußland erst hervor, als die

Arbeiter zuerst mit Streiks, dann mit politischen Forderungen den Kampf aufnehmen. Jetzt fand die Intelligenz eine revolutionäre Klasse, mit der sie sich verbinden, als deren Wortführer sie als sozialistische Partei auftreten konnte. Der Klassenkampf der Arbeiter war in Rußland zugleich ein Kampf gegen den zaristischen Absolutismus, unter dem Banner des Sozialismus.

So mußte der Marxismus in Rußland, wie er dort in den Köpfen aufkam und lebte, eine andere Färbung bekommen als in Westeuropa. Er war die Theorie einer kämpfenden Arbeiterklasse; aber diese Arbeiterklasse stand zunächst vor der Aufgabe, die im Westen früher die Bourgeoisie zu lösen hatte, und hatte dabei die Intelligenz als Bundesgenossen. So hatte diese sozialistische Intelligenz nach einer Form der Theorie zu suchen, in der die Kritik der Religion eine erste Stelle einnahm. Sie fand diese in einer Annäherung an die früheren Formen des Materialismus und in den älteren Schriften von Marx, aus der Zeit, als auch in Zentraleuropa der Kampf von Bourgeoisie und Arbeiterklasse gegen den Absolutismus noch ungeschieden war.

Bei Plechanow, dem »Vater des russischen Marxismus«, trat das immer klar zu Tage. Während die westeuropäischen Marxisten von ganz anderen Fragen in Anspruch genommen wurden, wandte er seine Aufmerksamkeit dem älteren Materialismus zu. In seinen *Beiträgen zur Geschichte des Materialismus* behandelt er die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts Helvétius, Holbach und Lamettrie und vergleicht sie mit Marx, um zu zeigen, wieviel Richtiges und Wertvolles auch schon in ihnen enthalten ist. Und so wird auch verständlich, weshalb er in seinen *Grundproblemen des Marxismus* vor allem die Übereinstimmung von Marx und Feuerbach hervorhebt, und wie für ihn die Problemstellung des naturwissenschaftlichen Materialismus Bedeutung hat.

Immerhin stand Plechanow noch in starkem Maße unter dem Einfluß der westeuropäischen, namentlich der deutschen Arbeiterbewegung. Er war der Prophet der russischen Arbeiterbewegung, deren Bedeutung er auf Grund der westlichen Theorie des Marxismus voraussagte, als sie noch kaum praktisch zu entdecken war. Er war eine internationale Figur, die sich stark an den theoretischen Diskussionen über Marxismus und Revisionismus beteiligte; er galt als einer der sehr wenigen, die sich überhaupt mit philosophischen Fragen beschäftigten. Seine Schriften und Artikel wurden im Westen studiert, ohne daß die damals im

Sozialismus noch ungeschiedenen Differenzen zu Bewußtsein kamen. So stand er weniger unter dem ausschließlichen Einfluß der russischen Verhältnisse als Lenin.

Lenin war der praktische Führer der russischen Arbeiterbewegung und brachte daher in seinen theoretischen Ansichten viel stärker die praktisch-politischen Ziele dieser Bewegung zum Ausdruck. Was die philosophischen Grundanschauungen bestimmte, die in seinem Buch hervortreten, das waren die Verhältnisse des Klassenkampfes gegen den herrschenden Zarismus. Was die theoretischen, namentlich die philosophischen Ansichten bestimmt, sind nicht zufällige und abstrakte Studien, nicht die Belesenheit in philosophischer Literatur, sondern die großen Lebensaufgaben, die die praktische Aktivität der Menschen bestimmen und damit allem Denken und Wollen ihre Richtung geben. Für Lenin und die bolschewistische Partei war die erste große Lebensaufgabe der Sturz des Zarismus und des ganzen barbarischen russischen Gesellschaftssystems. Religion und Kirche waren die Theorie, die Ideologie, die Verherrlichung des Absolutismus, das Symbol der Knechtung der Massen; gegen sie war die schärfste Absonderung, der rücksichtsloseste Kampf nötig. So stand für Lenin der Kampf gegen die Religion im Mittelpunkt der Theorie; jede noch so geringe Annäherung an den »Fideismus« war für ihn eine Antastung der Lebensnerven der Bewegung. Als Kampf gegen Absolutismus, Großgrundbesitz und Geistlichkeit war der Kampf in Rußland demjenigen ähnlich, den im 19. Jahrhundert Bourgeoisie und Intelligenz in West- und Mitteleuropa zu führen hatten. Deshalb treten bei Lenin die gleichen Gedankengänge und Grundanschauungen auf, die damals im Westen als bürgerlicher Materialismus die Geister bewegten; er fühlt sich ihren Wortführern wesensverwandt. Aber in Rußland war es die Arbeiterklasse, die diesen Kampf zu führen hatte; daher mußte das Organ dieses Kampfes eine sozialistische Partei sein, die sich zum Marxismus bekannte und vom Marxismus so viel übernahm – die Lehre von der notwendigen geschichtlichen Entwicklung vom Feudalismus über den Kapitalismus zum Kommunismus, die Lehre von dem Klassenkampf als treibende Kraft – wie für eine russische Revolution nötig war. Daher nannte Lenin seinen Materialismus Marxismus und glaubte, sein Materialismus sei Marxismus.

Es kommt noch ein Umstand hinzu. In Rußland war die kapitalistische Industrie nicht, wie im Westen, als eine fortwährende

Steigerung einer bürgerlichen Produktion inmitten einer bürgerlichen Bevölkerung aufgewachsen. Hier waren Großindustrien durch fremdes, westliches Großkapital gegründet, und das westliche Kapital beutete in dieser Weise die russischen Arbeiter aus. Außerdem beutete das europäische Finanzkapital durch seine Anleihen an die zaristische Regierung die ganze russische bäuerliche Bevölkerung mittels schwerer Steuern aus. Der Zarismus mit seinen Beamten war der Agent des Weltkapitals, das bei der Ausbeutung Rußlands in der Rolle des Kolonialkapitals auftrat. In solchen als Kolonie ausgebeuteten Ländern ist der Kampf gegen das wucherische Fremdkapital ein Interesse aller Klassen; das Ziel ist dabei die Abschüttelung der fremden Ausbeutung, damit die eigene innere wirtschaftliche Entwicklung freie Bahn findet, eine Bahn, die als Regel zum eigenen nationalen Kapitalismus führen muß. Aber weil der Feind das Weltkapital ist, wird der Kampf unter der Losung des Sozialismus geführt, und die Arbeiterklasse des Westens wird, weil sie gegen denselben Feind kämpft, als Bundesgenossen gesucht. So war auch Sun Yat Sen Sozialist; weil aber die chinesische Handelsbourgeoisie, deren Interessen er vertrat, eine zahlreiche und mächtige Klasse war, war sein »Sozialismus« national und bekämpfte er die »Unrichtigkeiten« des Marxismus. Lenin mußte sich auf die Arbeiterklasse stützen, und weil sein Kampf rücksichtslos radikal sein mußte, übernahm er die radikalste Theologie des gegen das Weltkapital kämpfenden westlichen Proletariats, den Marxismus. So wie aber in der russischen Revolution zwei Charaktere der westlichen Entwicklung sich mischten, die bürgerliche Revolution in ihren Aufgaben, die proletarische in der aktiven Kraft, so mußte auch die dazu gehörende bolschewistische Theorie eine Mischung von bürgerlichem Materialismus in den Grundanschauungen und proletarischen Materialismus in der Klassenkampflehre sein. Sie wurde Marxismus genannt. Aber es ist klar, daß, was Lenin unter Marxismus verstand, durch die besondere Stellung Rußlands zum Kapitalismus bestimmt, völlig verschieden von dem wirklichen Marxismus sein muß, wie er in dem Proletariat der hochkapitalistischen Länder aufwächst. Der Marxismus in Westeuropa ist die Weltanschauung eines Proletariats, das vor der Aufgabe steht, einen zur höchsten Entwicklung gereiften Kapitalismus, der seine eigene Lebenswelt ist, in Kommunismus umzuwälzen. Die russischen Arbeiter und Intelligenzler konnten sich eine solche Aufgabe gar

nicht stellen; sie hatten die freie Bahn für die Entwicklung einer eigenen modernen Großindustrie erst zu öffnen.¹ Für die russischen Bolschewisten konzentriert sich der Kern des Marxismus nicht in dem Marxschen Satz, daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt, sondern in jenem Satz des jungen Marx: die Religion ist das Opium des Volkes —, der jetzt in goldenen Buchstaben vor dem Moskauer Volkshaus steht.

Nun wäre es vielleicht denkbar, daß in der theoretischen Schrift eines Autors nicht nur die unmittelbaren Einflüsse seiner eigenen Umgebung, sondern auch der Einfluß anderer, entwickelterer Länder und Klassen und weiter abliegende Ziele zum Ausdruck kämen. Aber in dem Leninschen Buch ist davon nichts zu spüren. Es ist eine so deutliche und ausschließliche Widerspiegelung des oben angegebenen Charakters der erstrebten russischen Revolution, seine Grundgedanken stimmen so völlig mit denen des bürgerlichen Materialismus überein, daß, hätte man es damals gekannt — aber von dem Streit um den Machismus drangen nur verworrene und falsche Gerüchte in den Westen durch — und wäre man damals imstande gewesen, es richtig zu interpretieren, man hätte voraussetzen können, daß die kommende russische Revolution den Charakter einer bürgerlichen Revolution trägt und in irgendeinem sich auf die Arbeiter stützenden Kapitalismus ausmünden müsse.

Es besteht die weit verbreitete Meinung, daß die bolschewistische Partei marxistisch war und daß Lenin, als der große Vertreter des Marxismus, nur den praktischen Notwendigkeiten Rußlands entsprechend, dort nach der Revolution etwas anderes durchführte, als was in Westeuropa Kommunismus hieß; und daß sich darin sein klarer, realistischer, marxistischer Blick zeigte. So wird denn auch versucht, die despotische Staatspraxis des neuen Rußland in Widerspruch zu den guten marxistischen Prinzipien des alten Bolschewismus zu setzen. Diese Meinung ist unrichtig. Der Marxismus Lenins und der bolschewistischen Partei ist eine Legende. Lenin hat den wirklichen Marxismus

¹ Daß der Kapitalismus sich den Russen vor allem in der Form des Kolonialkapitalismus zeigte, hat den Blick der bolschewistischen Historiker für die Rolle des Kolonialkapitals geschärft. Daher konnten sie vorzügliche Studien über Kolonialgeschichte liefern. Nur, daß sie dabei leicht die Geschichte des Kolonialkapitalismus für die Geschichte des Kapitalismus überhaupt halten. So wie Prokrowski in seiner Geschichte Rußlands das Jahr 1917 als das Ende einer viele Jahrhunderte langen Entwicklung des Kapitalismus in Rußland darstellt.

