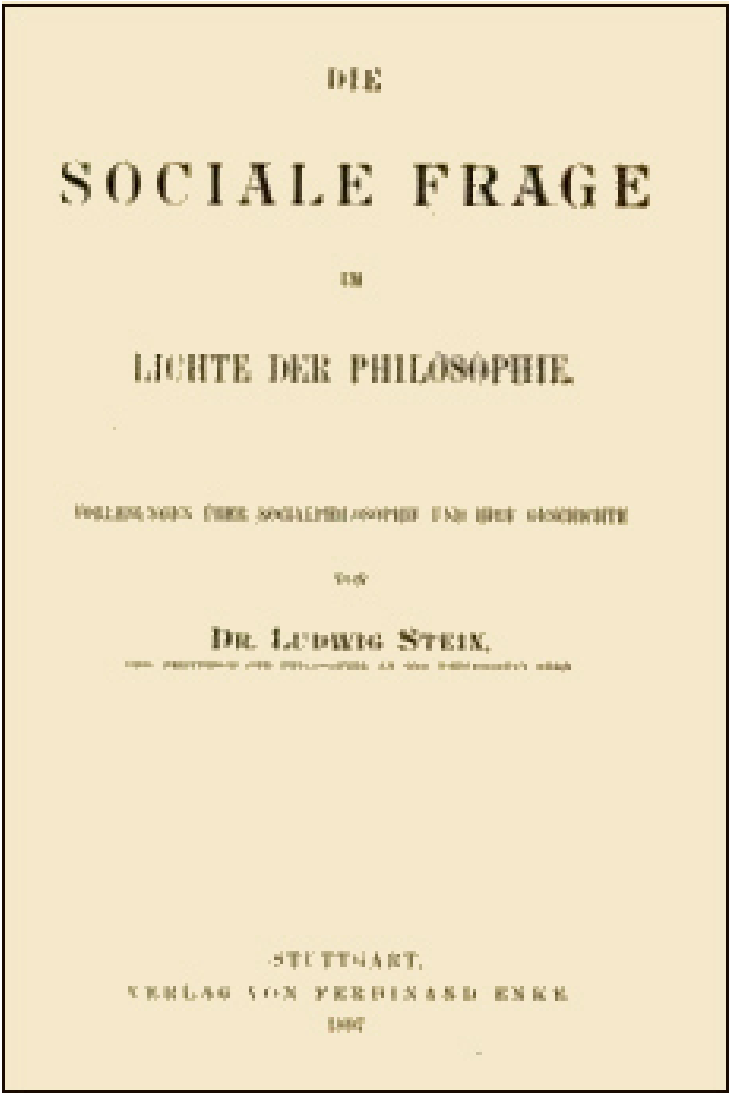
Die sociale frage im lichte der philosophie

Vorlesungen uber socialphilosophie und ihre geschichte

Ludwig Stein
1897



DIE

SOCIALE FRAGE

IM

LICHTE DER PHILOSOPHIE.

VORLESUNGEN ÜBER SOCIALPHILOSOPHIE UND IHRE GESCHICHTE

VON

DR. LUDWIG STEIN,

STUTTGART.
VERLAG VON FERDINAND ENKE.
1897



Vorwort.

Im Sommersemester 1890 eröffnete ich an der Universität und am eidgenössischen Polytechnikum in Zürich einen Cyclus von öffentlichen Vorlesungen über „die sociale Frage im Lichte der Philosophie". Die Empfänglichkeit der Hörerschaft für eine philosophische Behandlung der „socialen Frage" ermuthigte mich, an der Universität Bern, meinem jetzigen Wirkungskreise, diesen didaktischen Versuch in umfänglicherem Masse zu wiederholen. Eine Reihe von Semestern wurde der Behandlung jener Fragen gewidmet, welche unsere social bewegte Gegenwart am tiefsten berühren, und ich gewann dabei die Ueberzeugung, dass das Anrecht und die Pflicht der Philosophie, zum wichtigsten Culturproblem unseres Zeitalters Stellung zu nehmen, unter den Gebildeten unseres gesammten Culturkreises Verständniss finden wird.

Da sich meine Zuhörer aus allen Facultäten zusammensetzten, so war mein Absehen von vorneherein darauf gerichtet, die nur Eingeweihten zugängliche philosophische Kunstsprache, soweit irgend thunlich und angängig, zu umgehen oder wenigstens so zu umschreiben, dass ich in Stil und Gedankenführung die Fühlung mit einem aus allen Berufsarten sich recrutirenden Zuhörerkreise nicht verliere. Das gleiche Bestreben leitete mich bei der Niederschrift des Werkes, welches ich als Ertrag meiner socialphilosophischen Meditationen nunmehr der weiteren Oeffentlichkeit übergebe.

Die Behandlung der „socialen Frage im Lichte der Philosophie" gedieh allmälig zu einem Versuch, die Probleme der Socialphilosophie, von einem einheitlichen Plane ausgehend, und sie — im Gegensatz zu der von Spencer und seinem Anhang bevorzugten „organischen" Methode — an der Hand vergleichend-geschichtlichen Materials prüfend, zu einem in sich geschlossenen Ganzen zusammenzufassen. Es galt hier vor Allem, die socialen Tendenzen unseres Zeitalters aufzuspüren und solchergestalt unserer suchenden, selbstzweiflerischen, an sich irre gewordenen Zeit ihre stillen, unausgesprochenen Gedanken von den Lippen zu lesen. Wer die Zeichen der Zeit zu deuten versteht, der weiss, dass der Kampf um einen neuen Lebensinhalt entbrannt ist; es handelt sich um ein Ringen nach einer socialen Weltanschauung.

In diesem Ringen nach einer einheitlichen Auffassung, gleichsam einer obersten Formel zur Erklärung alles socialen Geschehens ver-

mochte ich nicht immer jene erhabene Ruhe zu bewahren, wie sie der „mos geometricus" Spinoza's für philosophische Untersuchungen vorbildlich gemacht hat.

Sind nun auch die hier veröffentlichten „Vorlesungen" weder allesammt, noch so gehalten worden, wie sie hier vor dem Leser erscheinen, so habe ich meinen Gedankengängen Titel und Charakter von „Vorlesungen" gerade darum belassen, weil in ihnen zuweilen nicht bloss eine etwas unphilosophische Lebhaftigkeit des Ausdrucks sich kundgiebt, sondern sogar rhetorische Wendungen wie eruptiv hervorbrechen, die man vielleicht begreift, wenn auch nicht verzeiht, sobald man sich ihre Abkunft vom Katheder vergegenwärtigt. Die Erwägung aber, dass eine bestimmte sprachliche Farbengebung unter Umständen über die gebotene Belehrung hinaus noch eine gewisse Stimmung zu wecken vermag, die mir bei dem Ernst und der einschneidenden Wichtigkeit der hier behandelten Probleme nur willkommen sein kann, hat schliesslich die Bedenken gegen die Zulässigkeit einzelner, vom Katheder stammender Wendungen zurückgedrängt.

Irrthümer und Versehen, die bei einem Hinübergreifen in so viele wissenschaftliche Grenzgebiete wohl unausbleiblich sind, möchte ich nicht durch die mangelhaften Bibliothekverhältnisse, unter denen ja Alle zu leiden haben, die fern von einem wissenschaftlichen Centrum leben, zu entschuldigen suchen. Die Königl. Bibliothek in Berlin, welcher ich mich zu lebhaftem Danke verpflichtet fühle, hat mich durch leihweise Ueberlassung der meisten von mir gewünschten Werke in den Stand gesetzt, die wichtigsten Hervorbringungen der hergehörigen Litteratur, auch der ausserdeutschen, bis auf den Zeitpunkt des Abschlusses meiner „Socialphilosophie" zu berücksichtigen. Haben sich also trotzdem sachliche Fehler eingeschlichen, woran ich leider nicht zweifle, so trage ich dafür die volle Verantwortung und werde Allen Dank wissen, welche mich eines Besseren belehren.

Die litterarischen Nachweisungen, die ich meist in die Anmerkungen verwiesen habe, erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Sie dienen in der Regel nur dazu, den Leser zu orientiren, wo er Zuverlässiges oder Erschöpfendes über die behandelte Frage findet. Beim Collationiren der Citate war ich vielfach auf meine Notizen angewiesen, da die betreffenden Werke zum Zwecke der Collation nicht immer erhältlich waren. Die während des Druckes erschienenen beachtenswerthen Publikationen haben meist in den Anmerkungen noch Berücksichtigung gefunden.

Meinen lieben Freunden, Prof. Dr. Em. Leser in Heidelberg und Prof. Dr. Philipp Woker in Bern, welche mich durch das Mitlesen der Correcturbogen und durch wissenschaftliche Nachweise gefördert haben, schulde ich aufrichtigen Dank.

Bern, Ende April 1897.

Ludwig Stein.

Inhalt.

Seite

1. Vorlesung. Die sociale Frage als Problem der Philosophie 1

Liberalismus und Socialismus 2. Geistige Waffen im Kampfe gegen den Socialismus 3. Die bevorrechteten Klassen und der Socialismus 4. Politischer und religiöser Socialismus 5. Rein socialistische Strömungen 6. Die Wissenschaft und der Socialismus 7. Die Kunst und der Socialismus 8. Die Philosophie und die „sociale Frage" 9—10. Ethisch-religiöse Natur der „socialen Frage" 11—12.

2. Vorlesung. Der gegenwärtige Stand der Sociologie und die „sociale Frage" 13

Die werdende Sociologie 13. Das letzte Ziel der Sociologie 14. Französische Sociologie (Comte, Letourneau, Fouillé, Tarde) 15—16. Die Sociologie in Frankreich, England und Amerika 17—18. Die Sociologie in Italien und Russland 19—20. Die Sociologie in Deutschland (Schäffle, Bastian, Lippert, Rocholl, Gumplowicz, Tönnies) 21—22. Völkerpsychologie und Sociologie 23. Geschichtsphilosophie und Sociologie 24.

3. Vorlesung. Plan und Methode der philosophischen Erfassung der socialen Frage 25

Sociologische Fundamentirung der „socialen Frage" 25. Unparteilichkeit der philosophischen Untersuchung 26. Unzulässigkeit einer Popularisirung der Sociologie 27. Nothwendigkeit sociologischer Specialbildung 28. Sociologische Definition des Grundproblems der „socialen Frage" 29. Unsere Definition nicht identisch mit dem triadischen Rhythmus Hegel's 30. Stabile und labile Elemente der socialen Factoren 31. Charakteristik des ersten Abschnittes unserer Socialphilosophie 32. Der zweite und dritte Abschnitt unserer Socialphilosophie 33. Untersuchung der socialen Probleme Pflicht der Philosophie 34.

4. Vorlesung. Socialphilosophische Grundlegung 35

Das sociologische Problem 35. Die Sociabilität des Menschen kein Phänomen sui generis 36. Grenzen des Geltungswerthes der Entwickelungstheorie 37. Die inductive Methode in der Sociologie 38. Das Causalgesetz in der Geschichte (Buckle) 39. Causalität und Entwickelung (Darwin) 40. Teleologischer Charakter der socialen Entwickelung 41. Teleologie in der Erfindungstechnik 42. Geltung des Entwickelungsprincips innerhalb der Geisteswissenschaften 43. Die Continuität der socialen Entwickelung 44. Dualismus oder Parallelismus 45. Die Causalität der geistigen und socialen Phänomene 46. Was heisst sociale Continuität? 47. Logische und historische Continuität 48. Das Wesen der immanent teleologischen Betrachtungsweise 49. Die immanente Teleologie nur regulatives Princip 50. Continuität der Gesammtcultur des

Seite

Menschengeschlechts 51. Natur und Geist in ihrer letzten Einheit 52. Kampf um's Dasein der Ideen und socialen Institutionen 53. Die Gesetzmässigkeit der socialen Entwickelung 54. Die vorangegangenen Definitionen grundlegend für unsere weiteren Ausführungen 55.

Erster Abschnitt. Urformen des Gemeinschafts- und Gesellschaftslebens.

5. Vorlesung. Die Urformen menschlichen Zusammenlebens (Gemeinschaft und Gesellschaft) 56

Heranziehung paläontologischer Forschungsresultate 57. Der Urmensch und die Darwin-Häckel'sche Theorie 58. Monogenetische und polygenetische Hypothese 59. Auch das menschliche Gefühlsleben ist Entwickelungsproduct 60. Das erste sociale Gebilde (Familie) 61. Sociale Natur der Blutsverwandtschaft 62. Sociale Natur der Ortsgemeinschaft 63. Sexuelle Instincte und ökonomische Momente (Anfänge der Arbeitstheilung) 64. Die Sprache als Vermittlerin des Ueberganges von der Gemeinschaft zur Gesellschaft 65.

6. Vorlesung. Die Urfamilie und ihre Entwickelung 66

Die Institution der Ehe ein vergleichsweise spätes Entwickelungsproduct 66. Sociales Leben des Urmenschen vor dem Gebrauche des Feuers 67. Geschlechtliche Promiscuität im Urzustande 68. Verschiedene Definitionen des Begriffs „Ehe" 69. Familie im engeren Sinne (Mutterschaft); im weiteren Sinne (Horde, Sippe) 70. Monogamie nicht ursprünglich Gegebenes, sondern ethische Errungenschaft 71. Beweibung noch keine Ehe 72. Die Ehe eine sociale Institution 73. Die Entwickelungsgeschichte der Ehe nach Morgan 74. Bachofen's „Mutterrecht" 75. Die Entwickelung der Ehe bis zur Monogamie 76. Die Einehe als natürlicher Schlusspunkt dieses Evolutionsprocesses 77. Der Kampf gegen die Einehe culturfeindlich 78. Allmäliges Ueberwiegen der psychischen Factoren in der Einehe 79.

7. Vorlesung. Der Ursprung des Eigenthums in seinen psychischen Momenten 80

Der Ursprung des Eigenthums nach Rousseau 80. Der psychische Ursprung des Eigenthums (Besitz und Eigenthum) 81. Die Vorstellung von Zeit und Zahl muss der des Besitzes zeitlich vorangehen 82. In tropischen Zonen lag keine Nöthigung zur Bildung solcher Vorstellungen vor 83. Das Bedürfniss als der Springquell aller Cultur 84. Bessere Fortpflanzungsbedingungen Anlass zur Bildung der Vorstellung des Besitzes 85. Auf die Ausbildung der Zeitvorstellung folgt die der Besitzvorstellung 86. Uebergang vom „Besitz" zum „Eigenthum" 87. Das Eigenthum nicht sociale Thatsache, sondern sociales Entwickelungsproduct 88. Psychische Motivationen in der Bildung der Eigenthumsvorstellung 89. Die Entwickelungsstufen des Eigenthums analog denen der Eheformen 90.

8. Vorlesung. Die historischen Entwickelungsphasen der Eigenthumsformen 91

Differenzirungsprocess der Eigenthumsformen 91. Der Communismus die ursprüngliche Eigenthumsform 92. Uebergang vom Communismus zum Privateigenthum 93. Physiologische Ungleichheit der Menschen zwingendes Motiv zur Differenzirung des Eigenthums 94. Die ersten Formen des Privateigenthums (Thiere, Sklaven) 95. Die Sklaverei als Vorbedingung höherer Culturformen 96. Anfänge des „Kampfes um die Erde" 97. Der „Cultus der physischen Kraft" 98. Die Wahl des ersten Häuptlings der „soeiale Sündenfall" 99. Fortschreitende Differenzirung des Eigenthums und der Gesellschaft 100. Der Differenzirungsprocess des Eigenthums in Rom 101. Die Eigenthumsformen passen sich dem socialen Bedürfniss an 102. Was folgt daraus für unsere Gegenwart? 103. Das Privateigenthum als Schule altruistischer Ge-

Seite

fühle 104. Das Privateigenthum ständige Begleiterscheinung jeder höheren Cultur 105. Das sociale Ideal 106.

9. Vorlesung. Die Anfänge der Gesellschafts- und Staatenbildung 106

Die verstaatlichte Gesellschaft 107. Völkerstämme ohne sociale Organisation 108. Entstehung der Gens 109. Grundzüge der Gentilverfassung 110. Der vierte Stand kein wirthschaftliches Novum 111. Uebergang von der Gesellschaft zum Staat 112. Differenzirung in Klassen, Stände und Berufe 113. Socialer Typus des Staates 114. Der Absolutismus als Durchgangsstufe der staatlichen Integration 115. Die Freiheit des Individuums in „Gesellschaft" und „Staat" 116. Ist eine Rückbiegung zum Urcommunismus möglich? 117. Die Culturfähigkeit eines communistischen Staatswesens nicht erwiesen 118. Das Dilemma von Individualismus und Collectivismus 119. Ohne sociale Imperative keine Cultur 120. Ein Zurückbiegen in präsociale Regellosigkeit daher ausgeschlossen 121.

10. Vorlesung. Psychischer Ursprung und socialer Charakter der Sprache 122

Stabile und labile Elemente des socialen Zusammenlebens 122. Das Wesen der socialen Evolution 123. Priorität, oder Coïncidenz von Sprechen und Denken (Geiger, Müller, Noiré) 124. Das Elementarproblem des Sprachursprungs immer noch ungelöst 125. Der Sprachursprung im Wesentlichen ein metaphysisches Problem 126. Ursprung der Sprache nach Platon's Kratylos 127. Aristoteles, die Stoa und Epikur über den Ursprung der Sprache 128. Die Entdeckung Broca's und die Untersuchungen Darwin's 129. Thierschreiwörter und Onomatopoïe 130. Die Sprache Voraussetzung aller Sociabilität 131. Doppelnatur der Sprache wie aller socialen Gebilde (Universalität und Individualität) 132. Die natürliche Cultursprache und die künstliche Universalsprache 133. Das Ringen nach sprachlicher Individualität 134. Tiefster Sinn der socialen Evolution: Selbstbehauptung der Individualität 135.

11. Vorlesung. Psychischer Ursprung und socialer Charakter des Rechts . 135

Die „vormenschliche Gerechtigkeit" nach Spencer 136. Ethnographische Legendenbildungen 137. Entwickelung des „Rechtsgefühls" 138. Das Recht im vorstaatlichen Zustande der Menschen 139. Die heutigen Definitionen des Rechts schon von der Antike vorweggenommen 140. Die Rechtsdefinitionen der Stoiker entscheidender Typus 141. Neuere Theorien über den Ursprung des Rechts 142. Die von uns befolgte psychogenetische Methode 143. Der „erste Typus der Abwehr" Scheidegrenze zwischen Thier und Mensch 144. Uebergang vom jus talionis zum abstracteren „Rechtsgefühl" 145. Uebergang vom „Rechtsgefühl" zum codificirten Recht 146. Die Erfindung der Schrift ermöglicht ein positives Recht 147. Die Entwickelungsrichtung des Rechts parallel den übrigen socialen Functionen 148. Die Tendenz nach Unificirung des Rechts in den einzelnen Culturstaaten 149. Symptome eines sich herausbildenden Weltrechts 150. Symptome des sich individualisirenden Rechts (geistige Persönlichkeit) 151. Der differenzirte Culturmensch fordert ein differenzirtes Recht 152.

12. Vorlesung. Psychischer Ursprung und sociale Bedeutung der Religion (Moral, Philosophie, Technik, Kunst, Wissenschaft) 152

Kommt dem Recht oder der Religion die zeitliche Priorität zu? 153. Ursprung der Religion in psychogenetischer Ableitung 154. Unsere psychogenetische Definition der Religion 155. Darnach giebt es keine absolut religionslosen Stämme (gegen Lubbock) 156. Nicht die Furcht hat die Gottesvorstellung erzeugt, sondern umgekehrt 157. Der Grundfehler jeder anthropomorphisirenden Götterlehre 158. Analoge Reglementirungsformen in Religion und Recht 159. Der Atheismus eine psychische Anomalie 160. Form und Inhalt aller Religion 161. Die

Seite

äusseren Factoren im Werdeprocess religiöser Gefühle 162. Vermittelung zwischen den Gottesbegriffen Descartes' und Feuerbach's 163. Die Religion als eminent sociale Function 164. Die Religion vergeistigt alle Sociabilität durch ihre Förderung der Solidarität 165. Stetige Sublimirung der religiösen Gefühle und Culte 166. Unificirungstendenz aller religiösen Formen (Weltreligion) 167. Universalität und Individualität im Entwickelungsprocess der religiösen Gefühle 168. Der Eingott ist eine unausweichliche logische Denknothwendigkeit 169. Das Denken entpersönlicht, das Gefühl verpersönlicht Gott 170. Die Religion als sociologisches Problem 171. Das sociale Moment in Moral und Wissenschaft, Technik und Kunst 172. Die Vernunft als soziales Correctiv der immanenten Teleologie in der Natur 173. Aufgaben unseres zweiten Abschnittes.

Zweiter Abschnitt. Umriss einer Geschichte der Socialphilosophie.

13. Vorlesung. Die ersten socialphilosophischen Regungen des bewussten Geistes in der Geschichte 175

Die Legende des „goldenen Zeitalters" an der Schwelle der Socialphilosophie 176. Die materialistische Geschichtsauffassung (Marx, Engels) 177. Bei Wilden und Barbaren behauptet die materialistische Geschichtsauffassung ihr volles Recht 178. Mit steigender Cultur rücken die „ideologischen" Momente in den Vordergrund 179. Hellas durchsichtiger Typus des Ueberganges von der Gentilverfassung zum Staat 180. Der liparische Communistenstaat letzter Ausläufer des Urcommunismus 181. Das homerische Epos und die Gemeinwirthschaft (gegen Pöhlmann) 182. Die Gütergemeinschaft und das Syssitienwesen auf Kreta 183. Historisch beglaubigte communistische Züge in der dorischen Staatsverfassung 184. Die vielgerühmte „Freiheit und Gleichheit" in Sparta eine fable convenue 185. Der aristokratische Charakter des spartanischen Communismus 186. Culturlicher Vorzug der auf Privateigenthum gestellten Staatswesen 187.

14. Vorlesung. Das erste Auftauchen der socialen Frage bei den Griechen 188

Anfänge einer socialphilosophischen Reflexion 188. Das erste künstliche Staatsgebilde (der Architekt Hippodamos) 189. Der „Socialist" Phaleas und der „Aristokrat" Heraklit 190. Der liberalisirende Demokrit und die sociale Krisis des perikleischen Athen 191. Der sophistische Radicalismus: Behauptung der Naturwidrigkeit der Sklaverei 192. Die „sociale Frage" im Athen des 5. Jahrhunderts (Sophisten, Euripides) 193. Das Auftreten des Sokrates 194. Das sociale Problem bei Hedonikern und Cynikern 195. Antike Vorbilder für Rousseau's Negirung der Cultur 196. Die Cyniker der vornehmste sociale Typus des Anarchismus 197.

15. Vorlesung. Platon's „Republik" 198

Platon's Berührungspunkte mit den Cynikern 198. Der Aristokrat Platon ein Verächter des Demos 199. Abfassungsmotive der „Republik" 200. In welchem Sinne ist die „Republik" ein Staatsroman? 201. Wie Platon die Plutokratie geisselt 202. Platon's „Philosoph" und Nietzsche's „Uebermensch" 203. Die psychologische Basis des dreigliedrigen Klassenstaats Platon's 204. Die sociale Gerechtigkeit soll auf dem Wege einer Staatserziehung hergestellt werden 205. Der anti-individualistische Zug des Platonischen Staatsideals 206. Der Platonische Communismus ist weder ein genereller, noch ein principieller 207.

16. Vorlesung. Aristoteles' „Politik" 208

Aristoteles als Kritiker Platon's 208. Die Divergenz zwischen Platon und Aristoteles in Charakter und Lehre 209. Platon stellt das Glück des Staates, Aristoteles das des Individuums voran 210. Aristoteles

Seite

zuerst begreift den Staat als Organismus 211. Aristoteles' Werthung der Individualität 212. Regulator des natürlichen Egoismus ist der ebenso natürliche Geselligkeitstrieb 213. Gemässigter Demokratismus 214. Das Gleichgewicht zwischen den Interessen der Individuen und der Masse 215. Der politischen Gleichheit parallel eine ökonomische Gleichmässigkeit 216. Aristoteles' Formulirung der „socialen Frage" und die Gegenwart 217.

17. Vorlesung. Socialphilosophische Theorien der Stoiker, Epikureer und Neuplatoniker 218

Das „Weltreich" Alexander's erweitert den socialen Horizont der Hellenen 218. In Athen beginnt das Vorurtheil gegen „Barbaren" zu schwinden 219. Das „Weltreich" Alexander's und der sociale „Weltstaat" Zeno's 220. Der Selbsterhaltungstrieb wird durch den Trieb nach Gemeinschaft paralysirt 221. Die Stoiker betonen die Sociabilität der Menschennatur 222. Die Stoiker verkünden zuerst die allgemeine Menschenliebe 223. Die stoische „Menschenliebe" und Nietzsche's „Immoralismus" 224. Die stoische Forderung einer Geistesaristokratie 225. Die stoische Lehre vom Naturrecht 226. Der Widerstreit von Individualismus und Universalismus schon in der Stoa hervortretend 227. Stoa und Christenthum 228. Der utilitaristische Staatsvertrag Epikur's 229. Die Abneigung des Epikureismus gegen praktische Politik 230. Erlöschen des Interesses für socialphilosophische Probleme 231.

18. Vorlesung. Das Urchristenthum und die sociale Frage 232

Socialistische Regungen und Bewegungen in Hellas, Rom und Judäa 232. Die gütergemeinschaftliche Secte der Essäer 233. Der Socialismus ist der alten Welt niemals Selbstzweck 234. Das Auftreten Jesu und die sociale Frage 235. Das sociale Milieu, in welchem Jesus heranwuchs 236. Jesus in erster Linie religiöser, nicht socialer Reformator 237. Auch das Urchristenthum fordert keine Gütergemeinschaft 238. Socialistisch klingende Schlagworte einzelner Kirchenväter 239. Communistische Bestrebungen der Carpocratianer 240.

19. Vorlesung. Die Socialphilosophie des Mittelalters 241

Das Christenthum ersetzt den stoischen „Weltstaat" durch einen „Gottesstaat" 241. Der „Gottesstaat" kein günstiger Boden für socialphilosophische Probleme 242. Communistische Regungen der Donatisten und ihr Widerpart Augustin 243. Augustin als Stammvater des Pessimismus 244. Der weltliche Staat (civitas terrena) ein Erzeugniss der Sünde 245. Die Geschichtsphilosophie Augustin's 246. Wie verhalten sich die socialen Bewegungen zu den socialphilosophischen Ideen? 247. Die Ideen, nicht die socialen Bewegungen des Mittelalters sind hier das Problem 248. Karl der Grosse legt Bresche in den Augustinischen „Gottesstaat" 249. Die „Weltverbesserer" Abälard und Arnold von Brescia 250. Franciscus von Assisi, Roger Bacon, arabische Socialphilosophen 251. Die vergleichende Religionsforschung (Averroes, Khaldun, Lullus) 252. Gleichheit Aller vor Gott, aber Ungleichheit vor dem Gesetz 253. Unhaltbarkeit der mittelalterlichen Sociologie 254. Die naturalistische Socialphilosophie Friedrich's II. 255. Friedrich II. der reinste Typus eines „Uebermenschen" 256. Das Mittelalter kennt nur politische, nicht sociale Probleme 257. Thomas von Aquino und Aristoteles' „Politik" 258. Thomas befürwortet die monarchische Regierungsform 259. Der „beste Staat" des Aquinaten 260. Der heil. Thomas unterschätzt die wirthschaftlichen Factoren 261.

20. Vorlesung. Die Socialphilosophie im Zeitalter der Renaissance . . . 262

Dante's „De Monarchia" an der Schwelle der Renaissance 262. Dante's Wiederentdeckung der menschlichen Individualität 263. Das frühe Auftauchen einer Socialphilosophie war nur in Italien möglich 264. Dante's Schrift „Ueber die Monarchie" und das Weltkaiserthum 265.

Seite

Dante eifert gegen die Weltherrschaftsgelüste des Papstthums 266. Das Wiederauftauchen der Lehre von der Volkssouveränetät 267. Die politische Litteratur des ausgehenden Mittelalters 268. Das Mittelalter weist nur dürftige Ansätze zu einer Socialphilosophie auf 269. Das Mittelalter kannte nur Stände, aber keine „Gesellschaft“ 270. Die Renaissance erst entdeckt das Individuum und erzeugt eine Gesellschaft 271. Die europäische „Gesellschaft“ und die „öffentliche Meinung“ 272. Neben religiösen und politischen Reformen tauchen jetzt sociale Ideen auf 273. Der sociale Reformplan des Gemistos Plethon 274. Plethon's Einfluss auf das litterarische Milieu der Renaissance 275. Der Humanismus steht socialphilosophischen Problemen fern 276. Socialphilosophische Ansätze bei Machiavelli und Franc. Guicciardini 277. Der politische Eklekticismus Guicciardini's 278. Die Continuität der Antike in der Socialphilosophie Machiavelli's 279. Naturalismus und Individualismus bei Machiavelli 280. Machiavelli ist recht eigentlich Republikaner, nicht Absolutist 281. Jean Bodin als socialphilosophischer Gegenfüssler Machiavelli's 282. Bodin als Repräsentant des monarchischen Souveränetätsbegriffs 283. Die Geschichte der Socialphilosophie enthält auch Samenkeime für die Gegenwart 284.

21. Vorlesung. Zur Socialphilosophie der „Staatsromane“ 285

Der Utopismus ist socialphilosophischer Mysticismus 285. Staatsromane tauchen nur auf, wo eine sociale Krise sich ankündigt 286. Unsere Gegenwart für sociale Utopien besonders empfänglich 287. Revolutionären Bewegungen pflegen Utopisten als Fahnenträger voranzugehen 288. Die Staatsromane als Vorboten socialer Krisen 289. Die symptomatische Bedeutung der „Staatsromane“ 290. Die Platonische „Atlantissage“ und Xenophon's „Kyrupädie“ 291. Die Staatsromane der Diadochenzeit und der Araber 292. Die „Utopia“ des Thomas Morus 293. Kritik der „Utopia“ an den socialen Zuständen der Zeit 294. Die Lebensführung der „Utopier“ 295. Grundlinien der Staatsverfassung in „Utopia“ 296. Epikureische und stoische Elemente bei Thomas Morus 297. Der „Sonnenstaat“ Thomas Campanella's 298. Aeussere Lage und innere Organisation des „Sonnenstaates“ 299. Der Despotismus im communistischen „Sonnenstaat“ 300. Franz Bacon's „Nova Atlantis“ 301. Die Staatsromane von Vairasse und Harrington 302. Die „sociale Frage“ bei Morelly 303. Cabet und Bellamy 304. Neue Gesichtspunkte bei Cabet und Bellamy 305. Die nunmehr auftauchende Zauberformel: Associativproduction 306. Der methodische Grundfehler des modernen Utopismus 307. Die socialpädagogische Bedeutung der Utopien 308.

22. Vorlesung. Die werdende Nationalökonomie und der aufkeimende Socialismus 309

Adam Smith und die werdende Nationalökonomie 309. Die socialen Bedingungen zur Entstehung der Nationalökonomie 310. Die Grundzüge des Merkantilsystems 311. Die Gefahren des extremen Merkantilsystems 312. Aufkommen der physiokratischen Richtung 313. Die Wortführer der physiokratischen Schule 314. Die Maxime „Laissez faire, laissez passer“ 315. Wirthschaftliche Bedeutung der Arbeit 316. Princip der Arbeitstheilung und freie Concurrenz 317. Der „natürliche Preis“ nach Smith 318.

23. Vorlesung. Die französische Revolution und der Communismus . . . 319

Gleichheitsbestrebungen der grossen französischen Revolution 319. Erwachen des Proletariats zum Bewusstsein und zur That 320. Positive und negative Seite der Gleichheit 321. Communistische Regungen (Morelly, Mably, Condorcet, Brissot) 322. Rousseau's „Naturstaat“ 323. Freiheit und Gleichheit sind, absolut genommen, Widersprüche 324. Danton und Marat 325. Robespierre. Die Herrschaft des Berges 326. Babeuf's Communismus 327.

Seite

24. Vorlesung. Die Anfänge des wissenschaftlichen Socialismus. Saint-Simon und seine Schule 328

Verhältniss des Socialismus zum Communismus 328. Industrialismus und Liberalismus 329. Die Schäden des individualistischen Kapitalismus 330. Das Dilemma zwischen Collectivismus und Individualismus 331. Socialismus als Synthese von Collectivismus und Individualismus 332. Augenblicklich hat der Socialismus keinen grossen Theoretiker aufzuweisen 333. Das Leben Saint-Simon's 334. Die Werke Saint-Simon's 335. Der „Industriestaat" Saint-Simon's 336. Saint-Simon ahnt das Princip des Rechtes auf Arbeit 337. Saint-Simon's „Neues Christenthum" (Evangelium der Arbeit) 338. Unsere Zeit ist religiös und social erlösungsbedürftig 339. Bazard's Reformpläne (Herrschaft des Talents) 340. Enfantin's „sociale Religion" moderner Carpocratianismus 341. Schicksale der Saint-Simonistischen Schule 342.

25. Vorlesung. Charles Fourier 342

Neue Problemstellung 343. Aeussere Veranlassungen des Fourierschen Socialismus 344. Die Harmonisirung des Genusses 345. Das Princip der „passionellen Attraction" 346. Das Princip der Arbeitsassociation und die Epoche des „Garantismus" 347. Sociale und kosmische Phantastereien Fourier's 348. Das Phalansterium der sociale Archimedische Punkt Fourier's 349. Fourier's industrieller „Weltstaat" 350. Saint-Simon und Fourier wollen eine sociale Reform von oben herab 351.

26. Vorlesung. Louis Blanc und die „Organisation der Arbeit" 351

Die Organisation des Proletariats 352. Louis Blanc organisirt den proletarischen Socialismus 353. Der Staatssocialismus Blanc's 354. Der historische Höhepunkt im Leben Blanc's 355. Das „Recht auf Arbeit" und die Nationalwerkstätten 356. Blanc will die Privatwirthschaft durch Staatsconcurrenz lahmlegen 357. Kritik des „gouvernementalen Socialismus" Blanc's 358.

27. Vorlesung. Proudhon, der Skeptiker des Socialismus 359

Proudhon, der Skeptiker des theoretischen Socialismus 359. Das Proudhon'sche Schlagwort „Eigenthum ist Diebstahl" 360. Proudhon bekämpft nur das arbeitslose Einkommen 361. Nur das erarbeitete, individuelle Kapital hat Berechtigung 362. Proudhon's Kritik des theoretischen Socialismus 363. Der Communismus führe zum Absolutismus zurück 364. Heiligung der Menschen durch Arbeit 365. Proudhon's positive Reformvorschläge (Tauschbank) 366. Proudhon's letzte Schicksale 367.

28. Vorlesung. Die Anfänge des deutschen Socialismus (J. G. Fichte, Karl Marlo, Schneider Weitling) 367

Der germanische Volksgeist im Gegensatz zum romanischen 368. Fichte's „geschlossener Handelsstaat" 369. Positive Ausgestaltung der socialen Ideen Fichte's 370. Kritik des „geschlossenen Handelsstaates" 371. Einige Daten aus Karl Marlo's Leben 372. Marlo's vierbändiges Lebenswerk ruinirt seinen Verleger und ihn selbst 373. Der zünftlerische Socialismus Marlo's 374. Wilh. Weitling's Leben und Wirken 375. Weitling's trauriges Ende 376. Weitling's „Familienbund" und das System der „Kommerzstunden" 377.

29. Vorlesung. Karl Marx 378

Marx erst hebt den Socialismus in die Sphäre strenger Wissenschaft 378. Marx und Hegel 379. Die dialectische Methode 380. Logische und historische Kategorien 381. Die materialistische Geschichtsauffassung: Der Klassenkampf 382. Die drei wirthschaftsgeschichtlichen

Seite

Epochen 383. Sklaverei, Frohnarbeit, kapitalistische Productionsweise 384. Bei kapitalistischer Productionsweise grössere Freiheit, aber geringere Sicherheit 385. Marx ist kein Verfechter des „ehernen Lohngesetzes" 386. Die Entwickelung des Kapitalismus gemäss dem „triadischen Rhythmus" Hegel's 387. Die Selbstzersetzung des Kapitalismus 388. Karl Marx' Leben 389. Die israelitische Abkunft von Marx und Lassalle 390. Die Theorie des Mehrwerths 391. „Gebrauchswerth" und „Tauschwerth" der Waaren 392. Die „werthbildende Substanz" der Waare (vergegenständlichte menschliche Arbeit) 393. Formel des „Mehrwerths" 394. Untergang der kapitalistischen Productionsweise 395.

30. Vorlesung. Kritik der philosophischen Grundlagen des Marxismus . . 396

Gegen Prophezeiungen ist nicht die Logik die zuständige Instanz 396. Kritik der Marx'schen Methode (Widerspruchslogik) 397. Der „kopernikanische Standpunkt" von K. Marx 398. Diesen Standpunkt hat Marx nicht discursiv, sondern intuitiv gewonnen 399. Marx kettet das Schicksal des Socialismus an den Materialismus 400. Einseitigkeit in der Betonung der „ökonomischen Productionsbedingungen" 401. Auch in der Werththeorie von Marx steckt ein „Absolutes" 402. Marx mechanisirt mit Ricardo die menschliche Arbeit 403. Psychologische Bedenken gegen die Mehrwerthstheorie 404. Ethische Bedenken gegen den Marxismus 405. Der sociale Determinismus von Marx verleitet zum Quietismus 406.

31. Vorlesung. Ferdinand Lassalle 407

Humboldt, Heine und Böckh über Lassalle 407. Die Tragik im Leben Lassalle's 408. Lassalle's Bruch mit der Fortschrittspartei 409. Lassale ein genialer politischer Tactiker 410. Lassalle's „System der erworbenen Rechte" 411. Marx hat die realen Widerstände in Geschichte und Tradition unterschätzt 412. Marx war ein wissenschaftliches, Lassalle ein politisches Genie 413. Das (von Marx verworfene) „eherne Lohngesetz" 414. Productivassociation der Arbeiter mit Staatscredit (Staatssocialismus) 415. Die tiefgehende Divergenz zwischen Marx und Lassalle 416.

32. Vorlesung. Zur Socialökonomie der Gegenwart 417

Definitionen der Socialökonomie und der Socialphilosophie 417. Der sociale Weltschmerz ein Charakteristikum unseres Zeitalters 418. Simonde de Sismondi's sociale Reformideen 419. v. Thünen führt die historische Methode in die Nationalökonomie ein 420. v. Thünen war Socialist im vornehmsten Sinne des Wortes 421. List stellt das nationale, intellectuelle und ethische Moment voran 422. List der Typus eines sociologischen Evolutionisten 423. Der nationale Socialismus bei List und Rodbertus 424. Rodbertus' „Gesetz der fallenden Lohnquote 425. Rodbertus' Theorie der „Lohnwaaren" und des „Magazinirungssystems" 426. Der autoritative (conservative) Staatssocialismus 427. Das „sociale Königthum" (Huber, Wagener, Lorenz Stein) 428. Die „Christlich-Socialen" 429. Die „historische Schule" in der Nationalökonomie (Lafaurie, Knies) 430. Manchesterlicher Optimismus (Carey, Bastiat, J. Prince-Smith, Schulze-Delitzsch) 431. Die Kathedersocialisten (Schmoller, Wagner, Brentano, G. Cohn, H. v. Scheel) 432. A. v. Schäffle, Lorenz v. Stein, Rud. Stammler, Ad. Wagner 433. Der linke Flügel des deutschen Staatssocialismus 434. Der Staatssocialismus ermangelt eines abschliessenden Grundwerkes 435. Die österreichische Schule (Menger, Böhm-Bawerk, Sax, Wieser) 436. Julius Wolf's Nachweis vom Anwachsen des Mittelstandes 437. Die heutige (marxistische) Socialdemokratie ist wissenschaftlich unfruchtbar 438. Bebel's „Frau". Die Führer der deutschen Socialdemokratie 439. Otto Effertz. Socialismus in Oesterreich und in Holland 440. Der Socialismus in Frankreich und in Italien 441. Der Socialismus in der Schweiz und in Belgien 442. Der Socialismus in Amerika 443. Der Socialismus in

Seite

England (Carlyle, Disraeli, Mill) 444. Die Bodenverstaatlicher (Flürscheim) 445. Die ethische Bewegung (Adler, Salter, Stanton Coit). Ethische Socialisten 446. Christlich-Sociale und Socialdemokraten in England 447.