1. Wo hätte er ihn hernehmen sollen? Den Kapitalismus kannte er nur als Kolonialkapitalismus, die soziale Revolution nur als den Sturz eines Grundherren- und Zarendespotismus. Das war die Bolschewismus konnte den Weg des Marxismus nicht verlassen; denn er ist nie marxistisch gewesen. Das beweist jede Seite des Leninschen Buches; und der Marxismus selbst, durch seinen Satz, daß theoretische Anschauungen durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und Notwendigkeiten bestimmt werden, beweist, daß es nicht anders sein konnte. Der Marxismus zeigt aber zugleich die Notwendigkeit dieser Legende; jede bürgerliche Revolution braucht die Illusion, daß sie mehr und anderes sei. Hier war es die Illusion, daß die russische Revolution der Anfang der proletarischen Weltrevolution sei, und dazu gehörte die Legende des Marxismus. Natürlich bleibt Lenin ein Schüler Marxens, in dem Sinne, daß seine wichtigsten Ansichten, ohne welche der Kampf in Rußland nicht zu führen war, dem Marxschen Werk entnommen sind; wie ja auch aus ähnlichen Gründen die Sozialdemokraten Schüler von Marx sind. Und es bleibt auch richtig, daß der praktische Kampf des russischen Proletariats, das die erste und wesentlichste Kraft der Revolution war, in seinen politischen Massenstreiks und seiner Sowjetorganisation noch immer das lehrreichste Vorbild moderner proletarischer Aktion ist. Daß aber Lenin den Marxismus als Theorie der proletarischen Revolution nicht verstand, daß er das Wesen des Kapitalismus, der Bourgeoisie, des Proletariats in seiner höchsten Entwicklung nicht verstand, das zeigte sich, sobald nach 1917 von Rußland aus, durch die III. Internationale, das westeuropäische Proletariat zur »Weltrevolution« geführt werden sollte, und auf die Warnungen der Marxisten des Westens nicht geachtet wurde. Die lückenlose Reihe von Mißerfolgen, Blunders und Niederlagen, deren Folge die heutige Schwäche und Verwirrung der Arbeiterbewegung ist, zeigt die völlige Unzulänglichkeit jener Führung.

Kehren wir jetzt zu der Zeit zurück, als Lenin sein Buch schrieb. Was war damals die Bedeutung des Kampfes um den Machismus? Weil die revolutionäre russische Bewegung viel weitere Kreise der Intelligenz umfaßte, als dies im Westen je der Fall war, war es selbstverständlich, daß ein Teil davon unter den Einfluß der antimaterialistischen geistigen Strömungen des Westens geriet. Ebenso selbstverständlich war es, daß Lenin den Kampf dagegen mit aller Schärfe aufnahm. Er betrachtete diese Strö-

mungen nicht wie ein Marxist, der ihren gesellschaftlichen Ursprung zu verstehen und sie damit unschädlich zu machen suchte; nirgends in seinem Werk zeigt sich ein Verständnis dafür. Für Lenin war der Materialismus durch Feuerbach, Marx, Engels und die bürgerlichen Materialisten zum Sieg gekommen; aber dann war durch Dummheit, durch Reaktion, durch das Geldinteresse der Bourgeoisie, durch die geistige Macht der Theologen in Westeuropa ein Rückschlag eingetreten. Jetzt drohte dieser auch den Bolschewismus anzutasten; dagegen mußte rücksichtslos aufgetreten werden.

Natürlich hatte Lenin in diesem Auftreten vollkommen recht. Zwar handelte es sich nicht um Marx und Mach, nicht um die Frage, ob in den Anschauungen Machs etwas Brauchbares für den Marxismus zu finden sei. Es handelte sich um die Frage, ob der bürgerliche Materialismus oder der bürgerliche Idealismus – eventuell ein Mischmasch beider – die Theorie für den revolutionären Kampf gegen den Zarismus liefern sollte. Da ist es klar, daß die Ideologie einer selbstzufriedenen niedergehenden Bourgeoisie nie für eine emporkommende Bewegung – auch wenn sie von einer bürgerlichen Klasse getragen wird – taugen kann. Sie hätte nur Schwäche gegeben, wo die höchste Kraftentfaltung nötig war. Nur die Rücksichtslosigkeit des Materialismus konnte die Partei so hart machen, wie es zur Revolution notwendig war. Das Streben der Machisten, das dem Revisionismus in Deutschland einigermaßen parallel lief, mußte darauf hinauslaufen, den Radikalismus im Kampf, die geschlossene Einheit der Partei in Theorie und Taktik zu brechen. Das war die Gefahr, die Lenin richtig durchschaute. »Nachdem ich es (das Buch Bogdanows) durchgelesen, geriet ich in Zorn und ungeheure Wut«, schrieb er Gorki im Februar 1908. Das bemerkt man durch Lenins ganzes Werk hindurch, in der Heftigkeit, womit die Angegriffenen niedergemacht werden; es scheint in einer fortlaufenden Wut geschrieben zu sein. Es ist nicht eine auf den Grund gehende Diskussion, die die Anschauungen klärt – wie seinerzeit Engels' *Anti-Dühring* –; es ist die Kampfschrift eines Parteiführers, der die Gefahr für seine Partei abzuwenden hat mit allen Mitteln. Daher war nicht zu erwarten, daß er trachten würde, die von ihm angegriffenen Lehren zu verstehen; er konnte es nicht einmal, da er sie durch die eigene unmarxistische, bürgerlich-materialistische Einstellung – wie wir in Einzelheiten nachwiesen – falsch verstehen und darstellen mußte. Es galt

einzig, sie niederzumachen, ihr wissenschaftliches Ansehen zu vernichten und damit die russischen Machisten als unwissende Nachplapperer reaktionärer Wirrköpfe zu entlarven.

Und er hatte Erfolg. Denn Lenins Grundanschauung war die der bolschewistischen Partei als Ganzes, bestimmt durch ihre gesellschaftliche Aufgabe. Wie so oft nachher hat er die praktische Notwendigkeit des Augenblicks genau herausgefühlt. Der Machismus wurde verurteilt und aus der Partei ausgeschlossen. Die Partei konnte wieder geschlossen weitergehen, an die Spitze der Arbeiterklasse, der Revolution entgegen.

Die im Anfang angeführten Worte Deborins sind also nur zur Hälfte richtig. Von einem Sieg des Marxismus, des dialektischen Materialismus, kann man nicht reden, wo es sich nur um eine – angebliche – Widerlegung bürgerlich-idealistischer Strömungen mittels der Anschauungen des bürgerlichen Materialismus handelt. Aber sicher ist das Leninsche Buch ein hervorragender Beitrag zur Parteigeschichte; und es hat auch der weiteren philosophischen Entwicklung in Rußland ihre theoretische Form gegeben. Dort wurde nach der Revolution der »Leninismus« – eine Verbindung des naturwissenschaftlichen Materialismus mit der von Marx übernommenen Lehre der gesellschaftlichen Entwicklung, mit etwas dialektischer Terminologie aufgeputzt – zur offiziellen Staatsphilosophie erhoben. Diese materialistische Philosophie war gerade die richtige Lehre für die Masse der neuen russischen Intelligenz, die voll Begeisterung in Naturwissenschaft und Technik die Basis einer von ihnen geleiteten Produktion erkannte – mit den noch religiösen alten Bauern als einzigen Widerstand – und die als neue herrschende Klasse eines Riesens Reichs die Zukunft vor sich offen sah.

IX. Die proletarische Revolution

Die Herausgabe des Leninschen Werkes in deutscher Sprache zeigt, daß seine Rolle mit seiner Wirkung in dem früheren Parteikonflikt nicht ausgespielt sein soll. Es wird jetzt der jüngeren Generation in die Hand gegeben, damit es seine Wirkung in der internationalen Arbeiterbewegung übt. Was sollen die Arbeiter der kapitalistischen Länder aus diesem Buche lernen? Statt des wirklichen Inhalts der bekämpften Anschauungen wird ein Zerrbild gegeben; statt des Marxismus wird unter diesem Namen ein anderer, ein bürgerlicher Materialismus verkündet. Es stellt sich nicht als Aufgabe, die Leser zu einem klaren selbständigen Urteil über die philosophischen Fragen zu bringen, es gilt, ihm ~~den~~ ~~Weg~~ ~~zu~~ ~~bringen~~, daß die Partei recht hatte und daß er also den Parteiführern zu folgen hat. Fragt man nach dem Weg, den dieser Parteiführer dem internationalen Proletariat zu zeigen hat, so lese man Lenins Ausblick über den Weltkampf der Klassen im letzten Satz des zusammenfassenden Schlusses seines Buches.

»Viertens kann man nicht umhin, hinter der erkenntnistheoretischen Scholastik des Empiriokritizismus den Parteienkampf in der Philosophie zu sehen, einen Kampf, der letzten Endes die Tendenzen und die Ideologie der einander feindlich gegenüberstehenden Klassen der modernen Gesellschaft zum Ausdruck bringt. ... Die kämpfenden Parteien sind dem Wesen nach ... der Materialismus und der Idealismus. Letzterer ist nur eine verfeinerte, raffiniertere Form des Fideismus, der in voller Rüstung gewappnet dasteht, über große Organisationen verfügt und nach wie vor unausgesetzt auf die Massen einwirkt, indem er das geringste Schwanken des philosophischen Gedankens sich zunutze macht. Die objektive Klassenrolle des Empiriokritizismus läuft ganz hinaus auf Handlangerdienste für die Fideisten

in ihrem Kampf gegen den Materialismus überhaupt und gegen den historischen Materialismus insbesondere« (S. 367).

Nichts also hier von der gewaltigen Macht des Gegners, der Bourgeoisie, gegen die, durch ihre Verfügungsgewalt über alle Reichtümer der Welt, das Proletariat sich kaum wehren kann; nichts von der geistigen Macht dieser Bourgeoisie, die als bürgerliche Kultur die Geister der Arbeiter beherrscht und von der die Arbeiter sich im unablässigen Ringen kaum freimachen können; nichts von jenen lebenskräftigen Ideologien des Nationalismus und Imperialismus, die auch damals schon die Arbeitermassen geistig und materiell zu umklammern drohten (und sie bald nachher in den Weltkrieg stürzten) – nein, die Kirche, die Organisation des »Fideismus« in voller Rüstung, das ist die hauptsächlichste, gefährlichste Macht. Und der Kampf des Materialismus gegen die Kirche, das ist für Lenin der wichtigste theoretische Kampf, der den Klassenkampf begleitet. Was nur der beschränkte theoretische Gegensatz zwischen einer alten und einer neuen Herrscherklasse ist, das dünkt ihm der große weltbeherrschende Ideenkampf und wird von ihm auf den proletarischen Klassenkampf projiziert, dessen Wesen und dessen Gedankenwelt weit außerhalb seines Gesichtskreises liegen. So wird in der Philosophie Lenins das Schema Rußland auf Westeuropa, die antikirchliche Denkweise der emporkommenden Bourgeoisie auf den proletarischen Klassenkampf übertragen. Ähnlich wie zur selben Zeit in der deutschen Sozialdemokratie die Trennungslinie statt nach den Klassen selbst nach der politischen Ideologie, zwischen Reaktion und Fortschritt gelegt und damit die klare Einsicht des Proletariats verwirrt wurde, so hier nach der religiösen Ideologie, zwischen Reaktionären und Freidenkern. Statt seine Einheit als Klasse zur Ergreifung der Herrschaft über Produktion und Staat auszubilden, soll das Proletariat den Kampf gegen die Religion aufnehmen. Wäre das Buch, wären diese Anschauungen Lenins bei den Marxisten in Westeuropa 1918 bekannt gewesen, zweifellos wäre seine Taktik zur Weltrevolution dort mit mehr Kritik und weniger unbedingter Zuversicht betrachtet worden.

Die Dritte Internationale strebt nach einer Weltrevolution nach dem Muster der russischen Revolution mit dem gleichen Ziel wie das in Rußland verwirklichte. In Rußland herrscht der Staatskapitalismus (dort Staatssozialismus oder gar Kommunismus genannt); der Produktionsapparat wird von einer Staatsbüro-

kratie unter Führung der Häupter der kommunistischen Partei gebildet. Diese Staatsbürokratie, als neue herrschende Klasse, verfügt unmittelbar über das Produkt, also über den Mehrwert, während die Arbeiterklasse als Lohnempfänger ausgebeutet wird. Durch diese Produktionsweise war es möglich, in der kurzen Zeit nur eines Dutzend von Jahren Rußland aus primitiver Barbarei zu einem modernen Staat mit rasch wachsender Großindustrie, auf der Grundlage einer ausgebildeten Technik und Wissenschaft, zu entwickeln. Durch eine ähnliche Revolution, wobei wieder die Arbeiterklasse die Stoßkraft bilden muß, soll in den hochkapitalistischen Ländern die Bourgeoisie besiegt und beseitigt und die Produktion staatlich organisiert, d. h. unter Leitung einer Staatsbürokratie als Bedarfswirtschaft geregelt werden. Die russische Revolution konnte nur dadurch siegen, daß die bolschewistische Partei als geschlossene, festdisziplinierte Einheit die Massen führte und daß in der Partei die klare Einsicht und die unbeugsame Zuversicht Lenins und seiner Freunde den richtigen Weg zeigte. So haben auch in der Weltrevolution die Arbeitermassen der kommunistischen Partei zu folgen, ihr die Führung und nachher die Herrschaft zu überlassen, während die Masse der Parteimitglieder in fester Disziplin der Parteiführung zu gehorchen hat. Auf die Parteiführer, die entschlossenen, erfahrenen Revolutionäre kommt es an; die Massen brauchen nichts als die Überzeugung, daß die Partei und ihre Führer recht haben.

In Wirklichkeit steht für die Arbeiterklasse in den Ländern des hochentwickelten Kapitalismus, in Westeuropa und Amerika, die Sache ganz anders. Sie hat eine ganz andre Aufgabe als einen rückständigen Fürstenabsolutismus zu stürzen. Sie hat eine Klasse zu besiegen, die über die mächtigsten materiellen und geistigen Herrschaftsmittel verfügt, die die Welt je gesehen hat. Für sie handelt es sich nicht darum, die Herrschaft von Börsenjobbern und Spekulanten über eine unregelmäßige Produktion durch die Herrschaft einer Staatsbürokratie über eine von oben geregelte Produktion zu ersetzen. Für sie handelt es sich darum, selbst Meister über die Produktion zu werden und die Quelle ihres Lebens, ihren eigenen Arbeitsprozeß, zu beherrschen. Das ist die wirkliche Aufhebung des Kapitalismus. Ein solches Ziel kann nicht durch eine Arbeiterklasse als unwissende vertrauensvolle Gefolgschaft einer sich als weitblickende Führerschaft darbietenden Partei erreicht werden. Sie kann es nur erreichen,

in ihrem Kampf gegen den Materialismus überhaupt und gegen den historischen Materialismus insbesondere« (S. 367).

Nichts also hier von der gewaltigen Macht des Gegners, der Bourgeoisie, gegen die, durch ihre Verfügungsgewalt über alle Reichtümer der Welt, das Proletariat sich kaum wehren kann; nichts von der geistigen Macht dieser Bourgeoisie, die als bürgerliche Kultur die Geister der Arbeiter beherrscht und von der die Arbeiter sich im unablässigen Ringen kaum freimachen können; nichts von jenen lebenskräftigen Ideologien des Nationalismus und Imperialismus, die auch damals schon die Arbeitermassen geistig und materiell zu umklammern drohten (und sie bald nachher in den Weltkrieg stürzten) – nein, die Kirche, die Organisation des »Fideismus« in voller Rüstung, das ist die hauptsächlichste, gefährlichste Macht. Und der Kampf des Materialismus gegen die Kirche, das ist für Lenin der wichtigste theoretische Kampf, der den Klassenkampf begleitet. Was nur der beschränkte theoretische Gegensatz zwischen einer alten und einer neuen Herrscherklasse ist, das dünkt ihm der große weltbeherrschende Ideenkampf und wird von ihm auf den proletarischen Klassenkampf projiziert, dessen Wesen und dessen Gedankenwelt weit außerhalb seines Gesichtskreises liegen. So wird in der Philosophie Lenins das Schema Rußland auf Westeuropa, die antikirchliche Denkweise der emporkommenden Bourgeoisie auf den proletarischen Klassenkampf übertragen. Ähnlich wie zur selben Zeit in der deutschen Sozialdemokratie die Trennungslinie statt nach den Klassen selbst nach der politischen Ideologie, zwischen Reaktion und Fortschritt gelegt und damit die klare Einsicht des Proletariats verwirrt wurde, so hier nach der religiösen Ideologie, zwischen Reaktionären und Freidenkern. Statt seine Einheit als Klasse zur Ergreifung der Herrschaft über Produktion und Staat auszubilden, soll das Proletariat den Kampf gegen die Religion aufnehmen. Wäre das Buch, wären diese Anschauungen Lenins bei den Marxisten in Westeuropa 1918 bekannt gewesen, zweifellos wäre seine Taktik zur Weltrevolution dort mit mehr Kritik und weniger unbedingter Zuversicht betrachtet worden.

Die Dritte Internationale strebt nach einer Weltrevolution nach dem Muster der russischen Revolution mit dem gleichen Ziel wie das in Rußland verwirklichte. In Rußland herrscht der Staatskapitalismus (dort Staatssozialismus oder gar Kommunismus genannt); der Produktionsapparat wird von einer Staatsbüro-

kratie unter Führung der Häupter der kommunistischen Partei gebildet. Diese Staatsbürokratie, als neue herrschende Klasse, verfügt unmittelbar über das Produkt, also über den Mehrwert, während die Arbeiterklasse als Lohnempfänger ausgebeutet wird. Durch diese Produktionsweise war es möglich, in der kurzen Zeit nur eines Dutzend von Jahren Rußland aus primitiver Barbarei zu einem modernen Staat mit rasch wachsender Großindustrie, auf der Grundlage einer ausgebildeten Technik und Wissenschaft, zu entwickeln. Durch eine ähnliche Revolution, wobei wieder die Arbeiterklasse die Stoßkraft bilden muß, soll in den hochkapitalistischen Ländern die Bourgeoisie besiegt und beseitigt und die Produktion staatlich organisiert, d. h. unter Leitung einer Staatsbürokratie als Bedarfswirtschaft geregelt werden. Die russische Revolution konnte nur dadurch siegen, daß die bolschewistische Partei als geschlossene, festdisziplinierte Einheit die Massen führte und daß in der Partei die klare Einsicht und die unbeugsame Zuversicht Lenins und seiner Freunde den richtigen Weg zeigte. So haben auch in der Weltrevolution die Arbeitermassen der kommunistischen Partei zu folgen, ihr die Führung und nachher die Herrschaft zu überlassen, während die Masse der Parteimitglieder in fester Disziplin der Parteiführung zu gehorchen hat. Auf die Parteiführer, die entschlossenen, erfahrenen Revolutionäre kommt es an; die Massen brauchen nichts als die Überzeugung, daß die Partei und ihre Führer recht haben.

In Wirklichkeit steht für die Arbeiterklasse in den Ländern des hochentwickelten Kapitalismus, in Westeuropa und Amerika, die Sache ganz anders. Sie hat eine ganz andre Aufgabe als einen rückständigen Fürstenabsolutismus zu stürzen. Sie hat eine Klasse zu besiegen, die über die mächtigsten materiellen und geistigen Herrschaftsmittel verfügt, die die Welt je gesehen hat. Für sie handelt es sich nicht darum, die Herrschaft von Börsenjobbern und Spekulanten über eine unregelmäßige Produktion durch die Herrschaft einer Staatsbürokratie über eine von oben geregelte Produktion zu ersetzen. Für sie handelt es sich darum, selbst Meister über die Produktion zu werden und die Quelle ihres Lebens, ihren eigenen Arbeitsprozeß, zu beherrschen. Das ist die wirkliche Aufhebung des Kapitalismus. Ein solches Ziel kann nicht durch eine Arbeiterklasse als unwissende vertrauensvolle Gefolgschaft einer sich als weitblickende Führerschaft darbietenden Partei erreicht werden. Sie kann es nur erreichen,

wenn sie selbst, die ganze Klasse, Mann für Mann, aus eigener Einsicht weiß, was sie zu tun hat und die Kampfbedingungen, die Verhältnisse, die Mittel kennt und überblickt. Sie muß, Mann für Mann, selbst handeln, selbst entscheiden; dazu muß sie selbst denken, selbst wissen. Nur dadurch kann sie eine wirkliche Organisation der Klasse, in der Form einer Räteorganisation, von unten aufbauen. Es hilft ihr nichts, wenn ihr der Glaube beigebracht wird, ihre Führer wissen Bescheid und haben in der wissenschaftlichen Diskussion Recht behalten – was so vorzüglich geht, wenn jeder nichts als die Schriften der eigenen Partei zu sehen bekommt. Sie muß sich selbst aus dem Widerstreit der Argumente eine Überzeugung bilden. Es liegt keine fertige Wahrheit da, die sie bloß auswendig zu lernen hat; die Wahrheit in jeder neuen Lage und Frage muß aufgebaut werden, aufgebaut durch die eigene Kopfarbeit.