33. Vorlesung. Zur Geschichte der Socialphilosophie von der Renaissance an bis auf die Gegenwart 448

Das Auftauchen der Socialphilosophie als eigener Disciplin (Comte) 448. Der Geist der Kritik schafft eine Socialphilosophie 449. Wissenschaftliche Imperative nehmen heute die Stelle der kirchlichen ein 450. Die Wissenschaft richtet jetzt erst ihr Augenmerk auf den socialen Menschen 451. Bei transscendentalen Motivationen giebt es keine „sociale Frage" 452. Staats- und Rechtsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert 453. Die alten sociologischen Gegensätze zwischen Epikur und der Stoa leben wieder auf 454. Die evolutionistische Sociologie löst diese Gegensätze auf 455. Protestantisches und katholisches Naturrecht 456. Die „Monarchomachen" 457. Hugo Grotius und die römische Stoa 458. Die „sociale Schule". Sam. v. Pufendorf 459. Thomas Hobbes 460. Im Naturzustande herrscht nach Hobbes — fälschlich — absolute Gleichheit 461. Die Vertragstheorie und der monarchische Absolutismus 462. Die Socialphilosophie Spinoza's 463. Hobbes und Spinoza. Die Neoplatoniker 464. Die deutsche Aufklärungsphilosophie. Leibniz 465. Der transscendentale Optimismus kein günstiger Boden für die Socialphilosophie 466. Die treibende Kraft des socialen Geschehens: Selbsterhaltung, Vernunft oder Sympathie? 467. Die Socialphilosophie John Locke's. (Die Arbeit werthbildende Substanz) 468. Die centrale Stellung Locke's in der Geistesgeschichte 469. Montesquieu, Ferguson, Vico (Philosophie der Geschichte) 470. Die Socialphilosophie Rousseau's 471. Rousseau's Gegner (die Ideologen). Seine Geschichtsphilosophie 472. Das socialphilosophische Widerspiel in Rousseau und David Hume 473. Die Voranstellung des Gefühls in der Socialphilosophie Hume's 474. Smith und Hume 475. Der ästhetische Eudämonismus Smith's. Der Utilitarismus (Beccaria, Priestley) 476. Die utilitaristische Formel Bentham's 477. Ein socialer Utilitarismus ist aller Philosophie seit Sokrates eigen 478. Die positivistische Socialphilosophie Auguste Comte's 479. Die Sociologie steht nach Comte an der Spitze der Philosophie 480. Comte's Definition der „Gesellschaft" 481. Sociale Statik und sociale Dynamik 482. Comte's Socialethik baut sich auf dem Altruismus auf 483. Die Sociologie Comte's und die „sociale Frage" 484. John Stuart Mill's Definition der „Gesellschaft" 485. Mill's Hinneigung zum Socialismus 486. Das Unzulängliche in der Socialphilosophie Mill's 487. Mill der sympathischere, Spencer hingegen der originellere Socialphilosoph 488. Spencer's Abfall vom Socialismus. Die Grundformel seiner synthetischen Philosophie 489. Die Gesellschaft ein Organismus (Aristoteles, Comte, Spencer) 490. Spencer's übertreibendes Analogiespiel 491. Integration und Differenzirung beim thierischen wie beim socialen Organismus 492. Bei aller Verehrung für Spencer verwerfen wir seine sociologische Methode 493. Spencer unterschätzt den Einfluss der Evolution der menschlichen Gefühle 494. Alle sittigenden, socialisirenden Gefühle sind Evolutionsproducte 495. Spencer überschätzt den „industriellen" Typus 496. Spencer bleibt der Socialphilosoph des individualistischen Liberalismus 497. Die Socialphilosophie des „kategorischen Imperativs" 498. Der Kant'sche Pflichtbegriff als Grundlage des ethischen Socialismus 499. Sittliche Bedeutung des Kant'schen Pflichtbegriffs. Herder's Individualismus 500. Der sittliche Werth der Arbeit nach Fichte. Schleiermacher und Hegel 501. Hegel's „bürgerliche Gesellschaft" 502. Das revolutionäre Element in der Hegelschen Entwickelungslehre 503. Der „Anarchismus" Proudhon's und Stirner's 504. Der aristokratische Anarchismus Nietzsche's 505. Der communistische Anarchismus (Bakunin, Krapotkin, Reclus) 506. Die Anarchie im modernen Denken 507. Fr. Alb. Lange's und E. Dühring's sociale Forderungen 508. Die socialpolitischen Reformvorschläge Ed. v. Hartmann's 509. Was lehrt uns die Geschichte der Socialphilosophie? 510.

Se

Dritter Abschnitt. Grundzüge eines Systems der Socialphilosophie.

34. Vorlesung. Individuum — Gesellschaft — Staat 5

Das Individuum repräsentirt in sich eine abgekürzte Stammesgeschichte 512. Nur der Mensch hat, weil eine Sprache und Geschichte, auch eine sociale Evolution 513. Der ewige Widerstreit zwischen den den Individual- und Gattungsinteressen 514. Das Problem der „Persönlichkeit" taucht zuerst bei den Sophisten und in der Stoa auf 515. Der alte Universalienstreit birgt schon das System des Individualismus in sich 516. Der moderne Monismus (Häckel) und das Principium individuationis 517. Individualismus der deutschen Klassik (Herder, Goethe) 518. Cultus des Genies (Nietzsche, Ibsen). Lehre vom Milieu (Taine) 519. Die Ueberspannung der Lehre vom „Milieu" (Gumplowicz) 520. Das „Milieu" nur eine sociologische Interpretation des Causalgesetzes 521. Die Lehre vom „Milieu" mechanisirt — gleich der Statistik — die Individualität 522. Politische, religiöse etc. Genies drücken ihrer Zeit den Stempel ihrer Person auf 523. Die Lehre vom „Milieu" und die Bedenken der Nominalisten (Mill) 524. Das Genie schafft ein neues Milieu 525. Das Genie schafft neue Motivationen 526. Ablehnung alles Cultus des Genies (gegen Schopenhauer und Nietzsche) 527. Individuum und Gesellschaft stehen in ständiger Wechselwirkung 528. Nur Menschen haben (durch ihren Intellect) Eigenleben; nur sie eine Biographie 529. Die „Psychologie der Massen" (Sighele, Tarde, Le Bon, Ratzenhofer) 530. Grundfehler der modernen „Massenpsychologie" (Le Bon, Tarde) 531. Mängel der Le Bon'schen Definition der „Masse" 532. Verhältniss der Massen zu den führenden Persönlichkeiten. Begriff „Gesellschaft" 533. Neuere Definitionen der „Gesellschaft" 534. Die „Gesellschaft" und die moderne Socialdemokratie 535. Die Philosophie erst giebt den exacten Wissenschaften ihre logische Basis 536. Die „öffentliche Meinung" als fermentirendes Element der Gesellschaft 537. Erst die Neuzeit kennt eine psychisch differenzirte „Gesellschaft" 538. Die Wechselbeziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft 539. Phylogenese und Ontogenese in der socialen Entwickelung 540. Die Harmonisirung der Individual- und Gattungsinteressen Ziel der Entwickelung 541. Die „Gesellschaft" und der „Culturstaat" 542. Der Staat erst vermag die Individual- und Gattungsinteressen zu harmonisiren 543. Definition des Begriffs „Staat" 544. Sociale Causalität, Teleologie und Continuität im „Staat" 545. Das Correlat von Recht und Pflicht des Staates zur Herstellung socialer Gerechtigkeit 546. Das sociale Ethos empfindet jede Störung des gesellschaftlichen Gleichgewichts 547. Nicht „man versus the state", sondern „state versus the man" 548.

35. Vorlesung. Die Wandlungsformen des Eigenthumsbegriffs 5

Das Eigenthum ist sociales Entwickelungsprodukt 549. Historische Wandlungsformen des Eigenthumsbegriffs 550. Die moderne sociale Umbiegung des Eigenthumsbegriffs 551. Die Milderungstendenz des Eigenthumsbegriffs 552. Auch die freie Verfügung über das Eigenthum wird mehr und mehr beschränkt 553. Wandlungsformen in der Herrschaft des Menschen über den Menschen 554. Die Sklaverei in Griechenland 555. Die Sklaverei in Rom 556. Die germanische Leibeigenschaft 557. Der Ausdruck „Lohnsklaverei" eine unzulässige Metapher 558. Der sich steigernde Sublimirungsprocess im Verhältniss von Person zu Person 559. Der moderne Begriff des „geistigen Eigenthums" 560. Die psychogenetische Ableitung des Eigenthumsbegriffs 561. Die stetig zunehmende Abstrahirung des Eigenthumsbegriffs 562. Die wirthschaftlichen Auswüchse unseres heutigen Eigenthumsbegriffs 563. Das Eigenthumsproblem fordert eine beherzte Lösung 564.

Seite

36. Vorlesung. Logische Widersprüche in unserem heutigen Eigenthumsbegriff 564

Das Moment der socialen Zweckmässigkeit im Eigenthumsbegriff 565. Das Privateigenthum findet seine Schranke an der gesellschaftlichen Zweckmässigkeit 566. Wandlungen des Eigenthumsbegriffs (germanisches Recht) 567. Moderne Formen des Gemeineigenthums (die juristische Person) 568. Die Gesellschaft hat der Accumulirung des Privateigenthums zu steuern 569. Der logische Widersinn im kapitalistischen Collectivismus der Gegenwart 570. Das sociale Ethos fordert eine Reform der Eigenthumsverhältnisse 571. Der sociale Weltschmerz ist optimistisch gerichtet 572. Die Socialphilosophie als Vermittlerin zwischen Staatssocialismus und Socialdemokratie 573.

37. Vorlesung. Zur Lösung der Eigenthumsfrage 574

Socialphilosophische Biegung des principium coincidentiae oppositorum 574. Eine Mischform von Privat- und Collectiveigenthum 575. Bewusste Fortbildung des collectivistischen Zuges im modernen Staat 576. Staatlicher Collectivismus: Schule, Heer, Verkehrs- und Transportmittel 577. Domänen, Forsten, Salinen, Waffenfabriken, monopolisirte Staatsbetriebe 578. Ein staatssocialistisches Modell (Neuseeland) 579. Die Arbeiterschutzgesetzgebung auf Neuseeland 580. Staatliches Eingreifen zur Beilegung der Agrarkrise 581. Stetig zunehmende Bodenverschuldung 582. Die Steuerpolitik als Regulativ der Privatconcurrenz 583. Das tragende sociale Problem der Gegenwart 584. Der Uebergang in den socialen Zukunftsstaat 585. Der grosse „Kladderadatsch" Bebel's 586. Der Staat expropriirt die gefährlichen und gesundheitsschädlichen Betriebe 587. Sociale Reform ohne Verletzung der Rechte Lebender 588. Fundamentalforderungen der socialen Reform 589. Verstaatlichung der wichtigsten Erfindungen und des geistigen Eigenthums 590. Auswüchse der privatkapitalistischen Exploitirung der Erfindungen 591. Verstaatlichung des Versicherungswesens 592. Es giebt sociologisch weder einen Stillstand, noch ein Zurück 593. Das social-utilitarische Ideal der Gegenwart 594. Die von uns vorgeschlagene Mischform als ökonomisches Ziel 595. Ein gesunder Mittelstand ist ein Palliativ gegen Umsturz 596. Die socialpädagogische Aufgabe der Schweiz 597.

38. Vorlesung. Die Socialisirung des Rechts 598

Das Recht differenzirt sich mit steigender Cultur 598. Das Maximum der sociologisch erreichbaren Freiheit 599. Absolute Gleichheit nicht einmal denkbar 600. Das Problem der Harmonisirung von Freiheit und Gleichheit 601. Der allein aussichtsvolle Socialismus ist der Rechtssocialismus 602. Das Verhältniss des Individuums zur Gattung als sociologisches Problem 603. Nur vor dem Gesetz ist absolute Gleichheit möglich 604. Das Recht hat die höchste erziehliche Kraft 605. Das Enteignungsrecht als erste Sprosse des Rechtssocialismus 606. Was heisst „Socialisirung des Rechts"? 607. Aufgaben eines socialisirten Rechts 608. Die Collectivirung der Arbeit verdrängt den wirthschaftlichen Individualismus 609. Die ökonomische Proportionalität eine Forderung des socialen Rechts 610. Die politische Freiheit als Vorstufe zur ökonomischen Gleichmässigkeit 611. Eine vollständige ökonomische Gleichheit ist undurchführbar 612. Die staatliche Gerechtigkeit nach Aristoteles 613. Die Gleichheit kann nur als eine proportionale bestehen 614. Das Recht auf Existenz 615. Der Staat hat das Recht auf Existenz zu garantiren 616. Auch die wirthschaftlich Schwachen haben ein Recht auf Existenz 617. Das Recht auf Arbeit 618. Die moderne Gesetzgebung nähert sich der Anerkennung des „Rechtes auf Arbeit" 619. v. Berlepsch's socialpolitische Bestrebungen 620. Die Frage der internationalen Regelung des Arbeiterschutzes 621. Internationales Bureau für Arbeiterschutz 622. Bekämpfung der Arbeitslosigkeit. Organisation der nationalen Arbeit 623. Die Forderung nationaler Centralarbeitsstellen 624. Organisation der Arbeiter nach dem Muster der

Seite

englischen Gewerkschaften 625. Staatliche Centralämter für Arbeitsnachweis 626. Das Elend des gebildeten Proletariats 627. Schöpferische, dispositive und executive Arbeit 628. Staatliches Regulirungssystem der gesammten nationalen Arbeit 629. Die Frage des Normalbezw. Maximalarbeitstages 630. Die Limitarintensität der Arbeit nach L. v. Buch 631. Nicht ein Normalarbeitstag, sondern Proportionalarbeitstage 632. Beschränkung der Arbeitsdauer im Interesse der Producenten 633. Die Frage der Maximalarbeitszeit ist wissenschaftlich zu regeln 634. Die sociale Hygiene fordert eine Beschränkung der Arbeitsdauer 635. Verkürzung der Arbeitszeit steigert das intellectuelle Niveau 636. Hebung der allgemeinen Volksbildung 637. Die Segnungen einer geistigen Höherbildung der arbeitenden Bevölkerung 638. Das socialisirte Recht wird die Auswüchse des Lohnsystems beseitigen 639. Existenzminimum und Existenzmaximum 640. Das Princip der Progressivsteuer und die Kapitalbildung 641. Das Princip der Progression in der Erbschaftssteuer 642. Nicht Aufhebung, sondern Reform des bestehenden Erbrechts 643. Das sociale Postulat einer progressiven Erbschaftssteuer 644. Der römische wie der germanische Familienbegriff obsolet 645. Reform des Erbrechts nach socialem Princip 646. Symptome einer sich anbahnenden Socialisirung des Rechts 647. Die Trennungslinie zwischen Socialreformern und Socialdemokraten 648. Die sociale Teleologie 649. Aufgaben einer socialen Pädagogik 650. Das Recht eine sociale Pädagogik für Erwachsene 651. Sociale Reformversuche „von oben“ 652. Sociales Kaiserthum 653. Eine Socialisirung des Rechts kann nur national erfolgen 654. Herder über die Bedeutung der „Nationalität“ 655. Stellung der Nationen in der Anbahnung einer Menschheitsharmonisirung 656. Die Zukunft des Rechtssocialismus 657. Der Rechtssocialismus als ein System von Wechselwirkungen 658. Unsere nächste Aufgabe: Schaffung eines neuen, socialisirten Milieus 659.

39. Vorlesung. Socialisirung der Religion, sowie der übrigen höheren Formen menschlichen Zusammenwirkens (Moral, Kunst, Wissenschaft und Erziehung) 660

Der industrielle Typus der civilisirten Welt 660. Das neue sociale Motiv: die Solidarität des Menschengeschlechts 661. Die Religion als Ferment der Socialisirung 662. Die zunehmende (wirthschaftliche) Interessensolidarität 663. Versuche zur Regelung der allgemeinen Interessensolidarität 664. Die Interessensolidarität des Menschengeschlechts eine Thatsache der Wissenschaft 665. Zu einer durchgreifenden Socialisirung sind die ideologischen Factoren unentbehrlich 666. Auf die sociale Mitwirkung des religiösen Gefühls kann nicht verzichtet werden 667. Die religiösen Imperative als Regulative unseres Gefühlslebens 668. Unsere Culturepoche ein Uebergangsstadium 669. Religionen lassen sich nicht künstlich schaffen 670. Der kirchliche Theismus behauptet noch immer seine Macht 671. Sociale Nutzbarmachung der strengen Kirchengläubigkeit 672. Das neue sociale Ideal: Höherbildung des Typus Mensch 673. Der Zug nach religiöser Universalität 674. Die Religion im Dienste der Solidarität des Menschengeschlechts 675. Die moderne Werthung menschlicher Arbeit 676. Der Altruismus der modernen Völker im Gegensatz zu den antiken 677. Neue Aufgaben der (socialisirten) Religionen 678. Unsere Forderung eines „verweltlichten Klerus“ 679. Neue Berufspflichten des verweltlichten Klerus 680. Ein verweltlichter Klerus bahnt sich gegenwärtig an 681. Unser Zeitalter braucht neue (sociale) Ideale 682. Das sociale Ideal heisst: Perfectionirung des Menschengeschlechts 683. Das buddhistische Element in den historischen Religionen 684. Bekämpfung des religiösen Buddhismus durch energische Daseinsbejahung 685. Neue social-religiöse Imperative 686. Die historischen Religionen sollen zu dem neuen Ideal überleiten 687. Die Religion als Bekämpferin aller antisocialen Instincte 688. Was heisst also „sociale Religion“? 689. Unser social-ethischer Imperativ 690. Allmäliger Uebergang zur „socialen Religion“ 691. Unsere

Seite

Forderung der socialen „Aufklärung“ 692. Allgemeiner Socialisirungsprocess vermittelst der ideologischen Factoren 693. Nominalismus und Realismus der heutigen wissenschaftlichen Ethik 694. Höherbildung der Individualethik zu einer Socialethik 695. Die Lebensbejahung in der modernen Ethik (Spencer, Wundt) 696. Die erste Forderung unseres social-ethischen Imperativs 697. Die Selbsterhaltung ist, social-ethisch betrachtet, zugleich Arterhaltung 698. Die Arterhaltung ist der Sinn der socialen Evolution 699. Das verpflichtende Moment aller Socialethik 700. Aufgaben der Socialethik. Der sociale Eudämonismus 701. Die deutsche Entwickelungsethik. „Sociale Auslese“ 702. Social-ethische Fürsorge für die künftigen Generationen 703. Die sociale Ethik als „formale Idee“ 704. Socialisirung der Kunst 705. Das „Problem der Gesellschaft“ und die Kunst 706. Grundlinien einer Socialisirung der Kunst 707. Antheil der Kunst am allgemeinen Socialisirungsprocesse 708. Socialphilosophische Bedeutung der Entwickelungslehre 709. Der Darwinismus und die Socialdemokratie 710. Die „socialdemokratische Wissenschaft“ 711. Unsere Forderung einer Universal-Akademie 712. Neue Imperative der socialisirten Wissenschaften 713. Die Socialisirung der Wissenschaften erfordert zunächst ihre Centralisirung 714. Auch hier ist das letzte Ziel: Höherbildung des Typus Mensch 715. Die wissenschaftliche Pädagogik der letzten Jahrzehnte 716. Die Pädagogik als experimentelle Wissenschaft 717. Die inductive Methode in der Pädagogik 718. Pestalozzi und die Frage einer experimentellen Pädagogik 719. Die Ueberbürdungsfrage im Lichte der experimentellen Pädagogik 720. Die Ermüdung als physiologischer Process 721. Die Associationscentren Flechsig's 722. Grenzen der geistigen Leistungsfähigkeit 723. Statistiken der Schulhygiene 724. Was lehrt uns die Statistik Key's? 725. Pädagogische Experimente der jüngsten Zeit 726. Forderung der Reduction der Unterrichtszeiteinheit 727. Turnübungen sind nicht als Erholungszeit anzurechnen 728. Die Aufgaben einer socialen Pädagogik 729. Die sich anbahnende Socialpädagogik. (Die Fabier) 730. Erziehung der Erwachsenen zur Selbständigkeit 731.

40. Vorlesung. Der „ewige Friede“ und die sociale Frage 731

Kant's Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ 732. Ist die kantische Idee des „ewigen Friedens“ realisirbar? 733. Der Kampf als Voraussetzung aller Entwickelung 734. Ein socialer Friede ist unerreichbar 735. Die Friedensbewegung unserer Tage 736. Sociologischer Werdegang der nationalen Staaten 737. Der kriegerische Typus der Menschheit ist im Schwinden 738. Der sich anbahnende europäische Staatenbund 739. Segnungen der stehenden Heere 740. Sociale Vorzüge der militärischen Erziehung 741. Schiedsgerichte. Symptome eines künftigen Weltrechts 742. Weitere internationale Institutionen 743. Der ewige Friede nur eine „formale Idee“ 744. Die Staaten vereinheitlichen, die Individuen hingegen differenziren sich 745. Milderungstendenz der socialen Kampfmittel 746. Das sociale Friedensproblem der Zukunft 747. Gleichmässigkeit der Bewaffnung im socialen Kampfe 748. Wie ist also der „ewige Friede“ realisirbar? 749.

41. Vorlesung. Der sociale Optimismus 750

Der Pessimismus der Gegenwart 750. Der Pessimismus als Weltanschauung des Mittelalters 751. Wiedererwachen des Lebensgefühls in Humanismus und Reformation 752. Sociale Werthung des wirthschaftlichen Individuums 753. Der moderne sociale Pessimismus (Weltschmerz) 754. Der sociale Optimismus 755. Der individuelle Pessimismus keine Frage des Princips, sondern des Temperaments 756. Unzulänglichkeit des empirischen Pessimismus 757. Es giebt kein unbedingt gültiges „höchstes Gut“ 758. Der transscendentale Pessimismus (Schopenhauer) 759. Kritik der Willenstheorie Schopenhauer's 760. Schopenhauer's Willensverneinung eine „wahrhaft ruchlose Denkungsart“ 761. Der transscendentale Optimismus (Leibniz) 762. Nicht das individuelle,

Seite

sondern das universelle Glück fordert Leibniz 763. Weder für Leibniz, noch für Schopenhauer gab es eine „sociale Frage“ 764. Der „formale Gedanke“ des socialen Optimismus 765. Das Ideal eines socialen Optimismus 766. Moderne Begriffsbestimmungen des Culturfortschritts 767. Pessimismus eher eine Krankheit als eine Weltanschauung 768. Der innere Widerspruch der socialdemokratischen Weltanschauung 769. Der sociale Optimismus fordert einen Rechtssocialismus 770. Steigerung der altruistischen Gefühle 771. Eine sociale Renaissance braucht unsere Gegenwart 772. Das zwanzigste Jahrhundert wird eine sociale Reformation anbahnen 773. Der Socialismus ist das höchste Culturproblem 774. Die ideologische Seite des socialen Problems 775. Alle pessimistischen Perioden sind bisher überwunden worden 776. Die Philosophie beleuchtet den von der Menschheit beschrittenen Weg 777.

Namenregister 778

Berichtigungen und Ergänzungen 792

Erste Vorlesung.

Die sociale Frage als Problem der Philosophie.

Ein Geschichtsforscher von umfassendem Weitblick und abgeklärter Urtheilsreife, Heinrich v. Sybel, hat im Januar 1895, kurz vor seinem Hinscheiden, die denkwürdigen Worte niedergeschrieben: „Eine fruchtbare Behandlung der socialen Frage wird nur demjenigen gelingen, der sie mit der Erkenntniss der Unlösbarkeit des Problems beginnt." Nur Prophetengeister oder Apostelnaturen können sich bei der unendlichen Complicirtheit jenes Problems, welches uns heute in der Form des abkürzenden Schlagworts „Die sociale Frage" aus allen Richtungen der Windrose entgegentönt, der berauschenden Zuversicht hingeben, als gäbe es eine glückliche, erlösende Formel, dieses verwickelten Problems endgültig Herr zu werden. Nüchterne Denker hingegen, welche die nervöse Unrast und gedankliche Zerfahrenheit des heutigen Individuums sorgenvollen Blickes erspäht haben, vermögen an die Möglichkeit einer erlösenden, alle obschwebenden sociologischen Fragen endgültig bannenden socialen Menschheitsformel ebensowenig zu glauben, wie an die jener Weltformel, die einst einem Laplace, Claude Bernard u. A. traumhaft vorgeschwebt hat. In Wirklichkeit giebt es eben nicht etwa eine „sociale Frage", sondern ein recht erkleckliches Bündel von socialen Fragen [1]). Freilich denkt man gemeiniglich, wenn von der „socialen Frage" die Rede ist, zunächst an die ökonomische Seite derselben. Und doch sollte man nicht übersehen, dass sie neben der ökonomischen noch religiöse, ethische, pädagogische, rechtsphilosophische und ästhetische Seiten hat, welche die Lösung der Frage ungemein compliciren und eben damit verunmöglichen. Die Zeiten sind für immer vorbei, in denen ein einziger begnadeter Mensch das erlösende Schlagwort für Jahrhunderte

[1]) Aehnlich G. Schönberg und Wilhelm Roscher; vgl. Roscher, Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland, S. 104.

fand. Heute müssen vielmehr ganze Generationen mit ihren besten Köpfen auf den Plan treten, um in gemeinsamer intensiver Denkarbeit an der schrittweisen Lösung der uns umdräuenden socialen Probleme mitzuwirken. Aus allen Wissenschaften und Künsten müssen wir das Material zur Beantwortung der unzähligen uns umschwirrenden socialen Fragen herbeischaffen. Diese Erwägungen legen es nun auch den Vertretern der Philosophie nahe, aus ihrer bisherigen Reserve hervorzutreten, um auch ihrerseits ein Scherflein zur Bewältigung dieser Fragen beizusteuern. Einen besonderen Rechtstitel der Philosophie, in der „socialen Frage" das Wort zu ergreifen, leite ich aber noch aus folgenden Erwägungen ab.

Das zur Neige gehende 18. Jahrhundert hatte, wie bekannt, als Gedankensumme jenes Zeitalters den Liberalismus aus sich erzeugt, der die künstlerischen und wissenschaftlichen Bestrebungen nicht minder, als die socialen Strömungen dieser mächtig gährenden Zeit beherrschte. Ein beträchtlicher Theil der Culturarbeit unseres Jahrhunderts ist nun zunächst daran gewendet worden, die etwas nebelhaften, vielfach chaotisch durch einander wogenden Ideen des französischen Liberalismus abklären und ausreifen zu lassen, sodann aber auch daran, die bewährten und eben darum fast allgemein gebilligten Forderungen desselben in Recht und Sitte zu verwirklichen. Und so hat sich denn in den Culturstaaten der berechtigte Kern desjenigen, was die französische Revolution angestrebt hat, inzwischen fast durchweg zum Gesetz oder doch zur Sitte verdichtet.

An der Wende unseres Jahrhunderts nun erhebt sich ein neues Schlagwort, das auf Aller Lippen schwebt und Millionen Herzen froh durchzittert, ähnlich der früheren Wirkung des revolutionären Liberalismus die Bevorrechteten beklemmend, die Hintangesetzen hingegen hypnotisirend, und dieses Schlagwort des seinem Ende entgegeneilenden 19. Jahrhunderts heisst, wie Sie wissen: Socialismus [1]). Zum Glück hat sich dieser noch nicht mit so blutiger Schrift in die Blätter der Geschichte eingezeichnet, wie vormals der revolutionäre Liberalismus. Allein mag der Socialismus, den ich als ernste politische Strömung von dem Anarchismus — den ich in einem anderen Zusammenhange behandle — scharf unterscheide, die herkömmliche Bluttaufe, wie sie in der Weltgeschichte jeder gewaltigen, einschneidenden politischen Bewegung voranzugehen und ihr gleichsam die Weihe zu verleihen pflegt, noch nicht empfangen haben, so wird sich doch kaum in Abrede stellen lassen, dass der Kerngedanke desselben in den letzten Jahr-

[1]) Das Schlagwort „Socialismus" stammt von Pierre Leroux. Popularisirt hat es zuerst Louis Reybaud, Études sur les Réformateurs contemporains.

zehnten beachtenswerthe, zur ernsten Prüfung herausfordernde Fortschritte gemacht hat. Hat es doch bei schärferer Beobachtung den Anschein, als ob sich vor unseren Augen eine stille, unblutige Revolution vollzöge, deren Strebensziel darauf hinausläuft, an die Stelle des verblassenden Liberalismus eine neue Heilsbotschaft in der Form socialer Ideale zu setzen. Das Losungswort der politischen Freiheit, das die Männer des vorigen Jahrhunderts elektrisirte, soll jetzt, nachdem jene errungen, durch das der ökonomischen Gleichheit ersetzt werden. Handelte es sich dort mehr um geistige Güter, so treten hier die ökonomischen in den Vordergrund.

Allerdings bekundet die Art der Kampfmittel einen erheblichen Fortschritt im Sinne des humanen Gedankens. Die liberale Revolution stand unter dem Zeichen der Erfindung von Berthold Schwarz, die sociale vollzieht sich minder geräuschvoll unter dem der Erfindung Gutenberg's. Dort floss das Blut in Strömen, hier zunächst nur Tinte und Druckerschwärze. Und doch scheint der schwarze Saft den rothen an Radicalismus der Wirkung noch zu überbieten. Während man nämlich mit diesem zwar obsiegen, aber nicht überzeugen kann, so vermag man durch jenen vermittelst der überzeugenden Kraft der Argumente zu obsiegen. Ja, es ist ein erhebender Triumph unserer Zeit, dass so urgewaltige Gegensätze, wie Socialismus und individualistischer Staat, nicht mehr wie früher sofort mit der rohen Faust auf einander platzen, sondern zunächst wesentlich durch geistige Waffen zum Austrag gebracht werden. Die spitze Feder ist an die Stelle des scharfen Dolches getreten, wie er früher vielfach die Gegensätze auszugleichen hatte. Hat man sich aber erst allenthalben überzeugt, dass diese moderne Kampfesweise ebenso durchgreifend zu wirken vermag wie die ehemalige, dann dürfte in absehbarer Zukunft die Zeit heranreifen, die unsere Zeughäuser ebenso als fossil gewordene Curiosa anstaunen wird, wie wir etwa auf die Schädelsammlungen jener Häuptlinge verächtlich herabblicken, welche die Köpfe erschlagener Feinde als Trophäen in ihren Prunkgemächern aufstellen.

Dass sich aber heute in Wirklichkeit gewaltige Gedankenumwälzungen ohne Blutvergiessen vollziehen können, wird niemand verkennen dürfen, der die Zeichen unserer bewegten Zeit zu deuten versteht. Noch ist nämlich kein Kanonenschuss für oder gegen den deutschen Socialismus gefallen, und schon durchschwirrt dieses Stichwort alle Stände in Deutschland. Selbst im Vorstellungskreise der Hochmögenden und Meistbesitzenden hat das Schlagwort Socialismus, vor wenigen Jahren noch verpönt und geächtet, in jüngster Zeit an Schrecknissen erheblich eingebüsst. Man fängt allgemach an, dem mehr Gefürchteten als Fürchterlichen gedanklich näherzutreten. Die fast

abergläubische Scheu, als ob man den Socialismus gleichsam als politische Mistelsucht anzusehen hätte, vor deren Berührung — auch nur im Gespräch, ja selbst im Gedanken — man sich ängstlich zu hüten habe, ist stark im Schwinden begriffen. Es mehren sich im Gegentheil die Anzeichen, dass dieses Schlagwort des zur Neige gehenden Jahrhunderts bald salonfähig, wenn nicht gar hoffähig wird. Ich erinnere an das schöne und edle Manneswort des Prinzen Heinrich von Schönaich-Carolath, das dieser am 15. Januar 1890 im deutschen Reichstag gesprochen hat: „Ich bin immer noch der Meinung, dass eine freie Discussion einer Widerlegung der Irrthümer der Socialdemokratie viel mehr nützen wird, als alle polizeilichen Mittel ... Es sind bei den Socialdemokraten unzählige Verführte und unzählige Idealisten. Gestatten Sie mir an dieser Stelle auszusprechen: Wir sind in Deutschland im Begriff, die Ideale zu verlieren, wir leben in einer Zeit des Materialismus und des Streberthums. Geben Sie dem Volke seine Ideale!"

Doch brauche ich zum Erweise meiner Behauptung, dass einzelne Kerngedanken des Socialismus in den Kreisen der Hochmögenden Beachtung und Würdigung finden, gar nicht bei einem fürstlichen Landrath Halt zu machen; die Ereignisse der letzten Jahre geben mir vielmehr das Recht, selbst an Thron und Altar zu exemplificiren. Man vergleiche nur die klägliche Haltung Ludwig's XVI. gegenüber dem französischen Liberalismus des vorigen Jahrhunderts mit dem thatenfrohen Vorgehen des deutschen Kaisers, Wilhelm II. In seinen arbeiterfreundlichen, Gerechtigkeit athmenden Erlassen vom 4. Februar 1890, war er bald nach seinem Regierungsantritt gegen den Willen und unter Beseitigung des erprobten Rathgebers seines Hauses einzelnen Forderungen des Socialismus aus freien Stücken auf halbem Wege entgegen gekommen. Das Fallenlassen des Socialistengesetzes und die Einberufung der internationalen Arbeiterschutzconferenz (1890) bilden einen ferneren Beleg dafür, dass der gedankenkühne und jugendstarke Kaiser von Hause aus Sinn und Verständniss für die sociale Frage besass. Die Hoffnungen auf ein sociales Kaiserthum, welche jene Erlasse nicht minder, denn die kraftvolle Inaugurirung der Arbeiterschutzconferenz in der Brust politischer Idealisten geweckt hatten, sind inzwischen freilich auf ein recht bescheidenes Maass herabgesunken [1]). Immerhin war es symptomatisch für die Wellenkreise, die der sociale Gedanke gezogen hat, dass jener Arbeiterschutzconferenz, deren Ziele sich mit einzelnen Forde-

[1]) Vgl. Theodor Barth, Kaiser Wilhelm II. und der Socialismus, Cosmopolis, Bd. I, H. 3, 1896.

rungen des Socialismus ideell berühren, ein katholischer Kirchenfürst (Dr. Kopp) anwohnte und den Segen des Papstes für das Gedeihen des Werkes überbrachte.

Hat sich doch selbst der Papst Leo XIII. nach dem Vorgange der socialistisch angehauchten Kirchenfürsten Ketteler, Gibbons, Lavigerie und Manning in einer Encyclica vom Jahre 1891 „rerum novarum" mit der socialen Frage vom kirchlichen Standpunkt auseinander gesetzt[1]).

Angesichts dieser Thatsachen wird man sich kaum verhehlen dürfen, dass die Grundidee des Socialismus jetzt ebensosehr politische und litterarische Mode zu werden beginnt, wie ehedem die des Liberalismus. Gar manche Kreise buhlen heute um die Gunst der modischen Schönen, um sich ihr zu vermählen. Die wunderlichsten Verbindungen mit dem Socialismus tauchen täglich auf.

Die politischen Parteien des Continents liebäugeln vom äussersten linken Flügel an bis zum äussersten rechten mit socialistischen Ideen und Schlagwörtern. Conservative Ultras vom Schlage des „Bundes der Landwirthe" hätscheln die hasserfüllten socialistischen Schlagwörter „Kapitalismus", „Mammonismus", „Ausbeuterthum" mit eben solcher Vorliebe, wie die demokratischen Ultras. Die wunderlichen politischen Wort- und Ideenassociationen, wie Social-Aristokraten, Social-Conservative, Social-Liberale u. s. w. haben sich so sehr zu alltäglichen Wendungen abgeplattet, dass wir gegen die Absonderlichkeit solcher Ideenassociationen nachgerade unempfänglich geworden sind.

Uebrigens haben sich vorgeschrittene Staatswesen sogar dazu herbeigelassen, mit socialistischen Ideen zu pactiren. Staatssocialistische Experimente werden selbst von angesehenen, gut conservativen Parteien befürwortet, ja die ganze neuere Gesetzgebung verräth eine latente Tendenz, berechtigten Forderungen des Socialismus im Rahmen der gegenwärtigen Rechts- und Gesellschaftsordnung möglichst weit entgegen zu kommen. Der Staatssocialismus hat heute bereits tiefere Wurzeln geschlagen, als man gemeiniglich anzunehmen geneigt ist.

Wie die politischen, so verrathen auch die religiösen Parteien die offensichtliche Tendenz sich entweder geradezu mit dem Socialismus zu vergesellschaften, oder sich wenigstens mit einigen Tropfen socialistischen Oeles zu versehen. In Frankreich traten Lamennais und de Maistre, in England Charles Kingsley, Frederik Denison, Mau-

[1]) Ueber den „katholischen" Socialismus und die Stellung Leo's XIII. zu demselben s. neuerdings Edm. Villey, Le socialisme contemporain. Paris 1895, p. 137 ff.

rice u. A. schon vor einem halben Jahrhundert mit einem stark christlich gefärbten Socialismus hervor. „Die englischen christlichen Socialisten der Gegenwart bringen nach ihrer Behauptung nur die Lehren von Maurice und Kingsley zur Ausführung, aber die weitergehenden sind, wie sie auch zugeben, ebensosehr von den wirthschaftlichen Ansichten eines Marx, Lassalle und Henry George erfüllt. Viele von ihnen haben radicalere Neigungen als ihre Brüder auf dem Festlande, mögen diese nun aus Ketteler's oder Stöcker's Schule stammen. Die schärfste Richtung vertritt die „Gilde des heiligen Matthäus" (Guild of St. Matthew), die vor sieben Jahren gegründet wurde, um den Einfluss der Kirche im Volke lebendiger und kräftiger zu gestalten" [1]).

Auf protestantischer Seite oscillirt Adolf Stöcker in der ihm eigenen ruhelosen Weise zwischen Conservatismus und Socialismus, während der Frankfurter Pfarrer Naumann in seiner „Hilfe" mit unerschrockenem Freimuth den evangelischen Socialismus schärfster Tonart vertritt. In den katholischen und evangelischen Gesellenhäusern, denen sich in England und Amerika jüdisch-socialistische Handwerkervereine anreihen, tritt die socialistische Tendenz je länger, desto offenkundiger zu Tage [2]).

Der Socialismus selbst, der unter diesem Namen erst 1835 bis 1836 auftaucht [3]), hat in diesen sechzig Jahren internationale Dimensionen angenommen, wie sie eben nur in einem so raschlebigen, alle neuen Ideen gierig aufsaugenden Zeitalter möglich waren. Die continentale officielle marxistische Socialdemokratie mit ihren christlich-socialen Annexen, die russische Obstschinapartei, die daran ist, den überlebten Nihilismus abzulösen, die schweizerischen Grütlivereine, die sich schrittweise dem Socialismus nähern, die englische Gewerkschaftsbewegung (Trades Unions), welche in jüngerer Zeit eine socialistische Schwenkung gemacht, jedenfalls mit der officiellen englischen socialdemokratischen Partei zu pactiren begonnen hat, die amerikanischen Knights of labour, die ja nur eine eigenthümliche Abschattung des amerikanischen Socialismus darstellen, die von den beiden Mill inaugurirte, aber erst seit dem Auftreten von Wallace, George, Hertzka und Flürscheim in lebendigen Fluss gerathene Bewegung für Bodenverstaatlichung: sie geben uns in dieser compacten

---

[1]) Der Socialismus in England von Goddard H. Orpen, Anhang zu Emile Laveleye, Der Socialismus der Gegenwart, deutsch von Jasper. Halle 1895, S. 319.

[2]) Vgl. Richard Ely, The labour movement in America. Robert Flint, Socialism. 1894, p. 48 ff. Edmond Villey, Le socialisme contemporain. Paris 1895, p. 12 ff.

[3]) Vgl. Flint a. a. O.

Zusammenfassung ein ungefähres Bild von dem bedenklichen Umfang und der unabsehbaren Tragweite, welche die socialistische Bewegung in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts gewonnen hat.