Das soll natürlich nicht bedeuten, daß jeder Arbeiter urteilen soll über Argumente aus Wissensgebieten, die nur durch eingehendes Fachstudium zu beherrschen sind. Es bedeutet, erstens, daß jeder Arbeiter nicht nur über seine unmittelbaren Arbeitsfragen, sondern auch über die großen Lebensfragen, mit denen er in der Praxis des Kampfes, der Organisation seiner Klasse, der Organisation der Arbeit zu tun hat, selbst zu entscheiden weiß. Aber es stellt, zweitens, auch die Forderung einer besonderen Form der Argumentation in der Propaganda auf. Wo die Ansicht des Gegners entstellt wiedergegeben wird, weil man nicht fähig oder bereit ist, sich in seine Denkweise einzuarbeiten und sie als Ausfluß seiner Verhältnisse zu verstehen, da kann man ihn in den Augen der eigenen Anhänger siegreich niedermachen; aber damit erreicht man nur – worauf es in dem Parteitkampf auch abgesehen ist – daß man die Gefolgschaft mit noch fanatischerem Glauben an die Partei bindet. Aber für die Arbeiterklasse kommt es nicht auf Vergrößerung der Anhängerzahl einer Partei an, sondern darauf, selbst reif und fähig zur Ergreifung der Herrschaft über die Gesellschaft zu werden. Nur wenn in Diskussion und Beweisführung auch dem Gegner das volle Recht gegeben wird, die Argumente einander klar gegenüber gestellt werden und damit auch jede begründete Anschauung aus den Klassenverhältnissen verstanden wird, kann daraus für jeden Hörer und Leser die klare Einsicht, die wohl begründete Überzeugung fließen, wie die sich selbst befreiende Arbeiterklasse sie braucht.

Die Arbeiterklasse braucht zu ihrem Befreiungskampf den Marxismus. So wie der technische Aufbau des Kapitalismus nicht möglich ist ohne die Ergebnisse der Naturwissenschaft, so ist der organische Aufbau des Kommunismus nicht möglich ohne die Ergebnisse der Gesellschaftswissenschaft. Aus dem Ganzen des Marxismus war das in erster Linie die Darlegung der Struktur des Kapitalismus, der Ausbeutung, des Klassenkampfes, der Entwicklungstendenzen im Kapitalismus. Dies gab den Arbeitern in ihrem spontan erwachenden Kampf gegen die Ausbeutung einen festen Boden unter die Füße. Dann war es die Lehre von der vom technischen Fortschritt getriebenen Entwicklung der Gesellschaft, von früheren primitiven Produktionsweisen, durch den Kapitalismus hindurch, zum Kommunismus. Daraus entsprang die Zuversicht, daß der Kampf schließlich zum Siege, zur Befreiung führen müsse. Das alles stand an erster Stelle, als die Arbeiterklasse, noch wenig zahlreich, zuerst den ungleichen Kampf aufnahm und die bisher hoffnungslosen und teilnahmslosen Massen noch geweckt werden mußten.

Wenn die Arbeiterklasse zahlreicher und mächtiger wird, und der proletarische Klassenkampf immer mehr die Gesellschaft erfüllt, dann wird ein anderer Teil des Marxismus immer mehr zur Hauptsache. Dann ist es nötig, daß die Arbeiter wissen, nicht nur daß, sondern vor allem wie sie zu kämpfen haben, wie sie ihre Schwäche überwinden müssen, wie sie zu Kraft und Einigkeit kommen können. Ihre materielle Lage, ihre Stellung als Ausgebeutete im Produktionsprozeß, müßte sie leicht genug zur Einigkeit, zum gemeinsamen Ergreifen der Macht über die Produktion bringen. Was sie daran hindert, ist die Macht der überlieferten Ideensysteme, die ganze gewaltige geistige Macht der bürgerlichen Welt. Wie in einem dichten Nebelballen ist der Geist der Arbeiter eingewickelt, umklammert, erstickt in einem Wust von Ideologien, die sie verwirren, trennen und unsicher machen. Deren Überwindung ist der eigentliche langjährige Prozeß des Aufbaus der Arbeitermacht bis zur Revolution. Um sie zu verstehen und damit zu überwinden, ist gerade derjenige Teil des Marxismus nötig, den wir seine Philosophie nennen, das Verhältnis von Denken und Sein.

Am wenigsten bedeutet unter diesen Ideologien die alte christliche Religion. Als erstarrte Hülle eines aus längst entschwundenen Verhältnissen entstandenen Ideensystems zeigt sie nur noch eine Scheinmacht als Zuflucht aller durch die kapitalistische Ent-

wicklung Geängstigten. Ihre Grundlagen werden durch die Entwicklung des Kapitalismus stets mehr untergraben. An ihre Stelle hat die bürgerliche Philosophie damals den Glauben in die kleinen Götzen gestellt, die zu absoluten Wesen verhimmelt abstrakten Begriffe, die Materie, die Kräfte, die Kausalität in der Natur, die Freiheit, den Fortschritt in der Gesellschaft. Mehr als diese seither von ihr selbst verleugneten Mächte sind es die aus der modernen bürgerlichen Welt entspringende Objekte der Verehrung: Staat und Nation, die jetzt zu Bedeutung kamen. In dem Ringen der alten und neuen Bourgeoisien um Weltmacht wächst die nationale Ideologie, weil sie für diesen Kampf notwendig ist, zu einer solchen Gewalt, daß sie auch weite Schichten der Arbeiter mit sich reißt. Am wichtigsten sind aber die von der Arbeiterklasse selbst entwickelten Kampfformen: Demokratie, Organisation, Partei. Gerade weil sie aus der eigenen Lebenspraxis, dem Klassenkampf entsprungen, weil mit ihnen die Erinnerung der leidenschaftlichsten Anstrengung, der selbstlosesten Hingabe, der tiefsten Erregung in Sieg oder Niederlage verbunden ist, wurde ihre Würdigung, aus der Erkenntnis praktischer, an Zeit und Verhältnisse gebundener Notwendigkeit, zu dem Glauben in ihre absolute schrankenlose Vortrefflichkeit verhimmelt. Und damit wird dann der Übergang zu neuen Notwendigkeiten, zu neuen Formen des Kampfes erschwert. Sicher ist es immer die Praxis des Lebens, die die Arbeiterklasse zu den neuen Kampfformen nötigt; aber die alten Traditionen können sie doch in verhängnisvoller Weise verzögern. Was hier, in dem Streit zwischen überlieferter Ideologie und praktischer Notwendigkeit, dem Arbeiter nützt, ist die Einsicht, daß immer die Ideen und Regeln, die zum Ausdruck bringen, was ist und was nötig ist, aus der früheren Erfahrung stammen; daß der Menscheit, die Bedingungen übersehend, diesen Regeln und Ideen instinktiv eine schrankenlose Gültigkeit zuerkennt und sie als absolut Gutes oder Böses verhimmelt oder haßt, und sich damit zum Sklaven eines Aberglaubens macht; daß durch die Erkenntnis der Bedingungen und Beschränkungen der Aberglauben beseitigt und der Blick freigemacht wird. Und umgekehrt, was er als das bleibende Interesse, die allgemeine wesentliche Grundlage für den Klassenkampf seiner Klasse erkannt hat, muß unbeirrt von den Wechselfällen der Ereignisse, aber auch ohne es überschwenglich zu verhimmeln, als leuchtender Leitstern für alles Handeln im Auge behalten werden. Hier

also – neben und als Klärung der grundlegenden praktischen Kampferfahrung – die Philosophie des Marxismus nötig: das, was von Marx, von Engels, von Dietzgen aufgebaut und dargelegt wurde, wie die Gedanken mit der materiellen Welt zusammenhängen und wie der Menscheit aus der gesellschaftlichen Umwelt seine Ideen bildet und aufbaut.

Das Leninische Buch kann dazu natürlich nicht dienen; es ist ja gerade umgekehrt bestrebt, den Glauben seines Autors in die Realität der abstrakten Begriffe der Wissenschaft bei den Lesern zu stärken. Seine Herausgabe für Westeuropa war dazu auch nicht bestimmt. Arbeiter, die sich selbst als Klasse befreien wollen, liegen außerhalb des Gesichtskreises der Kommunistischen Partei. Was sie sieht, ist die Konkurrenz in dem Anspruch auf Führung des Proletariats, die Zweite Internationale. Dem Vorwort zufolge war die deutsche Ausgabe des Leninischen Werkes hauptsächlich dazu bestimmt, die in dem bürgerlichen Idealismus versumpfte Sozialdemokratie für den Materialismus zu gewinnen – oder sonst sie mit dem Materialismus, der durch seine radikalere Terminologie eher zu den Arbeitern spricht, zu schlagen –, also philosophisch an der Einheitsfront mitzubauen. Für die sich jetzt in den ersten Anfängen befindende selbständige Klassenbewegung der Arbeiter kann es gleichgültig sein, welche der beiden unmarxistischen Denkweisen in ihnen Parteien die Oberhand gewinnt. Aber in anderer Weise kann doch die Leninische Philosophie auch für diese Klassenbewegung von Bedeutung sein.

Das ist, das die Kommunistische Partei sich unter dem Namen »Wasserrevolution« setzt – mittels der Macht der von ihr geführten Arbeiterklasse eine Schicht von Führern und Intellektuellen zur Herrschaft zu bringen, die dann die Sozialisierung, d. h. die planmäßige Produktion durch die Staatsgewalt durchführt – stimmt im wesentlichen mit dem sozialistischen Endziel der Sozialdemokratie überein. Auch das Klassenziel, das die zu stets größerer Bedeutung in dem Produktionsprozeß kommende Klasse der Intelligenz sich setzen muß, sobald sie sich dem Proletariat kritisch gegenüberstellt – eine vernünftig geordnete Bedarfsproduktion unter Leitung der technisch-wirtschaftlichen Sachverständigen – ist kaum davon verschieden. So sieht die KP diese Klasse als ihren natürlichen Bundesgenossen an, den sie in ihren Kreis ziehen muß. Durch eine geschickte theoretische Propaganda muß sie versuchen, die Intelligenz aus

dem geistigen Einfluß der untergehenden Bourgeoisie und des Privatkapitalismus loszulösen und sie damit für die Revolution, für den Kampf für ihre eigene Stellung als neue führende und herrschende Klasse zu gewinnen. Oder, theoretisch-philosophisch ausgedrückt, sie aus dem Bann des bürgerlichen Idealismus zu befreien und für den Materialismus zu gewinnen. Es ist klar, daß eine revolutionäre Haltung für eine solche Klasse nur unter den radikalen Losungen des Materialismus, nicht unter den Denkformen des Idealismus stattfinden kann. Dazu bildet dann das philosophische Hauptwerk Lenins die Grundlage. Auf ihm fußend ist schon eine ganze Literatur von umfangreichen Zeitschriften und Büchern, zuerst in deutscher, nachher vor allem in englischer Sprache, in Europa und in Amerika, erschienen, an denen die namhaftesten russischen Wissenschaftler und ausländischen Parteintelligenzler mitarbeiten und die, gemäß ihrem Inhalt, gar nicht auf Arbeiterleser berechnet sind. Darin wird dem Proletariat unter dem Namen »Marxismus« oder »Dialektik« der internationalen Intelligenz dargeboten und ihr wird eingeredet, daß dieser die allgemeine umfassende Grundlehre sei, in der alle ihre Einzelwissenschaften sich wie in einem Rahmen einpassen lassen. Es ist klar, daß mit einem wirklichen Marxismus, als Theorie der wirklichen proletarischen Revolution, eine solche Propaganda aussichtslos sein würde; aber mit dem Leninismus als bürgerlich-revolutionärer Lehre sind keine prinzipiellen Schwierigkeiten verbunden.

Allerdings liegt die praktische Schwierigkeit vor, daß die Intelligenz als gesellschaftliche Klasse zu heterogen, zu beschränkt und daher zu schwach ist, die Bourgeoisie je ernstlich bedrohen zu können. Auch die Führerschaft der beiden Internationalen, selbst wenn sie nicht durch den Opportunismus innerlich verfault wäre, und wenn sie durch stolze Kraft und klaren Blick imponieren könnte, wäre der Macht der Bourgeoisie bei weitem nicht gewachsen. Wenn aber der Kapitalismus in eine schwere wirtschaftliche oder politische Krise gerät und die Arbeiterklasse sich erhebt, den Kampf aufnimmt und der herrschenden Ordnung die ersten schweren Stöße versetzt oder gar einen ersten Sieg erringt – dann kommt auch ihre Zeit. Dann werden sie trachten, sich in die Aktion der Arbeiter einzumischen und sich in die Führung zu drängen, dem Namen nach, um sie zu unterstützen, in der Tat, um die Aktion in die Richtung der eigenen Parteiziele umzubiegen. Ob die geschlagene Bourgeoisie sich mit

ihnen verbinden wird, um vom Kapitalismus zu retten, was zu retten ist, oder nicht – auf jeden Fall kommt es darauf hinaus, die Arbeiterklasse von ihrem Kampf für die wirkliche kommunistische Freiheit abzudrängen.

Hier tritt die Bedeutung von Lenins Buch für die Zukunft der proletarischen Revolution hervor. Die Kommunistische Partei, mag sie unter den kämpfenden Arbeitern an Boden verlieren, sucht mit der Sozialdemokratie eine Einheitsfront der Parteiführer zu bilden, fähig bei dem ersten Zusammenbruch des Kapitalismus, mit der Intelligenz zusammen die Macht über und gegen die Arbeiter in die Hände zu nehmen. Dabei liefert der Leninismus und dessen philosophisches Handbuch ihr das Ideensystem, das notwendig ist, um unter dem Namen »Marxismus« präsentiert, breiten Arbeiterschichten zu imponieren und vor der Intelligenz als führendes System der Wissenschaften zu stolzieren, das den reaktionären Idealismus und Fideismus schlägt. So wird die für ihre Befreiung kämpfende Arbeiterklasse, die sich auf den Marxismus stützt, die Philosophie Lenins in ihrem Weg finden, als die Theorie einer Klasse, die ihre Knechtschaft und Unterdrückung zu erhalten sucht.

Amsterdam, Juli 1938.

dem geistigen Einfluß der untergehenden Bourgeoisie und des Privatkapitalismus loszulösen und sie damit für die Revolution, für den Kampf für ihre eigene Stellung als neue führende und herrschende Klasse zu gewinnen. Oder, theoretisch-philosophisch ausgedrückt, sie aus dem Bann des bürgerlichen Idealismus zu befreien und für den Materialismus zu gewinnen. Es ist klar, daß eine revolutionäre Haltung für eine solche Klasse nur unter den radikalen Losungen des Materialismus, nicht unter den Denkformen des Idealismus stattfinden kann. Dazu bildet dann das philosophische Hauptwerk Lenins die Grundlage. Auf ihm fußend ist schon eine ganze Literatur von umfangreichen Zeitschriften und Büchern, zuerst in deutscher, nachher vor allem in englischer Sprache, in Europa und in Amerika, erschienen, an denen die namhaftesten russischen Wissenschaftler und ausländischen Parteintelligenzler mitarbeiten und die, gemäß ihrem Inhalt, gar nicht auf Arbeiterleser berechnet sind. Darin wird dem Proletariat unter dem Namen »Marxismus« oder »Dialektik« der internationalen Intelligenz dargeboten und ihr wird eingeredet, daß dieser die allgemeine umfassende Grundlehre sei, in der alle ihre Einzelwissenschaften sich wie in einem Rahmen einpassen lassen. Es ist klar, daß mit einem wirklichen Marxismus, als Theorie der wirklichen proletarischen Revolution, eine solche Propaganda aussichtslos sein würde; aber mit dem Leninismus als bürgerlich-revolutionärer Lehre sind keine prinzipiellen Schwierigkeiten verbunden.

Allerdings liegt die praktische Schwierigkeit vor, daß die Intelligenz als gesellschaftliche Klasse zu heterogen, zu beschränkt und daher zu schwach ist, die Bourgeoisie je ernstlich bedrohen zu können. Auch die Führerschaft der beiden Internationalen, selbst wenn sie nicht durch den Opportunismus innerlich verfault wäre, und wenn sie durch stolze Kraft und klaren Blick imponieren könnte, wäre der Macht der Bourgeoisie bei weitem nicht gewachsen. Wenn aber der Kapitalismus in eine schwere wirtschaftliche oder politische Krise gerät und die Arbeiterklasse sich erhebt, den Kampf aufnimmt und der herrschenden Ordnung die ersten schweren Stöße versetzt oder gar einen ersten Sieg erringt – dann kommt auch ihre Zeit. Dann werden sie trachten, sich in die Aktion der Arbeiter einzumischen und sich in die Führung zu drängen, dem Namen nach, um sie zu unterstützen, in der Tat, um die Aktion in die Richtung der eigenen Parteiziele umzubiegen. Ob die geschlagene Bourgeoisie sich mit

ihnen verbinden wird, um vom Kapitalismus zu retten, was zu retten ist, oder nicht – auf jeden Fall kommt es darauf hinaus, die Arbeiterklasse von ihrem Kampf für die wirkliche kommunistische Freiheit abzudrängen.

Hier tritt die Bedeutung von Lenins Buch für die Zukunft der proletarischen Revolution hervor. Die Kommunistische Partei, mag sie unter den kämpfenden Arbeitern an Boden verlieren, sucht mit der Sozialdemokratie eine Einheitsfront der Parteiführer zu bilden, fähig bei dem ersten Zusammenbruch des Kapitalismus, mit der Intelligenz zusammen die Macht über und gegen die Arbeiter in die Hände zu nehmen. Dabei liefert der Leninismus und dessen philosophisches Handbuch ihr das Ideensystem, das notwendig ist, um unter dem Namen »Marxismus« präsentiert, breiten Arbeiterschichten zu imponieren und vor der Intelligenz als führendes System der Wissenschaften zu stolzieren, das den reaktionären Idealismus und Fideismus schlägt. So wird die für ihre Befreiung kämpfende Arbeiterklasse, die sich auf den Marxismus stützt, die Philosophie Lenins in ihrem Weg finden, als die Theorie einer Klasse, die ihre Knechtschaft und Unterdrückung zu erhalten sucht.

Amsterdam, Juli 1938.

Karl Korsch
Zur Philosophie Lenins

Einige ergänzende Bemerkungen zu Anton Pannekoeks kürzlich erschienener Kritik von Lenins *Materialismus und Empirio-kritizismus*

DER LENINISMUS ZIEHT WESTWÄRTS

Der Kontrast zwischen dem Eindruck, den jene kurzen Broschüren Lenins und Trotzki's, die schlecht übersetzt in armseligen Ausgaben während des letzten Stadiums des Krieges und der ersten Nachkriegszeit erschienen, im Denken westeuropäischer Revolutionäre hinterließen und dem Echo, das durch das verspätete Erscheinen – 1927 – der ersten nicht-russischen Fassung von Lenins philosophischem Werk von 1908 über *Materialismus und Empirio-kritizismus* hervorgerufen wurde, ist bemerkenswert.