Auch die Wissenschaft hat dieser socialistischen Sturmfluth auf die Dauer nicht zu widerstehen vermocht. Abgesehen von jener mächtig angeschwollenen socialistischen Bewegung unter den modernen Sociologen französischer und englischer Zunge, auf die wir sogleich in einem anderen Zusammenhange zurückkommen, haben sich einzelne Grundforderungen des Socialismus nach und nach fast alle deutschen nationalökonomischen Katheder erobert. Unter Vorantritt Schmoller's, des geistigen Oberhauptes der sogenannten Kathedersocialisten, welcher zuerst den Versuch unternahm, eine vernünftige Mittelstellung zwischen Socialismus und Manchesterthum einzunehmen, hat sich die katheder-fähige deutsche Nationalökonomie seit 1871—1872 auf der ganzen Linie allgemach dazu bequemt, von dem „unbestreitbar vorhandenen gesunden Kerne der grossen Bewegung" zu sprechen. Ja, Wagner giebt heute noch zu, dass selbst Proudhon's berüchtigtes Wort „Eigenthum ist Diebstahl" einen richtigen Kern enthalte [1]). Wie sehr die socialistischen Neigungen der Nationalökonomen an deutschen Universitäten weltkundig sind, zeigt die bekannte Rede des Grossindustriellen Stumm im deutschen Reichstage, in welcher der freiconservative Abgeordnete in übertreibenden Worten sich bitter darüber beklagte, dass in Deutschland nur noch Kathedersocialisten Aussicht auf einen nationalökonomischen Lehrstuhl hätten. In der That nähern sich jüngere Kathedersocialisten, wie Herkner, Singer, Sombart dem wirklichen Socialismus auf Sprungweite. Aber nicht nur die Nationalökonomie, zu deren Domäne die sociale Frage recht eigentlich gehört, sondern auch andere Wissensgebiete, die ihrer Natur nach von der „socialen Frage" fernab liegen, haben sich in jüngster Zeit berufen gefühlt, zum Socialismus Stellung zu nehmen. Einzelne Erscheinungen aus jüngerer Zeit mögen hier ihrer symptomatischen Bedeutung wegen an einander gereiht werden. Von den beiden Zoologen Freiburgs schrieb der eine, Heinrich Ernst Ziegler, „Die Naturwissenschaft und die socialdemokratische Theorie" [2]), der andere, August Weismann, ein Vorwort zu Benjamin Kidd's „Sociale Evolution" [3]). In Italien sind neuerdings Lombroso, Graf und de Amicis unter entsprechenden litterarischen Kundgebungen ins socialistische Lager

[1]) Vgl. Julius Wolf, Kathedersocialismus und sociale Entwickelung, Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1895, Nr. 337—338, 5. u. 6. December, sowie des nämlichen Autors drei Aufsätze in Harden's „Zukunft", April 1895.

[2]) Stuttgart, Enke, 1894.

[3]) Jena, Fischer, 1895.

hinübergeschwenkt. Der bekannte italienische Strafrechtslehrer Enrico Ferri veröffentlicht „Socialismus und moderne Wissenschaft“ [1]) und der deutsche Pandektist Rudolf Stammler, „Wirthschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“ [2]). Diese Symptome mögen als Einzelerscheinungen minder beweiskräftig sein: in ihrer Totalität betrachtet, weisen sie mit unverkennbarer Deutlichkeit darauf hin, dass die sociale Frage allmälig auch die Wissenschaft zu revolutioniren beginnt.

Nicht minder verräth die moderne Kunst in allen ihren Auszweigungen einen scharf ausgeprägten socialistischen Zug. Der heutige Naturalismus in der Malerei, Bildnerei und schöngeistigen Litteratur ist bei Lichte besehen und auf seine tieferen psychologischen Motive zurückgeführt theils unbewusster, theils verkappter Socialismus. Das geflissentliche Absehen von aller Idealisirung, das prätentiöse Streben nach photographischer Naturtreue, die derbe Realistik in der Wahl der Sujets, die Vorliebe für die plastische Darstellung des Arbeiterelendes: das Alles sind Züge, die den ästhetischen Naturalismus mit jenem politisch-ökonomischen Naturalismus verbinden, wie er seit Marx im Schwange ist. Nicht umsonst gehören die auftretenden Personen in den Dramen und Erzählungen der Naturalisten meist dem sogenannten vierten Stande an. Seit dem durchschlagenden Erfolge von Sudermann's „Ehre“, deren Schlagkraft in der packenden Schilderung „des Hinterhauses“ liegt, ist im modernen socialen Drama das „Hinterhaus“ durchweg in den Vordergrund des litterarischen Interesses gerückt. (Hauptmann's „Weber“.)

Kann man doch in der Dichtung deutlich folgende sociale Abschattung beobachten. Der Durchschnittsroman des vorigen Jahrhunderts spielte vielfach in fürstlichen und hochadligen, der dieses Jahrhunderts vorwiegend in kleinadligen und bürgerlichen Kreisen; die naturalistische Poesie der Gegenwart entnimmt ihre Stoffe mit Vorliebe den unteren und untersten Volksschichten. Das ist um so bezeichnender, als gerade die erzählende Dichtung die herrschende Tagesstimmung am schärfsten wiederzuspiegeln pflegt. Legt man aber diese Betrachtungsweise zu Grunde, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, als ob der Naturalismus eine Poesie des vierten Standes anbahnte, ja in einzelnen seiner begabteren Vertreter sogar schon darstellte. Kurzum, das neue Schlagwort tönt uns, in Deutschland zumal, allerorten entgegen; es schwirrt und spukt überall umher!

---

[1]) Deutsch von Dr. Kurella. Leipzig, Wigand, 1895.

[2]) Leipzig, Veit u. Co., 1896. Vgl. auch E. A. Schroeder, Das Recht d. Wirthschaft. Leipzig, Fleischer, 1896.

Und doch giebt es ein grosses Geistesgebiet, das sich bis vor Kurzem eine fast jungfräulich zu nennende Unberührtheit mit dem Socialismus bewahrt hat: die Philosophie der Gegenwart. Es soll das in diesem Zusammenhange weniger ein Lob, denn ein Tadel sein, der sich besonders gegen die auf deutschen Kathedern herrschende Philosophie richtet. Dass ein so umfassend angelegter Kopf, wie Wilhelm Wundt, in seinem „System der Philosophie" [1]), ja selbst in seiner „Ethik" an der socialen Frage achtlos vorbeigehen konnte [2]), ist Zeichens genug, dass selbst diejenigen deutschen Philosophen, welche in der Fructificirung der empirisch-exacten Methode so Werthvolles leisten, für die empirischen Vorgänge im socialen Organismus der Gegenwart das sonst so geschärfte Auge empfindlich vermissen lassen. Ed. von Hartmann's „Die socialen Kernfragen" [3]) gehen den grossen sociologischen Problemen der Gegenwart mehr von der nationalökonomischen, denn von der rein philosophischen Seite zu Leibe. Die kleinen Streifzüge in's Gebiet der socialen Frage, wie sie Joh. Huber in zwei Flugschriften [4]), Paulsen in seiner Ethik [5]), R. Eucken in seinen „Lebensanschauungen der grossen Denker" [6]) unternehmen, können schon ihrer Knappheit wegen den Gegenstand unmöglich erschöpfen. Th. Zieglers „Die sociale Frage eine sittliche Frage" [7]) greift nur einzelne Probleme aus dem Zusammenhange lose heraus, die mit rhetorischem Geschick und sittlichem Pathos im Style edler Popularität behandelt sind, ohne in die tieferen sociologischen Motivationen dieser Probleme einzudringen. Auch Georg von Gižycki's posthumes Werk „Vorlesungen über sociale Ethik" [8]) kann nicht den Anspruch erheben, die hier in Betracht kommenden Probleme in ihrer ganzen Tiefe philosophisch erfasst zu haben; nicht der kühle, leidenschaftslos über den Parteien stehende Denker, sondern der socialistische Agitator führt hier das Wort. Die beachtenswerthen Werke von Tönnies, Simmel, Fouillée, Guyau, Spencer, P. Lawroff u. A. gehören weniger der eigentlichen Schulphilosophie, als deren jüngstem Spröss-

[1]) Leipzig, Engelmann, 1889.

[2]) In der neuesten (2.) Auflage seiner „Logik", 1895, Bd. II, 498, spricht Wundt allerdings schon davon, dass der sociologischen Methode in den Staatswissenschaften die Zukunft gehöre.

[3]) Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1894.

[4]) Joh. Huber, Die Philosophie und die Socialdemkratie, 1. H., herausg. von Ed. Fuch. München, Ernst. Der Socialismus, Rückblick auf das Alterthum. Ebenda.

[5]) System der Ethik, II, 698 ff.

[6]) Leipzig, Veit u. Co., 1890, S. 470 ff.

[7]) 4. Aufl., Stuttgart 1891.

[8]) 1895. Seine Moralphilosophie, 2. Aufl., Leipzig, Friedrich, 1888, enthält bezeichnenderweise von der socialen Frage so gut wie nichts.

ling, der Sociologie, an, welche letztere ihre Einreihung unter die allgemein anerkannten philosophischen Disciplinen sich erst zu erkämpfen hat. Und so bleibt denn noch Lange's „Arbeiterfrage" [1]) übrig, die von einem wirklichen Philosophen herrührt und in ihrem Kerne von der seit dem ersten Erscheinen des Buches aufgeblühten Sociologie noch nicht überholt worden ist. Immerhin dürfte diese Zusammenstellung der Beiträge neuerer Philosophen zur socialen Frage genügend darthun, dass man auf philosophischer Seite über die ersten, dürftigen Anfänge noch nicht hinausgelangt ist. Man kann sich daher in Anbetracht der Stellungnahme, welche andere Wissensgebiete der socialen Frage gegenüber bereits bekundet haben, des Eindrucks kaum erwehren, als hätte die Philosophie in dieser akutesten aller Fragen ihr Wort noch zu sprechen. Und nur Unkundige, mit der entscheidenden Rolle, welche der Philosophie im Rahmen der Geistesgeschichte zukommt, mangelhaft Vertraute werden die naive Frage aufwerfen: Was hat die Philosophie mit dem Socialismus zu schaffen? Nur baare Einseitigkeit wird sich zu der Behauptung versteigen, der Socialismus sei, weil ein Problem, darum auch ein wissenschaftliches Monopol der Nationalökonomie! Es soll nicht bestritten werden, dass die Volkswirthschaftslehre heute das gewichtigste, vielleicht sogar das entscheidende Wort in der sich immer schärfer zuspitzenden socialen Frage zu sprechen berufen ist; aber die einzig competente Richterin und Wortführerin in der Lösung derselben ist sie keineswegs. Dazu hat sie weder das historische Recht, noch die sachliche Eignung.

Kein geschichtliches Recht. Denn die sociale Frage war sehr viel früher ein Problem der Philosophie, als ein solches der Nationalökonomie; ja, ehe es noch eine solche Wissenschaft überhaupt gab, war sie in der Philosophie längst im Schwange. Und als diese verhältnissmässig junge Wissenschaft vor einem Jahrhundert noch im Flügelkleide einherging, da hatten die Cyniker, Platon und Aristoteles die „sociale Frage" mehr als zwei Jahrtausende zuvor als philosophisches Problem bereits erkannt und in ihrer Weise zu lösen gesucht. Ich brauche aber zum Erweise des philosophischen Ursprungs des socialen Problems gar nicht auf die altersgraue, wenn auch geschichtlich noch so geklärte Vorzeit zurückzugreifen, da die zeitlich uns näherstehenden, anerkannten Väter des Socialismus sich als Philosophen gaben und theilweise nichts weiter sein wollten als solche. Morelly, Mably, Rousseau, St. Simon, Fourier, Proudhon, Lassalle, Marx und Engels zählten sich selbst mindestens ebensosehr zu den Philosophen wie zu

[1]) 5. Aufl., Winterthur 1894.

den Nationalökonomen. Hat doch sogar die Nationalökonomie selbst einen Philosophen zum Vater: Adam Smith, der ja einen philosophischen Lehrstuhl innehatte, hat als Denker in der Geschichte der Philosophie seine bestimmte, gerade in jüngster Zeit lebhaft besprochene Stelle[1])!

Abgesehen also davon, dass die Philosophie, wie Auguste Comte und neuerdings Wilhelm Wundt sie definiren, ihrem Wesen nach dazu berufen und eben darum berechtigt ist, die letzten Verallgemeinerungen aller Wissenschaften — somit natürlich auch der Nationalökonomie — zu ziehen, um dieselben alsdann in ein widerspruchsloses, möglichst harmonisches Verhältniss zu einander zu setzen, hat sie zur socialen Frage überdies noch eine specifische geschichtliche Beziehung. Die ersten Anläufe zur Formulirung des socialen Problems sind eben von Philosophen ausgegangen, und die Geschichte des Socialismus, die wie jede Geschichte eines Problems das Verständniss desselben zu vertiefen berufen ist, kann daher nur gewinnen, wenn sie in philosophischer Beleuchtung geboten wird.

Zu diesem kaum anfechtbaren historischen Anrecht der Philosophie tritt eine förmliche Verpflichtung, in der socialen Frage das Wort zu ergreifen, wenn sie sich auf ihre Aufgabe und Stellung in der Geistesarbeit der Menschheit besinnt und dabei namentlich die ethische Seite des Socialismus in's Auge fasst. Es wäre nämlich ebenso schief wie kurzsichtig geurtheilt, wollte man den Socialismus als blosse Magenfrage behandeln. Es mag zugestanden werden, dass die Magenfrage, deren Lösung theoretisch der Nationalökonomie, praktisch der Chemie obliegt, bei der Betrachtung des Socialismus eine elementare Bedeutung beanspruchen darf; aber dieser geht darum nicht ohne Rest in jener auf. Denn setzen wir den Glücksfall, die Magenfrage sei gelöst, sei es durch die Erfüllung der phantastischen Träume Fouriers, man werde aus Basalt schmackhafte Pasteten machen, sei es durch das Eintreffen einer Vorhersagung von Werner Siemens, dass man in absehbarer Zeit auf künstlichem Wege Eiweiss und eben damit Nahrungsmittel in unbegrenzter Fülle werde herstellen können: meinen Sie, dass damit auch die sociale Frage schon gelöst wäre? Mit nichten! Die knurrenden Magen wären vorläufig beschwichtigt, aber die pochenden Herzen und grübelnden Gehirne noch lange nicht befriedigt!

Die sociale Frage liegt eben noch viel tiefer, und ihre Lösung ist noch weit schwieriger, als man gemeiniglich denkt, da sie sich

[1]) Vgl. R. Zeyss, Ad. Smith und der Eigennutz. Tübingen 1889. W. Paszkowky, Smith als Moralphilos. Berlin 1890. L. Feilbogen, Smith u. Hume, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch., 46. W. Hassbach, Die philos. Grundl. d. v. Quesnay u. Smith begründeten politisch. Oekon. Leipzig 1891.

mit den höchsten religiösen und sittlichen Ideen der Menschheit complicirt. Vergessen wir nicht, dass die heute die ganze öffentliche Meinung beherrschende sociale Frage mehr ist als ein blosser Emancipationskampf des fälschlich so genannten vierten Standes. Dieser Kampf ist nur das Alphabet des Socialismus; er ist ihm ein brauchbares Mittel, aber noch lange nicht oberstes Ziel. Meinen Sie denn, die sociale Frage wäre bereits endgültig gelöst, wenn die kühnen Forderungen socialistischer Theoretiker, als da sind: Normalarbeitstag, Normallohn, Verstaatlichung des Bodens, Vergesellschaftung sämmtlicher Produktionsmittel, Aufhebung oder doch Beschränkung des Erbrechts u. s. w., verwirklicht wären? O nein! die dumpfe, gedankenarme Menge wäre zunächst vielleicht zufrieden gestellt; aber die oberen Zehntausend des Geistes wären nicht minder erlösungsbedürftig als zuvor.

Es sei hier im Vorübergehen vorerst nur eine Seite der philosophischen Betrachtungsweise der socialen Probleme herausgekehrt. Je mehr eben der Mensch nicht bloss in anthropologischem, sondern in ethischem und culturlichem Sinne Mensch ist, desto mehr überwiegen die geistigen und sittlichen Interessen die materiellen, desto mehr lechzt er nach geistiger Nahrung Diese hat während des Mittelalters die Kirche gespendet und bietet sie für weite Kreise heute noch. Doch wird sich kein Einsichtiger der Beobachtung verschliessen können, dass dieser Nahrungsquell für Geist und Gemüth mehr und mehr zu versiegen droht. Die kirchliche Fabelwelt, einst ein unerschöpflich scheinender Born gemüthlicher Anfrischung, wird vielfach von plumpen Händen erbarmungslos zerstört. Heute bereits giebt es breite Schaaren des Proletariats, deren Losung „ni Dieu, ni maître" lautet. Wo soll das hinaus? Liegt nicht die Gefahr nahe, dass die religiöse Verwahrlosung auch eine sittliche Verwilderung nach sich ziehen werde? Die Brunnen, aus denen die geistig nur Halbmündigen bisher ihre Erfrischung für Geist und Gemüth geschöpft, sind verstopft; aber neue Quellen, die ausreichenden Ersatz bieten könnten, sind noch nicht eröffnet.

Hier giebt es für den Hellersehenden nur einen Ausweg: der Socialismus, der auf die breiten Massen, besonders der kirchlich Ungläubigen, immer noch eine fascinirende Wirkung ausübt, muss eine ethisch-religiöse Wendung erhalten, soll er eine wirkliche Culturaufgabe lösen. Da die kirchlich-dogmatischen Vorstellungen, welche der Menge bisher die ethischen Begriffe gespendet haben, sich mehr und mehr als wirkungslos erweisen, muss der für den Fortbestand der Cultur unerlässliche sittliche Gehalt der Menschheit in eine neue Form gegossen werden. Das hypnotisirende Machtmittel des Schlagwortes

Socialismus sollte man nicht unbenutzt aus der Hand geben. Noch bewirkt dieses Zauberwort Wunder, wenn man es glücklich zu nutzen weiss. In wenigen Jahrzehnten ist es vielleicht zu spät, weil es dann wahrscheinlich ebenso zur verbrauchten, abgegriffenen Phrase herabgesunken sein wird, wie es heute dem einst elektrisirenden Schlagwort Liberalismus in Vieler Munde schon ergangen ist.

Mit einem Worte: der Socialismus muss, wie sich uns später ergeben wird, mit rein religiösen (nicht kirchlich-dogmatischen) Elementen durchsetzt, mit sittlichen Ideen gesättigt werden, soll er, im Lichte der Philosophie gesehen, einen Fortschritt bedeuten; er wird also ethisch sein oder überhaupt nicht sein. Hat die Kirche die sittlichen Forderungen in das Dogma hineingeflochten und so die Sittlichkeit zur Religion gestempelt, so sollte ein ethisch verstandener Socialismus die Menschheitsreligion zum Postulat der reinen Sittlichkeit erheben und so die für den Fortbestand der menschlichen Cultur unerlässlichen religiösen Ideen dem socialen Ethos glücklich einverleiben.

Zweite Vorlesung.

Der gegenwärtige Stand der Sociologie und die „sociale Frage".

Das Recht und die Pflicht der Philosophie, die sociale Frage vermittelst der ihr eigenen Methoden zu behandeln nnd unter Zugrundelegung rein philosophischer Gesichtspunkte zu beleuchten, habe ich in der letzten Vorlesung theils aus historischen Erwägungen, theils aus sachlichen Motiven abgeleitet.

Das historische Recht der Philosophie, diesen scheinbar anderen Wissensgebieten angehörenden Problemen nachzugehen, führe ich aber nicht bloss darauf zurück, dass diese Probleme ursprünglich in deren Schosse entstanden und fortgesetzt von ihren Vertretern behandelt wurden, sondern vornehmlich auch darauf, dass die umfassende, in die Tiefe gehende Bearbeitung dieser Probleme auch in diesem Jahrhundert wieder von Philosophen in Angriff genommen und mächtig gefördert worden ist.

Unterliegt es doch kaum einem Zweifel, dass jenes Bündel von socialen Fragen, welches die communis opinio der Gegenwart unter die weite Kategorie: „die sociale Frage" einreiht, in seiner letzten Wurzel nur von derjenigen Wissenschaft erfasst werden kann, welche sich die Ergründung aller Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens

zur Aufgabe gesetzt hat: der Sociologie. Alle socialen Probleme münden nämlich letzten Endes in die eine Frage aus, unter welche Bedingungen das Zusammenleben und Zusammenwirken wirthschaftlich und culturell vorgeschrittener Individuen und socialer Gruppen gestellt werden müsse, damit die zu schaffende gesellschaftliche Organisation sich in einem alle Glieder dieser Gesellschaft möglichst zufriedenstellenden Gleichgewicht befinde. Alle diese Fragen aber berühren sich durchweg mit denjenigen Problemen, welche die heutige Sociologie als ihre eigentliche Domäne betrachtet.

Die Sociologie aber ist ihrem Ursprunge wie ihren Methoden nach eine philosophische Wissenschaft. Und mögen sich berufene Wortführer der heutigen Philosophie vom Range eines Wilhelm Dilthey [1]) noch so sehr dagegen sperren, der aufstrebenden Sociologie in der freien Republik der philosophischen Disciplinen Sitz und Stimme einzuräumen, so ändert dies an der Thatsache nichts, dass die modernen Sociologen die Anerkennung ihres philosophischen Bürgerrechts gebieterisch fordern. Dazu tritt endlich die Thatsache, dass ein Comte es war, der die Sociologie als Wissenschaft nicht nur geschaffen hat, sondern als Gipfelpunkt seines Systems „der positiven Philosophie" aufgefasst wissen wollte, dass ferner im „System der synthetischen Philosophie" eines Herbert Spencer die vorausgegangenen je zwei Bände der Biologie und Psychologie nur die wissenschaftlichen Unterlagen bilden sollen, auf denen sich der Oberbau seiner drei Bände der Sociologie erhebt, um in den letzten beiden, gleichfalls von sociologischen Voraussetzungen getragenen Bänden seiner „Ethik" den krönenden Abschluss zu finden. Angesichts dieser Erwägungen werden die beati possidentes unter den philosophischen Disciplinen sich dazu bequemen müssen, binnen Kurzem der Sociologie die philosophische Ebenbürtigkeit zuzuerkennen.

Will man daher der „socialen Frage" nach dem augenblicklichen Stand der Wissenschaft von der philosophischen Seite aus beikommen, so wird man vor Allem den bisherigen Ertrag der Sociologie einzuheimsen haben. Da es aber bei einer vergleichsweise so jungen Wissenschaft ohne willkürliches Draufloskombiniren und phantastisches Hypothesenspiel natürlich nicht abgeht, so wird peinliche Behutsamkeit in der Auswahl, sowie kritische Umsicht in der Benützung der hergehörigen sociologischen Werke zur unumgänglichen Pflicht. Ungeachtet ihrer Jugend besitzt die Sociologie, auch von Comte's und

[1]) Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 1883; dagegen G. Schmoller, Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Socialwissenschaften, 1888, S. 294 ff.

Spencer's Grundwerken abgesehen, bereits eine achtunggebietende Litteratur, welcher überdies noch der Vorzug eignet, dass sie in ihren ernsten Hervorbringungen mit ziemlicher Vollständigkeit übersehbar ist, was bei älteren Geisteswissenschaften bekanntlich nur selten der Fall zu sein pflegt. Und haben diese im Allgemeinen schon die Eigenthümlichkeit, dass deren Vertreter sich von gewissen nationalen Instincten und Denkweisen selten so radical lostrennen können wie die der Naturwissenschaften, so gilt dies von der jüngsten Geisteswissenschaft, der Sociologie, in verstärktem Maasse. Einmal erliegen eben junge Wissenschaften weit eher, denn zur Internationalität ausgewachsene, dem Anreiz subjectiv-nationaler Betrachtungsweise, andermal verleiten die Gegenstände der Sociologie, zu welchen das Problem der Nationalität ja selbst gehört, gar leicht zu einer national gefärbten Auffassungs- und Darstellungsform. Daraus erklärt sich der auffällige Umstand, dass man heute mit vollem Recht von einer englischen, französischen, italienischen, russischen, deutschen Sociologie sprechen kann — ein wissenschaftlicher Particularismus, dem die Naturwissenschaften völlig, die Geisteswissenschaften in hohem Grade entwachsen sind.

In Frankreich, als der Wiege der Sociologie, hat Aug. Comte, welcher eingestandenermaassen in Aristoteles, Pascal, Montesquieu und Condorcet seine Vorläufer sieht, denen man aber bei richtiger historischer Würdigung noch den Abbé de Saint-Pierre, Meslier, D'Argenson, Morelly, Rousseau, Mably, Turgot, Galiani, Linguet und Graslin — vor Allen aber St. Simon — hinzugesellen müsste [1]), Schule gemacht. Quételet's „Naturgeschichte der Gesellschaft" hat durch das reichhaltige und geistvoll verwerthete statistische Material die sociologische Bewegung in Frankreich wesentlich gefördert, wie denn überhaupt die wesentlich von Quételet geschaffene Statistik, insbesondere auch die von ihm geforderte, erst von Oettingen in grossem Style durchgeführte Moralstatistik die werdende Sociologie wissenschaftlich fundamentirt hat [2]). Manches sickerte davon in die unübersehbar reiche socialistische Litteratur der Franzosen hinein, die hier ihres sociologischen Gehaltes wegen nur gestreift werden soll, während die philosophiegeschichtliche Charakterisirung ihrer Leistungen einem anderen Zusammenhange vorbehalten bleibt. Einen wirklichen Aufschwung hat die französische Sociologie erst in jüngerer Zeit durch

---

[1]) Vgl. André Lichtenberger, Le Socialisme au XVIII. siècle. Paris, Alcan, 1895. Fr. Picavet, Les idéologues. Paris, Alcan, 1891.

[2]) Ueber Quételet's Verdienste um die Sociologie vgl. neuerdings N. Reichesberg, A. Quételet. Eine biographische Skizze. Bern 1896, S. 102 ff.

das rührige Auftreten Charles Letourneau's[1]) erfahren. Die zwischen Comte und Letourneau liegende sociologische Litteratur Frankreichs stellt — von Le Play's „Réforme sociale" vielleicht abgesehen — ein dürres Stoppelfeld dar, auf welchem hin und wieder eine vereinzelte Aehre ihre Krone traurig zu Boden senkt. Uebrigens ist Letourneau selbst, ein streng auf Darwin-Spencer'schem Boden stehender Evolutionist, der sich im Gegensatz zu Spencer immer offenkundiger dem Socialismus zuneigt, von einem systematischen Sociologen grossen Styles noch recht weit entfernt. In seinen zahlreichen Arbeiten ist ein überreiches, vergleichend-ethnographisches Material encyklopädisch zusammengefasst; aber dieses Material erscheint einerseits so dürr-schematisch gegliedert, andererseits so wenig systematisch durchgebildet und verdaut, dass man in diesen Werken zwar schätzbare encyklopädische Vorarbeiten zu einer künftigen Sociologie, hingegen noch lange keine in sich abgeschlossene, ausgereifte „Sociologie" zu erblicken vermag. Seine grossen Verdienste um die Wiederbelebung der Sociologie werden natürlich durch die Bedenken gegen seine Systematik nicht herabgemindert. Hat er doch in der Ecole d'Anthropologie de Paris, die früher monatliche Bulletins herausgab, sowie in der seit 1893 erscheinenden „Revue de Sociologie" ein wissenschaftliches Centrum für die sociologischen Studien schaffen helfen, dessen heilsame Wirkung sich schon in den jüngsten Hervorbringungen der sociologischen Litteratur Frankreichs offenkundig äussert. Abgesehen nämlich von den bedeutenden socialphilosophischen Arbeiten Alfred Fouillée's[2]), den hervorragenden rechtsphilosophischen und sociologischen Schriften G. Tarde's[3]), sowie den auf sociologischen Voraussetzungen beruhenden socialistischen Schriften von B. Malon[4]), dem Begründer der „Revue socialiste", sind in jüngster Zeit bemerkenswerthe Ansätze zu einem systematischen Ausbau der Sociologie hervorgetreten. Schon A. Bordier[5])

---

[1]) La Sociologie, 3. Aufl., Paris 1892; L'évolution de la morale, 1887; L'évolution du mariage et de la famille, 1888; L'évolution de la propriété, 1889; L'évolution juridique dans les diverses races humaines, 1891.

[2]) L'idée du Droit; La propriété et la Démocratie; La Science sociale contemporaine; Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races, Paris 1895; Les études récentes de Sociologie, Revue intern. de Sociologie, 1895, III, 813—826.

[3]) Les lois de l'imitation, Paris, Alcan; Les transformations du droit; La Logique sociale; Essais et mélanges sociologiques, Paris 1895. Vgl. neuerdings die Studie von Eveline Wróblewska, Die gegenwärtige sociologische Bewegung in Frankreich, mit besonderer Rücksicht auf Gabriel Tarde. Archiv für Gesch. der Philos. Bd. IX, H. 4, 1896, S. 492 ff.

[4]) Socialisme intégral, 3 Bde.; Histoire du Socialisme, 5 Bde.

[5]) La vie des sociétés. Paris 1887.

bezeichnet einen erfreulichen Anfang in der Systematisirung der Sociologie. Besonders die kritischen Arbeiten von Emile Durkheim [1]) und G. Le Bon [2]) versprechen eine gesunde, aller Phantasterei abholde wissenschaftliche Grundlegung der Sociologie. Das umfangreiche Werk von Jean Izoulet [3]) hingegen verliert sich vielfach in's Metaphysische und Spielerische. Von den Protozoen, den in jüngster Zeit besonders von Verworn untersuchten „Protisten" ausgehend, gelangt er zu einer biologisch-sociologischen Metaphysik. Das Gehirn ist ein Zellenstaat, in welchem es regierende und regierte Zellen giebt. Ein Gleiches gilt vom socialen Organismus: die Elite stellen die dirigirenden, die Masse die dirigirten Zellen dar. Die menschliche Vernunft ist nach Izoulet ein Product der „Gesellschaft". Es seien hier noch die französisch schreibenden Belgier angereiht: Emile de Laveleye [4]), dessen Arbeiten auch der Sociologie zu Gute gekommen sind, sowie Emile de Greef, der sich namentlich um die Verbesserung der sociologischen Methoden durch sein gross angelegtes, auf sechs Bände berechnetes Werk verdient gemacht hat. Wie die meisten älteren Sociologen steht auch de Greef [5]) auf evolutionistischem Boden.

In England hat sich die Sociologie trotz oder vielleicht wegen des überragenden Grundwerkes von Spencer eine im Verhältniss zur geisteswissenschaftlichen Production dieses Landes nur winzige Anhängerschaft zu verschaffen vermocht. Freilich entstammen die grossen vergleichend-ethnographischen Werke und grundlegenden paläontologischen Untersuchungen, auf denen ja die ganze moderne

---

[1]) Eléments de Sociologie, 1889; Division du travail social, Paris 1893; Les règles de la Méthode sociologique.

[2]) Les lois psychologiques de l'évolution des peuples, 1894; Psychologie des foules, 1895 (vgl. darüber G. Simmel, Massenpsychologie, Die Zeit, V, 60, Nov. 1895). Nur im Vorübergehen verweise ich noch auf Combes de Lestrades, Eléments de Sociologie, 1889.

[3]) La Cité moderne, métaphysique de la Sociologie. Paris 1895. Vgl. darüber den hübschen Litteraturbericht von René Worms, dem Herausgeber der Revue internation. de Sociologie, III, 328 ff., woselbst auch die jüngsten sociologischen Werke Tarde's, Greef's und Novikow's zur Besprechung gelangen.

[4]) De la propriété et de ses formes primitives, 4. éd. (deutsch von Bücher); Le gouvernement dans la démocratie; Le socialisme contemporain (deutsch von Jasper, Halle 1895).

[5]) Introduction à la Sociologie, Bd. I, Brüssel 1886, Bd. II, ebend. 1891 (vgl. dazu die Anzeige von F. Tönnies, Phil. Monatshefte, 1892, H. 7 u. 8, S. 444—461); Le transformisme social, Paris, Alcan, 1896; Les lois sociologiques, Paris, Alcan, 1893; Sociologie générale élémentaire. Die russische Uebersetzung des Hauptwerkes von de Greef ist auf Anordnung der „Censur" in 3000 Exemplaren eingestampft worden.

Sociologie recht eigentlich beruht, wesentlich und vorzüglich englischen Federn. Es sei hier nur an die bahnbrechenden Arbeiten von Tylor, Mc Lennan, H. Maine, Lubbock, Morgan u. A. erinnert. Aber die Engländer haben es seit dem Auftreten Spencer's bis auf wenige Ausnahmen unterlassen, aus dem von ihnen aufgeschichteten Material die sociologischen Consequenzen zu ziehen. Ernstlich in Betracht kommen hier eigentlich neben den Arbeiten von W. Stanley Jevons[1]), jenem feinsinnigen Logiker, dem auch die Nationalökonomie reiche Befruchtung verdankt, nur die geistvollen sociologischen Untersuchungen des Amerikaners Franklin H. Giddings[2]). Die gedankenreichen Schriften des amerikanischen Sociologen Lester F. Ward[3]) stehen der socialen Psychologie näher als der eigentlichen Sociologie. Von der philosophiegeschichtlichen Seite kamen die breit angelegten, nicht immer in die Tiefe gehenden historischen Forschungen Rob. Flints[4]) über die Philosophie der Geschichte auch der Sociologie zu statten. Zur Popularisirung sociologischer Ideen — zum Theil im socialistischen Gewande — haben in jüngster Zeit die bekannten Schriften von Henry George, E. Bellamy, Grant Allen, Benjamin Kidd[5]), E. Belfort Bax[6]), Kirkup[7]), Rae[8]), Graham[9]), Gillman[10]), sowie die warmherzigen Ausführungen des jüngst verstorbenen grossen Naturforschers Huxley[11]) nicht wenig beigetragen.

---

[1]) Methods of social Reform. London 1883. Weitere beachtenswerthe Erscheinungen der englischen Litteratur zur Sociologie sind: John S. Mackenzie, An introduction to social Philosophy. London 1890. J. H. Ferguson, The Philosophy of civilization. A sociological study, 1889. Ganz verfehlt hingegen ist W. A. Macdonald, Humanitism, 1890.

[2]) The province of Sociology, Philadelphia 1890; The Theory of Sociology, 1894; darüber R. Worms, Rev. intern. de Soc. II, 903 ff.

[3]) Dynamic Sociology; The psychic factors of civilization, Boston 1893. In Amerika erscheint auch unter Leitung von Albion W. Small, als Publication der University of Chicago, seit 1895 „The American Journal of Sociology", an welchem continentale Sociologen von bestem Klang, wie Schäffle, Simmel, de Greef, Durkheim u. A., mitarbeiten. Im zweiten Heft dieser Zeitschrift (vom September 1895) findet sich eine bemerkenswerthe Abhandlung von Lester F. Ward, Sociology and Cosmology.

[4]) The Philosophy of History, 2 Bde., 1874—1893, Vico 1884; Socialism, 1894.

[5]) Sociale Evolution (deutsch von Pfleiderer). Jena 1895.

[6]) The Ethics of Socialism; The Religion of Socialism.

[7]) Inquiry into Socialism; History of Socialism.

[8]) Contemporary Socialism.

[9]) Socialism New and Old.

[10]) Socialism and the American Spirit, 1893.

[11]) Governement: Anarchy or Regimentation, Nineteenth Century, May 1890; Social Diseases and worse Remedies.

In Italien befindet sich die sociologische Litteratur im Banne des Darwinismus auf der einen, sowie der neueren italienischen Strafrechtsschule, deren typische Repräsentanten wir in Ferri, Garofalo und Lombroso zu sehen haben, auf der anderen Seite. Dass es sich nun dabei mehr um Nachbildungen, denn um originelle sociologische Neubildungen handelt, liegt in der Natur der Sache. Immerhin besitzen die Italiener bereits ihre „Biblioteca di scienze sociali", deren siebenter Band in S. Gognetti de Martii's „Socialismo Antico" [1]) einen bemerkenswerthen Anlauf zur geschichtlichen Erfassung der socialen Probleme nimmt. Neben den zahlreichen Schriften des socialistischen Agitators Loria, die im Einzelnen aufzuzählen wir uns füglich ersparen können, seien hier aus der trüben Fluth der in Italien noch seichter als anderwärts dahinfliessenden sociologischen Litteratur nur die ernsteren Ansätze von Vadale-Papale [2]), N. Colajanni [3]), Icilio Vanni [4]) und Angelo Majoranna [5]) hervorgehoben.

In Russland hat die Sociologie Vertreter gefunden und litterarische Dimensionen angenommen, von denen die westeuropäischen Fachforscher doch nur eine recht vage Vorstellung haben dürften. Die wenigen Sociologen, welche den Spuren der sociologischen Bewegung in Russland überhaupt nachgegangen sind, schöpfen, da sie wohl durchweg des Russischen unkundig sind, in der Regel ihre Kenntnisse entweder aus den Werken der französisch schreibenden russischen Sociologen G. de Roberty [6]), J. Novikow [7]), M. Kowalewsky [8]) oder aus dem fünfbändigen Werk „Gedanken über eine Socialwissenschaft der Zukunft" des deutsch schreibenden Balten Paul von Lilienfeld. Von Manchen wird wohl auch Lothar Dargun [9]), der früh verstorbene Krakauer Sociologe, der slavischen Litteratur zugezählt. Man übersieht jedoch allgemein, dass es eine

[1]) Roma 1889.

[2]) Darwinismo naturale e Darwinismo sociale. Torino 1882.

[3]) Socialismo e Sociologia criminale. Catania 1884.

[4]) Prime Linee di un programma critico di Sociologia. Perugia 1888.

[5]) I primi principii della Sociologia. Roma 1891. Die geistvollen Abhandlungen Alesseandro Chiapelli's, Socialismo e Pessimismo, Riforma sociale VI, 1, 1896, Filosofia e Socialismo, Nuova Antologia, Juli 1896, verdienen hier angereiht zu werden.

[6]) La Sociologie; La Philosophie du Siècle.

[7]) Luttes entre Sociétés humaines; Les gaspillages des Sociétés modernes.

[8]) Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété. 1890. Paris, Alcan.

[9]) Ursprung und Entwickelungsgeschichte des Eigenthums. Zeitschr. f. vgl. Rechtswissensch. V. Bd., 1883; Sociologische Studien. H. I u. II. Leipzig, Duncker und Humblot, 1885; Mutterrecht und Raubehe, 1883; Mutterrecht und Vaterrecht, 1892.

weitverzweigte autochthone russische Sociologie giebt, die sich nicht bloss auf der wissenschaftlichen Höhe des jeweiligen Standes der sociolgischen Litteratur hält, sondern auch in weitausholenden scharfsinnigen Argumentationen dem Wildwuchs der westeuropäischen Sociologie kritisch zu Leibe rückt.

Ein Name, wie P. Lawroff, den man wohl den systematischsten sociologischen Kopf des gegenwärtigen Russlands nennen kann, dem die Weite seines wissenschaftlichen Horizonts in seiner Heimath den schmückenden Ehrentitel „der universellste Kopf unserer Zeit" eingetragen hat, ist der westeuropäischen wissenschaftlichen Welt so gut wie unbekannt. Schon eine Uebersicht der Titel jener Werke, mit denen Lawroff die russische Litteratur beschenkt hat, mag uns eine Vorstellung von der Richtung und Weite seines sociologischen Ideenkreises geben [1]: Kritische Bemerkungen zu Mill's Logik; Skizzen des systematischen Wissens (Rev. „Das Wissen" 1872—1874); Geschichte der physiko-mathematischen Wissenschaften; Die moderne Ethik oder Darlegung und Kritik der Lecky'schen Aufklärung (Rev. „Vaterländische Memoiren"); Die Persönlichkeit (Versuch einer Moralphilosophie); Die Ethik und der Socialismus (1885—1886); Historische Briefe 1870, 2. Aufl. 1892; Versuch einer Geschichte des modernen Gedankens 1894, Genf, 2 Bde. Lawroff hat in Russland Schule gemacht. Jene subjective Methode in der Sociologie, als deren Urheber man Lawroff anzusehen hat, wurde von seinem begabtesten Anhänger N. Michailowsky breiter ausgebaut und selbständig fortgebildet. Vor Allem machte dieser gegen die von Spencer bis zur Einseitigkeit angewendete Methode der sociologischen Analogie polemisch Front [2]. Ferner suchte er durch breitere Herbeiziehung des in der Urgeschichte reichlich aufgehäuften sociologischen Materials, sowie durch glückliche kritische Verwerthung der jüngsten Ergebnisse der Biologie, endlich und insbesondere durch Herübernahme der Methoden der Völkerpsychologie der russischen sociologischen Schule ein ge-

[1] Die Zusammenstellung der russischen Litteratur zur Sociologie verdanke ich einem jüngeren russischen Sociologen, Herrn Dr. Georg Polonsky. Die übrige Litteratur über Lawroff findet man in der geistvollen Schrift Ch. Rappoport's, Zur Charakteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausg. von Ludwig Stein, Bd. III, 1896, S. 40 ff.). Es ist dies der zuverlässigste deutsche Bericht über russische Sociologie.