Jene früheren Broschüren über *Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution** und *Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht* wurden von den europäischen Radikalen begierig studiert als die ersten verlässlichen Nachrichten von einer siegreichen proletarischen Revolution sowie als praktische Anleitung für ihre eigenen nahe bevorstehenden revolutionären Erhebungen. Gleichzeitig wurden sie ignoriert, verfälscht, verleumdet, verachtet und von der Bourgeoisie und ihren reformistischen und kautskyanisch-zentristischen Helfershelfern im marxistischen Lager entsetzlich gefürchtet. Als Lenins philosophisches Werk erschien, hatte sich die Lage völlig verändert. Lenin war tot. Das Rußland der Räte hatte sich allmählich zu nicht mehr als einem der Staaten entwickelt, die in den Konkurrenzkampf zwischen den verschiedenen »Machtblöcken« verstrickt waren, die in dem sich offensichtlich rasch von den Kriegsfolgen und der tiefen, aber vorübergehenden Wirtschaftskrise erholenden Europa entstanden

* Untertitel von Lenins 'Staat und Revolution', A. d. U.

waren. Der Marxismus war durch den Leninismus ersetzt worden oder, vor kurzem, durch den Stalinismus, der nicht mehr primär als eine Theorie des proletarischen Klassenkampfes betrachtet wurde, sondern eher als die herrschende Philosophie eines Staates, die sich zwar von anderen Staatsphilosophien wie dem Faschismus in Italien und der Demokratie in den USA unterschied, aber doch nicht völlig. Selbst die letzten Überbleibsel der proletarischen »Unruhe« nach dem Krieg waren nach der vernichtenden Niederlage des englischen Generalstreiks und des Streiks der Bergleute 1926 sowie dem blutigen Ausgang der ersten sogenannten »kommunistischen« Phase der chinesischen Revolution erloschen. Die europäische Intelligenz war deshalb durchaus bereit, ebenso wie die bisher unbekannt philosophischen Frühschriften von Marx, die nun in Luxusausgaben vom Marx-Engels-Lenin-Institut in Moskau veröffentlicht wurden, die gleichermaßen »pikanten« philosophischen Offenbarungen seines großen russischen Schülers zu rezipieren, der schließlich die Herrschaft des Zaren hinweggefegt und bis zu seinem Tode eine unbestrittene Diktatur aufrechterhalten hatte.

Jene Schichten des westeuropäischen Proletariats aber, welche die ersten, ernsthaftesten und ausdauerndsten Leser der revolutionären Broschüren Lenins von 1917–1920 gewesen waren, waren offenbar vom Schauplatz verschwunden. Sie waren in den Augen der Öffentlichkeit entweder durch jene allseitig anpassungsfähigen Karrieristen des Stalinismus ersetzt worden, welche die einzig stabile Gruppe in der rasch wechselnden Mitgliedschaft aller außerrussischen kommunistischen Parteien bilden, oder, wie es für die jüngste Entwicklung der englischen KP bezeichnend ist, durch progressive Mitglieder der herrschenden Klasse selbst und durch ihre natürlichen Anhänger in den besser ausgebildeten, kultiviertesten und gutgestellten Schichten der alten und neuen Intelligenz, welche die ehemals *proletarischen Mitglieder* praktisch ersetzt haben. Revolutionärer proletarischer Kommunismus schien nur bei einzelnen, isolierten Denkern zu überleben und in kleinen Gruppen wie den holländischen Räte-Kommunisten, von denen die hier zur Diskussion stehende Broschüre ausging.

Wir könnten vielleicht erwarten, daß Lenins Buch, als es schließlich der westeuropäischen und amerikanischen Öffentlichkeit zu dem erklärten Zweck zugänglich gemacht wurde, jene philosophischen Prinzipien des Marxismus zu verbreiten, welche die

kommunistischen Partei bilden, mit fast unumschränktem angenommen wurde. Nichts dergleichen ist geschehen. Unvergleichlich übertrifft die von Lenins Buch dargelegte Philosophie selbst vom streng theoretischen Standpunkt, bei weitem die zerstreuten Brocken von Systemen vergangener konterrevolutionärer Philosophen und Soziologen, aus denen Mussolini mit Hilfe des früheren Hegelianers Gentile und anderen intellektuellen Zuträgern das philosophische Scheinsystem des Faschismus errichtet hat. Sie ist ungleich besser als dieser Wust von abstraktem, prosaischem Alltagsgeschwätz und sinnlosem Zeug, der als philosophische *Weltanschauung* in der »theoretischen« Arbeit Adolf Hitlers auftritt. Daher hätten diejenigen, die Neugier und Weisheit in den Ideen Mussolinis finden konnten und Sinn in den Dunstgebilden des deutschen Führers, sicherlich keine Schwierigkeit gehabt, ebenso die zahlreichen Fehlinterpretationen, das mangelnde Verständnis und die allgemeine Rückständigkeit hinzunehmen, die den theoretischen Wert von Lenins philosophischem Versuch schmälern. Selbst die wenigen, die heute mit den Werken der Philosophen und Wissenschaftler, die von Lenin 1908 diskutiert wurden, und mit den Entwicklungen der modernen Wissenschaft im allgemeinen vertraut sind, wären imstande gewesen, aus diesem Werk Lenins (um im Lieblingsstil seines Autors zu sprechen) jene »Perle« klaren und unbeirrten revolutionären Denkens auszugraben, wie sie im »Kehricht« einer unqualifizierten Annahme der veralteten »materialistischen« Begriffe einer vergangenen historischen Epoche ebenso »verborgen« ist wie im gleichermaßen unqualifizierten Mißbrauch einiger der ernstesten Versuche moderner Wissenschaftler, die Theorie des Materialismus weiterzuentwickeln. Nichts davon weniger muß die Reaktion der bürgerlichen Intelligenz auf die verspätete Propaganda der materialistischen Philosophie Lenins im ganzen für die Russen enttäuschend gewesen sein, die scharf und entschieden gezeigt hatten, daß sie keineswegs über den Wunsch erhaben waren, für ihre Lieblingserrungenschaften auf dem Gebiet der Philosophie selbst aus, marxistisch gesehen, so »Opfanan« Kreisen Westeuropas und Amerikas Beifall zu ernten. Man erfuhr weniger offene Feindschaft als Gleichgültigkeit und, was noch unangenehmer war, gerade unter denen, deren Applaus besonders geschätzt worden wäre, herrschte eine Art hilfloser Verlegenheit.

Lange blieb dieses verlegene Stillschweigen auch von energischen Angriffen der linksradikalen marxistischen Minderheit ungestört, die zuvor jeden Versuch Lenins und seiner Nachfolger so heftig bekämpft hatten, die politischen und taktischen Prinzipien, die in der russischen Revolution von den Bolschewiken erfolgreich angewandt worden waren, in allgemeingültige Prinzipien der proletarischen Weltrevolution zu überführen. Die verbliebenen Vertreter dieser Richtung brauchten sehr lange für einen ebenso heftigen Angriff gegen den analogen Versuch einer weltweiten Anwendung von Lenins philosophischen Grundsätzen als der einzig wahren philosophischen Lehre des revolutionären Marxismus. — Endlich liegt uns dreißig Jahre nach der ersten (russischen) Ausgabe von Lenins Buch und elf Jahre nach dem Erscheinen seiner ersten deutschen und englischen Übersetzungen die erste kritische Untersuchung des Leninschen Beitrags zur materialistischen Philosophie des Marxismus vor — geschrieben von einem, der zweifellos und aus vielen Gründen für diese Aufgabe geeigneter ist, als irgendein anderer zeitgenössischer Marxist. Trotz alledem besteht wenig Hoffnung, daß diese erste wichtige Kritik an Lenins Philosophie auch nur jene verhältnismäßig kleine Minderheit revolutionärer Marxisten erreicht, an die sie sich hauptsächlich richtet. Sie ist unter einem kaum entschlüsselbaren Pseudonym veröffentlicht und charakteristischweise bis jetzt nur in Form eines vervielfältigten Manuskripts erhältlich.

Es hat also auf beiden Seiten des weltweiten Kampfes zwischen westeuropäischem marxistischem Linksradikalismus einerseits und dem russischen Bolschewismus andererseits ziemlich lange gedauert, bevor die einander befehdenden Lager entdeckten, daß ihre politischen, taktischen und organisatorischen Gegensätze letztlich auf jenen grundlegenden Prinzipien beruhten, die bisher in der Hitze des praktischen Kampfes vernachlässigt worden waren und daher nicht gründlich erörtert werden konnten, ohne daß man auf die ihnen zugrunde liegenden philosophischen Prinzipien zurückging. Es scheint, als hätte selbst hier der alte Hegel recht gehabt, als er sagte, daß »die Eule der Minerva . . . erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug beginnt«. Daraus folgt jedoch nicht, daß diese letzte, die »philosophische Phase« der sozialen Bewegung einer bestimmten Epoche zugleich ihre höchste und wichtigste Phase ist. Der philosophische Kampf der Ideen ist vom proletarischen Standpunkt aus nicht die Basis,

... sondern nur eine vergängliche ideologische Form des revolutionären Klassenkampfes, der die geschichtliche Entwicklung unserer Zeit bestimmt.

LENIN VS. MACHISMUS

Es ist unmöglich, in einem einzigen Artikel die vielen wichtigen Ergebnisse dieser meisterhaften Broschüre zu diskutieren. Nach einem kurzen und glänzenden Überblick über die historische Entwicklung des Marxismus seit Marx und dem frühen bürgerlichen Materialismus begibt sich Pannekoek daran, in unanfechtbarer Weise den wahren theoretischen Gehalt der Versuche von Joseph Dietzgen einerseits und der bürgerlichen Wissenschaftler Mach und Avenarius andererseits neu zu erörtern — Versuche, ihre Vorgänger durch die Vervollständigung ihrer materialistischen Darstellung der objektiven Welt durch eine materialistische Darstellung auch des Erkenntnisprozesses zu überbieten. Er durchschlüsselt die unglaublichen Verdrehungen auf, die jene späteren Theorien in Lenins völlig voreingenommener Wiedergabe erfahren. Soweit wir wissen, gibt es keine andere, ebenso meisterhafte Schilderung des wissenschaftlichen Hauptinhalts der Werke von Mach und Avenarius als die auf den fünfundzwanzig Seiten, die in dieser Broschüre ihren Theorien gewidmet sind. Ebenso wenig gibt es eine gleich bedeutende Widerlegung der theoretischen Schnitzereien, die Lenin und seine Nachfolger bei ihrer naiven Kritik der modernen wissenschaftlichen Definitionen solcher Begriffe wie »Materie«, »Energie«, »Naturgesetz«, »Notwendigkeit«, »Raum«, »Zeit« etc. vom Standpunkt des sogenannten »gesunden Menschenverstandes« aus begingen, der in Wirklichkeit zumeist nichts anderes ist als ein Aufwärmen der physikalischen Theorien vergangener Epochen wissenschaftlicher Entwicklung. (Das war, nebenbei gesagt, der Grund, weshalb bereits Friedrich Engels den sogenannten »gesunden Menschenverstand« als den »ärgsten Metaphysiker« bezeichnete.) Trotzdem ist dies nur ein — vielleicht nicht einmal der wesentlichste — Aspekt von Pannekoeks kritischer Revision des Leninschen Buches. Die Hauptschwäche der Attacke Lenins gegen den Machismus liegt nicht in ihrer allgemeinen Unbilligkeit, in der glatten Fehlinterpretation des entschieden materialistischen Ansatzes, welcher der neuen positivistischen Philosophie zugrunde liegt, und in der völligen Unkenntnis der wahren Errungen-

schaft seit den Tagen von Marx und Engels. Die Hauptschwäche von Lenins »materialistischer« Kritik dessen, was er eine idealistische (solipsistische, mystische und in letzter Instanz geradezu religiöse und reaktionäre) Tendenz nennt, die er in den pseudomaterialistischen und -wissenschaftlichen Theorien Machs und seiner Anhänger verborgen sieht, ist seine eigene Unfähigkeit, über die inneren Schranken des bürgerlichen Materialismus hinauszugehen. Soviel er auch von der Überlegenheit des »modernen« marxistischen Materialismus über die abstrakt-philosophische und hauptsächlich naturalistische Methode des frühen bürgerlichen Materialismus spricht – er begreift diese Differenz zwischen dem alten und dem neuen Materialismus nicht als eine der Sache, sondern des Grads. Das Äußerste ist, daß er den »modernen Materialismus«, wie er von Marx begründet wurde, als einen Materialismus beschreibt, der »unermesslich gehaltreicher und unvergleichlich konsequenter ist als alle vorhergegangenen Formen des Materialismus«¹. Niemals begriff er die Differenz zwischen dem »historischen Materialismus« Marxens und den »vorhergegangenen Formen des Materialismus« als einen unaufhebbaren Gegensatz, der sich aus dem wirklichen Klassenkonflikt ergab. Eher begriff er sie als einen mehr oder weniger radikalen Ausdruck einer kontinuierlich revolutionären Bewegung. Lenins »materialistische« Kritik an Mach und den Machisten verfehlt daher nach Pannekoek selbst ihren rein theoretischen Zweck, und zwar deshalb, weil Lenin die späteren Versuche des bürgerlichen naturalistischen Materialismus nicht vom Gesichtspunkt des *historischen Materialismus* der vollentwickelten proletarischen Klasse aus angreift, sondern ausgehend von einer früheren, wissenschaftlich weniger entwickelten Stufe des *bürgerlichen Materialismus*.

Dieses Urteil über Lenins materialistische Philosophie von 1908 wird erhärtet durch die späteren Entwicklungen seiner philosophischen Theorie, die in dieser Broschüre nicht behandelt werden.

Die kürzliche Publikation der *Philosophischen Hefte* Lenins, die um 1914 entstanden, durch das Marx-Engels-Lenin-Institut zeigt die ersten Keime jener besonderen Bedeutung, die das philosophische Denken Hegels während der letzten Etappen der

¹ Lenin, »Materialismus und Empiriekritizismus«, Berlin 1964, S. 340

Leninschen Tätigkeit und nach seinem Tod in Lenins »materialistischer Philosophie« gewann. Ein verspätetes Wiederbeleben der gesamten, früher abgelehnten *idealistischen Dialektik Hegels* diente dazu, die Übernahme des alten bürgerlichen Materialismus durch die Leninisten mit den formalen Forderungen einer scheinbar anti-bürgerlichen und proletarisch-revolutionären Tendenz zu vereinbaren. Während in den vorangegangenen Phasen der *historische Materialismus* noch in seiner Differenz von den »vorangegangenen Formen des Materialismus« – obgleich nicht klar genug – begriffen worden war, verlagerte sich nun der Akzent vom historischen Materialismus auf den *dialektischen Materialismus* oder, wie Lenin in seinem letzten Beitrag hierzu sagt, auf eine »materialistische Anwendung der Hegelschen (idealistischen) Dialektik«. So wurde der ganze Weg nicht nur des bürgerlich-materialistischen Denkens, sondern allen bürgerlichen philosophischen Denkens von Holbach bis Hegel von der russisch beherrschten Phase der marxistischen Bewegung praktisch wiederholt, die von der Aneignung des Materialismus des 18. Jahrhunderts und des Feuerbachschen Materialismus durch Plechanow und Lenin in der Vorkriegsperiode bis zu Lenins Anerkennung des »klugen« Idealismus Hegels und anderer bürgerlichen Philosophen des 19. Jahrhunderts gegenüber dem »dummen« Materialismus der Philosophen des frühen 18. Jahrhunderts reicht.²

DER GEGENWÄRTIGE EINFLUSS

DER MATERIALISTISCHEN PHILOSOPHIE LENINS

In den letzten Abschnitten der Broschüre beschäftigt sich Pannekoek mit der historischen und praktischen Bedeutung der besonderen theoretischen Aspekte von Lenins materialistischer Philosophie, wie sie in den vorhergehenden Kapiteln diskutiert wurde. Dabei erkennt er die taktische Notwendigkeit für Lenins unermüdbaren Kampf gegen den linken Bolschewiken Bogdanow und andere, mehr oder weniger eindeutige Anhänger der Ideen Machs unter den Bedingungen des vorrevolutionären zaristischen Rußland voll an. Die Machisten gefährdeten praktisch

² Cf. Lenin, »Philosophische Hefte«, in: »Werke«, Band 38, Berlin 1964, S. 263

trotz ihrer guten revolutionären Absichten die Einheit der marxistischen Partei und schwächten deren erprobte revolutionäre Kraft durch eine Revision ihrer »monolithischen« materialistischen Ideologie. Dabei geht Pannekoek in seiner positiven Einschätzung der philosophischen Taktiken Lenins von 1908 etwas weiter als es dem Verfasser dieses Artikels selbst bei einer fein retrospektiven Analyse gerechtfertigt erscheint. Wenn er in seiner kritischen Revision des anti-machistischen Kampfes von Lenin die Tendenzen untersucht hätte, die von den russischen Marxisten wie von ihren deutschen Lehrern vertreten wurden, so hätte er hinsichtlich der unanfechtbaren Korrektheit der Leninschen Haltung in den ideologischen Kämpfen von 1908 durch eine spätere Begebenheit mißtrauisch werden können. Als Lenin nach 1908 mit der machistischen Opposition, die sich im Zentralkomitee der bolschewistischen Partei selbst erhoben hatte, fertig war, betrachtete er die ganze Angelegenheit als erledigt. Im Vorwort zur zweiten russischen Auflage seines Buches vom Jahre 1920 erwähnt er die Tatsache, daß er »keine Möglichkeit hatte, Bogdanows letzte Arbeiten durchzusehen«, aber er sei durch das, was andere ihm gesagt hätten, durchaus überzeugt worden, daß Bogdanow unter dem Schein »proletarischer Kultur« bürgerliche und reaktionäre Ansichten einführe. Dennoch übergab er ihn nicht der GPU, um ihn für dieses schreckliche Verbrechen umgehend erschießen zu lassen. Es genügte ihm zu diesen vorstalinistischen Zeiten völlig, die geistige Exekution dem guten und verlässlichen Parteiarbeiter überlassen zu können, dessen Artikel er als Anhang in sein Buch aufnahm. So hören wir denn von dem treuen Leninisten W. I. Newski, daß Bogdanow nicht nur unbußfertig auf seinen früheren machistischen Irrtümern beharrte, sondern ihnen auch noch ein neues und schreienderes Verbrechen der Unterlassung hinzugefügt habe. Es sei ein »merkwürdiger Umstand«, berichtet Newski, daß Bogdanow in all seinen Schriften über theoretische Probleme und solche der proletarischen Kultur, die während der Periode der Diktatur des Proletariats veröffentlicht wurden, kein einziges Wort über »die Produktion und das System ihrer Leitung während der Diktatur des Proletariats« erwähnt habe, wie auch kein einziges Wort über die Diktatur selbst. Diese Tatsache beweist untrüglich den unreformierten und unreformierbaren Charakter dieses »idealistischen« Sünders gegen die obersten Prinzipien, die der materialistischen Philosophie Lenins und seiner Anhänger

zugrunde liegen. Wir möchten hier nicht unterstellen, daß Bogdanows Definition der physischen Welt als »gesellschaftlich organisierte Erfahrung«, der *Materie* als bloßen »Widerstand gegen die kollektive Arbeitsanstrengung« sowie der *Natur* als das »sich entfaltende Panorama der Arbeitserfahrung« eine wirklich materialistische und proletarische Lösung des von Marx in seinen *Thesen über Feuerbach* von 1845 gestellten Problems enthält, wenn er sagt, daß »der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv oder als »revolutionäre Tätigkeit«. Der Kernpunkt ist, daß wir unter keinen Bedingungen, weder heute noch gar rückblickend, die leiseste Konzession an jenen grundlegenden Irrtum machen sollten, der Lenins philosophischem Kampf gegen den Machismus innewohnt und von seinen unbedeutenderen Anhängern in ihrem Kampf gegen die materialistischen Versuche des wissenschaftlichen Positivismus heute getreulich wiederholt wird.

Dieser Irrtum besteht darin, daß der kämpferische Charakter einer revolutionären materialistischen Theorie gegen die schwächenden Einflüsse anderer offensichtlich feindlicher theoretischer Tendenzen mit allen Mitteln durchgehalten werden kann und muß – bis zum Ausschluß von Modifikationen, die durch weitere wissenschaftliche Kritik und Forschung unabweisbar werden. Diese falsche Konzeption veranlaßte Lenin, der Diskussion über die Verdienste solcher neuen wissenschaftlichen Begriffe und Theorien auszuweichen, die seinem Urteil nach den erprobten Kampfwert dieser revolutionären (wenn auch *nicht notwendig* proletarisch-revolutionären) materialistischen Philosophie gefährdeten, die seine marxistische Partei weniger von Marx und Engels als von deren philosophischen Lehrern, den bürgerlichen Materialisten von Holbach bis Feuerbach und ihrem idealistischen Gegenspieler, dem dialektischen Philosophen Hegel, übernommen hatte. Er zög es vielmehr vor, bei seinem Konzept zu bleiben, indem er den unmittelbar praktischen Nutzen einer vor-handenen Ideologie ihrer theoretischen Wahrheit in einer sich verändernden Welt überordnete. Diese doktrinäre Haltung Lenins läuft übrigens parallel zu seiner politischen Praxis. Sie entspricht seinem unerschütterlich jakobinischen Glauben, daß man sich auf eine gegebene *politische Form* (einer Partei, einer Dik-

tatur oder eines Staates), die für die Ziele einer bürgerlichen Revolution in der Vergangenheit für nützlich befunden wurde, auch im Hinblick auf die Ziele einer proletarischen Revolution verlassen kann: in seiner revolutionären materialistischen Philosophie wie in seiner revolutionären jakobinischen Politik. Lenin verschloß sich vor der historischen Wahrheit, daß seine russische Revolution, trotz ihres zeitweiligen Versuchs, ihre besonderen Schranken im Verein mit den gleichzeitigen revolutionären Bewegungen der proletarischen Klasse im Westen zu durchbrechen, in Wirklichkeit dazu verdammt war, ein verspäteter Nachkömmling der großen bürgerlichen Revolutionen der Vergangenheit zu bleiben.