[2] „Was heisst Fortschritt?" Weiteres bei Rappoport a. a. O. S. 41. In Russland gab es eine förmliche Partei „Spencerowy dieti" (Spencer's Kinder), gegen die Michailowsky siegreich auftrat. Es sei noch im Vorübergehen bemerkt, dass die Polemik mit Spencer in Russland entbrannte, lange bevor Spencer auf dem Continente bekannt war.

sicherteres, weil kritisch geprüftes Fundament zu verleihen. Von seinen grösseren sociologischen Werken seien hier noch folgende genannt: „Der Darwinismus und die Gesellschaftswissenschaft", „Der Kampf um die Individualität", „Das Individuum und die Massen". Eine Mittelstellung zwischen Spencer und Michailowsky nimmt der vorwiegend zu Letzterem sich hinneigende Juschakow[1]) ein. Von den übrigen russischen Sociologen greife ich nur noch die Namen von Karejeff[2]), Tschtschapof, Jakobi, Metschnikow und Kowalewsky heraus, deren Arbeiten, meist auch in französischer Sprache verfasst, mehr dem Detail, als dem grossen sociologischen Gedankenbau zu Gute gekommen sind.

Am längsten und hartnäckigsten hat man sich in Deutschland, der Heimath der Philosophie der Geschichte und der Geschichte der Philosophie, gegen das Eindringen der sociologischen Litteratur gesperrt. Schon Spencer's Sociologie fand, trotz der vortrefflichen deutschen Uebersetzungen von Vetter und Marquardsen, nur mühselig Eingang. Und selbst dort, wo man das durch Dilthey geschärfte Widerstreben gegen alle Sociologie überwunden hatte, war der Enthusiasmus auf deutscher Seite ein recht mässiger — zudem durch skeptische Bedenken auf eine Nulltemperatur herabgedämpft. Die neueren französischen Sociologen von der Farbe Letourneau's vollends haben bis auf den heutigen Tag den Eingang zum litterarischen Parnass Deutschlands noch nicht gefunden. Ein hervorragender Nationalökonom war es, welcher hier das Eis gebrochen hat. Schäffle's vierbändiges Werk „Bau und Leben des socialen Körpers" hat Gustav Schmoller mit vollem Recht „den ersten grossen deutschen Versuch einer Sociologie, d. h. einer Zusammenfassung unserer gesammten Staats- und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntniss"[3]) genannt. Den Spuren Albert von Schäffle's sind die deutschen Philosophen nur mit spröder Zaghaftigkeit gefolgt.

Vielleicht hat sein weitgetriebenes, auf Spencer zurückgehendes Analogiespiel, das die Uebertragung biologischer Termini auf völkerpsychologische Erscheinungen so weit trieb, dass von socialen Zellen, Muskeln, Nerven, Bindegeweben, Knochen u. s. w. geredet wurde, die nüchterne Behutsamkeit der deutschen Philosophen von einer Berührung mit dieser, in phantastischer Gewandung auftretenden Wissen-

[1]) Sociologische Studien.

[2]) Ueber diesen s. Rappoport a. a. O. S. 42 f.

[3]) Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Socialwissenschaften, S. 220. Dem ersten Band der zweiten Auflage (Tübingen 1896) gab Schäffle selbst schon den Untertitel: Allgemeine Sociologie, während der zweite Band den Untertitel „specielle Sociologie" führt.

schaft abgeschreckt. Jedenfalls waren es zunächst nicht Philosophen, sondern Culturhistoriker und Juristen, welche sich auf deutscher Seite des dankbaren Stoffes bemächtigten. Von der ethnographischen Seite her hat Bastian, von der culturgeschichtlichen haben Rocholl und Lippert, von der wirthschaftsgeschichtlichen Hanssen, Meitzen, Inama-Sternegg, Knapp, Lamprecht und Schmoller (zahlreiche gediegene Arbeiten in Schmoller's „Staats- und socialwissenschaftlichen Forschungen", sowie im „Jahrbuch"), von der rechtsgeschichtlichen Rob. von Mohl, von Stein und Gneist, und endlich von der vergleichend-rechtsgeschichtlichen Seite her Post, Kohler und Leist ein so erdrückend reiches sociologisches Material aufgeschichtet, dass es bei dem sprüchwörtlichen Bienenfleiss der deutschen Gelehrtenwelt verwunderlich genug erscheint, wenn ein so reizvoller sociologischer Stoff immer noch seines endgültigen Bezwingers harrt. Während Deutschland in den meisten philosophischen Disciplinen, besonders auch in der Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, augenblicklich die von allen Culturvölkern neidlos anerkannte Führung innehat, hinkt es in der Sociologie nur saumselig und widerstrebend den übrigen Völkern, besonders den Franzosen, nach. Sieht man nämlich von einer kleinen, Anfang der achtziger Jahre erschienenen sociologischen Abhandlung des deutschen Philosophen Krohn[1]) ab, so muss einem österreichischen Juristen, Ludwig Gumplowicz[2]) in Graz, das Verdienst zuerkannt werden, dass er die Sociologie zuerst in die deutsche Litteratur eingeführt und hier heimisch gemacht hat. Unter den deutschen Philosophen kommt in erster Reihe Ferdinand Tönnies als Sociologe von eigenem Gesichtsschnitt in Betracht. Neben den zahlreichen sociologischen Abhandlungen[3]), in denen er den deutschen Philosophen die Bekanntschaft mit den gediegensten Hervorbringungen der sociologischen

---

[1]) Beiträge zur Kenntniss und Würdigung der Sociologie. Jahrb. für Nationalökonomie und Statistik, 1880, 1. Bd., S. 423 ff.

[2]) Seine hierher gehörigen Werke sind: Der Rassenkampf, 1883; Grundriss der Sociologie, 1885; Sociologie und Politik, 1892; Die sociologische Staatsidee, 1892.

[3]) Herbert Spencer's sociologisches Werk. Philos. Monatshefte, Bd. XXV, S. 50—85; Werke zur Philosophie des socialen Lebens und der Geschichte. I. Artikel (H. Spencer, Sociologie, Bd. III), ebenda Bd. XXVIII, S. 25—37; Werke zur Philosophie der Geschichte und des socialen Lebens. II. Artikel (G. de Greef, Introduction à la Sociologie), ebenda S. 444—461. III. Artikel (J. S. Mackenzie, An Introduction to social Philosophy; J. H. Ferguson, The Philosophy of Civilization; W. A. Macdonald, Humanitism) ebenda S. 582—602. IV. Artikel (Gabriel Tarde, Les Lois de l'imitation) ebenda Bd. XXIX, 291—309. Neuere Philosophie der Geschichte: Hegel, Marx, Comte. Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VII, S. 486.

Litteratur — namentlich des Auslandes — vermittelt hat, hebe ich sein wenig verbreitetes, weil in Styl und Gedankenführung empfindlich schwerfälliges, in Wirklichkeit aber tiefgründiges Werk hervor: „Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen." Dass es sich jetzt in Deutschland auch sociologisch zu regen beginnt, zeigt die jüngste Polemik zwischen Paul Barth [1]) und Ferd. Tönnies. Viel versprechend sind die scharfsinnigen sociologischen Ausführungen von G. Simmel [2]), der die ausgetretenen Geleise spielerischer Analogiebildung verschmäht und den sociologischen Problemen von der psychologischen bezw. erkenntnisstheoretischen Seite beizukommen sucht. In letzter Zeit haben sich auch Paul Natorp [3]) und Hermann Cohen [4]) sociologischen Problemen zugewendet.

Das Missverhältniss zwischen der bedenklichen Ueberproduction in den übrigen Disciplinen der deutschen Philosophie und der vergleichsweisen Dürftigkeit in der Behandlung der Sociologie wäre doch wohl nur halb erklärt, wenn man es auf das Misstrauen gegen die übermüthig phantastische Form, in welcher diese junge Wissenschaft — in Frankreich zumal — auftrat, zurückführen wollte. Es müssen für diese stiefmütterliche Behandlung der Sociologie seitens der deutschen Philosophie doch wohl noch andere, tiefer liegende Gründe massgebend gewesen sein. Eines der gewichtigsten, wenn nicht gar das entscheidende Bedenken gegen die Bearbeitung der Sociologie dürfte wohl die Erwägung gewesen sein, dass diese prätentiös auftretende junge Wissenschaft gar kein Novum darstelle, sondern nur ein neuer, nicht einmal geschmackvoller Name für jene Philosophie der Geschichte sei, welche seit Herder, Kant, Fichte, Hegel und Marx gerade der deutschen Philosophie erbeigenthümlich geworden ist. Wolle man aber die etwas antiquirte Geschichtsphilosophie durchaus auffrischen, neu beleben und auf die Höhe des gegenwärtigen Standes der freundnachbarlichen Wissenschaften (vergleichende Ethnographie, vergleichende Sprach-, Rechts-, Kunst-, Sagen- und Religions-

[1]) Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann, Leipzig 1890; Zu Hegel's und Marx' Geschichtsphilosophie, Archiv für Philosophie, Bd. VIII, H. 2, S. 241 ff. u. S. 315 ff., 1895; Die sogenannte materialistische Geschichtsphilosophie, Jahrb. für Nationalökon. u. Statistik, 3. Folge, Bd. XI, 1896.

[2]) Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892; Die sociale Differenzirung, 1890; Einleitung in die Moralwissenschaft, 2 Bde., 1892.

[3]) Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, ein Capitel zur Socialpädagogik. Freiburg 1896.

[4]) Vorwort zur 4. Aufl. (popul.) von Lange's Geschichte des Materialismus, 1896.

geschichte, Paläontologie, Archäologie) heben, so besässen wir ja bereits in der von Lazarus und Steinthal[1]) begründeten Völkerpsychologie im Wesentlichen das, was die Sociologie heute als ein nur ihr eigenthümliches Arbeitsprogramm für sich in Anspruch nimmt. Aber einmal war das Programm der Völkerpsychologie, wie es deren Begründer vor mehreren Decennien entworfen haben, an dem heutigen Stande der obengenannten, in die gegenwärtige Sociologie einbegriffenen Grenzwissenschaften gemessen, nicht weitherzig und umfassend genug, andermal scheint selbst dieses Programm in Deutschland keinen rechten Resonanzboden gefunden zu haben[2]). Bei einer intensiveren Theilnahme der deutschen Philosophie an der Ausgestaltung des glücklichen Wurfes von Lazarus und Steinthal hätte sich allerdings die Völkerpsychologie zu einer umfassenden Sociologie ausweiten können.

Von der Geschichtsphilosophie aber scheidet sich die Sociologie mit scharf betonter Geflissentlichkeit nach ihrer Methode nicht minder, denn nach ihren Zielen ab. Sie theilt mit der Geschichtsphilosophie freilich das Problem — die Entwickelung der Gesellschaft — nicht aber die Form ihrer Lösungsversuche. Verfährt nämlich die Geschichtsphilosophie in ihrem bisherigen Verlauf deductiv construirend, so sucht die Sociologie sämmtliche, der wissenschaftlichen Forschung zugänglichen empirischen Thatsachen des socialen Zusammenlebens zunächst zu sammeln, sodann methodisch zu sichten, um endlich in einem inductiven logischen Aufbau den Umkreis aller erfahrbaren socialen Thatsachen zu beschreiben. Ihren Rudimenten nach ist sie wesentlich eine descriptive Wissenschaft; sie bescheidet sich vorerst bei der Constituirung einer socialen Statik und erhofft — in den vorsichtigeren ihrer Vertreter zumal — erst von einer in weiter Ferne winkenden wissenschaftlichen Zukunft die Ermöglichung einer socialen Dynamik. Eine bescheiden auftretende, ihrer Schwierigkeiten wie ihrer Grenzen sich bewusst bleibende Sociologie wird zunächst ihr Genüge darin zu finden haben, dass sie auf umfassendster Grundlage die sociale Thatsächlichkeit festzustellen vermag. Hingegen kann sie darauf verzichten, die letzte sociale Ursächlichkeit in der Form sociologischer, mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftretender Gesetze aufzudecken.

Während die Geschichtsphilosophie darauf ausging, den ganzen Weltplan zu entdecken, d. h. über dem Umweg der Geschichte zu

---

[1]) Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1859—1891, 21 Bde. Im ersten Band (1859) befindet sich das mit glücklichster Klarheit niedergelegte Programm der Völkerpsychologie von Moritz Lazarus.

[2]) Vgl. W. Wundt, Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie. Phil. Studien, IV. Bd., 1888.

Gott oder dem letzten Grund alles Seins zu gelangen, tritt die Sociologie, welche das Erbe der mediatisirten Geschichtsphilosophie übernimmt, weit behutsamer auf. Sie anerkennt die historische Bedeutung der Geschichtsphilosophie und erblickt in derselben ihre Vorläuferin — gleichsam ihre Alchymie oder Astrologie. Sie durchschaut es eben, dass die Geschichtsphilosophie als Wissenschaft daran gescheitert ist, dass sie ihre Ziele zu hoch gesteckt, indem sie ihr Schicksal an das der Metaphysik gekettet hat. Mit dieser musste aber natürlich auch jene fallen. Sollte die Sociologie aber dermaleinst selbst ihre kühnsten Träume verwirklicht sehen, sofern sie in einer socialen Dynamik den herrschenden Gesetzen der Gesellschaftsentwickelung auf die Spur gekommen sein wird, so muss sie nach wie vor ängstlich auf der Hut sein, dass sie diese socialen Gesetze nicht abhängig mache von den letzten Gründen alles Seins — sonst läuft sie Gefahr, in die unheimliche Vasallenschaft der Metaphysik zu gerathen, welcher die einst in Herder mit empirischem Pomp und metaphysikfeindlichen Allüren hervorgetretene Geschichtsphilosophie allgemach erlegen ist.

Es bedarf nach der vorausgegangenen Skizze des augenblicklichen Standes der Sociologie wohl kaum noch einer einlässlichen Beweisführung, dass eine philosophische Behandlung der socialen Frage mit dem gegenwärtigen Stande der Sociologie nicht bloss zu rechnen, sondern geradezu von hier auszugehen hat. Bei behutsamer, kritisch geschärfter Herbeiziehung des vorhandenen sociologischen Guts kann ein so eminent sociologisches Problem, wie es die „sociale Frage“ darstellt, offenbar nur gewinnen. Und so sei es der nächsten Vorlesung vorbehalten, die sociale Frage sociologisch zu fundamentiren.

Dritte Vorlesung.

Plan und Methode der philosophischen Erfassung der socialen Frage.

Bei der vergleichsweisen Reichhaltigkeit der sociologischen Litteratur drängt sich unausweichlich die Frage auf, warum es bisher auf ernster sociologischer Seite so augenfällig an Versuchen mangelt, die „sociale Frage“ von der ihr wesensverwandten sociologischen Seite zu packen. Abgesehen von ausgesprochen socialistischen Schriftstellern, welche einzelne Ergebnisse der Sociologie mit geschickter Interpreti-

rungskunst in ihr politisches Parteiprogramm hineinzudeuten versuchten, ist von Seiten der sociologischen Fachforschung bisher noch keine auf eine breite philosophische Basis gestellte Inangriffnahme der in der Tagespolitik uns ständig umschwirrenden socialen Probleme erfolgt.

Die Complicirtheit eines solchen Unternehmens, dessen Gelingen eine gewisse Weite des philosophischen Horizonts zur unerlässlichen Voraussetzung hat, sofern religiöse, ethische, ästhetische und pädagogische Probleme bei einer erschöpfenden Behandlung der socialen Frage mit den rein sociologischen untrennbar verwachsen scheinen, dürfte manche Fachgenossen davon zurückgeschreckt haben. Bei der unvermeidlichen Berührung mit den Ergebnissen so ziemlich aller Geisteswissenschaften, welche die hier versuchte Behandlung der socialen Frage mit sich bringt, wird man immer dem berechtigten Vorwurf dilettantischer Unzulänglichkeit ausgesetzt bleiben. Da es nun aber von jeher das traurige Privilegium der Philosophen war, „in keinem Fache Meister zu sein und doch über alle Meister zu Gericht zu sitzen," — wie Gomperz [1]) einmal sehr hübsch von Heraklit sagt —, so wird man den kühnen Wagemuth, eines so verwickelten Problems Herr werden zu wollen, einem Philosophen weit eher, als einem, anderen Arbeitsgebieten angehörenden Forscher zu Gute halten. Tritt nun zudem dieser erste Versuch in der bescheideneren Form von Vorlesungen auf, so wird man vielleicht um so eher gewillt sein, über einzelne, kaum zu vermeidende Unzulänglichkeiten milder hinwegzusehen, als ja jedem ersten Versuch eine gewisse Unbeholfenheit eigen zu sein pflegt.

Ein weiteres Bedenken gegen die philosophische Behandlung der socialen Frage, welches manchem Fachgenossen eine gewisse Scheu vor der Inangriffnahme des Gegenstandes eingeflösst haben mag: das Heikle und Verfängliche des Gegenstandes, dränge ich durch die Erklärung zurück, dass ich keiner der bestehenden politischen Parteien angehöre, vielmehr das Vorrecht für mich in Anspruch nehme, über allen Parteien zu stehen. Und doch gebe ich mich keiner Täuschung darüber hin, dass ungeachtet dieser an Deutlichkeit kaum zu überbietenden Erklärung, die Gegner des Socialismus mich als Socialisten, und die Socialisten mich als Gegner des Socialismus verschreien werden.

Allen Tagesfragen ist leider der böse Beigeschmack gemeinsam, dass sich zu deren Behandlung der mindest Berufene nicht selten als den zumeist Berufenen ansieht. So hat sich denn in den letzten Jahrzehnten die Behandlung der socialen Frage zu einem förmlichen Monopol autodidaktischer Halbbildung ausgestaltet. Wer mit einem

---

[1]) Gomperz, Griechische Denker. Leipzig 1895, Bd. I, S. 42.

regelmässigen Bildungsgange und sittlichem wissenschaftlichen Ernst an die sociale Frage herantritt, wird von den Parteipäpsten des Socialismus herrisch niedergeschrieen, indem ihm von vorne herein jegliche Competenz zur Urtheilsabgabe rundweg abgesprochen wird. Wir huldigen hingegen der etwas rückständigen socialpolitischen Ansicht, dass die Behandlung so subtiler Fragen, als welche sich die socialen darstellen, nur von ernsten Federn vor einem ernsten Leserkreis unternommen werden sollte. Ich gestehe freimüthig, dass ich in der allzu breiten Demokratisirung feingesponnener sociologischer Fragen kein Heil zu erblicken vermag. Ich halte vielmehr etwas auf litterarische Schamhaftigkeit und Gedankenkeuschheit. Das Eintagsfliegenthum der politischen Presse oder gar das geräuschvolle Schönrednerthum alkoholerhitzter Bierbankpolitiker scheinen mir denn doch nicht die einzig zuständige Instanz für die Entscheidung so unendlich verwickelter, tief in das Räderwerk der Cultur eingreifender Probleme zu sein. Noch sind die sociologischen Fragen unter gelehrten und fachkundigen Denkern viel zu controvers, als dass sie unbedenklich unter dem überlauten Hurrah des öffentlichen Marktes verhandelt werden könnten.

Eine Wissenschaft gleich der werdenden Sociologie, deren Fundamente ebenfalls junge Wissenschaften, wie die Paläontologie, Anthropologie, vergleichende Ethnographie, Völkerpsychologie und Moralstatistik bilden, darf jetzt gar nicht populär sein wollen. Ihre bisherigen Ergebnisse sind noch viel zu fragmentarisch, und diese Fragmente selbst viel zu strittig, als dass heute ein ernster Sociologe es wagen dürfte, sich einem weiteren Kreise mit fertigen Ergebnissen zu präsentiren. Die Popularität ist das Schaufenster einer Wissenschaft, in welchem die besten, sorgfältig ausgefeilten Erzeugnisse einem schaulustigen Publicum dargeboten werden. Einen solchen Luxus können sich jedoch nur fertige, anerkannte, in sich geschlossene Wissenschaften gestatten, die für die Solidität des Dargebotenen einstehen können. Das vermögen wir indess nicht. Unsere Gedankenwerkstatt ist erst im Entstehen begriffen. Die Rohproducte liegen vielfach noch wirr und ungeordnet umher und harren der künstlerischen Verarbeitung. Unter so beschaffenen Umständen thun wir besser, die Läden unserer Werkstatt sorgfältig zu verschliessen, damit nur ja kein unberufenes Späherauge durch die Ritzen hineinschielt und der Welt verräth, wie es bei uns zugeht. Zu einem populären Schaufenster vollends fehlt uns so gut wie Alles.

Wenn nun in der Tagespresse oder in politischen Versammlungen sociologisches Gut marktschreierisch feilgeboten wird, wenn kräftige Federn oder schrille Agitatorenstimmen in die Menge hinein-

decretiren: die Sociologie, die modernste Wissenschaft, hat über Eigenthum, Familie, Gesellschaft, Staat u. s. w. dies oder jenes festgestellt — so erkläre ich alle diese kecken Behauptungen unbesehen für geistige Contrebande, für minderwerthige Schmugglerwaare. Feststellen können wir heute überhaupt noch nichts! Wir sind noch beim Sammeln, Sondern und Combiniren; aber zu zwingenden, allgemeinen Schlüssen, zu feststehenden, jeden Zweifel ausschliessenden sociologischen Gesetzen haben wir es leider noch nicht gebracht. Dieses offene, freimüthige Eingeständniss und die dadurch gegebene kühle Zurückhaltung in der Entscheidung sociologischer Tagesfragen nenne ich geistige Keuschheit. Was noch im chaotischen Werden mühselig zur Klarheit empordämmert, was im stillen Kämmerlein unter erschütternden Wehen nach Ausdruck und klarer Fassung ringt, das soll nicht sofort einem gaffenden, täppisch zulangenden Publicum preisgegeben werden, bevor es gehörig abgeklärt und ausgereift ist. Nichts ist mir darum widerlicher als jene Prostituirung des Geistes, welche sich mit wissenschaftlich sein wollender Schminke herausputzt und mit sociologischer Phraseologie protzen möchte.

Damit ist keineswegs beabsichtigt, das natürliche Recht der arbeitenden Bevölkerung nach Verbesserung ihres socialen Looses durch Coalitionen, Organisationen, Strikes, Boykotts und alle sonstigen gesetzlich gewährleisteten Mittel schmälern oder gar in Frage stellen zu wollen. Der weitere Verlauf meiner Auseinandersetzungen wird vielmehr zeigen, wie weit ich den ethisch berechtigten und social durchführbaren Forderungen der Handarbeiter nicht minder, denn der Kopfarbeiter entgegenzukommen gesonnen bin. Nur dagegen lege ich in aller Form Verwahrung ein, dass einzelne Arbeiterführer sich herausnehmen, ihre subjectiven Hoffnungen auf den Socialstaat der Zukunft wissenschaftlich zu objectiviren, indem sie einen solchen als nothwendiges Postulat der Wissenschaft proclamiren, bevor diese ihr Verdict in beglaubigter Form abgegeben hat.

In bewusster Gegensätzlichkeit gegen jenes flache Niveau, auf welches die Behandlung der socialen Frage unter dem Gesichtswinkel der politischen Parteizugehörigkeit bisher vielfach herabgedrückt wurde, steckt sich die hier versuchte philosophische Beleuchtung derselben das Ziel, sie auf die Höhe der von Spinoza geforderten Betrachtungsweise — sub aeternitatis specie — zu heben. Die Philosophie hat weder, noch darf sie jemals eine andere Tendenz haben, als die Ermittelung jenes Ausmasses von objectiver Wahrheit, welches der jeweilig erklommenen Höhe einer Generation angepasst ist. Während die exacten Wissenschaften nach einem schönen Wort von Helmholtz wesentlich die Aufgabe haben, zu ermitteln, was

wirklich ist, fällt es den Geisteswissenschaften, vorab der Philosophie, anheim, festzustellen, was wahr ist, d. h. was auf den sensus communis der jeweilig herrschenden wissenschaftlichen Richtungen Anspruch erheben kann. Es wird daher Aufgabe der folgenden Untersuchungen sein, unbeirrt von den einander durchkreuzenden Tagesmeinungen und unbestochen von irgend welcher Parteiparole, so viel sociologische Wahrheit auszumitteln, als der gegenwärtige Stand der betreffenden Disciplin nur irgend gestattet. Dem die sociale Entwickelung sub aeternitatis specie betrachtenden Philosophen, der jede Einzelerscheinung in den grossen Weltzusammenhang einzuordnen sich gewöhnt hat, sind die heutigen politischen Parteigruppirungen nur vorübergehende, accidentelle Momente in der socialen Gesammtentwickelung der Menschheit, und die politischen Tagesgrössen sind ihm nur Marionetten, die nach dem Draht der natürlichen Weltentwickelung hin und her tanzen. Der Parteimann sieht nur das Hier und Jetzt, der Philosoph aber forscht nach dem Ueberall und Immer. Jener berauscht sich an den politischen Orgien seiner Zeit und taumelt dann blindlings auf das nächstliegende Ziel los, während der Philosoph inmitten der ihn umgebenden politischen Bacchanalien Weitblick und Nüchternheit behauptet. So wird uns beispielsweise von Sokrates berichtet, dass er nach einer im heitersten Symposion durchschwärmten Nacht als der einzig Nüchterne aufstand und weiter philosophirend von dannen ging. Der Parteimann endlich, dessen politischer Selbsterhaltungstrieb, den edelsten Absichten zum Trotz, sich der psychologisch begreiflichen egoistischen Regungen niemals ganz zu entäussern vermag, sieht eben vielfach nur das Augenblickliche und Individuelle, der Philosoph hingegen das dem politischen Kräftespiel des Augenblicks zu Grunde liegende Beharrende und Generelle: die ewigen Interessen der menschlichen Gattung.

* * *

Jedes Problem bietet der philosophischen Beleuchtung drei verschiedene Seiten dar, sofern man sich in die letzten Tiefen — namentlich seiner zeitlichen Entwickelungsmomente — versenken will: seinen Ursprung, seinen geschichtlichen Werdegang, seinen augenblicklichen Stand. Machen wir uns nun klar, welches eigentlich jenes sociologische Problem ist, das sich hinter dem irreführenden Stichwort „sociale Frage" verbirgt, so unterliegt es kaum einem Zweifel, dass letzten Endes die Formen und Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens das Wesen desselben ausmachen. Auf das sociale Zusammenleben der Menschen angewendet, lauten jene drei Momente

der sich von selbst einstellenden philosophischen Betrachtungsweise: a) Ursprung alles menschlichen Gemeinschaftslebens; b) geschichtlicher Werdegang der socialen Organismen — einmal in ihrem unreflectirten, von der immanenten Teleologie des Naturgeschehens vorgezeichneten Wachsthum, andermal in jenem reflectirten Zustande, in welchem der in der aufkeimenden Philosophie zum Selbstbewusstsein erwachende menschliche Geist das menschliche Gemeinschaftsleben dem unbewussten Wachsthum entrücken will, um es bewusst umzuformen; c) der augenblickliche Stand der socialen Probleme. Dabei sollen zunächst in einer socialen Statik die gegenwärtig herrschenden Formen des menschlichen Zusammenlebens in Familie, Gesellschaft, wirthschaftlicher Production, Staat und Kirche in scharf markirten, möglichst knappen Zügen festgehalten werden. Ein Querschnitt durch alle diese Formen wird uns alsdann die Möglichkeit eröffnen, vermittelst behutsamer Anläufe zu einer socialen Dynamik der voraussichtlichen Gestaltung dieser Formen in einer absehbaren Zukunft, welche allein den Anspruch erheben kann, unser Interesse zu wecken, das Horoskop zu stellen. Hat einst Comte als den obersten Sinn aller Philosophie die Formel verkündet: voir pour prévoir, so kann es unmöglich ein methodischer Fehler sein — will man anders den socialen Problemen auf den Grund gehen — sie in ihrem primitiven Werden und ihrem geschichtlichen Wachsthum zu belauschen, bevor man sich ein sachkundiges Urtheil über ihre voraussichtliche künftige Entwickelung zutraut.

Man wende mir nicht ein, diese dreifache Gliederung der socialen Probleme schiele doch bedenklich nach jenem triadischen Rhythmus hin, den Hegel einst zu einer ebenso glanzvollen wie kurzlebigen Bedeutung erhoben hat. Auf den ersten Blick könnte es freilich den Anschein gewinnen, als ob unsere sociologische Trichotomie nach dem ehedem ebenso unverdient berühmten, wie später unverdient berüchtigten Recept vom Ansichsein, Fürsichsein und Anundfürsichsein zugeschnitten sei. Allein so wenig ich mit Rücksicht auf diese scheinbare Analogie den Vorwurf des Neo-Hegelianismus scheuen würde — sintemal ich mich dann in der besten philosophischen Gesellschaft, d. h. in der Reihe jener nach Zahl und Ansehen bedeutenden englischen und deutschen Neo-Hegelianer befände, welche heute den metaphysischen Ton anzugeben beginnen —, so muss ich doch diese Ehre als eine unverdiente ablehnen. Man kann sich sehr wohl den evolutionistischen Grundgedanken Hegel's aneignen, ohne in die männiglich verurtheilte spielerische Dialektik des Meisters zu verfallen. Es handelt sich bei unserer sociologischen Erfassung der hier aufgeworfenen Probleme wohlverstanden nicht etwa um jene dialektische Spirale, wie sie sich in

Hegel's Schema von Thesis, Antithesis und Synthesis ausprägt. Weder fassen wir den geschichtlichen Process des socialen Werdens als einen Gegensatz zum ursprünglichen socialen Sein, noch das Wesen der gegenwärtig herrschenden socialen Organisationsformen als Synthese beider. Ja, wir legen in bewusster Gegensätzlichkeit zu Hegel und seinem jüngeren Nachwuchs auf die von Hegel abschätzig behandelte empirisch-inductive Methode den entscheidenden Nachdruck. Im grundlegenden sociologischen Abschnitt unserer Untersuchungen, welcher den Uebergang von den präsocialen Zuständen der Urmenschen zu den socialen behandelt, wird die inductive Methode des regulären, stufenweisen Aufstiegs von den primitivsten socialen Gebilden zu den complicirteren ebenso vorherrschen, wie in dem zweiten, geschichtlichen Abschnitt, in welchem wir die sociologischen Gedankengänge der tragenden Culturvölker von ihrem ersten durchsichtigen Emporddämmern an bis zu ihren gegenwärtigen, ungemein verwickelten, weil mit technischen und wirthschaftlichen Fragen durchwachsenen Formen hinauf zu verfolgen gedenken. Erst im dritten systematischen Abschnitt soll der Versuch gemacht werden, von der auf inductivem Wege erklommenen Höhe der sociologischen Probleme aus deductiv zu deren Elementen herabzusteigen, um uns solchergestalt auch jene Vorzüge zu sichern, welche der Methode der Deduction, zumal nach voraufgegangener Induction, schon als deren Correctiv zweifelsohne eignen. Es ergiebt sich aus alledem, dass wir den seit Herder in Deutschland herrschend gewordenen, von Hegel in ein logisches Schema eingebetteten Entwickelungsgedanken im Allgemeinen zwar theilen, ohne uns jedoch die von Hegel mit starrer Consequenz betonte logische Fassung desselben zu eigen zu machen. Für die mächtige Gedanken-Architektonik und constructive Finesse der Hegel'schen Philosophie hegen wir im Uebrigen die höchste ästhetische Bewunderung, aber eben nur eine ästhetische.

Im ersten Abschnitt, der, wie schon angedeutet, den Uebergang von präsocialen zu socialen Zuständen zum Gegenstande hat, sollen die Urformen des menschlichen Zusammenlebens, zunächst in ihrer festeren Structur, sodann in ihren loseren Formen festgehalten und in ihrer Entwickelung skizzirt werden. Wir unterscheiden nämlich zwischen solchen Formen socialen Zusammenlebens, deren Structur stabil, und solchen, deren Natur labil ist, wobei die Stabilität keine absolute, vielmehr eine relative, nur für eine gewisse Zeitspanne, respective Entwickelungsphase jener Structur gültige ist. Zu den vergleichsweise stabilen Formen der socialen Gemeinschaft rechnen wir: a) Familie, b) Eigenthum, insbesondere Grundeigenthum, c) die Gesellschaft, d. h. das gesellschaftliche Zusammenleben und Zusammen-

wirken in den sich allmälig differenzirenden und verschärfenden Abstufungen, d) den Staat. Zu den labilen rechnen wir: a) die Sprache, b) das Recht, c) die Religion (mythologische und geschichtliche Traditionen), weiterhin Technik und Kunst, Moral und Philosophie. Das labile Moment der letztgenannten Formen gemeinsamer menschlicher Interessensphären besteht darin, dass sie, im Urzustande zumal, kaum dürftige Umrisse einer gegenseitigen Abgrenzung verrathen, vielmehr häufig in einander überzugehen und bis zur Ununterscheidbarkeit zusammenzufliessen die Tendenz zeigen. Das sociale πάντα ῥεῖ dieser als labil bezeichneten Elemente prägt sich besonders auch darin aus, dass die Grenzstreitigkeiten zwischen Recht, Sitte und Religion, Technik und Kunst, Moral und Philosophie bis auf den heutigen Tag noch nicht überwunden, auch die Sprachgrenzen bis auf den gegenwärtigen Augenblick fliessend geblieben sind, während die stabileren Elemente, wie Familie, Eigenthum, Gesellschaft und Staat einmal schon an der Schwelle der Cultur ein leidlich festes Gefüge aufweisen, andermal im Laufe der socialen Entwickelung die Lineamente dieses Gefüges in immer markigeren Zügen herauszuarbeiten die Neigung zeigen.

Bei der tastenden Unsicherheit jener jungen Wissenschaften, auf welche wir unseren sociologischen Calcul aufzubauen haben — Anthropologie, Ethnographie, Paläontologie, vergleichende Sprach-, Rechts-, Wirthschafts-, Kunst-, Sagen- und Religionsgeschichte —, wird ein Operiren mit Hypothesen zur fatalen, aber unabwendbaren Nothwendigkeit. So reizvoll das Newton'sche „hypotheses non fingo" auch klingen mag, so hat Newton selbst diese wissenschaftliche Lebensregel nicht streng einzuhalten vermocht. Für uns vollends sind die Hypothesen unentbehrlich, aber auch ungefährlich, solange wir uns bewusst bleiben, dass es sich bei diesem Hypothesengewebe nicht um constitutive Principien, sondern lediglich um heuristische Nothbehelfe handelt. Kann man nun diesem unvermeidlichen Uebel nicht entrinnen, so dürfte es doch wohl der Uebel kleinstes sein, wenn man unter den zahlreichen einander befehdenden Hypothesen über die Urformen von Familie, Eigenthum, Gesellschaft, Staat, Sprache, Sitte, Recht und Religion mit kritischer Umsicht diejenigen herausgreift, denen der Vorzug eignet, dass sie einmal nach dem gegenwärtigen Stande der erwähnten Wissensgebiete als die relativ einleuchtendsten anzusehen sind, andermal als leidlich mit einander harmonirend sich erweisen werden.

Der zweite Abschnitt wird in einer kritischen Geschichte der socialphilosophischen Ideen, von ihrem ersten Auftauchen bei den Griechen bis herab auf die Gegenwart, den bisherigen Ertrag des

reflectirenden Menschenbewusstseins für die Lösung der uns beschäftigenden Probleme einzuheimsen suchen. Dabei werden wir einen interessanten Uebergang von den praehistorischen zu den historischen Völkern beobachten können. Dort vollzog sich der Bau des socialen Körpers als ein unbewusster Process, der nicht von klaren Ideen, sondern von dunklen Instincten geleitet war. Bei den ersten historischen Völkern hingegen, besonders beim begabtesten derselben, den Griechen, erwacht in der Philosophie der menschliche Geist aus dem dumpfen Schlummerzustand und sucht bewusst nach Mitteln, wie man den socialen Körper möglichst zweckentsprechend und gedeihlich einrichten und ausgestalten könnte. Es entsteht mit einem Worte die Politik als Wissenschaft: Xenophon, Platon und Aristoteles. In mehr als zweitausendjähriger Gedankenarbeit der besten Köpfe ringt man sich allmälig zur Einsicht durch, dass man den Bau und die Zusammensetzung der menschlichen Gesellschaft und des Staates nicht mehr dem mechanischen Ablauf einer unbewussten socialen Entwickelung blindlings überlassen sollte, dass vielmehr Volk und Regierung die Resultate der Wissenschaften sich anzueignen und so in bewusster Weise eine möglichst zweckvolle Organisation der Gesellschaft anzustreben hätten. Dieser glückliche Fortschritt von der unbewussten Gesellschaftsbildung zur bewussten, der sich darin ausprägt, dass der menschliche Geist als Correctiv der Natur zu dienen hat, wofern er durch planvolles Insaugefassen des Zieles auf rascherem, weil directerem Wege das zu erreichen hofft, was die mechanisch wirkende, unbewusst zweckvolle Natur mehr auf Umwegen erstrebt: dieser radicale Fortschritt der menschlichen Gesellschaft ist noch kaum hundert Jahre alt, ja er vollzieht sich recht eigentlich erst unter unseren Augen.

Im dritten Abschnitt endlich soll uns ein Querschnitt durch sämmtliche uns beschäftigenden sociologischen Probleme — wenn wir zuvor mit dem Pflugschaar der historischen Kritik das überwuchernde Gestrüpp socialer Phantasmagorien ausgejätet haben — in den Stand setzen, diesen Problemen systematisch auf den Grund zu gehen. Unsere Untersuchung wird dabei auszugehen haben von einer socialen Statik, d. h. einer Fixirung der uns beschäftigenden Probleme im Rahmen jener Gesellschaftsordnung, wie sie sich in vorgeschrittenen Staatswesen herausgebildet und mit einer kaum übersehbaren Fülle neuer socialer Gebilde (das Vereinswesen in allen seinen Schattirungen, internationale Vereinbarungen, Actiengesellschaften, commercielle Trusts und Syndicate, politische, religiöse und ästhetische Verbände, beziehungsweise Parteien, das Genossenschaftswesen u. s. w.) complicirt hat. Sodann werden wir nicht umhin können, in einem möglichst behut-

samen Anlauf zu einer socialen Dynamik, zunächst aus der von uns festzustellenden socialen Thatsächlichkeit auf deren ontologische und historische Ursächlichkeit zurückzuschliessen. Diese Auseinandersetzungen werden alsdann naturgemäss, den Sprung aus dem blassen Theoretisiren in die lebensvolle Wirklichkeit wagend, in eine Reihe von social-philosophischen Reformvorschlägen ausmünden, wie sie sich bei einem solchen systematischen Calcül aus den dargelegten ontologischen und historischen Prämissen als deren sociologische Resultante ungezwungen ergeben. Es wird philosophiefeindlichen Kritikern nach wie vor unbenommen bleiben, daran zu zweifeln, ob bei einer philosophischen Erfassung der socialen Frage etwas Erkleckliches zu deren Lösung herausschaut. Wir haben indess in unserer ersten Vorlesung das Recht nicht nur, sondern auch die Pflicht der Philosophie, in dieser brennenden, weil in den Lebensnerv aller denkenden Individuen eingreifenden Frage das Wort zu ergreifen — selbst auf die Gefahr hin, dass ihr diese Competenz von unüberlegter oder direct übelwollender Seite abgesprochen würde — einlässlich erörtert. Es kann sich daher für uns nicht mehr um das Ob, sondern nur noch um das Wie handeln. Dieses soeben gekennzeichnete Wie aber scheint uns der methodologisch einzig gangbare Weg zu sein. Wenn eben vermittelst der philosophischen Methoden doch einmal der Versuch gewagt werden soll, in das unheimliche Dunkel der uns schattenhaft umschwebenden socialen Schwierigkeiten mit der Fackel der logisch-sociologischen Denkweise hineinzuleuchten, so kann dies wohl nur dann oder doch dann am besten geschehen, wenn man die hinter diesen Schwierigkeiten steckenden sociologischen Probleme an ihrer tiefsten Wurzel fasst, d. h. in ihrem letzten Ursprung aufdeckt. Controllirt man nun vollends den Ursprung dieser sociologischen Probleme mit dem Richtmaass ihres geschichtlichen Werdeganges, so gewinnt man jenen Grad methodologischer Sicherheit, der auf einem so schwanken Gebiete überhaupt erreichbar ist. Wir sind uns bewusst, dass nur naive Freude am Gestalten, nur kecker litterarischer Wagemuth es unternehmen mag, allen wirklichen und eingebildeten Schwierigkeiten der Materie zum Trotz, den ebenso spröden, wie verfänglichen Stoff meistern zu wollen; aber sei's drum! Wollte man stets in durchaus angebrachter Selbstkritik vor der Neuartigkeit gewisser Unternehmungen scheu zurückweichen, so würde alle Phantasie bald genug flügellahm werden und an unterbundener Schaffenskraft zu Grunde gehen.