Es ist ein langer Weg von Lenins heftigem philosophischen Angriff gegen Machs und Avenarius' »idealistischen« Positivismus und Empiriokritizismus zu der verfeinerten wissenschaftlichen Kritik der jüngsten Entwicklungen im positivistischen Lager, die 1938 in der sehr niveauvollen Zeitschrift der englischen Kommunisten veröffentlicht wurde.³ Und doch liegt auch dieser kritischen Attacke auf die fortgeschrittenste Form des modernen positivistischen Denkens derselbe alte leninistische Irrtum zugrunde. Der Kritiker vermeidet sorgfältig, sich irgendeiner philosophischen Schule anzuschließen. Höchst wahrscheinlich würde er Ludwig Wittgenstein zustimmen, der in seiner Endphase jede Philosophie mehr als eine heilbare Krankheit ansah denn als eine Reihe von Problemen. Dennoch gründet seine ganze Argumentation gegen den modernen Positivismus auf der Annahme, daß der heftige Kampf, den der alte militante Positivismus gegen jede Philosophie führte, sich auf die Grundtatsache stützte, daß dieser alte Positivismus selbst von einem bestimmten philosophischen Glauben ausging. Wenn also die jüngste und in gewisser Hinsicht wissenschaftlichste Schule der modernen »logischen Positivisten«, wie sie Rudolf Carnap repräsentiert, sich jüngst zeitweilig von dem »philosophischen« Versuch der Konstruktion »eines homogenen Systems von Gesetzen für die gesamte Wissenschaft« zurückzog und sich stattdessen auf die bescheidnere Aufgabe konzentrierte, »eine Einheit der Sprache aller Wissenschaften«⁴ herzustellen, so würde daraus für die pseudo-leninistische Kritik dieser Schule folgen, daß die Positivisten

³ Cf. M. Black, »The Evolution of Positivism«, in: »The Modern Quarterly«, Band I, Nr. 1, London 1938

⁴ Rudolf Carnap, »Logical Foundations of the Unity of Science«, 1938.

durch denselben Prozeß, durch den sie ihre frühere philosophische Basis verlassen, notwendigerweise zugleich den verbissenen Eifer ihres früheren antiphilosophischen Kampfes aufgeben. »Der Positivist, der jedes philosophische Überbleibsel mit wildem Geschrei, es handle sich um Unsinn, hinwegfegt«, sagt der Kritiker, »beschränkt sich nun darauf, in der mildesten und verbindlichsten Weise »Unsinn ist meine Sprache« zu sagen«. Man sieht leicht, daß dieses Argument zweifach gebraucht werden kann: als theoretischer Angriff gegen die Verwechslung von Philosophie und Wissenschaft, die den früheren Phasen des Positivismus zugrundeliegt, und als praktische Rechtfertigung dafür, daß die philosophische Basis trotz der verspäteten Entdeckung ihrer wissenschaftlichen Unzuverlässigkeit beibehalten wurde. Das ganze Argument beruht jedoch keineswegs auf irgendwelchen sicheren logischen oder empirischen Schlüssen. Es besteht weder für den modernen bürgerlichen Wissenschaftler noch für den Marxisten ein Bedürfnis, einer veralteten (positivistischen oder materialistischen) »Philosophie« nur deshalb verhaftet zu bleiben, weil er sich seine volle und ungebrochene »Militanz« im Kampf gegen das in all seinen Formen notwendig »idealistische« System von Ideen bewahren will, das während des letzten Jahrhunderts unter dem Namen »Philosophie« weitgehend (obwohl nicht völlig) den mittelalterlichen religiösen Glauben in der Ideologie der modernen Gesellschaft ersetzt hat.

Obwohl Pannekoek den Glauben an die Notwendigkeit einer »marxistischen Philosophie« für den revolutionären Kampf der modernen proletarischen Klasse nicht völlig aufgibt, ist er sich der Tatsache bewußt, daß der gegenwärtige leninistische »Materialismus« für diesen Zweck absolut unbrauchbar ist. Eher ist er eine geeignete ideologische Basis für die nicht mehr wesentlich anti-kapitalistischen, sondern bloß »anti-reaktionären« und »anti-faschistischen« Bewegungen, die in letzter Zeit in der ganzen Welt von den Kommunisten unter den neuen Parolen einer »Volksfront« oder sogar in einigen Fällen einer »Nationalen Front« ins Leben gerufen wurden. Diese heutige leninistische Ideologie der kommunistischen Parteien, die im Prinzip der traditionellen Ideologie der alten Sozialdemokratischen Partei entspricht, vertritt nicht mehr irgendwelche besonderen Ziele der proletarischen Klasse. Nach Pannekoek ist sie eher ein *natürlicher Ausdruck der Ziele der »neuen Klasse« der Intelligenz,*

das heißt eine Ideologie, welche die verschiedenen Schichten, die dieser sogenannten neuen Klasse angehören, wahrscheinlich akzeptieren würden, sobald sie vom ideologischen Einfluß der verfallenden Bourgeoisie befreit wären. In philosophische Begriffe übersetzt, heißt das: der »neue Materialismus« Lenins ist das große Instrument, das nunmehr von den kommunistischen Parteien in dem Bestreben gebraucht wird, einen wichtigen Anteil des Bürgertums von der traditionellen Religion und den idealistischen Philosophien, welche von den oberen und bisher herrschenden Schichten der bürgerlichen Klasse getragen wurden, zu trennen und sie für das System der staatskapitalistischen Planung der Industrie zu gewinnen, das für die Arbeiter nur eine weitere Form der Sklaverei und Ausbeutung bedeutet. Dies ist nach Pannekoeck der wahre politische Sinn von Lenins materialistischer Philosophie.

Editorische Notiz

NOTIZEN

Die vorliegende Schrift wurde von Anton Pannekoeck 1938 als Bd. 1 der *Bibliothek der »Rätekorrespondenz«* (»Ausgabe der Gruppe Internationaler Kommunisten in Holland«) unter dem Pseudonym J. HARPER in Amsterdam vervielfältigt. Die wissenschaftliche Redaktion des Textes für die vorliegende Ausgabe besorgte Alfred Schmidt.

In einer Auflage von zweitausend Exemplaren erschien der Aufsatz im Jahre 1948 beim Verlag *New Essays*, New York, herausgegeben von Paul Mattick unter dem Titel »Lenin as Philosopher«. Diese wie auch eine spanische Ausgabe, übersetzt und eingeleitet von Lain Diez (Santiago de Chile, 1948), wurde unter Pannekoeks Namen veröffentlicht.

Die Rezension von Karl Korsch »Lenin's Philosophy – Some additional remarks to J. Harper's recent criticism of Lenin's book »Materialism and Empirio-Criticism.«, wurde in englischer Sprache geschrieben und erschien, signiert mit »l. h.«, in der von Paul Mattick in Chicago herausgegebenen Zeitschrift »Living Marxism« (November 1938, S. 138–144). Die deutsche Übersetzung besorgten Helmut Reinicke und Alfred Schmidt.

Paul Matticks Einleitung wurde in der Zeitschrift »New Politics« (New York, Winter 1962, S. 107–114) mit dem Titel »Anton Pannekoeck (1873–1960)« veröffentlicht. Ins Deutsche wurde sie übertragen von Rainer Diederich.

Paul Mattick, geboren 1904 in Deutschland, lebt seit 1929 in den USA. Seit seinem 14. Lebensjahr hat er aktiv in der Arbeiterbewegung mitgewirkt: zuerst als Mitglied der Freien Sozialistischen Jugend, dann beim Spartakusbund und seit der Spaltung der KPD in der KAPD. In den USA war er Herausgeber der deutschsprachigen »Chicagoer Arbeiterzeitung« bis diese 1931 einging; von 1934 bis 1943 leitete er die Zeitschriften »Living Marxism« und »New Essays«. Mattick, der als einer der profi-

liertesten Vertreter des Rätekommunismus gilt, schrieb zahlreiche politisch-ökonomische Artikel und Essays, die in wissenschaftlichen und politischen Zeitschriften Europas, der USA und Lateinamerikas erschienen sind. Sein Hauptwerk »Marx and Keynes« (Chicago 1969) wird gegenwärtig ins Deutsche übersetzt.

Von seinen Schriften liegen bisher in Westdeutschland vor: »Kritik an Herbert Marcuse – Der Eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft«, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1969; »Arbeitslosigkeit und Arbeitslosenbewegung in den USA«, Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main 1969; »Marxismus und Monopolkapital«, in dem Sammelband »Monopolkapital und Werttheorie. Thesen zum »Monopolkapital« von Paul A. Baran und Paul M. Sweezy«, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1969.

Vorwort von Paul Mattick	5
I. Einleitung	19
II. Der Marxismus	22
III. Der bürgerliche Materialismus	33
IV. Dietzgen	46
V. Mach	58
VI. Avenarius	72
VII. Lenin	82
VIII. Die russische Revolution	108
IX. Die proletarische Revolution	117
Karl Korsch: Zur Philosophie Lenins	127
Editorische Notiz	139

Kritische Studien zur Philosophie

Carlo Ascheri
Kierkegaards Bruch mit der Spekulation

Roger Garaudy
Die Aktualität des Marxschen Denkens

Karl Heinz Haag
Phänomenologischer Idealismus

Kurt Jürgen Huch
Phänomenologische Voraussetzungen

Herbert Marcuse
Psychoanalyse und Politik

Anton Pannekoek
Lenin als Philosoph

Heinrich Popitz
Der entfremdete Mensch

Adam Schaff
Einführung in die Semantik

Adam Schaff
Essays über die Philosophie der Sprache

Alfred Schmidt
Nietzsches Erkenntnistheorie

Jindřich Zeleny
Die Wissenschaftslogik bei Karl Marx
und das »Kapital«

Europäische Verlagsanstalt

Kritische Studien
zur Philosophie

Anton Pannekoek
Lenin als Philosoph

Mit einer Rezension von Karl Korsch
und einer Einleitung von Paul Mattick

Europäische Verlagsanstalt Frankfurt
Europa Verlag Wien