Vierte Vorlesung.

Socialphilosophische Grundlegung.

Der Volksmund fasst die kaum übersehbare Fülle von socialen Fragen vermittelst des der menschlichen Natur eigenthümlichen Vereinheitlichungsbedürfnisses in die knappe Formel zusammen: „die sociale Frage". Es drückt sich darin symbolisch das Gesetz des kleinsten Kraftmaasses im Geistigen aus. Denn selbst die Socialwissenschaft der Gegenwart, welche in den letzten Jahrzehnten eine ganze Bibliothek von Werken über „die sociale Frage" aufgehäuft hat, folgt offensichtlich jenem Zuge nach Vereinheitlichung und Abkürzung des Verfahrens, wie er sich in diesem Schlagwort ausprägt. Mit dem gleichen instinctiven Drang nach logischer Vereinheitlichung, welcher Kant zu seiner Annahme einer transcendentalen Einheit der Apperception geführt hat, setzen wir an die Stelle der sociologischen Probleme vorerst das sociologische Problem. Ist es doch seit Aristoteles die allgemein anerkannte Aufgabe der philosophischen Betrachtungsweise, aus der verwirrenden, irreführenden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen den sie zusammenhaltenden logischen Faden, das ihnen zu Grunde liegende gemeinsame Princip herauszuarbeiten. Sucht man aber nach einer solchen, alle socialen Probleme in sich befassenden und in einen einzigen Ausdruck bannenden Formel, so kann diese offenbar keine andere sein, als: menschliches Zusammenleben und Zusammenwirken. Dieses ist eben nicht bloss ein, sondern das Problem aller Socialphilosophie.

Stellt nun aber alle Socialphilosophie darauf ab, dieses Problems Herr zu werden, so dürfte zunächst die Vorfrage nach den psychologischen und erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen unseres Problems zu untersuchen sein, wie dies für die psychologische Seite in jüngster Zeit besonders von Gustav Simmel[1]), für die erkenntnisstheoretische namentlich von Rudolf Stammler[2]) geschehen ist. Inwiefern dieses, die Substanz aller sociologischen Phänomene bildende Zusammenwirken der Menschen auf einer bewussten äusseren Organisation (θέσις) oder auf einem unbewussten inneren Wachsthum (φύσις) beruht, wird in einem späteren Zusammenhange zu untersuchen sein[3]).

---

[1]) Die sociale Differenzirung, 1890, S. 64—69, 92—99; Moralphilosophie, II, 360 ff.

[2]) Wirthschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Leipzig 1896, S. 17 u. ö.

[3]) Vgl. über diese Frage Stammler, a. a. O. S. 85 ff.

Hier interessirt uns vielmehr zunächst die Frage, ob und mit welchen Mitteln diesem sociologischen Grundproblem beizukommen ist. Gliedert es sich in die Reihe der mit den augenblicklichen Hilfsmitteln der biologischen Forschung erreichbaren wissenschaftlichen Erkenntnisse ungezwungen ein? Liegt das menschliche Zusammenleben auf der gleichen Linie biologischer Phänomene, wie etwa Symbiose und Heerdentrieb bei den Thieren? Oder tritt es als singulares Phänomen, als Problem sui generis aus dem Rahmen der sonst für alle Lebewesen gültigen Gesetzmässigkeit heraus? Eine solche Frage in dieser Zuspitzung stellen, heisst sie in einem Zeitalter, das mit dem anthropocentrischen Standpunkt ebenso radical und endgültig gebrochen hat wie mit dem geocentrischen, rückhaltlos verneinen. „Schon heute können wir nicht daran zweifeln, dass sich die stammesgeschichtliche Entwickelung der Pflanzen und Thiere und des an der Spitze der letzteren stehenden Menschen auf durchaus natürlichem Wege vollzogen hat, wenn auch auf Grund von Gesetzen und einer ursprünglichen Anordnung der Materie im Raume, die nothwendigerweise zur Entstehung des Menschen und aller anderen Geschöpfe führen mussten“ [1]). Mit dem Irrwahn einer selbstgefälligen Anthropologie, welche dem Menschen eine Auserwähltheit anschmeichelt und ihn eben damit aus dem Zusammenhang mit der ganzen übrigen Natur gewaltsam herauszuheben strebt, braucht man sich zum Glück wissenschaftlich kaum noch zu beschäftigen. Nicht einmal die zu philosophischer Selbstbewusstheit gelangte Menschheit vermag sich in ihren logischen Ideengängen oder in den hieraus geflossenen socialen Einrichtungen der universalen Naturcausalität ganz zu entäussern, geschweige denn jene auf einer Unterstufe der Cultur befindlichen Urvölker, deren psychisches Innenleben das hochentwickelter Thiere kaum um ein Merkliches übersteigt, deren primitive sociale Organisation aber hinter der anderer, mit dem Heerdeninstinct ausgestatteter Thiere empfindlich zurücksteht. Woher sollen wir bei der peinlichen Gleichartigkeit der keimartigen Ansätze zu einer socialen Organisation zwischen Thieren und primitiven Menschen die Berechtigung schöpfen, das menschliche Zusammenleben als ein Problem sui generis zu behandeln? Mit so berechtigtem Stolze wir es auch aussprechen können, dass der hoch entwickelte Culturmensch, der das aufgestapelte geistige Erbe von Jahrtausenden in der Organisation seines Central-Nervensystems und den ausgebildeten Functionen seiner Associationsbahnen eingeheimst hat, heute um so viel höher steht, als etwa das höchst-

[1]) Wilhelm Haacke. Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale. Jena 1895, S. 323.

entwickelte Thier sich psychisch über die tiefststehenden Pflanzen erhebt, so wenig dürfen wir verkennen, dass eine regelrechte Linie der Entwickelung besteht zwischen der untersten Pflanzenzelle und der in den gewaltigsten Geistesschöpfungen sich offenbarenden Zellenorganisation der Nervensysteme unserer grössten Denker und Dichter. Ist demnach der Mensch nur ein Ausschnitt der Gesammtnatur, so kann sein Geistesleben, sowie sein gesellschaftliches Wirken nur vermittelst derjenigen Principien erforscht werden, welche sich bisher in der Ermittelung aller Lebenserscheinungen als die fruchtbarsten erwiesen haben. Kein Forschungsprincip hat sich indess in jüngster Zeit so glücklich bewährt, wie das der Entwickelung. Mag es als philosophischer Gedanke fast so alt sein wie die Philosophie selbst (Heraklit), so hat das Entwickelungsprincip doch erst jetzt seine ganze Fruchtbarkeit entfaltet, nachdem es von Leibniz, Herder, Lamarck und Goethe mit Nachdruck gefordert und seither von Darwin, Wallace, Spencer, Huxley und Haeckel in den Vordergrund methodologischer Betrachtungsweise gerückt worden ist. Nur muss man sich von den berauschenden Erfolgen des Entwickelungsprincips nicht verführen lassen, in diesem den Schlüssel aller Welträthsel oder gar das Weltprincip sehen zu wollen. Das hiesse auf dem Umwege der naturwissenschaftlichen Methode zur überwunden geglaubten metaphysischen Speculation zurückgelangen wollen. Die Entwickelung zu substanzialisiren, d. h. sie als Tragepfeiler alles Geschehens im Universum hinzustellen, hiesse die Form des Weltgeschehens mit seinem Inhalte verwechseln. Die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung ist eine sehr brauchbare, vielleicht gar eine unentbehrliche Methode, aber sie kann nie mehr als eine solche sein. In ihr ein constitutives Element sehen wollen, wie es etwa die Atome für die Materialisten, der Geist für die Spiritualisten, die ökonomischen Classengegensätze in der materialistischen Geschichtsauffassung sind, hiesse ein Attribut unvermerkt und unberechtigt zur Substanz umstempeln. Freilich werden auch wir nicht umhin können, uns der unentbehrlich gewordenen entwickelungsgeschichtlichen Betrachtungsweise zu bedienen. Aber wir bleiben uns stets der Grenzen ihres Geltungswerthes bewusst, sofern wir in ihr vor Allem ein unvergleich glückliches heuristisches, im günstigsten Falle ein brauchbares regulatives Princip erblicken. Ob und innerhalb welcher Grenzen jedoch die in der Naturwissenschaft zur Herrschaft gelangte entwickelungsgeschichtliche Betrachtungsweise sich auch in den Geisteswissenschaften bewährt, erfordert eine besondere Untersuchung.

Philosophische, sociologische und geschichtliche Wahrheiten von grosser Allgemeinheit haben nämlich im Unterschied von naturwissen-

schaftlich erkannten die fatale Eigenschaft, dass sie stets eine petitio principii in sich bergen [1]). Diese kann in so hohem Grade jedem normal denkenden Menschen einleuchten, dass sie allenthalben Billigung und Anerkennung findet; aber zu zwingender Ueberzeugungskraft, wie sie naturwissenschaftlich erkannten Thatsachen und selbst Gesetzen einwohnen, wird man eine aus einer petitio principii hervorgegangene philosophische Wahrheit nie erheben können. Denn der Bohrwurm Skepsis benagt mit Vorliebe die Holzstämme philosophischer Denkarbeit, während er sich vor der eisernen Gewalt von Thatsachen und Naturgesetzen scheu verkriecht. Daher kommt es, dass selbst die einleuchtendsten geisteswissenschaftlichen Wahrheiten sich immer wieder eine Kritik gefallen lassen müssen, ja ihr ganzes Existenzrecht häufig in Frage gestellt sehen, weil der Zweifler ihre Voraussetzungen verwirft und sich grundsätzlich auf einen anderen Boden stellt. Ist aber der Ausgangspunkt verschoben, dann muss natürlich auch das Endresultat sich mitverschieben, also ein anderes, zuweilen sogar ein entgegengesetztes werden.

Um aus dieser verzweifelten Unsicherheit hinaus zu gelangen, haben die Geisteswissenschaften, vorab Philosophie und Geschichte, den Versuch gemacht, sich der naturwissenschaftlichen Methode zu bedienen. Die altersgraue, greisenhaft umhertastende Mutter, die Philosophie, erborgt von ihrer jugendfrisch einher stolzirenden, selbstsicher auftretenden Tochter, der Naturwissenschaft, den festen Stab der inductiven Methode, um gleich ihr festen und kecken Schrittes auftreten zu können.

Der Franzose Auguste Comte hat diesen systematischen Verjüngungsversuch der Philosophie durch Einimpfung der naturwissenschaftlichen Methode zuerst vorgenommen, der Engländer John Stuart Mill diesen Process, die inductive Methode philosophisch zu fructificiren, mit virtuoser Folgerichtigkeit weiter geführt, sein Landsmann Herbert Spencer in fünfunddreissigjähriger rastloser Thätigkeit diesen Versuch in seinem monumentalen, zehn Bände umfassenden Lebenswerke systematisch ausgebaut und vor Kurzem zum Abschluss gebracht. Heute giebt es endlich auch philosophische Wahrheiten von etwelcher naturwissenschaftlich exacter Sicherheit. So haben in den letzten Jahren auch auf deutscher Seite Männer wie Ernst Laas, Aloys Riehl, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Wundt,

[1]) Im Folgenden ist meine Abhandlung: Das Princip der Entwickelung in der Geistesgeschichte, einleitende Gedanken zu einer Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Renaissance, verlesen in der königlich ungarischen Akademie der Wissenschaften, Deutsche Rundschau, Jahrg. XXI, H. 9, Juni 1895, S. 397 ff., herbeigezogen.

Richard Avenarius u. A. eigene, zum Theil glückliche Versuche angestellt, die Philosophie auf einen durchaus positiven, d. h. rein naturwissenschaftlichen Boden zu stellen, und ihr dadurch jene solide, unanfechtbare Basis zu geben, um welche sie ihre, der mütterlichen Zucht entwachsene Tochter, die Naturwissenschaft, neidet.

Der Engländer Henry Thomas Buckle versuchte nun aber, der grossen Frage, wie man die geistigen Phänomene in naturwissenschaftlich exacter Weise bearbeiten und sie somit auf einen gesicherten Boden stellen könnte, in genialer Weise von der geschichtlichen Seite beizukommen. Unter Zuhilfenahme der Ergebnisse der von Quételet begründeten Moralstatistik und einer Fülle ethnographischer Beobachtungen versuchte er, den in der Cultur- und Sittengeschichte der Menschheit waltenden Gesetzen auf die Spur zu kommen. Der Einfluss der terrestrischen Lage, der Bodenbeschaffenheit und des Klimas auf die treibenden Culturideen der betreffenden Länder wird von Buckle an überraschenden Beispielen von einschmeichelnder Beweiskraft dargethan. Sein Resultat gipfelt in dem Satz, dass auch das geschichtliche Leben, dessen mannigfache Aeusserungsformen alle Offenbarungen menschlicher Geistesthätigkeit in sich schliesst, ebenso sehr in strenger Gesetzmässigkeit verläuft wie die Natur selbst. Natur und Geschichte sind gleicher Weise unterworfen dem Satz des Grundes, der Kategorie der Causalität. Weder im Walten der Natur, noch im Weben des Geistes geschieht etwas ohne zureichenden Grund.

Indem Buckle solchergestalt die Causalität als das tragende Grundgesetz aller im geschichtlichen Leben sich abspielenden geistigen Processe im Einzelnen nachzuweisen versucht, gewinnt er die Möglichkeit, auch die Offenbarungen des Geistes in naturwissenschaftlich exacter Weise zu behandeln und dadurch den allgemeinen Wahrheiten der Geschichte einen festen Untergrund zu verleihen. Seit Buckle giebt es doch wenigstens eine geschichtliche und philosophische Wahrheit von grösster Allgemeinheit, die nicht mehr angefochten werden kann, da Buckle sie auf inductivem Wege zu unumstösslicher Sicherheit erhoben hat, und diese Wahrheit lautet: Die Civilisation ist nicht das willkürliche Product eines zufälligen Spiels von blinden physischen Kräften oder geistigen Potenzen, sondern sie ist das nothwendige Ergebniss einer streng in einander greifenden, lückenlos sich fort-erzeugenden Ursachenkette [1]).

[1]) Wilhelm Windelband hat in seiner gedankenreichen Rectoratsrede „Geschichte und Naturwissenschaft", Strassburg 1894, in fein pointirter Antithese den Nachweis zu führen gesucht, dass die Geschichte sogar in weit höherem Sinne empirischen Charakter habe als selbst die Naturwissenschaft, weil sie Ereignisswissenschaft ist, also idiographisch verfährt, während jene Gesetzes-

Gewiss ist der durch Buckle gewonnene Einblick in das Wesen der Geschichte ein gewaltiger Fortschritt gegenüber jener atomisirenden Auffassung, wonach die Geschichte nur den tollen Traum eines schlafenden Gottes, das chaotische Durcheinanderwirbeln von blinden Kräftemassen darstellte. Gleichwohl reicht das von Buckle, wenn auch unter allzu einseitiger Heraushebung der materiellen Bedingungen, aber immerhin mit grandioser Gestaltungskraft auf die Geschichte angewendete Gesetz der Causalität zur Erklärung aller geschichtlichen Phänomene nicht aus. Seine einseitige Hervorkehrung der Causalität konnte ihn zu der paradoxen Behauptung verführen, dass die natürliche Begabung der Menschen, so weit wir dieselbe zurück zu verfolgen vermögen, keine Fortschritte gemacht habe, dass vielmehr die unleugbar vorhandenen Fortschritte der Civilisation nur auf die Verbesserung der äusseren Umstände zurückzuführen seien, unter welchen die sich gleich bleibende Begabung der Menschen sich zu entfalten vermochte. Ja, Buckle versteigt sich zu dem Satze: „Das in einem civilisirten Lande geborene Kind ist wahrscheinlich dem unter Barbaren geborenen nicht überlegen." Fortgeschritten seien also nur die äusseren Vergünstigungen der dienstbar gemachten Natur, nicht die menschlichen Fähigkeiten und die aus ihnen entspriessende Moral.

Als Buckle diese paradoxen Behauptungen der Welt mittheilte (1857), konnte er freilich nicht ahnen, dass zwei Jahre später (1859) Darwin's epochemachendes Werk „On the origine of species by means of natural selection" erscheinen werde, ein Werk, das in seinen letzten Consequenzen das nothwendige Correctiv der Einseitigkeit Buckle's enthielt. Hatte Buckle die Menschheitsentwickelung unter den Gesichtspunkt der Causalität und nur unter diesen gestellt, so lehrte uns Darwin den Gesichtspunkt der Entwickelung, die für die anorganische Natur durch Lyell bereits nachgewiesen war, auch in der organischen Natur in den Vordergrund stellen. Damit ist die Causalität nicht etwa beseitigt, sondern im Gegentheil stillschweigend vorausgesetzt. Nur ist sie nicht mehr der einzige Tragepfeiler der

---

wissenschaft ist, also nomothetisch vorgeht (S. 12 ff.). Freilich haben auch diese Ereignisse ihre Gesetze. In der Ermittelung der Gesetze aller geschichtlichen Ereignisse, d. h. also in der Philosophie der Geschichte, liegt der Coincidenzpunkt von Geschichte und Naturwissenschaft. Man darf eben nicht übersehen, dass es auch eine „Science of History" giebt, die sich nach Robert Flint, History of the Philosophy of History, 1893, inhaltlich mit „Philosophy of History" deckt. Das Verhältniss von Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft hat neuerdings H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, I. Hälfte, Freiburg 1896, feinsinnig untersucht; vgl. besonders S. 289 ff.

Menschheitsgeschichte, wie bei Buckle, vielmehr bildet jetzt die Causalität ein blosses Moment der Entwickelung. Die Menschheitsgeschichte als Geschichte des organischen Lebens in höchster Potenz stellt auch nach der Lehre Darwin's eine Causalkette dar, aber nicht nur eine Causalkette. Der Begriff der Entwickelung ist sehr viel reicher, als der der Causalität; er befasst die Causalität als vorausgesetztes Moment in sich, geht aber über den Inhalt des Causalbegriffs weit hinaus, indem er durch die Einfügung der Lehre vom Kampf um's Dasein und vom Ueberleben des Passendsten das teleologische Moment hinzufügt. Lehrt uns der auf die Geschichte angewendete Causalitätsbegriff nur, dass der Fortschritt der Civilisation sich nothwendig so abspielen musste, als es geschehen, so lehrt uns der umfassendere Begriff der Entwickelung, dass dieser Process nicht bloss ein nothwendiger, sondern in den Hauptzügen ein glücklicher war, sofern im Ringen nach neuen Daseinsformen das Nützlichere, Passendere sich behauptet hat, während das minder Nützliche und Lebensunfähige in der überwiegenden Zahl der Fälle untergegangen ist. Demnach ist die Causalität in der Geschichte aller Lebensphasen keine starr mechanische, wie bei Buckle, sondern eine immanent teleologische [1]). Auch in den geschichtlichen Daseinsformen hat sich das Zweckmässigste oder doch vorwiegend dieses behauptet, während das minder Zweckmässige untergegangen ist. Ausgeschlossen ist daher, dass die menschlichen Fähigkeiten stehen geblieben seien, wie Buckle meinte. In der Natur bleibt nichts stehen. Alles entwickelt sich, und zwar nach oben, d. h. nach dem Stufengang immer höherer Zweckmässigkeit. Der menschliche Intellect besitzt heute Fähigkeiten, die der Culturmensch der Vorzeit niemals besessen hat, und die dem Hottentotten der Gegenwart versagt blieben, auch wenn

---

[1]) Dies hat auch die jüngste Richtung innerhalb der heutigen Geschichtswissenschaft, die evolutionistische (Bernheim, Lamprecht), durchaus begriffen. So führt K. Lamprecht, der Verfasser der „Deutschen Wirthschaftsgeschichte", in einem „Die gegenwärtige Lage der Geschichtswissenschaft" überschriebenen Aufsatz der „Zukunft" vom 8. Februar 1896 (IV. Jahrg., Nr. 19) aus: „Sind so die beiden Methoden der Forschung, die causale wie die teleologische, unmittelbar und auf's Innigste auf historischem Boden mit einander verknüpft, so entsteht um so mehr die Frage nach ihrer gegenseitigen Abgrenzung", S. 250. „Die evolutionistische Geschichtschreibung ist durch möglichst weitgehende causale Auffassung des Geschehenen charakterisirt", S. 253. ... „Jedenfalls muss darauf hingewiesen werden, dass bei der Unvollkommenheit des menschlichen Denkens eine volle Auflösung des geschichtlichen Werdens in Causalzusammenhänge wohl niemals erfolgen wird, dass mithin die teleologische Erklärung neben der causalen unter allen Umständen in gewissen Grenzen ihre Berechtigung behalten wird", ebenda S. 253.

man ihn in Europa erzöge[1]). Das menschliche Gehirn hat sich eben mit entwickelt[2]). Das Cerebralsystem des Fidschi-Insulaners z. B. würde diesen Sprung durch eine Jahrtausende lange Entwickelung des Centralnervensystems der Europäer nicht zu Wege bringen, selbst wenn er von seiner Wiege an im Hause eines Charles Darwin erzogen worden wäre. Unser Nervensystem ist natürlich ebenso gewissen biologischen Bedingungen und Veränderungen unterworfen, wie etwa unser Muskelsystem. Und gilt nun der Darwin'sche Satz der Entwickelung für die gesammte Biologie, dann natürlich auch für unser Nervensystem — von den neueren Vererbungstheorien gar nicht zu sprechen. Weisen wir nur auf einen Punkt hin: Der antike Hellene oder Hebräer — um nur die leuchtendsten Muster jener alten Cultur hervorzuheben, von denen alle Europäer in letzter Linie geistig abstammen — ahnte nicht einmal das, was wir heute Erfindungsgeist nennen. Die Alten fanden Manches, aber sie erfanden im Verhältniss herzlich wenig. Heute aber wetterleuchtet und blitzt der menschliche Geist in lauter Erfindungen. Jede Stunde fast bringt uns irgend eine kleine praktische, jedes Jahr eine Fülle grosser, theoretisch wichtiger Erfindungen. Haben sich nun unsere Fähigkeiten gegen die unserer Vorfahren nicht geändert und erweitert? Gewiss, durchgreifend sogar! Jene besassen keine Erfindungsgabe, während bei uns die Erfindungen seit dem sechzehnten Jahrhundert Schlag auf Schlag, gleichsam in geometrischer Progression, auf einander folgen, sofern jede neue Erfindung der künftigen zur Basis dient. Freilich folgen sie auf einander nach dem Satz der Causalität, indem immer die eine Erfindung die andere anregt oder auch direct hervorruft. Aber sie folgen einander nicht bloss nach dem Satz des Grundes, sondern nach dem der teleologischen Entwickelung. Die Causalität ist dabei der terminus a quo, die Teleologie der ter-

---

[1]) Zum gleichen Resultat gelangt, von völlig anderen Gesichtspunkten ausgehend, in einer höchst bemerkenswerthen anthropologischen Studie der trefflichste philosophische Kopf im heutigen Frankreich, Alfred Fouillée, „Revue des deux Mondes", Juillet 1894, p. 92 (in einem „Le caractère des races humaines" betitelten Aufsatz): „Et les Esquimaux à leur tour, pourraient-ils acquérir, sinon après des siècles, l'énorme puissance digestive de nos cerveaux aryens? Il y a, sinon inégalité primitive, du moins inégalités consécutive d'aptitudes et disparité actuelle entre les races humaines." Jakub Pascha Artin, Staatssecretär im egyptischen Unterrichtsministerium, der wie Wenige ein lebendiges vergleichend-ethnographisches Material in den Schulen Egyptens zur Verfügung hat, kommt bezüglich der pädagogischen Bildsamkeit der inferioren Rassen zum gleichen Resultat (in einer längeren wissenschaftlichen Discussion, die ich am 4. October 1895 zu Kairo zu diesem Zwecke veranlasst habe).

[2]) Vgl. neuerdings W. Haacke a. a. O. S. 324 ff.

minus ad quem. Die neuen Erfindungen lösen die alten nicht bloss deshalb ab, weil sie logisch nothwendig aus ihnen folgen, sondern weil man sie ihrer Nützlichkeit wegen sucht. Ueberblickt man daher die Reihe der seit drei Jahrhunderten gemachten Erfindungen, so wird es unschwer sein, festzustellen, dass sich in ihnen durchgängig neben der Causalität eine immanente Teleologie offenbart. Ist dem aber so, dann heisst das Grundprincip der Geschichte nicht Causalität, wie Buckle annahm, sondern Entwickelung nach dem Princip der immanenten Teleologie.

Was ich hier am Beispiel der Technik der Erfindungen angedeutet habe, das lässt sich auch auf den übrigen Gebieten menschlichen Geisteslebens, insbesondere in der Kunst, Religion und Wissenschaft, nachweisen. Wie in der gesammten organischen Natur, so heisst auch das Losungswort des Geisteslebens: Entwickelung. Und ist der namentlich von Leibniz mit besonderem Nachdruck betonte Satz „natura non facit saltus" von der heutigen Wissenschaft allgemein anerkannt, weil durch die weltbewegenden biologischen Entdeckungen Darwin's glänzend bestätigt, so möchte ich diesem Satze die erweiterte Fassung geben: natura non facit saltus, ne mens quidem.

Der Geist und die ihm entsprechende sociale Structur der Menschheit sind doch wohl nur Ausschnitte der Gesammtnatur und müssen daher genau den gleichen Gesetzen unterworfen sein, wie jene. Und steht es heute ausser Frage, dass in der Biologie die Causalität und die mit immanenter Teleologie vor sich gehende Entwickelung die Grundgesetze darstellen, so erwächst dem heutigen Forscher der Geistesgeschichte die Aufgabe, den Aeusserungen dieser Grundgesetze auch in der Welt des Geistes nachzuspüren. Was Buckle vor einem Menschenleben für den Begriff der Causalität in der Geschichte geleistet hat, dass er nämlich, unterstützt von der aufkommenden Statistik, dessen unbedingte Geltung für das gesammte geschichtliche Leben nachwies, das muss heute, nachdem wir die Errungenschaften Darwin's und seiner Nachfolger eingeheimst haben, für den der Entwickelung geschehen.

Der Riesenaufgabe, die Geltung des Entwickelungsprincips in der Gesammtgeschichte der Menschheit, insbesondere in den hervorragendsten Offenbarungen derselben in Kunst, Religion, Moral, Recht, Philosophie, Wissenschaft und Technik zu erweisen, ist natürlich nur ein Universalgenie gewachsen. Leibniz, dieses ἅπαξ λεγόμενον an allseitiger Bildung, war vielleicht der letzte Mensch in der Geschichte, der mit seinem weltüberschauenden Feldherrnblick dieses gewaltigen, Alles umfassenden Stoffes Herr geworden wäre. Unzulässig ist es aber, diese für einen Epigonen unlösbare Riesenaufgabe hinauszu-

schieben, bis uns ein zweiter Leibniz erstehen würde. Die Wissenschaft hat mit dem Zuwarten auf einen Erlöser, auf einen philosophischen Messias, ebenso schlechte Erfahrungen gemacht, wie einzelne Religionen, so dass das Hinausschieben von wichtigen Problemen auf ein erhofftes künftiges Universalgenie mit Recht als senile Impotenz hingestellt werden kann. Liegt ein gewaltiges Problem vor, das vollkommen nur von einem Gedankenriesen gelöst werden kann, so mache sich in Ermangelung eines solchen auch der Zwerg nur ruhig und unverdrossen an die Arbeit. Von der kleinen Domäne aus, die dieser gut beherrschen und bemeistern kann, vermag er vortreffliche Bausteine anzufertigen, die dem etwa kommenden Riesen als brauchbare, ehrlich gearbeitete Materialien willkommen sein dürften.

So sehr wir übrigens überzeugt sind, dass ein überlegener Geist, der mit umfassendem Blick die Gesammtgeschichte des Menschengeistes, insbesondere der Philosophie, zu überschauen in der Lage wäre, sicherlich die Fäden herausfände, die alle geschichtlichen Strömungen, socialen Organisationen und philosophischen Systeme mit einander verbinden, und zwar verbinden am Faden der Causalität und der immanenten Teleologie, so schrecken wir doch vor der gewaltigen Aufgabe zurück, das Gesammtgebiet der Philosophie, Sociologie und Geschichte zu bearbeiten und den Kampf um's Dasein der Ideen in allen seinen Phasen zu verfolgen, sowie das Ueberleben des logisch Passendsten in der Gesammtgeschichte des menschlichen Geistes- und Gesellschaftslebens nachzuweisen. Wir bescheiden uns vielmehr, einzelnen Phasen des in socialen Institutionen sich offenbarenden Menschengeistes sociologisch nachzuspüren, um an diesen die Gültigkeit der Entwickelungstheorie innerhalb der von uns abgesteckten methodologischen Grenzen zu erproben.

Entwickelung und Causalität fordern nun aber gleicherweise als ihr unentbehrliches Complement den Satz der Continuität. Die Causalreihe darf an keinem Punkte unterbrochen werden, die Entwickelung in keiner Phase des geschichtlichen Daseins aussetzen, sollen diese Factoren wirklich die treibenden Grundkräfte der Geschichte sein. Nur wenn eine causale und eine teleologische Continuität in der Geistesgeschichte der Menschheit, wie sie sich nicht bloss in Kunst und Wissenschaft, sondern auch in den socialen Institutionen manifestirt (die man ja als Aeusserungen des sich objectivirenden Menschengeistes anzusehen hat), lückenlos nachgewiesen werden kann, ist die Erhebung der Causalität und Entwickelung zu gesetzmässigen Triebrädern der Geschichte — mit Einschluss der Geistesgeschichte — zulässig. Weder in der Geistes-, noch in der Gesellschaftsentwickelung giebt es eine creatio ex nihilo. Wir müssten denn vom Geist

im Gegensatz zur Natur aussagen: Mens facit saltus. Natur und Geist wären dann aber nicht parallele, sondern entgegengesetzte Welten. Dort herrschte strenge Gesetzmässigkeit, Causalität und immanente Teleologie, hier blöder Zufall, ein willkürliches Hinüberhüpfen über Jahrhunderte des historischen oder socialen Geschehens. In der übrigen Natur würde der Satz gelten: omne vivum ex ovo, nur beim Geist wäre alsdann eine generatio aequivoca seu spontanea möglich. In der physischen Reihe der Phänomene könnte alles Entstehen nur als Synthese von schon Vorhandenem begriffen werden, in der psychischen hingegen könnte schon Vorhandenes untergehen, ohne den Keim zu Neubildungen zu hinterlassen, und umgekehrt neues Dasein auf dem Wege der Selbstzeugung entspringen, ohne an das bereits Vorhandene nothwendig anzuknüpfen.

Wir können freilich Niemandem verwehren, sich auf diesen dualistischen Standpunkt, der Natur und Geist zu schroffen Gegensätzen stempelt, zu stellen. Doch möchten wir den Vertretern eines solchen Dualismus [1]), die keine Parallelität, sondern eine Heterogeneität von Natur und Geist annehmen, folgende Erwägungen anheimgeben. Die neuen experimentellen Forschungen der Psychologie haben, wenn überhaupt eine, so doch sicherlich die Thatsache zur Evidenz erhoben, dass zwischen der physischen Reihe der Phänomene und der psychischen ein strenger Parallelismus obwaltet. Und braucht man auch nicht mit den Materialisten so weit zu gehen, aus diesem strengen Parallelismus auf eine völlige Identität zu schliessen [2]), so zeigt uns

---

[1]) Wie ihn zuletzt unter Anschluss an Cartesius H. Calderwood, „Evolution and Man's place in nature", London 1893, 2. Aufl. 1896, wieder aufgenommen hat. Calderwood knüpft, besonders S. 263, wieder an Descartes an. Für die physische Seite der Phänomene steht er auf dem Boden Darwin's, vgl. S. 254, 281 ff.; aber „the science of mind outstretches the science of biology", p. 277. Neuerdings tritt auch O. Külpe, „Einleitung in die Philos.", Leipzig 1895, für den Dualismus ein; vgl. S. 145 ff., 158.

[2]) Selbst Psychologen der radicaleren Richtung, wie Münsterberg, Ziehen, Dessoir u. A. stehen metaphysisch auf dem Spinozistischen Boden des strengen Parallelismus. Der psychologische Materialismus gehört trotz seines noch lebenden Oberhauptes Büchner nur noch der Geschichte an. Alle Anzeichen deuten übrigens darauf hin, dass der endgültige Bruch mit dem Materialismus nicht auf die Psychologie beschränkt bleiben wird. Abgesehen von der neo-vitalistischen Strömung (Bunge, Fano, Rindfleisch u. A.) hat sich jüngst ein exacter Forscher vom Range eines Wilhelm Ostwald, „Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus", Leipzig 1895, gegen den dogmatischen Materialismus lebhaft ausgesprochen, indem er an dessen Stelle (S. 23) eine Energetik setzt. Sollte diese Energetik über den in den exacten Wissenschaften immer noch herrschenden Materialismus den Sieg davontragen, so dürften wir eine Wiederbelebung der Leibnizischen Monadenlehre in Bälde zu constatiren in der Lage sein. Haben

doch das Weber-Fechner'sche Gesetz z. B. schon in den engen Grenzen, innerhalb deren es gilt, dass zwischen Reiz und Empfindung ein constantes Verhältniss vorhanden ist. Ob dies ein logarithmisches ist, wie Fechner behauptet, ist für unsere Frage ganz nebensächlich. Denn sobald überhaupt die Empfindung, also die psychische Reihe der Phänomene, in gesetzmässiger, weil mit unfehlbarer Constanz sich einstellender Weise auf den Reiz, d. h. auf die physische Reihe, reagiert, so ist damit der Beweis erbracht, dass im Geistesleben, parallel dem körperlichen, strenge Gesetzmässigkeit herrscht. Denn hinter jeder beobachteten Constanz lauert ein Gesetz. Gesetze sind eben nichts Anderes, als Formeln für einen beobachteten Rhythmus, sei es in der Natur, sei es in der socialen Gemeinschaft, sei es in der Welt des Geistes. Denn herrschte im Naturgeschehen Willkür, dann entzöge sie sich aller Vorausberechnung und eben damit aller wissenschaftlichen Behandlung. Dass aber auch sociale Gruppen, die in ihren Handlungen eine bestimmte Regelmässigkeit aufzeigen, durch diese ihre Regelmässigkeit die Geltung des Causalgesetzes im socialen Organismus bekunden, liegt am Tage. Es wäre überdies gar nicht abzusehen, warum sociale Gebilde, die doch selbst nur einen Ausschnitt aus der organischen Natur darstellen, sich dem Grundgesetz alles Naturgeschehens, der Causalität, entziehen sollten. Dabei ist es gleichgültig, ob man die Causalität mit Spinoza für ein reales, der sich entfaltenden Substanz (natura naturata) selbst immanentes Naturgesetz darstellt, dem also selbst Gott unterworfen ist, oder ob man in der Causalität mit Kant nichts weiter sieht, als eine Kategorie unseres Verstandes, oder endlich mit Hume gar nur ein Product der Gewohnheit. Wie es sich auch immer mit dem Ursprung und Wesen des Causalgesetzes verhalten mag: einerlei, für uns ist die causale Verknüpfung alles Geschehens eine unausweichliche Denknothwendigkeit, die auch dann noch bestehen bliebe, wenn wir selbst mit Hume und Nietzsche den Ursprung der Causalität auf eine Denkgewöhnung zurückzuführen gewillt wären. Denn selbst diese angebliche Gewöhnung wäre uns durch Anpassung und Vererbung so sehr zur zweiten Natur geworden, dass sie für uns doch gleichbedeutend mit Denknothwendigkeit bliebe.

Damit wäre zunächst bewiesen, dass es auch im Geist keine generatio aequivoca seu spontanea geben kann. Wo Gesetz herrscht, da hat die Willkür ihre Schranke. Auch der Geist ist also nicht im Stande, in eigenmächtiger Weise eine neue, von früheren Denkelementen in keiner Weise abhängige Causalreihe zu eröffnen, son-

---

doch von Seiten der Philosophie nach Herbart noch Fechner, Wundt und Paulsen vielfach auf Leibniz zurückgegriffen.

dern wo eine Causalitätsreihe neu zu beginnen scheint, da heisst dies nichts weiter, als dass die vorangegangenen Glieder dieser Causalitätsreihe von zu complicirter Beschaffenheit seien, als dass sie mit Leichtigkeit aufgefunden werden könnten. Und abgesehen davon, dass nach Kant die Kategorie der Causalität sogar nur auf Erscheinungen, also auf Vorgänge unseres Bewusstseins, anwendbar ist, zeigt die englische Associationspsychologie von Hobbes, Locke, Hume, Hartley und Priestley an bis auf unsere Tage, dass die Reproduction von Vorstellungen in unserem Bewusstsein streng gesetzmässig, ja sogar mit einer gewissen mechanischen Causalität vor sich geht[1]). Man studire die Gesetze der Association nach welchem System man wolle[2]), und man wird sich der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass das Gesetz der Causalität wie in der Natur, so auch in der Geisteswelt seine unentrinnbare Wirkung ausübt und eben deshalb seine unanfechtbare Geltung hat. Wohl vermochte Kant in einem kühnen Wort, der Natur, dem Ding an sich, die Kategorie der Causalität abzusprechen, um desto eindringlicher die strenge Causalität unserer Bewusstseinsvorgänge hervorzukehren; aber zu dem Satz, dass in der Welt des Geistes blinder Zufall walte, keine causale Gesetzmässigkeit bestehe, kann sich nur verbohrter Skepticismus oder ein wissenschaftlicher Nihilismus versteigen, mit dem überhaupt nicht mehr zu rechten ist.

Sobald nun aber die Geltung des Causalgesetzes für die Welt des Geistes erwiesen ist, so ist damit zugleich das Continuum in der Geschichte eben dieser Geisteswelt gegeben. Denn das Continuum ist nur ein Correlat der Causalität. Ist der Process der Entfaltung des Menschengeistes ein nothwendiger, so ist er zugleich ein nothwendig continuirlicher. So lange der menschliche Geist sich in directer Fortbewegung befindet[3]), wie dies von der griechischen und semitischen Cultur an bis auf unsere heutige nachweislich der Fall ist, zumal hier die geschichtlichen Zusammenhänge klar zu Tage

---

[1]) So sagte Carl Stumpf, einer der Berufensten, in seiner Eröffnungsrede am III. internationalen Congress für Psychologie (München, Lehmann, 1896, S. 9 f.): „Es wäre also, so viel ich sehen kann, eine psychophysische Mechanik wohl denkbar, die die geistigen Vorgänge in den allgemeinen gesetzlichen Zusammenhang einfügte und dadurch erst eine im wahren Sinne monistische Anschauung begründete."

[2]) Ansätze dazu schon bei Spinoza, Eth. II, Prop. 18, Schol.

[3]) Mit der Entstehung der Sprache war die Möglichkeit zu dieser Continuität in der mündlichen Tradition gegeben — direct durch Sage und Cultus, indirect durch Rechts- und Staatsformen — und seit der Erfindung der Schrift pflanzte sich diese Tradition in den Denkmälern der Litteratur, Kunst und Religion fort. Das nennen wir eben sociale Causalität und Continuität.

treten, geht es nicht an, die Continuität der Cultur in Abrede zu stellen. Die Art dieser Continuität kann eine verlangsamte oder beschleunigte sein, je nachdem die Causalreihe des Gedankenverlaufs der civilisirten Menschheit — denn mit dieser haben wir es hier vornehmlich zu thun — in einschläfernder Monotonie sich abspielt oder ein tropisches Tempo einschlägt; aber ganz aufhören, völlig unterbrochen werden kann die Continuität der Gedankenentwickelung der Menschheit an keinem Punkte, so lange die Causalität der geistigen und socialen Einflüsse nachwirkt. Unter Causalität verstehen wir in diesem Zusammenhange natürlich die Denkmäler der Litteratur und Kunst, die rechtlichen und religiösen Institutionen, die politischen und socialen Traditionen, welche jede Generation von den früheren überkommt, also als ein Fertiges vorfindet, aber entsprechend ihren neuen Einsichten ummodelt bezw. weiterbildet. Grosse Kriege, wie die der Perser, Griechen und Römer, barbarische Verheerungen, wie die der Völkerwanderung, tief einschneidende religiöse Umwälzungen, wie die Entstehung des Christenthums, des Mohammedanismus und der Reformation, gewaltige Culturereignisse, wie die Kreuzzüge u. s. w. bestimmen natürlich das Tempo dieser Entwickelung. Aber ganz unterbrochen kann diese nur werden, wenn unser Planet zu eisiger, gletscherhafter Erstarrung erkaltet und damit allem organischen Leben auf demselben ein Ende bereitet sein wird.

Neben dieser historischen Continuität kommt noch eine logische in Betracht. Gewisse philosophische Gedankengänge oder auch sociale Institutionen folgen eben nicht bloss zeitlich auf andere, sondern auch logisch aus anderen. Nur ist der Regulator dieser logischen Continuität in der philosophischen Gedankenentwickelung die dieser immanente Dialektik, in der socialen Entwickelung hingegen die dieser eigenthümliche immanente Teleologie.

Ist somit die Continuität der socialen Evolution ebenso gesichert, wie die Geltung der Causalität im Reiche des Geistes [1]), so erübrigt nur noch, unseren Begriff der Entwickelung gewissen skeptischen Einwürfen gegenüber zu verfechten. Ist das Princip der Entwickelung nur bei immanenter Teleologie zu begreifen, so sollte man meinen, dass es an der Epoche der Menschheitsgeschichte zum Beispiel, die wir verächtlich als Mittelalter zu brandmarken uns gewöhnt haben, scheitern müsste. Denn zweckmässig war dieser Rückschritt, den das sogenannte Mittelalter gegen die Cultur der Griechen unter

[1]) In diesem Punkte trifft Stumpf mit Chr. Sigwart, dem ersten lebenden Logiker, und William James, dem geistvollsten Psychologen der Gegenwart, zusammen, a. a. O. S. 12 f.

allen Umständen bedeutet — mit den Augen unserer Zeit gesehen — doch gewiss nicht. Aber vielleicht nur dann nicht, wenn wir ihn eben nur mit den Augen unserer Zeit betrachten. Wir Heutigen, denen die Geschichte der Menschheit wie ein aufgerolltes Bild deutlich vor Augen steht, wir haben es leicht, speculative Teleologie zu treiben und den Männern des zweiten christlichen Jahrhunderts spöttelnd und mit hochmüthigem Ueberlegenheitsdünkel zuzurufen, wie sie es hätten einrichten sollen, auf kürzerem Wege und mit dem Aufwande geringerer Kraftmittel und Zeitdauer zum Ziele zu gelangen. Aber ich behaupte auch gar nicht, dass die Entwickelung der Menschheit schlechthin teleologisch, sondern nur, dass sie immanent teleologisch vor sich geht. Das will sagen: beim Ueberblick der Gesammtentwickelung der Menschheit gelangt man zur Ueberzeugung, dass manche Stauung und vorübergehende Rückbildung hätte vermieden, mancher in die Irre führende Zickzackweg der Cultur umgangen werden können, dass mit einem Worte die Entwickelung der menschlichen Cultur nicht nach dem Princip des kleinsten Kraftaufwandes verlaufen ist, so dass der heutige Denker einen grossen, weisen Weltplan, eine von langer Hand zu anthropocentrischen Zwecken vorbereitete, in grossem Style teleologische Menschheitsentwickelung aus der Geschichte nicht zu construiren vermag. Das schliesst aber nicht aus, dass man die transscendentale Teleologie leugnen, die immanente aber mit um so intensiverer Ueberzeugungskraft behaupten kann. Und gerade auf diesem Boden stehe ich, und nur von diesem aus kann ich die Geschichte der Menschheit, auch ihre geistige und sociale Geschichte, begreifen und erklären. Gäbe es continuirlich sich offenbarende Endursachen und Endzwecke in Natur und Geist, so wäre mir das Mittelalter ein unerklärliches Räthsel. Denn einen Weltbaumeister, der sich in seinem Plane so verzeichnet, dass er, statt direct auf das angebliche Ziel der Menschheitsbeglückung hinzuarbeiten, den Umweg über das Mittelalter nimmt, den kann die Kirche lehren und ein frommes Gemüth glauben; aber die Logik und die philosophische Consequenz beharren bei ihren Fragezeichen!

Um so begreiflicher erscheint aber das Räthsel des sogenannten Mittelalters unter Zugrundelegung der immanent teleologischen Betrachtungsweise. Danach haben nicht wir Sehenden, die wir auf den Schultern der Geschichte stehen und von hier aus den Weltverlauf überblicken, zu entscheiden, was etwa der Generation, welcher Christus zum ersten Mal seine frohe Botschaft kündete, nützlich war, sondern nur jene Generation selbst. In jedem Stadium der Geschichte wird die betreffende Generation eines Landes mit dem Instinct der

Selbsterhaltung unfehlbar das vollbringen, was ihr bezw. ihren geistigen Führern augenblicklich am Nützlichsten erscheint. Gilt nämlich die Causalität, als constitutives Princip, unbedingt, d. h. auch für die anorganische Natur, so die immanente Teleologie nur für die lebendig organische Natur, soweit diese Willenshandlungen, d. h. Zwecken angepasste Bewegungen auszulösen die Eignung besitzt. Die Causalität gilt von allem Geschehen, die immanente Teleologie nur von jeder Handlung.

Wenn und insofern daher fortan von immanenter Teleologie in sociologischem Sinne die Rede sein wird, so ist diese von der objectiven und absoluten Teleologie streng zu trennen. Dem Teleologen pur sang ist nicht bloss jede Willenshandlung, sondern alles Naturgeschehen überhaupt Zwecken angepasst. Die immanente Teleologie hingegen stellt in Frage oder leugnet geradezu die absolute Zweckmässigkeit alles Naturgeschehens, legt aber an die Offenbarungen von Willenshandlungen — insbesondere des Menschengeschlechts — den Massstab teleologischer Betrachtungsweise an. Dabei bleibt sie sich bewusst, dass diesem teleologischen Massstab menschlicher Willenshandlungen ein bloss subjectiver Werth zukomme. Die immanente Teleologie fühlt sich nicht — gleich der Causalität oder transscendentalen Teleologie — als constitutives, vielmehr nur als regulatives Princip. Sie prätendirt nicht, wie jene, den gesammten Zusammenhang des Naturgeschehens zu erklären, sondern nur den ausschlaggebenden Motivationen der Handlungen social mit einander verbundener Individuen auf die Spur zu kommen. Mit einem Worte: die immanente Teleologie ist nichts Objectives, keine hypostasirte Substanz, sondern etwas rein Subjectives (menschliche Beurtheilungsweise individueller Handlungen), kein Gesetz, sondern bloss regulatives Princip, kein absoluter, sondern nur ein relativer, auf Willenshandlungen sociabler Individuen sich beschränkender Massstab.

Die immanent teleologische Betrachtungsweise braucht daher mit der rein teleologischen gar nicht übereinzustimmen, ja sie kann ihr geradezu widersprechen. Ist dem aber so, dann ist das geschichtsphilosophische Problem, wie man den scheinbaren Stillstand der Geistescultur im Mittelalter, wenn es ein leitendes Zweckprincip in der Geschichte geben sollte, zu begreifen habe, mit spielender Leichtigkeit gelöst. Auf der einen Seite kann man zeigen, dass bei schärferem kritischen Zusehen sich auch im Mittelalter eine gewisse geistige Continuität wird aufspüren lassen, auf der anderen werden wir uns sagen, dass wo eine zweckwidrige Rückwärtsbewegung vorzuliegen scheint, die constatirte Zweckwidrigkeit nur eine Spiegelfechterei unseres Verstandes ist. Wir Heutigen, die wir zu beurtheilen vermögen, wie

etwas historisch geworden ist, können sehr wohl etwas für zweckwidrig erklären, was die Damaligen, denen ein Blick in die Zukunft versagt war, mit vollem Recht für eminent zweckentsprechend gehalten haben. Und wer vermag zu entscheiden, ob nicht die kommenden Generationen die Leistungen des 19. Jahrhunderts, das ja von der Geschichte mehr als irgend ein voraufgegangenes Geschlecht gelernt, für ebenso zweckwidrig erklären werden, wie wir die des Mittelalters!

Auch in der Geschichte des menschlichen Geistes gilt daher der Satz: es gibt keinen Stillstand und keine Ruhe; die scheinbare Ruhe ist nichts weiter als eine unendlich kleine, unserer Beobachtung sich entziehende Bewegung. Die Bewegung des Menschengeistes, wie sie sich im wissenschaftlichen und socialen Fortschritt offenbart, ist eine continuirliche und unaufhaltbare. Das Tempo dieser Bewegung kann ein verschiedenes sein, je nachdem die immanente Zweckmässigkeit, welche das treibende Agens dieser Bewegung ist, eine Beschleunigung oder Verlangsamung fordert; aber einen absoluten Stillstand, oder gar einen wirklichen, bleibenden Rückfall gibt es in der Cultur so wenig, wie in der Natur selbst; die immanente Zweckmässigkeit der Geschichte treibt von selbst, wenn auch nur langsam und auf scheinbaren Umwegen, immer höheren Daseinsformen zu. Die Träger einer Cultur können degeneriren, wie das Beispiel der Assyrier, Perser, Chinesen, Griechen, Egypter, Araber und Römer eindringlich zeigt, nicht aber geht diese selbst zu Grunde. Was der menschliche Geist an bleibend werthvollen Leistungen und nutzbringenden socialen Institutionen hinterlässt, das bildet den eisernen Bestand der Cultur, der sich nicht nur von Generation zu Generation, sondern unter Umständen auch von Nation zu Nation vererbt. Degenerirt ein Volksthum, dann tritt sein Besieger die Culturerbschaft an; die Ascendenten treten alsdann an die Stelle jener Descendenten, die sich als unfähig erwiesen haben, eine hohe Cultur zu ertragen. Mit Rücksicht auf die Continuität der Geistesgeschichte kann es indes ganz gleichgültig sein, welches Volksthum vermöge seiner jungfräulichen Frische und unverbrauchten Kraft gerade die Eignung besitzt, den Schatz der menschlichen Cultur zu hüten und zu mehren[1]). Nicht darauf kommt es bei der Continuität der Geistesgeschichte an, dass der Träger derselben immer der gleiche bleibt. Gleichviel an welchem Punkte unseres Planeten eine solche Continuität erfolgt, wenn sie nur überhaupt erfolgt. Der Weg der Menschheitsgeschichte aber, soweit wir ihn von seinen ersten, im Dämmerschein der Prähistorie verschwimmenden paläontologischen

[1]) Dies gegen E. Ray Lankester, The Advancement of Science, London 1890, p. 47 ff.

Spuren bis zur deutlichen geschichtlichen Heerstrasse unseres Zeitalters verfolgen können, geht unaufhaltsam nach oben; die Devise der Culturentwickelung heisst: per aspera ad astra!

Diese sociologischen Einsichten werden uns unter bewusster Ueberwindung des immer noch Verheerungen anrichtenden socialen Pessimismus frohe Ausblicke in eine in sich geschlossene monistische Lebensanschauung gewähren. Newton hat für immer gezeigt, dass nur eine Urkraft durch das Universum wirkt und diese Wirkungen überall nach den gleichen Gesetzen vollführt. Robert Mayer und Hermann Helmholtz haben mathematisch bewiesen, dass die Naturkräfte auf der einen Seite unzerstörbar sind, auf der anderen aber auch auf eine letzte Einheit zurückweisen, sofern diese Kräfte in einander übergeführt werden können. Mechanische Bewegung kann in Wärme und umgekehrt Wärme in Massenbewegung umgesetzt werden. Lebendige Kraft kann stets in Spannkraft übergehen, und diese wieder in eine beliebige andere Kraftform umgewandelt werden, woraus unwiderleglich folgt, dass die ursprünglich einheitliche Kraft unzerstörbar ist: das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Heinrich Hertz hat im Anschluss an Helmholtz den experimentellen Beweis der Gleichartigkeit von Licht und Elektricität in glücklichster Weise erbracht und in seinen nachgelassenen „Principien der Mechanik", Leipzig 1894, nach einer Aeusserung des warmherzig gehaltenen Vorworts von Helmholtz — S. XIX — den Versuch gemacht, „darin eine consequent geführte Darstellung eines selbständig in sich zusammenhängenden Systems der Mechanik zu geben und alle einzelnen besonderen Gesetze dieser Wissenschaft aus einem einzigen Grundgesetz abzuleiten". Ostwald hat jüngst ausgeführt (Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus, S. 28): „Die Materie ist nichts als eine räumlich zusammengeordnete Gruppe verschiedener Energien, und Alles, was wir von ihr aussagen wollen, sagen wir nur von diesen Energien aus." Lyell hat uns in unanfechtbarer Weise gelehrt, dass in unserem Planeten keine willkürlichen, unvermittelten Sprünge vorkommen, sondern dass auch unsere Erdrinde in gesetzmässiger Evolution sich fortbildet. Darwin hat dargethan, dass es in der organischen Natur so wenig wie in der anorganischen plötzliche Umwälzungen giebt, dass vielmehr auch in allen Lebensprocessen eine continuirliche, durch den Kampf um's Dasein bedingte Entwickelung nachweisbar ist. Franz Bopp, der Begründer der vergleichenden Sprachforschung, hat uns gelehrt, dass die kaum übersehbare Mannigfaltigkeit in den Sprachen unseres Erdenrundes auf wenige Sprachfamilien, und diese wieder auf eine winzige Zahl von Sprachstämmen zurückgeführt werden können, und dass auch die Entwicke-

lung der Sprache bestimmten Lautgesetzen gehorcht und auf letzte Einheiten zurückdeutet. Endlich hat die von Bunsen und Kirchhoff entdeckte Spectralanalyse den unwiderleglichen Beweis erbracht, dass die sogenannten Himmelskörper die gleichen chemischen Bestandtheile aufweisen wie unser Planet, so dass sie sich natürlich auch, wofern die Existenzbedingungen die gleichen sind, nach genau denselben Gesetzen entwickeln müssten wie dieser. Jetzt fehlte in dieser festgefügten Kette universaler Naturcausalität nur noch ein Glied, und das wäre der menschliche Geist. Lässt sich aber der Nachweis führen, dass auch der menschliche Geist in seiner höchsten uns zugänglichen Offenbarung, im geschichtlichen und socialen Leben nämlich, den gleichen Gesetzen der Causalität, des Continuums, der Entwickelung unterworfen ist, wie die gesammte übrige Welt, so wäre das vermisste Schlussglied gefunden, und der strenge Monismus könnte dereinst von der Geschichte seine wissenschaftliche Sanctionirung und philosophische Krönung erhalten.

Was Bunsen und Kirchhoff vermittelst der Spectralanalyse von den sogenannten Himmelskörpern nachgewiesen haben, das kann und soll die Geistesgeschichte von den Bewegungsgesetzen alles geistigen Lebens darthun — ihre Gesetzmässigkeit und oberste Einheit. Es giebt unzweifelhaft einen Kampf um's Dasein der Ideen und socialen Institutionen. Auch die geistigen und socialen Mächte ringen mit einander auf Leben und Tod, bis eine Idee, die dem betreffenden Geschlecht, welches sie vertritt, den grössten Vortheil verspricht, vermöge dieses ihres Vorzuges alle anderen überwältigt und somit für eine Weile Herr der Situation wird. Es kann dies eine philosophische Idee sein, wie in der Blüthezeit der griechischen Philosophie, oder eine religiöse, wie im Mittelalter, oder eine ökonomische, wie in den Bauernkriegen, oder eine politische, wie in der grossen französischen Revolution, oder endlich eine sociale, wie in der Gegenwart. Der Sieg wird unfehlbar jeweilen jener Idee zufallen, welche nach dem Princip der immanenten Teleologie dem betreffenden Zeitalter die höchsten Vortheile — sittlicher oder ökonomischer Art, je nach dem Geschmack der Zeit — in Aussicht stellt. Es giebt eben Zeitalter, die ihren höchsten Vortheil in der sittlichen Gesundung sehen, wie das der Entstehung des Christenthums, und wieder andere, die diesen Vortheil zunächst in der ökonomischen erblicken, wie die Gegenwart. Der Instinct der Selbsterhaltung wird zu jeder Zeit der Regulator dieser Geschmacksrichtung sein [1]).

---

[1]) Einem ähnlichen Gedankengang hat neuerdings Georg Simmel, „Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnisstheorie", Archiv für syste-

Soll aber für die Geistesgeschichte ein Aehnliches geschehen, wie es die Spectralanalyse für die Erkenntniss der Natur der Himmelsregionen geleistet hat, so muss man sich gleichsam einer introspectiven Analyse bedienen. Diese kann aber nicht der Einzelne durch eigene Introspection, d. h. durch Analyse seines eigenen Bewusstseins vermittelst der Methode der Selbstbeobachtung vollbringen; denn in diesem Punkte treffen die Einwürfe, welche Kant auf der einen und Comte auf der anderen Seite gegen die Psychologie erhoben haben, dass sie nämlich einer mathematischen Behandlung unzugänglich sei, da der Einzelne sich nicht wohl in ein beobachtendes Subject und ein beobachtetes Object spalten könne, durchaus zu, wenn auch der Vorwurf nur die Methode der Selbstbeobachtung, nicht aber, wie namentlich Comte will, die Psychologie überhaupt treffen kann.

Ist es aber auch von nur geringem Belang, was der Einzelne an seinem eigenen Bewusstsein beobachtet, zumal diese Beobachtung schon für seinen nächsten Nachbar nicht viel beweist, geschweige denn für das Denken der Gesammtmenschheit, so liegt die Frage erheblich anders bei der Beobachtung des Gesammtgeistes der Menschheit, wie er sich in allen Formen des geschichtlichen Lebens (politische, ökonomische, sociale, religiöse, wissenschaftliche, technische, Rechts-, Kunst-, Philosophie- und Culturgeschichte) offenbart. Hier hat das beobachtende Subject sehr wohl ein zu beobachtendes Object.

Das geschichtliche Leben in allen seinen Formen, wie es in den Denkmälern der Litteratur, Kunst, Technik, ganz besonders aber in rechtlichen Institutionen und socialen Gliederungen mit greifbarer Deutlichkeit zu uns spricht, ist für das beobachtende Individuum, das grosse Theile dieser mannigfaltigen Aeusserungen des Menschengeistes zu überschauen vermag, ebensosehr ein analysirbares Object der Untersuchung, wie dem Geologen die Erdrinde oder dem Astronomen

---

matische Philosophie, Bd. I, S. 34 ff., 1895, die Fassung gegeben, dass „die Nützlichkeit des Handelns als der primäre Factor erscheint, der gewisse Handlungsweisen und mit ihnen die psychologischen Grundlagen züchtet, welche Grundlagen eben dann in theoretischer Hinsicht als das ‚wahre' Erkennen gelten, so dass ursprünglich das wahre Erkennen nicht zuerst wahr wird und dann nützlich, sondern erst nützlich ist und dann wahr genannt wird" (S. 43). Simmel fasst seine Theorie in die Worte zusammen: „Die Nützlichkeit des Erkennens erzeugt zugleich für uns die Gegenstände des Erkennens" (S. 45). Natürlich wird dieser Process der Umprägung der Nützlichkeitswerthe in Wahrheitswerthe nicht vom Individuum, sondern von der socialen Gruppe, und auch von dieser nur instinctartig, vollzogen. Er entsteht wie die Sprache, die Religion oder die Kunst. Das eben nenne ich die immanente sociale Teleologie.

das Planetensystem. Wirft man aber ein, dass es dem Individuum, auch dem universellsten, versagt bleibe, alle Aeusserungen des Menschengeistes vermittelst eines allschauenden Götterauges zu überblicken, oder vermittelst einer einzigen Weltformel, wie sie einst Laplace und Claude Bernard vorschwebte, zu erschliessen, so bedenke man, dass auch das Fernrohr des Astronomen nicht durch das ganze Universum reicht. Und doch wird es Niemandem beifallen, daran zu zweifeln, dass dasjenige, was von dem uns zugänglichen Ausschnitt der beobachteten Welt gilt, auch für das gesammte Universum seinen Sinn behält. Genügt doch auch die Messung eines Radius, um die Grösse des ganzen Kreises festzustellen. Wenn wir nun gleichsam einen Querschnitt durch unsere, an aufkeimenden Neubildungen so reiche sociale Gegenwart machen, beweisen dann die hier ermittelten Thatsachen so gar nichts für die Gesammtgeschichte des Menschengeistes? So gut Mammuthsknochen und Pfahlbauten für ganze Zeitalter zeugen, oder in der exacten Wissenschaft die an einem kleinen Ausschnitt der Natur beobachteten und festgestellten Gesetze für die Gesammtnatur gelten, oder die Messung eines Radius massgebend für den Kreis ist, so sehr werden auch die an einem so wichtigen Querschnitt des Gesellschafts- und Geisteslebens beobachteten und ermittelten sociologischen Thatsachen für die Gesammtgeschichte des Menschengeistes beweiskräftig sein. Die vorausgegangenen, durch unsere Problemstellung unabweislich geforderten sociologischen Erörterungen wird man fürderhin festzuhalten haben, da wir die leitenden Gesichtspunkte derselben in der nunmehr erfolgenden Bearbeitung der sociologischen Einzelprobleme stillschweigend voraussetzen.

Erster Abschnitt.

Urformen des Gemeinschafts- und Gesellschaftslebens.

Fünfte Vorlesung.

Die Urformen menschlichen Zusammenlebens (Gemeinschaft und Gesellschaft).

Soll die Philosophie das innerste Wesen der socialen Frage zergliedern, so liegt ihr zunächst ob, die sociale Structur in der Weise zu begreifen, dass sie aus deren bisherigem Entwickelungsgange ihre voraussichtliche künftige Gestaltung erschliesst. Dazu ist sie aber nur dann in der Lage, wenn es ihr unter Zuhilfenahme der ethnographischen Erforschung prähistorischer Zustände gelingt, den Urzustand des menschlichen Zusammenlebens, gleichsam die sociale Urzelle, zu ermitteln. Nun herrscht unter Kundigen kein Zweifel darüber, dass die Familie, näher noch die Blutsverwandtschaft, den ersten Keim zur gesellschaftlichen Integration, d. h. zur Bildung eines socialen Gewebes, abgegeben hat. Es drängt sich uns daher zunächst die alle künftigen philosophischen Auseinandersetzungen bedingende Aufgabe auf, die Urgeschichte der Familie an der Hand der einleuchtendsten Annahmen zu verfolgen und aus dieser historischen Betrachtung die sich für das Wesen der heutigen Familie ergebenden Schlussfolgerungen zu ziehen.

Ein Wort mag übrigens auch über den Werth und die Zuverlässigkeit der Erforschung der vorgeschichtlichen Cultur, auf welche wir uns zu stützen haben werden, vorangeschickt werden. Wollen wir nämlich die geistige Natur der Urmenschen ergründen, um solchergestalt etwaige Schlüsse auf die Grundnatur des Menschengeschlechtes überhaupt zu gewinnen, so sind wir darauf angewiesen, die in Recht, Sitte, Kunst und Religion hervortretenden Aeusserungen der Central-

nervensysteme jener Urmenschen festzuhalten, da uns ein Einblick in deren Inneres, wenn sich selbst fossile Ueberreste erhalten hätten, doch ein für allemal versagt bliebe. Es mag ja sein, dass dieses durch die prähistorische Forschung combinirte culturhistorische ABC, an dessen Hand wir in den verwitterten Geschichtsblättern der Urzeit buchstabiren wollen, so manches Fragwürdige durchschlüpfen und Schiefe mit unterlaufen lässt; allein angesichts des Umstandes, dass wir ohne die prähistorische Forschung von der Urzeit keinerlei Kunde erhalten würden, ist uns jede auf einleuchtende Vernunftgründe aufgebaute Vermuthung willkommener als gar keine. Tritt nun noch hinzu, dass einzelne Buchstaben jenes Alphabets sich heute auf ihre Richtigkeit prüfen lassen, dann werden wir nicht umhin können, diesem modernen Forschungszweige Vertrauen entgegenzubringen, wenngleich wir uns niemals verhehlen dürfen, dass wir uns dabei auf dem immerhin schwankenden Boden der Hypothese befinden.

Diesen Boden werden wir umso weniger verlassen können, je weiter wir zeitlich zurückgreifen, um uns dem Urmenschen im anthropologischen Sinne zu nähern. Hier verlieren sich die Hypothesen vollends in's uncontrolirbar Phantastische. Die Zahlen, welche uns die bezüglichen Fachforscher über das Alter des Menschengeschlechtes angeben, bewegen sich zwischen Jahrzehntausenden und Jahrhunderttausenden. Geologische, anthropologische und paläontologische Ciceroni begleiten den Urmenschen von der Eiszeit an durch das Zeitalter des Höhlenbären, des Mammuths und des Renthiers, sowie durch die paläolithischen und neolithischen Epochen hindurch, bis hinein in das Bronze- und Eisenzeitalter. Von so einschmeichelnder Lebendigkeit die Beschreibung der einzelnen Stationen jener prähistorischen Weltwanderung seitens der genannten Ciceroni auch sein mag, so verlieren selbst die verwegensten unter ihnen ihre sonstige Zuversichtlichkeit, sobald sie sich an das Räthsel des Menschenursprungs heranwagen. In diesem Betracht meinen selbst Wilhelm Bär und Friedrich von Hellwald[1]) „dass keine Frage zu ihrer Beantwortung der Muthmassung, der Hypothese in höherem Grade bedarf, als jene, welche die erste, natürlichste und interessanteste ist, uns aber zugleich in die allerdunkelste Stelle der Menschengeschichte zurückführt, die Frage nämlich nach der Abstammung unseres Geschlechts".

Trotz dieser empfindlichen Unsicherheit bezüglich des Menschenursprungs steht doch das Eine mit apodictischer Sicherheit fest, dass die Stammesgeschichte des Urmenschen in der gleichen wissenschaftlichen Linie mit der der übrigen Säugethiere steht, so dass er in seinem

[1]) Der vorgeschichtliche Mensch. Leipzig 1874, S. 509.

Mechanismus und Chemismus, sowie in den biologischen Voraussetzungen und Bedingungen seiner Existenz den gleichen Gesetzen unterstellt ist, denen alle übrigen Lebewesen gehorchen. „Dieser feste Boden nun, diese unerschütterliche Basis, ein ebenfalls durchaus positives Resultat der Forschung, ist die streng animalische Natur des Menschen in leiblicher Beziehung, wie sie die fortschreitende anatomische und physiologische Untersuchung immer mehr und bis in die kleinsten Details erweist. Im Allgemeinen und in physischer Hinsicht ist hierdurch die systematische Verwandtschaft des Menschen mit den dermals lebenden Thiergeschlechtern eine unleugbare Thatsache; mit anderen Worten, Nichts zwingt uns, den Menschen aus dem Thierreiche auszuscheiden und ihm eine besondere Rolle in der Natur anzuweisen.“ [1]) Letzten Endes geht eben alles Leben auf die Zelle zurück. „Es kann schliesslich wohl keinem Zweifel unterliegen, dass die ältesten Vorfahren des Menschen einfache Zellen, ähnlich den Amöben, gewesen sind, und dass diese von kernlosen Urwesen abstammten.“ [2]) Was nun aber den aus dem halbätherähnlichen Zustande herausgewachsenen Urmenschen betrifft, so sei hier der bekannten Darwin-Häckel'schen Abstammungslehre eine mildere Fassung gegenübergestellt, wie sie jüngst ein anderer Zoologe, W. Haacke [3]), vorgetragen hat, der seinem schon öfters citirten Werke den Nebentitel „ein Versuch zur Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft“ gegeben hat. „Wir können nicht einmal behaupten, dass Menschen und Affen gemeinsamen Ursprungs sind, geschweige denn, dass der Mensch vom Affen abstamme. Gewiss, Mensch und Affe sind formverwandt, und die höchsten Affen stehen dem Menschen in Bezug auf ihre geistige Entwickelung näher als irgend welche anderen Tiere, was zu bestreiten nur einem Laien in der Zoologie einfallen könnte. Aber weil überall dieselben Naturgesetze herrschen, ist der Mensch auch möglicherweise ganz unabhängig von dem Affen, entweder aus einer gemeinsamen Vorfahrengruppe oder auch als Vertreter eines eigenen Stammes entstanden. . . . Zweifellos sind die Vorfahren des Menschen affenähnliche Tiere gewesen; denn der Mensch ist ja gleichfalls ein solches, und die heute lebenden Affen, zumal die Menschenaffen, sind menschenähnliche Tiere. Keinem vernünftigen Naturforscher wird es einfallen, dieses irgendwie zu bestreiten.“

Mag es sich im Uebrigen mit dem anthropologisch-biologischen Ursprung des Menschengeschlechts verhalten, wie ihm wolle, so ist die

[1]) Ebenda S. 510.

[2]) Vgl. W. Haacke, Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale. 1895, S. 303.

[3]) Ebenda S. 284 ff.

Auswahl unter den diesbezüglichen Hypothesen für die Sociabilität des Menschen, mit welcher allein wir es im Nachfolgenden zu thun haben werden, von keinem wesentlichen Belang. Nur im Vorübergehen sei hier die Divergenz zwischen der von der Bibel sanctionirten monogenistischen (Abstammung von einem Menschenpaare) und der von der heutigen Anthropologie vielfach bevorzugten polygenistischen Hypothese gestreift. Die kraniologischen Untersuchungen, namentlich Kollmann's, haben gezeigt, dass die bisherigen Rassentheorien zu sehr von ethischen und religiösen Vorstellungen beherrscht waren [1]). Wollte Cuvier nur 3 Rassen (Mongolen, Neger, Kaukasier, entsprechend Sem, Ham, Japhet) zulassen, so kennt Blumenbach schon 5, Peschel 7, Agassiz 8, Häckel und Friedr. Müller 12, Bory 15, Desmoulins 16, Burke 63 Rassen; jüngere Anthropologen wie Morton, Nott und Gliddon zählen sogar mehrere hundert Rassen auf, ohne diese Zahlen für abschliessende zu erklären. Das Zünglein der wissenschaftlichen Waage neigt sich je später desto offensichtlicher auf die Seite der polygenistischen Hypothese [2]), wenn es auch der monogenistischen bis auf den heutigen Tag an hervorragenden Verfechtern keineswegs gebricht [3]).

Alle diese Hypothesen, deren geringere oder grössere Berechtigung festzustellen anderen Instanzen zukommt, sind für das uns beschäftigende Problem von nur nebensächlicher Bedeutung. Fassen sie doch vorwiegend nur das isolirte Individuum in's Auge, wie es sich aus biogenetischen, klimatischen und somatischen Bedingungen zusammensetzt. Ihr Interesse concentrirt sich also vorzugsweise auf die physische Reihe der Erscheinungen am Urmenschen und erstreckt sich überdies nur auf das Einzelindividuum, das dann freilich als Typus

---

[1]) Kollmann selbst freilich hält an der Einheit des Menschengeschlechts fest. Die neueste Litteratur über diesen Gegenstand bei Joseph Müller, Ueber Ursprung und Heimat des Urmenschen, Stuttgart, Enke, 1894; Aurel Török, Grundzüge einer systematischen Kraniometrie, Stuttgart 1890. Zahlreiche Aufsätze in der Zeitschrift für Ethnologie.

[2]) „Denn von einem ersten Menschenpaare, oder auch von einem ersten Arier-, oder Semiten-, oder Negerpaare kann ebenso wenig die Rede sein, wie etwa von einem ersten Buchfinken-, oder Löwen-, oder Gorillapaare." ... „Wenn sich also die Sprache, dieses hervorragende Merkmal des Menschen, selbständig bei verschiedenen Menschenrassen entwickelt hat, so ist es auch nicht gerade unwahrscheinlich, dass jede einzelne Menschenrasse unabhängig von allen anderen Rassen aus niederen Vorfahren entstanden ist." Wilh. Haacke a. a. O. S. 312, 313.

[3]) Rocholl, Philosophie der Geschichte. Göttingen 1893, II, S. 93 ff. Es soll nicht verschwiegen werden, dass hervorragende Anthropologen vom Range eines Rud. Virchow, K. E. v. Bär, Ranke (Der Mensch II, 231 ff.) die auch durch die Darwinistische Lehre gestützte Einheit des Menschengeschlechts nach wie vor verfechten; vgl. Ranke, Der Mensch II, 233; Th. Achelis, Moderne Völkerkunde, Stuttgart 1896, S. 100 ff.

der Gattung erscheint. Unser Interesse hingegen ist mehr auf die primitiven psychischen Aeusserungsformen des Urmenschen gerichtet und fasst zudem weniger das isolirte Individuum selbst, denn dessen psychisches Verhalten zu seiner Umgebung in's Auge, wie es sich schon in den allerersten Aeusserungsformen seines Gemeinschafts- und Gesellschaftslebens manifestirt.

Dass wir auch bei diesen Rudimenten der psychischen Aeusserungsformen einen bestimmten Entwickelungsgang zu constatiren uns genöthigt sehen, wird nach allem Vorangegangenen Niemanden überraschen. Selbst das Alphabet der Gefühle des Urmenschen zeigt unverkennbare Spuren einer continuirlichen Steigerung und Festigung.

Man hat nämlich überzeugend nachgewiesen, dass nicht bloss unsere Körperformen ihre gegenwärtige Gestaltung in einem durch den Kampf um's Dasein hervorgerufenen Process der Entwickelung gewonnen haben, dass vielmehr auch psychische Phänomene, insbesondere ästhetische, einen langwierigen Entwickelungsprocess durchzumachen hatten, bevor sie sich den ihnen heute nachgerühmten hohen Grad von Feinheit zu erringen vermochten. Geradezu zwingend ist dieser Beweis in jüngerer Zeit für das Naturgefühl erbracht worden [1]). Das heute allen Culturmenschen eigene ästhetische Wohlgefallen an Naturschönheiten ist, wie glänzend gezeigt wurde, überraschend jüngeren Datums, als man gemeiniglich geglaubt hat, und die einzelnen Stadien der Entwickelung des Naturgefühls lassen sich bei verständnissinnigem Durchprüfen der Weltlitteratur in chronologischer Reihenfolge mit leidlicher Schärfe abgrenzen. Ein Aehnliches würde sich bei eingehender Durchmusterung der Litteraturen wohl auch für alle anderen ästhetischen oder sittigenden Gefühle, wie Kunstsinn, Freundschaft, Wohlthätigkeitssinn, Vaterlandsliebe u. s. w., ergeben. Wenigstens liesse sich für das beseligendste aller Gefühle, für die von allen Poeten seit Homer und dem Dichter des Hohenliedes besungene und verherrlichte Liebe (ich meine natürlich ihre ästhetische Seite im Sinne Platons, nicht den Geschlechtstrieb) ein solcher Nachweis mühelos erbringen.

So sonnenlos und freudenleer das Menschendasein auch gewesen sein muss, ehe man das Hochgefühl der Liebe kannte, so lehrt uns doch die Ethnographie, dass es selbst heute noch Stämme giebt, deren sonst entwickeltere Sprache keinen Ausdruck für das Gefühl

[1]) Alfred Biese, Die Entwickelung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern I. Bd. 1882, II. Bd. 1884; Die Entwickelung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, 1888. Ueber das Naturgefühl in der Renaissance feine Bemerkungen bei Burckhard, Cultur der Renaissance. Den Nachweis der Entwickelung des Farbensinnes haben Gladstone und Lazarus Geiger erbracht.

der Liebe besitzt, so dass die Missionäre, die zuerst jene Stämme aufsuchten, sich genöthigt sahen, zu dem den letzteren zu predigenden Gefühl der Liebe zugleich einen entsprechenden Ausdruck zu erfinden [1]). Füge ich noch hinzu, dass es sich hier um Stämme handelt, welche bereits die Rechtsinstitution der Ehe kennen, so beweist dies klärlich, dass letztere weit älter ist, als das Gefühl der Liebe [2]).

Hier stossen wir nun auf den Ursprung der Familie. In der Familie tritt uns das elementarste Gebilde menschlichen Gemeinschaftslebens entgegen. Freilich hat sich eine entwickelungsgeschichtliche Betrachtung daran gewöhnt, gerade dieses sociale Elementargebilde auszuschalten, weil es sich angeblich in das unzugängliche Dunkel präsocialer Zustände verflüchtigt. So meint Schäffle [3]), es sei nur das „heerdenweise Zusammensein und Aufgehen der engeren Familie in weiteren Sippschafts-, Geschlechter-, Völkerschafts- und Stammverbänden, was uns in höherem oder geringerem Maasse entgegentritt. Die entwickelungsgeschichtliche Darstellung kann daher nicht von der engeren Familie, sondern muss vom heerdenähnlichen Menschenknäuel, der Horde, ausgehen, in welchem die engere Familie und ihre Gliederung kaum punktirt vorhanden ist."

Nun braucht man jene spielerische Analogiebildung, welche Herbert Spencer in die Sociologie eingeführt und Albert v. Schäffle übertreibend weiter geführt hat, nicht zu billigen; aber darum in's entgegengesetzte Extrem zu verfallen und alle Analogien mit der übrigen Thierwelt grundsätzlich auszuschliessen, dazu liegt kein Anlass vor. So scheint es uns z. B. geboten, von dem Verhältniss zwischen Mutter und Kind als dem ersten Rudiment des dauernden Verhältnisses von Mensch zu Mensch, also gleichsam der socialen Zelle, auszugehen, um allmälig bei der Horde als dem complicirteren socialen Aggregat anzulangen, sollen wir anders — unseren bereits entwickelten methodischen Principien getreu — den socialen Organismus inductiv-empirisch aufbauen. Mag man sich immerhin den Urmenschen nie anders, denn in Heerdenthiergemeinschaft vorstellen, so kommt doch innerhalb dieser Heerde der Beziehung von Mutter und Kind unter allen Umständen das zeitliche Prius zu.

---

[1]) Lubbock, On the origin of civilisation, p. 520 f.

[2]) Westermarck a. a. O. S. 535, 537, 504 ff., 548. „Die Geltung der Ehe, wie sie aus ökonomischen und socialen Umständen hervorgegangen ist, hat es überhaupt zu dem specifischen Gefühl der Liebe und Treue für das Leben kommen lassen." Simmel, Vossische Zeitung, Nr. 27, 7. Juli 1895.

[3]) Bau und Leben des socialen Körpers III, S. 13. Ernst Grosse, Die Formen der Familie u. s. w., Freiburg 1896, S. 10 f., unterscheidet die Sonderfamilie von der Grossfamilie, denen beiden er alsdann die Sippe gegenüberstellt.

Freilich müssen wir alsdann etwas schärfere Scheidelinien zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft ziehen. Die Gemeinschaft stellt jenes primitive sociale Gewebe dar, in welchem sich Menschen ohne jede äusserliche Convention oder gar gesetzliche Sanction, lediglich aus natürlichem Instinct heraus, gegenseitig Dienste leisten, einander schützen und fördern. Die Mutter sorgt wie in der höheren Thierwelt, so auch auf der untersten Menschenstufe, lange bevor es irgend eine Art von Convention oder Legalität giebt, aus bloss mütterlichem Instinct heraus, für ihr Junges, und dies um so eher, als ja bei der beispiellosen Unbehilflichkeit gerade des menschlichen Säuglings die Menschen ohne diese instinctive mütterliche Fürsorge niemals zur Lebensfähigkeit und grösseren Fortpflanzungsmöglichkeit gelangt wären.

Es unterliegt daher kaum einem Zweifel, dass die Blutsverwandtschaft die erste Form menschlichen Gemeinschaftslebens darstellt[1]), somit auch den Ausgangspunkt zu weiteren Erörterungen über complicirtere sociale Daseinsformen zu bilden hat. Als weitere Auszweigungen dieses instinctiven Gemeinschaftslebens haben wir neben dem natürlichen Verhältniss von Mutter und Kind überall dort, wo die Formen des Connubiums nur irgend eine Stabilität aufweisen, — als besondere Entwickelungsform dieses Gemeinschaftslebens — das Verhältniss zwischen Mann und Weib, sowie zwischen Vater und Kind anzusehen. Endlich und insbesondere kommt hier die Gemeinschaft unter Geschwistern in Betracht, zu welcher in gewissen Verwandtschaftssystemen auch die Vaterschaft gezählt wird. „Die schwesterlich-brüderliche Liebe darf als die am meisten menschliche und doch in der Blutsverwandtschaft noch durchaus beruhende Beziehung von Menschen auf einander, hingestellt werden“[2]). Dieses in der Bluts-

---

[1]) Es verschlägt dabei nichts, dass die ersten Verwandtschaftsbenennungen wie Mucke, Horde und Familie, Stuttgart, Enke, 1895, ausführt, nicht Blutsverwandtschafts-, sondern Raumverwandtschaftsbezeichnungen gewesen zu sein scheinen. Das gilt doch aber erst von der Horde (Orta, Orda, Artel, Ortel), die bereits eine, wenn auch noch so rudimentäre, sociale Organisation aufweist. Dieser Organisation geht indes die aus physiologisch-biologischen Bedingungen erwachsene Beziehung von Mutter und Kind zeitlich und logisch voran. Auf die eminente sociologische Bedeutung der Dorfgemeinschaften haben lange vor Mucke schon Sir Henry Sumner Maine, Village Communities in the East and the West, London 1871, sowie Julius Lánczy (Universitätsprofessor in Budapest), A faluközség eredete (ősi család és tulajdon), Budapest 1881, p. 7, besonders p. 88, nachdrücklich hingewiesen.

[2]) Vgl. Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 11. Wir fassen Gemeinschaft und Gesellschaft in etwas anderem Sinne, als dies von Tönnies geschieht.

verwandtschaft begründete Verhältniss gewinnt freilich bestimmtere und festere Formen, sobald die Menschen zu einer socialen Organisation in Sitte, Recht und Religion übergehen; aber es setzt nicht unbedingt eine solche voraus, ja es geht ihr zweifelsohne zeitlich voran.

Die Gemeinschaft, deren ursprünglicher Regulator der natürliche Instinct war, ist daher ihrem Wesen nach präsocial, während die Gesellschaft, welche ihre Regelung der Form des Zusammenlebens aus einer, wenn auch noch so rudimentären äusserlichen Convention schöpft, mit vollem Recht ein sociales Gebilde heisst — vorausgesetzt, dass die Definition Stammlers[1]): „sociales Leben ist äusserlich geregeltes Zusammenleben von Menschen" allgemeine Billigung findet.

Die lose, an keine äusserliche Regel gebundene, nur durch jeweilige Instinctshandlungen bedingte Structur des ursprünglich auf Blutsverwandtschaft gegründeten Gemeinschaftslebens hat sich aber auf die Dauer jener immanent thätigen socialen Teleologie, welche den Halbmenschen zum Menschen höher gebildet, den Menschen ohne Sprache (Alalus) zur Sprachfähigkeit und damit zu höheren Bewusstseinsformen emporgehoben hat, offenbar als zu locker erwiesen. Die einzelnen Phasen jenes Entwickelungsprocesses, welcher den allmäligen Uebergang von den Instinctsregeln (φύσις) der Gemeinschaft zu den socialen Regeln (θέσις) anbahnte, lassen sich in etwas rohem Umriss vielleicht so darstellen: Neben die Gemeinschaft des Blutes tritt die des Ortes[2]). Der gemeinsame Aufenthalt von Mutter und Kind in gleichem Raume — man denke etwa an den Höhlenmenschen — spinnt naturnothwendig eine Reihe von psychischen Fäden zwischen den Be- und Umwohnern des gleichen Ortes. Schon dabei sind Collisionen unter den mit wilden Instincten ausgestatteten Menschen auf die Dauer unvermeidlich. Mag also auf der einen Seite die sociale Centripetalkraft des Gemeinschaftslebens ein friedliches Zusammenwirken der in ihm verbundenen Theile instinctiv anstreben, so stellt sich bald genug die sociale Centrifugalkraft ein, welche ein Auseinandertreten der Wünsche, Bedürfnisse und Interessen der zu einer Gemeinschaft verbundenen Individuen herbeiführt.

Als drittes Moment des Gemeinschaftslebens kommen neben der Gemeinschaft des Blutes und der des Ortes die sexuellen Instincte in Betracht, die sich beim Urmenschen mit ungezügelten Affecten,

---

[1]) Stammler a. a. O. S. 90; anders bei Tönnies a. a. O. S. 46.

[2]) Mucke legt a. a. O. S. 37 ff. gerade auf die Ortsgemeinschaft den Nachdruck. Ihm sind „die ersten Verbände von Menschen Raumverbände und die ersten menschlichen Verwandtschaften Raumverwandtschaften"; vgl. A. Wünsche, Aus der Urzeit des Menschen: Die Nation XII, 44, 1895, S. 639.

im tropischen Klima zumal, das ja vielfach als die Urheimath des Menschengeschlechts angesehen wird, mit elementarer Macht äussern mussten. Ergeben sich aus diesen sexuellen Instincten auf der einen Seite neben den vorübergehenden physischen auch psychische Zusammenhänge von kürzerer oder längerer Dauer, so bilden sie auf der anderen eine unversiegbare Conflictsquelle einmal zwischen je zwei Individuen, von denen nur das eine seine Instincte befriedigen möchte, andermal zwischen mehreren, eifersüchtig um das gleiche Object der Instinctsbefriedigung werbenden Individuen. Solange nun die Menschen im Zustande der Gemeinschaft leben, in welchem der Instinct, nicht aber die Satzung den socialen Imperativ bildet, wird in diesem unvermeidlichen Kampfe die Beute immer dem Stärksten oder Geschicktesten anheimfallen. (Sociale Auslese.)

Das vierte Moment des menschlichen Gemeinschaftslebens bildet der Kampf um die ökonomische Existenz. Hier prägt sich die sociale Centripetalkraft darin aus, dass das gemeinsame heerdenthierartige Ausgehen auf Erbeutung von Nahrungsmitteln bei grösserer persönlicher Sicherheit einen reicheren Ertrag in Aussicht stellt; die sociale Centrifugalkraft hingegen tritt sofort in Wirksamkeit, sobald die Vertheilung der Beute beginnt. Individueller Geschmack, grössere Begehrlichkeit, beziehungsweise Intensität des Hungergefühls bei geringerer Kraftleistung, sind ebenso viele Motive zu leichteren Reibungen wie zu tiefergehenden Collisionen. Die Theilung der Arbeit bildet nun den einzigen Ausweg der niemals rastenden socialen Teleologie, um aus diesem Labyrinth von Conflictsmöglichkeiten hinauszugelangen.

Mit dem allmälig zum Durchbruch gelangenden socialen Princip der Arbeitstheilung aber, das ja auf einem gegenseitigen Uebereinkommen, d. h. einer gewisse Rechte und Pflichten abgrenzenden Vereinbarung — zunächst zwischen Bluts- und Ortsgemeinschaften — beruht, befinden wir uns an der Schwelle der socialen Organisation[1]). Hier treten nämlich zuerst an die Stelle von zufälligen Instinct handlungen reguläre Leitmotive, d. h. Instinct regeln zur Beschneidung individueller Willkür der menschlichen Handlungsweisen. Diese elementaren Instinctregeln krystallisiren sich nun allgemach zu immer festeren, weil immer bewussteren Normen, wie etwa die Naturlaute zu Worten, die Worte zu Sätzen, die Sätze zu zusammenhängenden Gedankengängen sich auswachsen, um zuletzt jene Symmetrie

[1]) Ernst Grosse bemüht sich sogar, den interessanten Nachweis zu erbringen, dass „jedem Typus der Wirthschaft ein besonderer Typus der Familie entspricht", a. a. O. S. 242.

zu erlangen, wie sie sich im grammatischen Aufbau einer Sprache ausprägt. So wenig Sprachen gemacht, von vorneherein grammatisch fixirt werden, sondern nach immanenten Lautgesetzen sich von selbst phonetisch entwickeln, um hinterher erst durch die Grammatiker die Gesetze ihrer natürlichen Entwickelungsform aufspüren zu lassen, ebensowenig wurden die ersten socialen Conventionen von einzelnen Individuen gemacht, vielmehr von socialen Gruppen evolutiv erzeugt. Der erste bewusste Gesetzgeber bedeutete für die sociale Entwickelung seines Volkes das, was der erste Grammatiker für seine Sprache, und der heutige Sociologe verhält sich zu den ersten Gesetzgebern etwa, wie unsere gegenwärtigen sprachvergleichenden Forscher zu den ersten Grammatikern der Griechen.

Als fünftes Element des ursprünglichen Gemeinschaftslebens kommen nun endlich seit der Ausbildung der Sprache die gemeinsamen intellectuellen Interessen in Betracht. Mag die namentlich von Max Müller mit grosser Beharrlichkeit verfochtene These, nach welcher die Untrennbarkeit von Denken und Sprache den Fundamentalgrundsatz der Sprachwissenschaft bildet [1]), so dass nicht etwa das Denken die Sprache, sondern umgekehrt die Sprache das Denken gereift habe, strittig sein, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass mit der Entstehung und Ausbildung der Sprache eine stetig wachsende Förderung der intellectuellen Functionen gegeben war. Denn je leichter und müheloser die Verständigungsmittel zwischen Mensch und Mensch werden, desto ungezwungener und intensiver spinnen sich zwischen ihnen psychische Fäden, welche das wechselseitige intellectuelle Wachsthum zur unmittelbaren Folge haben müssen. Gemeinsame elterliche und geschwisterliche Neigungen, gemeinsames Leid bei nahegehenden Todesfällen, beginnender Ahnencultus, aufkeimender Animismus und Fetischismus, Totemismus, die erwachende mythenbildende Phantasie u. s. w. stellen die einzelnen Etappen in dem fliessenden Uebergange vom Gemeinschaftsleben zum Gesellschaftsleben dar. Bedeutet nämlich Gesellschaft äusserliche Regelung von menschlichen Beziehungen, so setzt deren Bildung jene Stufe intellectueller Entwickelung voraus, auf welcher bereits ein, sei es stillschweigend gebilligter, sei es ausdrücklich verabredeter, sei es endlich durch ein Machtgebot des Häuptlings festgesetzter socialer Imperativ vorhanden war.

Zum Wesen einer socialen Organisation gehört aber neben der Einräumung gewisser Rechte die Absteckung der diesen gegenüberstehenden Pflichten, sowie die Abgrenzung der in jene Organisation eingeschlossenen Individuen gegen alle anderen. Dürfte nun auch

[1]) Das Denken im Lichte der Sprache. Deutsch von Engelbert Schneider, S. 46.

diese Grenzensetzung keineswegs von bestimmten Horden in einem gegebenen Zeitmoment erfolgt sein, mögen vielmehr die primitiven Conventionsregeln und die aus diesen sich allmälig herausbildenden Rechtssatzungen vom socialen Telos in unübersehbar vielen Zwischenstationen erst nach und nach hergestellt worden sein, so setzen doch die Unterwerfung des Individuums unter solche Conventionen und die Einhaltung dieser socialen Imperative einen so hohen Grad intellectueller Meisterung der Instincte voraus, dass wir in diesen Etappen den Uebergang von dem lockeren Gewebe der Gemeinschaft zu dem festeren Gefüge der Gesellschaft zu sehen haben.

Das letzte der hier aufgezählten Momente sprengt je später, desto rückhaltloser die obsolete, weil allzu lose gewordene Hülle des primitiven Gemeinschaftslebens — es beginnt die Gesellschaft [1]).

Sechste Vorlesung.

Die Urfamilie und ihre Entwickelung.

„Die Stetigkeit menschlicher Ehen, welche heute die Grundlage der Familienorganisation bildet, setzt einen Grad der Entwickelung der menschlichen Ernährungstechnik voraus, welcher erst im Laufe der Culturentwickelung erreicht werden konnte“ [2]). Manche wird es sonderbar anmuthen, dass wir die Ehe, die man sich als unverrückbare Basis der Familie vorzustellen pflegt, hier als etwas Gewordenes, historisch Entwickeltes hinstellen werden. So befremdlich es klingt, so ist es doch wissenschaftlich festgestellt, dass die Urmenschen ein festes Eheverhältniss — sei es polyandrisches, oder polygames — gar nicht gekannt haben, dass die Ehe vielmehr als bewusste Institution sich erst ganz allmälig herausgestaltet hat. Wer sich freilich den Entwickelungsgedanken zu eigen gemacht hat, dem wird dies nichts weniger als auffällig erscheinen.

Wir werden bei der Betrachtung der Urgeschichte überhaupt gut thun, den Stolz auf unser Menschenthum auf ein recht bescheidenes Mass herabzudämpfen. Die Entwickelungsgeschichte lehrt uns

---

[1]) Die sociale Natur der Gesellschaft (societas) im Gegensatz zur Horde und Familie auf der einen, sowie zu Individuum und Staat auf der anderen Seite wird in der 9. bezw. 34. Vorlesung zur Besprechung gelangen.

[2]) Lippert, Die Culturgeschichte in einzelnen Hauptstücken, II. Abth. S. 22.

nämlich, dass der Mensch seiner Abstammung nach kein gefallener Engel, d. h. heruntergekommener Aristokrat ist, wie man früher geglaubt hat, sondern dass er umgekehrt ein allmälig zu Ansehen gelangter Emporkömmling ist. Der Urmensch war nicht wie sein heutiger Nachkömmling der Beherrscher des Thierreichs und der ganzen Natur, vielmehr ein höchst bedauernswerthes, jammerseliges Geschöpf, das auf Bäumen und in Höhlen lebte, um sich vor den Angriffen noch wilderer und erheblich stärkerer Thiere zu schützen. Und wenn neben der mythendichtenden Volksphantasie auch wissenschaftliche Köpfe den Urmenschen in eine paradiesisch üppige Natur versetzt haben [1]), so lag dem eine Ahnung des Richtigen zu Grunde. Vor der Erfindung des Gebrauchs von Feuer konnte der Mensch doch wohl nur in einem tropischen Klima leben und gedeihen, weil er dort und nur dort an Baumfrüchten genügende Nahrung und an den Bäumen selbst Schutz gegen die Nachstellungen wilder Thiere fand, die ihm im Klettern nicht gewachsen waren. In kältere Regionen konnte der Urmensch schon darum nicht wandern, weil er dort — den Gebrauch des Feuers noch nicht ahnend — entweder erfroren oder bei dem vollständigen Mangel an Vegetation verhungert wäre [2]).

Mit der Erfindung des Gebrauchs des Feuers beginnt die erste Epoche der Herrschaft des Menschen über die Natur. Jetzt ist die Möglichkeit gegeben, sich von Boden und Klima unabhängig zu machen. Dazu kommt der Fischfang, der sich in den reichen Gewässern der tropischen Zonen mühe- und gefahrlos bewerkstelligen liess. Die Nahrung ist also nicht mehr wie ehedem eine ausschliesslich pflanzliche. Man breitet sich an den Gewässern aus und rückt in kältere Klimate vor, da man jetzt durch das Feuer gegen Kälte, durch den Fischfang gegen Hunger geschützt ist. Von diesem Stadium bis zur ziemlich complicirten Erfindung von Bogen und Pfeil, welche die Jagd ermöglicht, ist ein unübersehbar langer Weg, dessen Spuren wir jedoch an den paläolithischen und neolithischen Funden jüngerer Zeit ziem-

[1]) Vgl. Roscher, Nationalökonomie II, 318, Note 1.

[2]) Vgl. Morgan, Ancient Society, p. 20 ff.; vgl. dagegen Haacke a. a. O. S. 310. „Und wenn wir die Thatsachen der Wirbelthierverbreitung ohne Voreingenommenheit vergleichend betrachten und alle mit einem Blick zu umspannen suchen, so drängt sich uns unabweisbar die Forderung auf, den Norden der alten Welt, wo die grösste Ansammlung von Land besteht und seit langer Zeit bestanden hat, als die Urheimat aller grösseren Gruppen von Landthieren zu betrachten. Hier ist, solange als hier die grösste Landmasse war, der Hauptumbildungsherd der Landthiere gewesen. Hier haben sich nach einander ursäuger-, dann beutelthier-, insectenfresser-, halbaffen-, und affenartige Formen entwickelt. Hier haben sich also auch höchst wahrscheinlich Thiere, die auf der Entwickelungsstufe der Menschenaffen standen, zu Menschen umgebildet."

lich deutlich verfolgen können [1]). Giebt es doch übrigens heute noch Stämme, deren Culturzustand das hier gekennzeichnete Stadium der Wildheit kaum um ein Wesentliches überschritten hat. Mit der Erfindung von Bogen und Pfeil geht der Zustand der Wildheit in den der Barbarei über, ähnlich wie die Erfindung der Schmelzbarkeit des Eisens die Durchgangsstufe von der Barbarei zur Civilisation, sowie endlich die Entdeckung des Schiesspulvers das Hinauswachsen der Neuzeit über das Mittelalter darstellt.

Es wäre nun eine lockende, aber von unserem Thema zu weit ablenkende Aufgabe, wollten wir an der Hand der grundlegenden Untersuchungen Morgan's die einzelnen Entwickelungsstufen der Barbarei, als da sind: die Einführung der Töpferkunst, die Domestication der Thiere u. s. w., ausführlich schildern. Ich widerstehe dieser reizvollen Versuchung, indem ich die sich hierfür näher Interessierenden auf die Werke von Tylor, Mc Lennan (Primitive Marriage), Maine (Ancient Law), Lubbock (Prehistoric times und On the origin of civilisation), Giraud-Teülon (Les origines de la famille) und Letourneau (L'évolution du mariage), auf die deutschen Arbeiten von Riehl, Post, Felix, Engels, v. Maurer, Lippert, Kohler, Dargun und Bachofen über die Urformen der Familie, endlich und insbesondere auf Morgan's pfadfindendes Werk „Ancient society" verweise, dessen Ergebnisse durch die Angriffe Starcke's („Die primitive Familie") gegen Bachofen's „Mutterrecht", sowie Westermarck's (Geschichte der menschlichen Ehe) meines Erachtens nicht erschüttert worden sind.

Diese Betrachtungen über den Urzustand der menschlichen Cultur mussten vorangeschickt werden, um für die nunmehr folgenden Ausführungen über die Urgeschichte der Familie den Boden zu gewinnen. So beschämend und unser sittliches Gefühl verletzend die jetzt zu erörternden Verhältnisse sind, so dürfen wir doch die von Forschern wie Bachofen, Post, Giraud-Teulon und Morgan behauptete Thatsache nicht unterdrücken, dass die Urmenschen — vom hypothetischen Alalus ganz zu schweigen — eine Ehe gar nicht gekannt, sondern vielfach in unterschiedsloser Geschlechtsgemeinschaft gelebt haben. Dem Urzustand der Menschen überhaupt entsprechend, besassen auch die geschlechtlichen Verhältnisse ein vorwiegend communistisches Gepräge. Die primitive Familie bestand meist aus einer homogenen

[1]) Vortrefflich schildert den prähistorischen Menschen der quaternären Periode und Diluvialzeit als Renthierjäger und Höhlenbewohner: M. Hörnes, Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft, Wien 1892. Das gesammte hergehörige prähistorische Material über den Urmenschen gesammelt und besprochen im 2. Bde. von Joh. Ranke, Der Mensch, 2. Aufl., Wien u. Leipzig 1894.

Masse, in welcher kaum solche rudimentären Unterschiede, wie die zwischen Eltern und Kindern, auseinandertraten, zumal sich bei promiscuen Zuständen die Vaterschaft ohnehin niemals mit Sicherheit feststellen liess.

Hatte bereits Mc Lennan gegen einzelne allzukühne Behauptungen und Schlussfolgerungen Morgan's Stellung genommen, so sind nach dem Vorgange von Schröder, Delbrück und C. N. Starcke[1]) neuerdings Eduard Westermarck[2]) und Heinrich Cunow[3]) einzelnen Grundlehren Morgan's mit beachtenswerthen Argumenten entgegengetreten. So wenig nun die Argumentationen dieser Forscher auf den gleichen Ton gestimmt sind, vielmehr in ihren Zielpunkten toto coelo auseinandergehen, so verbindet sie doch das gemeinsame Bestreben, an den Grundvesten des Morgan'schen Monumentalbaues zu rütteln. Eine nicht geringe Verwirrung hat nun aber der Mangel einer logisch-präcisen Definition von „Familie" und „Ehe" unter diesen jüngeren Forschern angestiftet. Bei einer solchen babylonischen Begriffsverwirrung, die sich sogar auf die Elemente des zu behandelnden Stoffes erstreckt, darf es nicht weiter Wunder nehmen, wenn eine Verständigung der Fachforscher über die Urformen der Familie gar nicht zu erzielen ist.

Einige Beispiele mögen dies illustriren. Starcke definirt: „eine Familie wird durch die Ehe gegründet, und in dieser Beziehung besteht kein Unterschied zwischen unseren Verhältnissen und den primitiven .... Die Ehe in ihrer weitesten Bedeutung ist nichts als eine Verbindung zwischen Mann und Weib, welche von einer mehr als augenblicklichen Dauer ist, und während welcher die beiden gemeinsam für ihre Nahrung sorgen"[4]). Westermarck setzt auseinander: „Die Ehe ist nichts anderes als eine mehr oder weniger dauernde Verbindung zwischen Mann und Weib, welche über den blossen Fortpflanzungsakt hinaus bis nach der Geburt des Kindes währt"[5]). Dabei sehen wir noch von den formal-juristischen und rechtsphilosophischen Definitionen der Ehe, wie sie jüngst Heusler, Brunner, Gierke, Sohm und Schröder gegeben haben, natürlich ab, da diese sich ja nur auf die rechtliche Seite der in allen Culturländern zur Herrschaft gelangten monogamischen Eheform beziehen. Nur ihrer Absonderlichkeit halber sei hier die Kant'sche

---

[1]) Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwickelung, 1888.

[2]) Geschichte der menschlichen Ehe, 1893.

[3]) Die Verwandtschaftsorganisation der Australneger. Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Familie. 1894; vgl. auch Ernst Grosse, Die Formen der Familie etc. S. 4 ff.

[4]) A. a. O. S. 14.

[5]) A. a. O. S. 13, 538.

Definition der Ehe eingeschaltet: „Die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“ [1]). Schärfer ist bereits die Definition einzelner Ethnographen und Culturhistoriker. So versteht F. Ratzel [2]) unter Ehe „das stillschweigende oder vertragsmässig formulirte Uebereinkommen zwischen Mann und Weib, einen gemeinsamen Hausstand zu begründen und in demselben ihre Kinder aufzuziehen.“ Aehnlich Fr. v. Hellwald [3]): „Culturgeschichtlich ist nach meinem Dafürhalten scharf zu unterscheiden zwischen Beweibtsein und Ehe, welch letztere sich unseren Begriffen nach an die Begründung der Dauerfamilie knüpft“. Im Wesentlichen stimmen mit den letzteren Definitionen Fr. Engels [4]) und Heinrich Cunow [5]) überein. Um diesem Tohuwabohu von einander theilweise ergänzenden, anderntheils aber aufhebenden Definitionen zu entrinnen, wird es Noth thun, die Grundbegriffe Familie und Ehe scharf zu umgrenzen.

Unter Familie im engeren Sinne ist im Urzustande zunächst nur das Verhältniss zwischen Mutter und Kind zu verstehen; der Vater wird erst in einer vergleichsweisen späten Entwickelungsform in diese Familiengemeinschaft einbezogen. „Mag man sich die primitiven Ehe- oder Uneheverhältnisse denken wie man will; unzweifelhaft scheint mir allerdings, dass der feste Kern, um den die Familie herumgewachsen ist, nicht das Verhältniss zwischen Mann und Weib, sondern zwischen Mutter und Kind ist“ [6]). Familie im weiteren Sinne bezeichnet den Umkreis aller jener blutsverwandtschaftlichen Beziehungen, wie sie sich in den primitiven Horden und Sippschaften aus dem Instinct der Blutsgemeinschaft allmälig herausbilden. Auf dieser unteren Instinctstufe der Familie haben sich die Formen der verwandtschaftlichen Beziehungen noch nicht zu der Schärfe feststehender Conventionen ausgestaltet. Die Horde bildet demnach nicht etwa das zeitliche und causale Prius der Familie, wie noch Gothein [7]) annimmt, sondern die

---

[1]) Kant, Die Metaphysik der Sitten, Bd. I, S. 107.

[2]) Völkerkunde, Leipzig 1885; Grundzüge der Völkerkunde, S. 79.

[3]) Die menschliche Familie, S. 138.

[4]) Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates. Stuttgart 1892, 4. Aufl.

[5]) Ed. Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe. Deutsche Worte, 15. Jahrg., H. 8—9, S. 535 f.

[6]) Vgl. Georg Simmel, Zur Sociologie der Familie. Sonntagsbeilage der „Vossischen Zeitung“, 7. Juli 1895. Aehnlich führt Giraud-Teulon, Les origines de la famille, p. 53, aus: Die Vaterschaft ist im Gegensatz zur Mutterschaft nur eine juristische Fiction, aber kein natürliches Band.

[7]) Handwörterbuch der Staatswissenschaft, s. v. Familie III, S. 350; ähnlich Schäffle, a. a. O. III, 13; Mucke, a. a. O. S. 37 ff.; dazu Grosse, a. a. O. S. 10 ff.

engere Familie erscheint als das Primäre, während die von uns als „Familie im weiteren Sinne" bezeichnete Structur des Gemeinschaftslebens mit der Horde zusammenfällt. Ob nun in einer solchen Horde der Zustand der sexuellen Promiscuität oder eine instinctive Vorliebe für monogamische Begattungsformen geherrscht hat, wird wohl wesentlich durch klimatische und somatische Bedingungen bestimmt gewesen sein. Es dünkt uns ebenso falsch, mit Morgan die Promiscuität als durchgängige, ausnahmslose Begattungsform aller Urvölker anzusehen, wie mit Mucke und Westermarck auf einen vorwiegend monogamischen Trieb der Urvölker zu fahnden [1]). Geht man nämlich von der polygenistischen Hypothese aus, so liegt gar kein Anreiz vor, allen Urvölkern die gleichen sexuellen Instinctsformen beizulegen. Klima, Bodenbeschaffenheit und damit verbundene leichtere oder schwerere Nahrungsgewinnung, sowie die hierdurch bedingte somatische Beschaffenheit bilden eben verschiedene Regulatoren der Instinctsbefriedigung, wie es denn auch heute noch Völkerschaften giebt, die aus religiösen und ethischen Motiven die Monogamie zwar staatlich sanctionirt, daneben aber eine gewisse facultative Polygamie noch nicht ganz überwunden haben. Ueberhaupt ist es ein Grundfehler aller ethnographisch-sociologischen Forschung, durch voreilige Analogiebildung und verfrühte Schlussfolgerung dem unleugbar vorhandenen Vereinheitlichungsbedürfniss der menschlichen Psyche insofern allzu grosse Opfer zu bringen, als man die abweichenden Erscheinungen und trennenden Momente geflissentlich übersieht. Erkennen wir aber schon dem tief in der Menschennatur begründeten Vereinheitlichungsbedürfniss nicht das Recht zu, einer einheitlichen Ableitung zu Liebe alle entgegenstehenden ethnographischen und sociologischen Bedenken kühn über den Haufen rennen zu dürfen, so noch viel weniger etwaigen ethischen Rücksichten, wie sie vielleicht Westermarck in seinem offenkundigen Bestreben, einen monogamischen Grundinstinct der Menschennatur zu construiren, geleitet haben mögen. Abgesehen davon, dass jede wissenschaftliche Forschung von vorneherein zur Impotenz verurtheilt ist, sobald sie einer anderen Tendenz dient, als der der rücksichtslosen Ermittelung und Feststellung des objectiven Thatbestandes, sehe ich gar nicht ab, inwiefern unser heutiges ethisches Empfinden durch das Zugeständniss einer einstmaligen

[1]) Das Richtige trifft hier wohl Ernst Grosse, a. a. O. S. 4 f.: „Die Menschheit bewegt sich keineswegs auf einer einzigen Linie in einer einzigen Richtung, sondern so verschieden die Lebensbedingungen der Völker sind, so verschieden sind auch ihre Wege und Ziele." Vgl. neuerdings Rich. Hildenbrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirthschaftlichen Culturstufen, I. Bd., Jena, Fischer, 1896.

überwiegenden Promiscuität der Urvölker beleidigt werden könnte. Mir will umgekehrt scheinen, dass wir unseres heutigen ethischen Besitzstandes, wie er sich auf die monogamische Familienform aufbaut, um so zuversichtlicher uns freuen dürfen, je überzeugender seitens der comparativen Methode der Nachweis geführt worden ist, dass auf allen uns geschichtlich zugänglichen Linien menschlicher Gesittung die festeren und höheren Eheformen die Promiscuität überall radical und für immer beseitigt haben. Diese durchgreifende Ueberwindung der Promiscuität, welche sich dem socialen Telos auf die Dauer offenbar als schädlich erwies, so dass das ständig steigende Ethos in der Menschheit sie nach und nach grundmässig entwurzelt hat, scheint mir einen grösseren Triumph des Menschengeistes zu bedeuten und zudem eine sicherere Gewähr für die Einhaltung dieser Entwickelungslinie zu bieten, als eine gekünstelte Zurückführung auf einen angeblich monogamischen Grundinstinct. Wir werden uns daher vor Allem jene Ergebnisse aneignen, in denen Morgan und Westermarck übereinstimmen, während wir dort, wo die herbe Ausschliesslichkeit der beiden Forscher zu Tage tritt, eine skeptisch kühle Zurückhaltung zu beobachten uns genöthigt sehen.

Westermarck's Grundfehler steckt in seiner bereits angeführten verschwommenen Definition der Ehe, in welcher nur das eine Merkmal scharf hervortrat: die zeitliche Dauer. Aus diesem πρῶτον ψεῦδος der Definition ergab sich nun von selbst jenes Netz von Irrthümern, derentwegen er von Heinrich Cunow[1]) und Emile Durkheim[2]) so hart mitgenommen wurde. Giebt man nämlich Westermarck gar mit Simmel[3]) zu, dass „der monogamische ‚Urzustand' in keiner Weise schlechter bezeugt ist, als der der Regellosigkeit", so laborirt er doch an dem sociologischen Definitionsfehler, diese primitiven sexuellen Verhältnisse überhaupt schon als Ehe zu bezeichnen. Legt man eben die von uns geforderte Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft zu Grunde, so kann man bezüglich des Instinctzustandes der Gemeinschaft zwar von einer Beweibung, deren Merkmal eine gewisse zeitliche Dauer ist, nicht aber von einer Ehe sprechen. Diese setzt zwar auch die zeitliche Dauer voraus, aber sie geht nicht ohne Rest in ihr auf. Neben die zeitliche Dauer treten als fernere Merkmale der Ehe hinzu: eine, wenn auch noch so primitive Arbeitstheilung[4]), gemeinsame Fürsorge für die Nach-

[1]) Deutsche Worte, Jahrg. XV, H. 8—9, 1895.

[2]) Origine du Mariage dans l'espèce humaine. Revue philosophique, Nr. 12, Décembre 1895; vgl. auch Dargun, Mutterrecht und Vaterrecht, S. 36 f.

[3]) A. a. O. Nr. 26, 30. Juni 1895.

[4]) Vgl. darüber besonders Grosse a. a. O. S. 25 ff.

kommenschaft, insbesondere aber eine, gewisse Rechte, aber auch Pflichten schaffende Begrenzung der sexuellen Functionen. Es treten hier mit einem Worte Imperative auf, die nach und nach zu festen Reglementationen führen. Diese Abgrenzung erfordert eben eine Instanz, welcher eine Ueberwachung dieser Imperative obliegt. Die Structur des menschlichen Zusammenlebens muss daher so weit gediehen sein, dass es anerkannte sociale Functionen der Ueber- und Unterordnung giebt. Hat sich aber das von der immanenten socialen Teleologie gesponnene Gewebe so weit verdichtet, dass es zu einer von den Gliedern einer Horde anerkannten oder auch nur stillschweigend geduldeten socialen Function kommt, welche über gewisse Reglementationen des Ehelebens wacht, dann hat eine solche Horde den Instinctzustand der Gemeinschaft überwunden und ist in den bewussteren Zustand des festeren Gefüges, der Gesellschaft, eingetreten. Die Ehe ist daher eine sociale Institution[1]). Ja, man könnte wohl noch einen Schritt weiter gehen und die Ehe nicht bloss als eine, sondern als die sociale Institution κατ' ἐξοχήν ansehen. Besteht nämlich das Wesen der Gesellschaft im Gegensatz zur Gemeinschaft in der festeren Absteckung der Beziehungen zwischen den Menschen, so dürfte diese Abgrenzung zu allererst wohl im sexuellen Verkehr erfolgt sein. Und so führen uns die Rudimente der socialen Organisation auf die Ehe als ihr Fundament zurück, so dass es begreiflich erscheint, dass wir die Ehe zum Ausgangspunkt unserer sociologischen Untersuchungen genommen haben. Wird demnach der Zustand der Promiscuität, wie er bei einzelnen Urvölkern immer noch vorherrscht[2]), aus unserer weiteren Betrachtungsweise ausgeschlossen, zumal wir es hier nur mit socialen Institutionen zu thun haben, zu denen wir nicht einmal die auf blosse zeitliche Dauer gegründeten Begattungsformen, geschweige denn die unterschiedslose sexuelle Gemeinschaft rechnen[3]), so versteht es sich von selbst, dass auch die Eheformen einen eigenen Entwickelungsprocess durchgemacht haben. Von ihrer ersten socialen Krystallisirungsform an bis hinauf zu jener Stabilität, welche die Ehe in ihrer monogamischen Form bei den vorgeschrittenen Culturvölkern allenthalben erlangt hat, liegt eine an der Hand unserer heutigen, vergleichend-ethnographischen Forschung

---

[1]) Vgl. Durkheim, a. a. O. p. 615 ff., auf dessen scharfsinnige Kritik Westermarck's ich hier ausdrücklich verweise.

[2]) Vgl. Th. Achelis, Moderne Völkerkunde. Stuttgart 1896, S. 421. So sagt z. B. Gothein, a. a. O. S. 350: „Man wird die Promiscuität mit einiger Sicherheit für alle vorderasiatischen Völker bejahen können. Bei ihnen fand sich nämlich die Promiscuität, die regellose Prostitution, als allgemeiner Cultgebrauch."

[3]) Vgl. Durkheim l. c. p. 617.

nur mühselig zu fixirende Reihe von Zwischenstufen. Schon über die hier einzuschlagenden Methoden ist eine Einigung nur schwer zu erzielen [1]). In den Ergebnissen vollends ist bei der Sprödigkeit und proteusartigen Vielgestaltigkeit der Materie eine Einstimmigkeit vorerst kaum zu erhoffen. Wollen wir aber gleichwohl eine gewisse Einheitlichkeit in der Schilderung des Entwickelungsprocesses der Eheformen einhalten, so werden wir uns genöthigt sehen, die einzelnen Stadien dieses Processes an der Hand der Darstellung Morgan's zu fixiren. Dabei bleiben wir uns bewusst, dass einzelne Grundansichten Morgan's sich auf die Dauer nicht werden behaupten können. Auch werden wir überall dort, wo die Kritik gewichtige Angriffspunkte gegen die Positionen Morgan's vorgebracht hat, auf diese abweichenden Ansichten in den Anmerkungen verweisen. Nur können uns diese Bedenken nicht der Pflicht entheben, an dieser Stelle eine Skizze der Entwickelungsformen der Ehe einzuschalten, wie sie sich nach dem grossgedachten, einheitlichen Plane Morgan's darstellt. Wir können dies um so eher versuchen, als die philosophischen Schlussfolgerungen, welche wir zu ziehen gedenken, sich ebensogut mit den Ergebnissen Starcke's und Westermarck's, wie mit denen Morgan's in Einklang bringen lassen.

Der erste Schritt zur geschlechtlichen Scheidung erfolgte in der Bildung der Blutsverwandtschaftsfamilie (consanguine family bei Morgan). Es ist dies die sexuelle Trennung nach Generationen. Angehörige der gleichen Generation bilden da eine Ehegruppe für sich, so dass die Sumpfzeugung der Geschwisterehe nicht etwa ausgeschlossen ist, sondern im Gegentheil zur Regel gehört. Niederschlägen dieser Blutsverwandtschaftsfamilie begegnet man noch heute im System der Verwandtschaftsgrade der Malayen und Polynesier [2]).

Die zweithöhere Stufe der Entwickelung der Familie ist die von Morgan nach einem bestimmten Verwandtschaftssystem, dessen Spuren sich noch heute deutlich verfolgen lassen, so genannte Punaluafamilie [3]). Es ist dies der Uebergang zum strengen Ausschluss von Geschwisterehen. Waren die Ehen, sofern von solchen überhaupt die Rede sein konnte, bisher endogam (Incestzucht), so erhielten sie nunmehr einen exogamen Charakter. Die exogame Ehe, deren hervorstechendes Merkmal zunächst die Polyandrie ist, war aus rein physiologischen Gründen

---

[1]) Vgl. Durkheim, Les Règles de la Méthode sociologique, Paris, Alcan, sowie a. a. O. p. 607.

[2]) Vgl. Morgan l. c. p. 402, 488, 502; dagegen Westermarck, S. 81 ff.; Starcke, S. 16 f.

[3]) Morgan, p. 425 ff.; dagegen Westermarck, S. 81, 317, 353; Starcke, 186 ff., 196.

ein grosser Fortschritt. Die solchen Ehen entsprossenen Menschen waren stärker und widerstandskräftiger. Nicht mehr wie ehedem an die Scholle gebunden, konnten die Menschen sich ausdehnen und in kältere Zonen weiterrücken. Es erfolgt nunmehr die grosse Spaltung in Gentes, deren weitere und spätere Absenker die Sippen, Clans, Phratrien, Tribus, Stämme, Völker und Nationen sind [1]). Mit der Entstehung der Gens aber stehen wir an der Wiege der Civilisation. Die Tendenz nach Individualisirung der Ehe tritt jetzt immer schärfer hervor. In der primitiven Gens ist eine Frau die Stammmutter, der eben dadurch eine beherrschende Stellung, ein fühlbares Uebergewicht zufällt. Und sobald sich mit der Entstehung des Eigenthums der naheliegende Gedanke eines Erbrechts herausarbeitete, war es durch die Eheverhältnisse gegeben, dass die Erbfolge zunächst nur auf die mütterliche Linie beschränkt wurde, zumal in jenem Zustande der Polyandrie die Vaterschaft niemals mit Sicherheit zu ermitteln war. Das ist die historische Grundlage des von Bachofen entdeckten und von ihm so genannten „Mutterrechts" [2]), wonach sich das ursprüngliche Erbrecht der Gens zunächst nur in mütterlicher Linie ausgebildet hat, so dass bei gewissen Völkern heute noch einzelne Ausläufer des Mutterrechts aufspürbar sind. In der vorgeschichtlichen Gens hatte die Frau keineswegs jene sklavische Stellung, die ihr der Mann in späteren Entwickelungsstufen der Familie zugewiesen hat; sie war vielmehr das rechtliche Haupt der Familie. Die Vorstellung von Amazonen ist demnach vielleicht nicht ganz leeres Hirngespinst, sondern nach Bachofen ein mythisches Ueberlebsel einer einstmals allgemein verbreiteten Anschauung, nach welcher der Frau das Uebergewicht in der Familie gebühre [3]).

Erst in einem weiteren Individualisirungsprocess der Ehe, der sogenannten Paarungsfamilie (syndyasmian family bei Morgan) [4]),

[1]) Ueber Sippe und Stamm neuerdings E. Grosse a. a. O. S. 13 f. u. ö.

[2]) Gegen Bachofen's „Mutterrecht" sind in jüngerer Zeit schwerwiegende Bedenken aufgetaucht; vgl. B. W. Leist, Alt-Arisches jus gentium, Jena 1889, S. 595 ff.; Starcke, S. 258 ff., besonders aber Westermarck, S. 93 ff., 301. Westermarck's Angriffe veranlassen einen so vorsichtigen Sociologen wie Durkheim zu dem Ausspruch: „Ce qu'il faut, c'est assurément sortir du système exposé dans le Mutterrecht, mais pour le dépasser et non pour revenir en arrière." L. c. p. 623. Lothar Dargun, Mutterrecht und Vaterrecht, 1892, passim, bes. S. 66, hält nach wie vor am „Mutterrecht" fest.

[3]) Vgl. dagegen neuerdings Joh. Rich. Mucke, Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwickelung. Eine neue Theorie auf statistischer Grundlage. Stuttgart 1895; Grosse a. a. O. S. 11 u. ö.

[4]) Zur syndyasmischen Familie bemerkt Starcke, dass selten ein Forscher den Muth gehabt hat, durch eine solche Menge aus der Luft gegriffener Postulate die schwierigsten Fragen zu lösen. Starcke a. a. O. S. 189.

welche den Ehebegriff durch strengen Ausschluss der Polyandrie noch schärfer fixirte, beginnt die rechtliche Suprematie des Mannes über die Frau und findet zugleich der Uebergang vom Mutterrecht zum Vaterrecht statt. Westermarck freilich sieht in diesem Uebergang „keine allgemeine Durchgangsstufe", sondern eine unter gewissen speciellen Bedingungen eintretende Anomalie [1]). Das Eheverhältniss ist freilich auch in der Paarungsfamilie immer noch ein ziemlich lockeres, da man auf dieser Stufe die Nachwirkungen des ursprünglichen geschlechtlichen Communismus noch nicht ganz zu verwischen im Stande ist. Aus der Paarungsfamilie schält sich allmälig die patriarchalische Familienform heraus, wie sie uns das alte Testament etwa schildert. Das Charakteristische derselben ist eine facultative Polygamie, jedoch so, dass der Patriarch eine — namentlich für die Erbfolge wichtige — Hauptfrau besitzt, während die übrigen Frauen nur mehr die Rolle von Kebsweibern spielen. Die patriarchalische Familie bildet übrigens nach Morgan [2]) ebensowenig wie die Paarungsfamilie eine eigene Kategorie in der Entwickelungsgeschichte der Familie, weil ihr gar kein typischer Charakter innewohnt. Beide kennzeichnen sich vielmehr als blosse Uebergangsformen und Durchgangsstadien zur Monogamie, die ihrerseits zweifelsohne als die höchste Ausgestaltung des Processes der geschlechtlichen Evolution anzusehen ist. In der Einehe hat eben jene in den Urformen der Ehe, wenn auch nur punctirt zu Tage tretende Tendenz nach immer weitergreifender Individualisirung ihre höchste und naturgemäss letzte Spitze erreicht.

Zu ähnlichem Resultat gelangt, vielfach von anderen Voraussetzungen geleitet, auch Georg Simmel: „Die Entwickelung der Ehe strebt allenthalben aus polygamischen und polyandrischen Formen zur Monogamie. Von den ersteren wird fast allgemein berichtet, dass eine Frau eine legal oder gewohnheitsmässig führende Stellung unter den verschiedenen Frauen eines Mannes einnehme: entweder die zuerst heimgeführte, oder die vornehmste, oder die Lieblingsfrau. . . . Die Stellung des primus inter pares, die die Hauptfrau in der Polygamie einnimmt, pflegt sich, wie es dieser Stellung überhaupt eigen ist, zu der des primus schlechthin zu entwickeln: es kommt vor, dass die Kinder auch der Nebenfrauen die Oberfrau als ihre rechte Mutter betrachten. Je bedeutsamer nun innerlich und äusserlich die Stellung dieser einen Frau wird, desto tiefer wird die der anderen Frauen herabgedrückt, bis dieser sociologische Scheidungsprocess damit endet,

[1]) Westermarck a. a. O. S. 93, 101, dagegen Cunow a. a. O. S. 537 ff., sowie die jüngeren Arbeiten von Kohler, Bernhöft und Kovalewsky.

[2]) A. a. O. p. 384. Max Müller hingegen sieht gerade in der patriarchalischen Familie die Urform der Ehe.

dass überhaupt nur eine Ehefrau existirt und alle daneben stehenden Beziehungen zu Frauen illegitim oder verboten sind“ [1]).

Ziehen wir nun aus dieser entwickelungsgeschichtlichen Ableitung der Familie als der socialen Urzelle das Facit, so erhalten wir philosophisch werthvolle Schlüsse, die auch bei der Entscheidung über einzelne, von Socialisten der Gegenwart aufgeworfene Fragen von nicht zu unterschätzendem Belang sein dürften. Es hat sich uns nämlich ergeben, dass der Naturprocess der socialen Evolution unverkennbar die Tendenz offenbart, vom geschlechtlichen Communismus, der sich als culturhemmend erwiesen hat, zunächst zur theilweise individuellen Ehe und von dieser zur völlig individuellen überzugehen. Daraus folgt zweierlei. Erstens scheint ausgemacht, dass die Primitivehe, die, nur aus dem concretesten Bedürfniss entsprungen, eine ästhetische Auslese kaum geahnt hat, die menschliche Rasse keineswegs in dem gleichen Masse zu verschönern und zu veredeln geeignet war, wie die spätere Individualehe, bei welcher das ästhetische Empfinden in der Auslese des Schöneren vielfach zum Durchbruch kam [2]). Ohne Individualehe wären wir wohl kaum über den Zustand der Barbarei hinausgelangt, weil uns die physiologischen Vorbedingungen zur Erzeugung höherer Culturformen gefehlt hätten. Hat sich aber die Einehe solchergestalt, rein als natürlicher Evolutionsprocess der Familie betrachtet, als gestaltveredelnd und rassenhebend erwiesen, dann hat sie dem Heutlebenden nicht bloss darum als rechtlich unantastbar zu gelten, weil Staat, Kirche und Moral sie fordern, sondern zuhöchst deshalb, weil der Naturlauf selbst, wie wir hier gezeigt haben, auf dieselbe hingewiesen, ja hingedrängt hat. Darum wird das Institut der Monogamie auch in einem etwaigen socialistischen Staat, sofern dieser nur auf dem Boden der Cultur steht, unantastbar bleiben müssen, weil dieses nicht bloss ein unerlässliches Postulat der entwickelteren Volksanschauungen in Recht, Sitte und Religion ist, sondern zuoberst deshalb, weil das Naturgesetz dasselbe als die höchste Ausgestaltung geschlechtlichen Zusammenlebens aus sich heraus gezeitigt hat. Und mögen auch rechtliche, moralische und religiöse Vorstellungen wandelbar sein, das Naturgesetz ist es nicht, und nur barer Wahnwitz wird sich demselben entgegenzustemmen suchen.

Die zweite philosophische Schlussfolgerung aus unseren Darlegungen über die Urgeschichte der Familie ist folgende. Selbst Socialisten von der Farbe eines Fr. Engels, welche der Monogamie

[1]) Vossische Zeitung, Sonntagsbeilage Nr. 26, 30. Juni 1895. Vgl. dazu Westermarck, Cap. 20—22, S. 536 f.

[2]) Vgl. Westermarck, Cap. 16: Beeinflussung der geschlechtlichen Zuchtwahl durch Zuneigung, Sympathie und Berechnung.

als dauernder Institution nicht günstig gegenüberstehen, müssen zugeben, dass sich dieselbe am Ausgange der Barbarei einstellt, ja dass sie ein Zeichen beginnender Civilisation ist [1]). Nun räume ich gern ein, dass der naheliegende Schluss post hoc, ergo propter hoc kein unbedingt zulässiger ist. Sicherlich ist die Einehe nicht die einzige Vorbedingung der Civilisation; aber eine ihrer Voraussetzungen ist sie zweifellos. Wie sollten wir uns denn sonst mit der auffälligen Thatsache abfinden, dass die Cultur einen durchgreifenden, besonders aber einen bleibenden Fortschritt nur unter Völkern mit monogamischer Familienform kennt! Ist demnach die Einehe auch nicht die einzige Möglichkeit eines Culturfortschritts — Chinesen und Araber haben das Beispiel eines Aufraffens zur Cultur, freilich auch das eines Stagnirens derselben, gegeben —, so darf man doch zum Mindesten behaupten, dass sie ständige Begleiterscheinung einer beharrenden Cultur ist. Wenigstens fehlt der geschichtliche Nachweis, dass ein Volk trotz der Polygamie eine beträchtliche Culturstufe nicht bloss erringen, sondern Jahrtausende hindurch behaupten und ständig steigern kann. Bis zur Beibringung dieses Erweises aber hat man das Recht, an seinem Gelingen zu zweifeln.

Und so hat sich uns denn aus dieser knappen Betrachtung der Urgeschichte der Familie ergeben, dass die Einehe keine zufällige, aus rein geschichtlicher Tradition hervorgeflossene Institution, vielmehr eine aus den zu immer höheren Daseinsformen drängenden Entwickelungsgesetzen der Menschennatur selbst hervorgegangene Einrichtung ist. Da die Monogamie aber ferner eine ständige Begleiterscheinung höherer Culturformen ist, so muss selbst die kümmerlichste Logik daraus folgern, dass man jene nicht antasten darf, ohne diese zu gefährden. Der Kampf gegen die Einehe ist geradezu culturfeindlich.

Sind wir nun auch in der Skizzirung des Entwickelungsverlaufs menschlicher Eheformen vorwiegend den Hypothesen Morgan's gefolgt, ohne aber dabei die Wucht der diesen entgegenstehenden Argumente zu unterschätzen, so konnten wir uns den Luxus einer solchen Vorliebe für Morgan um so unbedenklicher gestatten, als die von uns gezogenen philosophischen Schlussfolgerungen sich nicht bloss mit den Hypothesen Morgan's, sondern ebensogut mit denen eines Dar-

[1]) Engels, Ursprung der Familie etc. S. 34. Wie sich Bebel die Gestaltung der sexuellen Verhältnisse im socialistischen Zukunftsstaat ausmalt, mag folgende Stelle zeigen: „Wie ich esse, wie ich trinke, wie ich schlafe und mich kleide, ist meine persönliche Angelegenheit, ebenso mein Verkehr mit der Person eines anderen Geschlechts.“ „Die Frau.“ 25. Aufl. 1895, S. 418. Man denke sich diesen Grundsatz generalisirt, und der Rückfall in überwundene, weil zweckwidrige, Formen ist unausbleiblich.

gun [1]), Starcke, Westermarck, Cunow, Mucke, Grosse u. A. vertragen. Mögen diese Forscher in ihren Methoden, wie in ihren Ergebnissen sonst noch so weit aus einander gehen, so finden sie sich doch alle ausnahmslos in dem einen Treffpunkte zusammen, dass die Einehe letzter Sinn und oberste Entfaltungsform der für den Fortbestand der Menschheit unentbehrlichen geschlechtlichen Beziehungen ist. Für diese Betrachtungsweise ist es nämlich ganz irrelevant, ob man die monogamische Tendenz mit Westermarck als Instinctsproduct an den Ausgangspunkt, oder mit Morgan als sociales Evolutionsproduct an den Zielpunkt dieses Processes setzt. Selbst nach Morgan hätten wir uns den Evolutionsprocess der sexuellen Beziehungen etwa als eine Pyramide zu denken, deren Basis ein regelloser Geschlechtsverkehr (Promiscuität) bildet, deren einzelne Schichten ebenso viele Stadien der Verengerung und Einschränkung durch individuelle Auslese und sociale Imperative darstellen, bis sie endlich in der kirchlichen, moralischen und staatlichen Sanctionirung der Monogamie ihre oberste Spitze erreicht. In dieser obersten Spitze der Pyramide verliert die Instinctsseite der sexuellen Verhältnisse ihre einstmalige Alleinherrschaft, um ihr Machtgebiet nach und nach mit psychischen Factoren (Liebe, Freundschaft, Gemeinsamkeit der sittlichen Lebensinhalte, sowie religiöser, moralischer und ästhetischer Ideale etc.) zu theilen. Ja, unter Umständen vermögen diese psychischen Factoren das entscheidende Uebergewicht über die Instinctsmotive zu gewinnen. Je mehr das Schwergewicht der hier angedeuteten psychischen Factoren im offenkundigen, unausgesetzten Ringen des Culturmenschen nach schärferer Verpersönlichung hervortritt, um so unverkennbarer macht sich eine immer deutlicher sich zuspitzende Individualisirung in der sexuellen Auslese bemerkbar. Neben die „Zuneigung, Sympathie und Berechnung", welche Westermarck als die wichtigsten Momente der geschlechtlichen Zuchtwahl ansieht, treten jetzt mehrfach tiefer liegende psychische Motivationen als mitbedingende Factoren.

Wenn und insofern es überhaupt möglich ist, in der verwirrenden Fülle der hier in Betracht kommenden empirischen Einzelbeobachtungen *einen* leitenden Faden ausfindig zu machen, um welchen sich alle diese Thatsachen ungezwungen gruppiren lassen, so scheint uns mit jener Evidenz, welche sociologische Fragen überhaupt noch gestatten, das *Eine* klärlich hervorzugehen: die offensichtliche Tendenz der ersten socialen Function, der Ehe, ist eine ständig sich steigernde, weil mit psychischen Factoren sich complicirende Verpersönlichung — ein Kampf um die Individualität.

[1]) Mutterrecht und Vaterrecht. Leipzig 1894.

Siebente Vorlesung.

Der Ursprung des Eigenthums in seinen psychischen Momenten.

Die wirthschaftliche Grundlage unserer gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, das Eigenthum, ist ebensosehr das Product eines langwierigen Entwickelungsprocesses, wie die sittliche Grundlage der heutigen Familie, die Ehe. Vor mehr als hundert Jahren noch konnte der immer geistreiche Rousseau über die Entstehung des individuellen Eigenthums den paradoxen Satz aufstellen: Das Eigenthum entstand, als der erste Mensch erklärte, dieses Feld ist mein, und er Menschen fand, die Narren genug waren, ihm das zu glauben.

Den naiven Kinderglauben Rousseau's, wonach der Ursprung des Eigenthums, des Grundeigenthums zumal, auf einen Act individueller Willkür zurückzuführen sei, haben die neueren sociologischen Forschungen ebenso unbarmherzig zerstört, wie sie die rechtsphilosophischen Märchen der Naturrechtler, nach welchen wir uns das Menschengeschlecht weder psychisch ohne Eigenthumsvorstellungen, noch wirthschaftlich ohne bestimmte Besitzesformen zu denken vermögen [1]), gründlich als solche stigmatisirt haben.

Alle diese apriorischen Ableitungen leiden an dem gemeinsamen Grundfehler, dass sie den Begriff des Eigenthums ebensowenig logisch scharf umgrenzen, wie die Historiker der Ehe den Familien- und Ehebegriff. Wie wir dort Gemeinschaft und Gesellschaft unterscheiden mussten — wobei der Zustand der Promiscuität zur Gemeinschaft gehörte, während die Ehe als erste sociale Function der Gesellschaft begriffen wurde —, so müssen wir auch zwischen präsocialen Besitzesformen und socialen Eigenthumsformen scharf und bestimmt unterscheiden. Und sind wir nun in unserer Ableitung der Ehe als socialer Institution auf den sexuellen Instinct zurückgegangen, so haben wir bei der zweiten socialen Function — dem Eigenthum — ein paralleles Verfahren einzuschlagen, indem wir dieses bis zum Besitzinstinct zurückverfolgen. Geht doch der Selbsterhaltungstrieb, wie er sich

---

[1]) Es seien nur hier zwei typische Beispiele genannt. M. A. Thiers, De la propriété, Paris 1848, p. 23: „Chez tous les peuples, quelque grossiers qu'ils soient, on trouve donc la propriété, comme un fait d'abord, et puis comme une idée." A. Samter, Gesellschaftliches und Privateigenthum, Leipzig 1877, S. 3: „Das Eigenthum ist eine aus der Wesenheit des Menschen entspringende Institution, welche die unerschütterliche Grundlage des Menschengeschlechts bildet."

im Aufspüren von Nahrungsmitteln äussert, dem Fortpflanzungstrieb sogar zeitlich voran. Uebertreffen nun die Instinctsäusserungen des Letzteren die des Ersteren an Energie und Intensität, so stellt sich dafür das Nahrungsbedürfniss um so öfter und regelmässiger ein und heischt gebieterisch Befriedigung. Auf dieses letzte Instinctsmotiv ist der Eigenthumsbegriff zurückzuführen, soll er anders logisch und psychologisch ausgeschöpft werden. Der logischen und historischen Ableitung des Eigenthumsbegriffes haben neben den bekannten Fachschriften die Rechtsphilosophen Ed. Laboulaye, Thiers, Rossbach, Felix, Samter, Emile de Laveleye und Ch. Letourneau, besonders aber Lassalle und Marx in die Tiefe dringende Betrachtungen gewidmet. Der rechtlichen Natur des Eigenthums, sowie seiner rechtsphilosophischen Begründung und Rechtfertigung ist eine kaum übersehbare Reihe von feinen juristischen und philosophischen Köpfen nachgegangen. Nur über die psychologische Natur des Eigenthumsbegriffs vermissen wir ein ernstes und tieferes Eingehen. Und doch bietet eine erschöpfende Behandlung des Eigenthumsbegriffs gewisse psychologische Seiten dar, die zu Unrecht vernachlässigt werden.

Der psychische Ursprung des Eigenthums [1]) führt uns in präsociale Zustände zurück, da es noch keinerlei feste Besitzesformen, geschweige denn rechtlich formulirbare Eigenthumsformen gegeben hat, wobei ich unter Besitz die factische, unter Eigenthum die rechtliche Herrschaft eines Individuums über bestimmte Güter — sei es mobile oder immobile — verstehe. Unter Zugrundelegung dieser Definition bedarf es keiner umständlichen Beweisführung, dass die Besitzesform, die auch im vorstaatlichen Zustande der Menschheit durchführbar war, der Eigenthumsform, die Rechtsinstitution voraussetzt und infolge dessen nur innerhalb einer Gesellschafts- oder Staatsform denkbar ist, zeitlich vorausgeht. Aber auch die Besitzesform ist ein Prius nur gegenüber der Eigenthumsform, jedoch kein absolut primäres.

So unfassbar uns heute Lebenden ein Menschheitszustand erscheinen mag, der noch keinerlei Besitzesform gekannt hat, so nöthigt uns die vergleichende Ethnographie mit zwingender Logik die Annahme eines solchen Zustandes auf. Versteht man nämlich unter Besitz das Aufspeichern von Gütern für den kommenden Tag, dann setzt natürlich die Entstehung eines festen Besitzes zuvörderst das Vorhandensein der Vorstellung eines kommenden Tages — d. h. eines Später oder überhaupt der Zukunft — unbedingt voraus. Weiss

[1]) Vgl. meine Abhandlung in der „Zeit", 13. Juli 1895, Nr. 41: Das Eigenthum als sociales Entwickelungsproduct.

ich nicht, dass es ein Morgen giebt, dann hat es ja keinen Sinn, für dieses Morgen Güter aufzusparen. Nun giebt es aber, wie namentlich Letourneau [1]) gezeigt hat, heute noch Völkerstämme unter den Australnegern, Feuerländern und Buschmännern, die weder den Zahl- noch den Zeitbegriff kennen, also vom morgigen Tag schlechterdings keine Vorstellung haben und in Folge dessen auch keinerlei Bedürfniss zum Ansammeln von Gütern für die — von ihnen gar nicht geahnte — Zukunft besitzen. Die Digger-Indianer, die auf den Gebirgen der Sierra Nevada zerstreut in Höhlen hausen und sich, gleich den Affen, nur von Wurzeln und kleinem Gethier nähren, haben, wie Herbert Spencer [2]) gezeigt hat, ebensowenig wie die Chaco-Indianer in Süd-Amerika, auch nur die leiseste Spur einer socialen Organisation.

Nun mag es ja seine Richtigkeit haben, dass die vorbezeichneten Rassen, denen man noch die Insulaner auf Borneo etwa zugesellen könnte, die in ihrer Intelligenz niedrigst stehenden unter den uns bekannten Menschenrassen darstellen. Die Entwickelungsstufe der Intelligenz dieser Menschenrassen ist eine so unendlich niedrige, dass ihre sociale Organisation, sofern überhaupt eine solche rudimentär vorhanden ist, sich nach den interessanten Nachweisen von Houzeau, Espinas und P. Huber nicht einmal zu der Höhe der Organisation der Vögel, Hunde, Affen, Füchse, Büffel und Löwen, geschweige denn zu derjenigen social so hochentwickelter Thiere erheben, wie der Biber, Bienen und Ameisen, deren wunderbare gesellschaftliche Organisation nicht bloss das bewegliche Privateigenthum kennt und respectirt, sondern sogar complicirte gesellschaftliche Einrichtungen wie das Aufspeichern von Gütern für kommende Jahreszeiten besitzt [3]).

Mit diesen niedrigst stehenden Menschenrassen müssen wir jedoch in jeglichem sociologischen Calcül rechnen. Dabei mag die recht müssige Doctorfrage, ob jene Rassen eine Degeneration des ursprünglichen Menschen-Typus, oder umgekehrt einen erheblichen Fortschritt gegenüber dem Urmenschen — dem mythischen Halbmenschen ohne Sprache (Alalus) — darstellen, angesichts des Umstandes, dass uns das prähistorische Material zur endgültigen Entscheidung derselben

---

[1]) La Sociologie, 3. Aufl., Paris 1892, Cap. III: de la propriété, p. 401 ff. Vgl. dazu L. Felix, Entwickelungsgeschichte des Eigenthums I, 18, 20, 24 ff. Lazarus Geiger hat wohl zuerst auf die Thatsache hingewiesen, dass den Urvölkern die Fähigkeit des Zählens, eben damit aber auch Sinn für Ordnung und Gesetzmässigkeit abging.

[2]) Die Principien der Sociologie, deutsch von Vetter, Bd. III, Cap. XV: Eigenthum, S. 631 ff.

[3]) Auch Peschel, Völkerkunde, S. 250, meint, „Ahnungen von Rechten des Besitzes mangeln selbst in der Thierwelt nicht".

heute noch durchaus abgeht, unbedenklich ausgeschaltet werden. Da heute das Dogma, wonach alles, was Menschenantlitz trägt, generisch mit uns gleich, wenn auch nicht moralisch gleichwerthig ist, sich in der Culturmenschheit allgemeine Anerkennung errungen hat, so sind wir berechtigt, diese niederen Menschenrassen zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung über das Eigenthum als sociales Entwickelungsproduct zu nehmen.

Der Urmensch, ohne Vorstellung von Zeit und Zahl, ahnt also nichts von den Vorzügen des Besitzes, deshalb gelangt er auch nicht dazu, diesen Begriff zu bilden [1]). Das auch hier anwendbare Trägheitsgesetz bedingt das Beharren im jeweiligen Zustande, so lange keine Nöthigung zur Bildung eines anderen vorliegt. Eine solche Nöthigung war im Urzustande — im tropischen Klima zumal — nicht vorhanden. Von einem tropischen Klima haben wir wohl unseren Ausgang zu nehmen, obgleich es uns nicht unbekannt ist, dass jüngere ethnographische Theorien einzelne Gruppen von Urmenschen auch in kältere Regionen verlegen [2]). Der historische Schein, wie er sich in allen überkommenen Mythen über den paradiesischen Urzustand spiegelt, spricht indess ebenso wie die psychologische Wahrscheinlichkeit für eine tropische Urheimat. Urmenschen in kälteren Klimaten stellen — unter Zugrundelegung der monogenistischen Hypothese — vorgeschobene Posten einer späteren Entwickelungsphase dar. Wird jedoch die polygenistische Hypothese vorgezogen, wonach die Menschheit nicht von einem Menschenpaare, sondern von vielen abstammt, so können wir diese psychologisch-genetische Erklärung des Eigenthumsbegriffs zunächst auf die Menschenrassen beschränken, die in tropischen Zonen heranwuchsen, während wir die übrigen vorläufig beiseite lassen. Im tropischen Klima aber war eine Aufspeicherung von Gütern auf der einen Seite überflüssig, auf der anderen sogar geradezu unmöglich. Ueberflüssig deshalb, weil die Natur in tropischen Zonen, unter denen der Urmensch vor Erfindung des Gebrauches von Feuer gelebt hat, an Wurzeln, Kräutern, süssen Baumfrüchten und niederem Gethier ihm so reichliche Nahrung spendete, dass der Gedanke der Aufhäufung für die Zukunft gar nicht aufzukommen brauchte; unmöglich darum, weil der Urmensch noch keine festen Wohnsitze, keine Hütten, also auch keinen Ort zum

---

[1]) Georg Simmel, Ueber eine Beziehung der Selectionstheorie zur Erkenntnisstheorie, Archiv für systematische Philosophie, Bd. I, S. 45 gelangt auf anderem Wege zum selben Resultat, das er dahin zusammenfasst: „Die Nützlichkeit des Erkennens erzeugt zugleich für uns die Gegenstände des Erkennens."

[2]) **Haacke** a. a. O. S. 312. Vgl. dagegen Baer-Hellwald, Der vorgeschichtliche **Mensch.** Leipzig 1874, S. 517.

Bergen von Gütern besass. Dieser üppige Ueberfluss an leicht zu gewinnenden Nahrungsmitteln in der tropischen Urheimat der Menschen, welche sich die Volksphantasie als paradiesischen Urzustand ausmalt, war geradezu ein Hemmschuh höherer Entwickelung. Vermöge des socialen Trägheitsgesetzes verharrten die Urmenschen wohl so lange in diesem präsocialen Zustande, bis eine innere Nöthigung sich einstellte, über ihn hinauszuwachsen.

Und doch würden sociale Schwärmer sehr übereilt handeln, wenn sie jenen Urzustand, da es noch kein Eigenthum und in Folge dessen auch keinen Diebstahl gab, mit dem Phantasten Rousseau als den glücklichen, wiederherzustellenden Naturzustand, als das von Ovid besungene goldene Zeitalter der Menschheit preisen wollten. Nur eine kümmerliche Alltagslogik wird finden, dass die Urmenschen, die auf Bäumen gelebt und sich von Wurzeln, Nüssen und anderen Baumfrüchten genährt haben, die ferner jeden Augenblick auf ihrer Hut sein mussten, damit sie von keinem noch wilderen Thier angefallen würden, ein neidenswerthes Dasein geführt hätten, weil sie keine Bedürfnisse hatten. O nein, im Vergleich mit jenem Affendasein ist heute die letzte Hundehütte ein fürstlicher Comfort zu nennen! Bevor die Menschen den Gebrauch des Feuers erfunden hatten, war ihr Dasein nicht weniger leidensvoll als das aller übrigen Thiere. Sie hatten allerdings keine Bedürfnisse, aber auch keine Freuden, die ja nichts weiter sind, als Befriedigung von Bedürfnissen [1]). Das Bedürfniss ist eben der Springquell aller Cultur; denn ohne Bedürfniss keine Erfindung, ohne Erfindung keine Cultur, ohne Cultur kein menschenwürdiges, lebenswerthes Dasein. Darum sollten wir uns — nebenbei bemerkt — nicht darüber grämen, dass heute in den Massen Bedürfnisse geweckt werden, die der gegenwärtige Gesellschafts- und Naturzustand unmöglich befriedigen kann. Momentan freilich bewirkt diese Anhäufung von Bedürfnissen eine Krise, weil die Natur beim heutigen Bewirthschaftungssystem noch nicht so viel hervorzubringen vermag, um alle Bedürfnisse zu befriedigen. Aber wir glauben dennoch: die Natur ist das wahre Tischlein-deck-dich. Wer die Zauberformel weiss, kann alles aus dem Boden herausschlagen, und dieses Zauberwort heisst Erfindung. Mit der Steigerung der Bedürfnisse geht die Anhäufung von Erfindungen als naturgemässer Folgezustand Hand in Hand. Wir brauchen darum wegen des Wachsthums der Bedürfnisse in den sogenannten unteren Volksschichten nicht sorgenvoll der Zukunft entgegenzusehen; denn die Bedürfnisse steigen nur in arith-

[1]) „Bedürfniss" ist ein Unlustgefühl mit dem Streben, es zu beseitigen. Kraus, Das Bedürfniss. Leipzig, Friedrich, 1894.

metischer Progression, während die Erfindungen, sofern sie immer weiteren und höheren Combinationen zur Unterlage dienen, in geometrischer Progression anwachsen.

Kehren wir nun nach dieser kleinen Digression zu unserem Gedankengange zurück. Der wichtigste psychische Factor, welcher zunächst zum Heraustreiben der Vorstellung des Besitzes, sodann zu diesem selbst führt, ist offenbar das Bedürfniss. Wollen wir daher in unserer psychologischen Analyse der Bildung des Eigenthumsbegriffs vorwärts rücken, so müssen wir die innere Nöthigung aufzudecken suchen, welche die Urvölker allgemach dazu führte, die Vorstellung des Besitzes — Ihering's Besitzwillen — aus sich heraus zu treiben.

Dieser innere Zwang stellte sich nun in dem Augenblicke ein, da günstigere Fortpflanzungsbedingungen sich herausbildeten und in deren Folge ein Bevölkerungszuwachs eintrat, der immer bedrohlichere Formen annahm. Der bei günstigen Fortpflanzungsbedingungen in geometrischer Progression steigenden Bevölkerungszahl vermochten die mühelos zu erlangenden Nahrungsmittel auf die Dauer nicht mehr Stand zu halten. Die Lebensnothdurft zwingt die Menschen allgemach immer weiter und weiter zu rücken und schliesslich kältere Regionen aufzusuchen.

In kälteren Regionen nun, die bei lange andauerndem Winter alle Möglichkeit zur unmittelbaren Nahrungsgewinnung abschneiden, war die Aufspeicherung von Gütern für die Zukunft die einzige Möglichkeit, dem drohenden Hungertod zu entrinnen. In diesem harten Kampf um's Dasein, in welchem ungezählte Generationen zunächst untergegangen sein mögen, bevor man auf ein Auskunftsmittel zur Bekämpfung und Niederzwingung dieser Schrecknisse verfiel, hat sich wohl zuerst die Vorstellung einer kommenden Zeit, einer Zukunft, ähnlich herausgebildet, wie bei Wandervögeln oder Ameisen — nur durch Selection allmälig verschärft und verfeinert. Wer nicht auf dem fossil gewordenen Standpunkt der angeborenen Begriffe steht, wird eben deren Entstehung auf dem gleichen Wege zu erklären haben, wie die Entstehung und allmälige Verfeinerung aller übrigen Functionen und Fertigkeiten der menschlichen Gattung, d. h. durch Selection und Vererbung. Wie alle Thiere — und die Menschen zuoberst — im Kampfe um die Existenz ihre Functionen ausbilden, nöthigenfalls aber auch den Bedürfnissen entsprechend abändern, so ergeht es dem Menschen auch mit seinen intellectuellen Functionen. Im Kampf um's Dasein erzeugt sein Gehirn vornehmlich solche Vorstellungen, die ihm diesen Kampf erleichtern und die sich als Waffe, sei es gegen spröde Naturzustände, sei es gegen Concur-

renten als tauglich erweisen. Nun giebt es aber in kälteren Regionen, die einen Winter kennen, offenbar keine tauglichere Waffe, als die Vorstellung dieses zukünftigen winterlichen Zustandes. Und so wird denn die im Dienste der Selbst- und Arterhaltung unermüdlich thätige, niemals pausierende immanente Teleologie die Menschen darauf geführt haben, diese Waffe zu schmieden, d. h. die Vorstellung einer Zukunft, weiterhin die einer Zeit überhaupt, zu bilden. Durch Selection und Vererbung hat sich diese Zeitvorstellung — die sich als mächtigste Waffe im Kampfe gegen die harten Naturgewalten schon darum erwies, weil man deren Eintreten jetzt vorausberechnen und eben damit ihren verheerenden Wirkungen vorbeugen konnte — immer schärfer herausgebildet und durch Ueberleben nur jener Individuen, welche sich dieser Waffe ausgiebig bedienten, immer typischer ausgestaltet.

Die ersten Menschen mit ausgebildeter Zeitvorstellung sind wohl zugleich die Begründer der ersten Besitzesform. Hatte man die Vorstellung einer winterlichen Zukunft, so war das Ansammeln von Gütern für diese gefürchtete Zukunft das nächstliegende Auskunftsmittel, dem drohenden Hungertode, der vorher verheerend gewüthet haben muss, zu entgehen. Und so war dann der Besitz — nach einem Worte Ihering's [1]) — die erste Beziehung, in die der Mensch zur Sache getreten ist. Durch diesen Besitz, der nicht bloss historisch, sondern auch logisch früher ist, als das Eigenthum, war den Menschen die Möglichkeit geboten, sich von Ort und Klima unabhängig zu machen und damit den blinden Naturgewalten Trotz zu bieten.

Der allmälige Uebergang von Besitz in Eigenthum, den wir uns als einen fliessenden zu denken haben, verliert sich im Dunkel der Prähistorie. Doch lassen sich einzelne Marksteine dieses Entwickelungsprocesses an einer Reihe von Erfindungen nachweisen. Mit der Erfindung des Gebrauches von Feuer war der Grundstein zu einer höheren Cultur gelegt. Die Entstehung der Töpferei und die Entdeckung der Schmelzbarkeit des Eisens stellen weitere einschneidende Etappen dieser Entwickelung dar.

Die grösste Revolution der Besitzverhältnisse hat indess erst die Domestication der Thiere, die nach K. E. von Baer mit der des Schafes einsetzt, hervorgebracht; denn mit der Zähmung von Hausthieren war der Uebergang von den Fischer- und Jägervölkern zu den Hirtenvölkern gegeben. „Das Zähmen ist der Vorgang, durch den den arischen Völkern der Begriff des Eigenthums zum Bewusstsein gekommen ist. An unbeweglichen Sachen gab es in der Vorzeit

[1]) Der Besitzwille, S. 327.

kein Privat-, sondern nur Gemeindeeigenthum. Der Gedanke der exclusiven Beziehung des Individuums zur Sache ist zuerst am Thier erkannt worden und hat verschiedene Phasen durchgemacht, welche uns die drei bekannten Stufen der Lebensweise der Völker widerspiegeln: Völker, welche von der Jagd und Fischerei leben — Hirtenvölker, welche mit ihren Heerden weiterziehen, wenn die Weiden erschöpft sind — ackerbautreibende Völker, welche durch die Arbeit, die sie auf den Boden verwandt haben, zur Ansässigkeit geführt werden" [1]).

Und so haben denn auch drei der wichtigsten Factoren bei der Entstehung des Eigenthums: die Occupation, Tradition und Usucapion den vorausgegangenen Besitz (das factische Innehaben) zu ihrer unerlässlichen Voraussetzung, wie denn auch die römischen Juristen bereits die Ansicht vertreten haben: dominium rerum ex naturali possessione coepisse [2]).

Dies Alles beweist, dass wir uns den Process der Eigenthumsbildung weniger als stationäre sociale Thatsache, denn als sociales Entwickelungsproduct zu denken haben. Schon die Uebergänge vom Besitz zum Eigenthum sind fliessende. Staatenbildungen mussten auf dem Wege der socialen Evolution vorausgehen, um jene Rechtszustände hervorzutreiben, welche das Eigenthum als rechtliche Institution erst ermöglichen. Die Evolution des Rechts ist somit eine weitere Vorbedingung zur Umbildung der Besitzesform in eine Eigenthumsform. Mit den Rechtsinstitutionen freilich war das Eigenthum bereits unmittelbar gegeben. „Wir vermögen keinen Rechtszustand zu denken" — heisst es in Puchta's Institutionen [3]) —, „in dem nicht auch schon der Begriff des Eigenthums zum Bewusstsein gekommen wäre." Nur stellt das bereits gebildete Eigenthum keinen stabilen, unabänderlichen Zustand dar, vielmehr macht der Eigenthumsbegriff selbst wieder eine Reihe von Wandlungformen durch. Wie er sich auf der einen Seite erst aus der Besitzesform entwickelt hat, so bildet er sich selbst auf der anderen wieder allmälig um. Das Eigenthum stellt solchergestalt eine förmliche Stufenleiter des socialen πάντα ῥεῖ dar.

Nach alledem wird man begreifen, warum wir den geläufigen Definitionen des Eigenthums, welche in diesem eine mit dem Auftreten des Menschen zugleich gegebene sociale Thatsache sehen, von der psychologischen Seite entgegentreten zu müssen glauben. Selbst ein Sociologe wie Gumplowicz vermochte sich bezüglich des psychischen Ursprungs des Eigenthums keineswegs zur Klarheit durchzuringen.

---

[1]) Ihering, ebenda, S. 292 f.

[2]) Weiteres darüber bei Dernburg, Pandekten I, 283 ff.

[3]) 9. Aufl. II, 179.

Eine „sociale Thatsache" wird nämlich nach Gumplowicz geschaffen, „wenn von zwei aufeinanderstossenden Stämmen der eine den anderen unterjocht und beherrscht". Eine solche sociale Thatsache ist das Eigenthum. „Auch dieses ist nicht von Individuen erfunden, von keinem Gesetzgeber in's Leben gerufen, sondern zugleich mit der Staatengründung durch die Landnahme einer mächtigeren Gruppe entstanden" [1]). Das gilt natürlich nur vom Eigenthum an Grund und Boden. Nun ist aber dieser Eigenthumsform eine unmessbar lange Periode von Eigenthumsbildungen an beweglicher Habe vorausgegangen. Fischer- und Jägervölker, sowie eine Reihe nomadisirender Stämme haben längst das Privateigenthum an Geräthschaften und Waffen gekannt, bevor sie die Besitzergreifung fester Landstrecken, sei es durch einfache Sesshaftmachung, sei es durch Verdrängung der bereits eingesessenen Gentes angebahnt haben.

Der „Kampf um die Erde" hatte doch offenbar Sinn und Zweck nur dann und dort, wo diese bereits vergeben war. Diesem Zustande ist indes sicherlich ein anderer vorangegangen, in welchem sociale Gruppen auch ohne jeden Kampf, durch blosse Sesshaftmachung, vom Boden Besitz ergriffen haben. Die friedliche Besitzergreifung eines unbewohnten Landstriches seitens einer umherschweifenden socialen Gruppe — etwa eines nomadisirenden Hirtenstammes — ist auch eine sociale Thatsache. Gumplowicz freilich schwört in seiner Lehre vom „Rassenkampf" auf die alte heraklitische Formel: πόλεμος πατὴρ πάντων, die im Munde eines Hobbe's zu einem bellum omnium contra omnes, und in dem Darwin's zu einem struggle for life geworden ist. Diese Formel ist auch vollauf berechtigt, aber nicht zur Erklärung von Thatsachen, sondern zur Aufdeckung von Ursachen. In der Wissenschaft kommt es eben weniger auf die Feststellung des Thatbestandes, als vielmehr auf die Ermittelung des Causalzusammenhanges an. Wie Aristoteles bereits das wahre Wissen nicht in dem Dass (ὅτι) der Dinge, sondern nur in ihrem Warum (διότι) gesehen hat, so fand auch sein grosser Antipode Bacon — darin ging der Verfasser des Novum Organon mit dem des Organon einig — das Wesen der Wissenschaft in ihrer Aufdeckung von Causalzusammenhängen: vere scire est per causas scire.

Soll daher der Eigenthumsbegriff seine streng wissenschaftliche Ableitung und Begründung erhalten, so genügt es nicht, ihn als sociale Thatsache in einem gegebenen Abschnitt der Menschheitsentwickelung zu fassen und festzuhalten. Ein streng wissen-

---

[1]) Gumplowicz, Das Eigenthum als sociale Thatsache, im Februarheft der Neuen deutschen Rundschau, 1895.

schaftliches Verfahren wird vielmehr das Eigenthum, dessen sociale Thatsächlichkeit angesichts des Umstandes, dass die historisch ermittelbare Cultur es bereits durchweg als ausgebildete Institution vorfindet, niemand in Abrede stellen wird, auf seine letzte psychische Ursächlichkeit zurückzuführen haben. Dabei können nun solche Motivationen, wie der „Rassenkampf" oder der „Kampf um's Dasein", die ja im Wesentlichen nur psychologische Motivirungen zur Erklärung von Handlungsweisen der Menschen, insbesondere der Urmenschen, sind, eine gewisse Rolle spielen. Nur täusche man sich nicht über den Werth solcher Principien; sie haben nicht so sehr einen constitutiven, als vielmehr einen bloss regulativen Charakter. Der Fehler solcher Formeln, wie „Rassenkampf" oder „Kampf um's Dasein", steckt in der ihnen zugemutheten Ausschliesslichkeit. Sie erklären Manches, vielleicht das Entscheidende, aber nicht Alles.

Der „Kampf um's Dasein" mag die hervorstechendste Triebfeder für die Handlungen aller Lebewesen sein — und je tiefer diese stehen, um so mehr werden sie von diesem Trieb beherrscht — aber nicht alle Motivationen der Handlungen aller Lebewesen erschöpfen sich in dieser Formel. Neben diesem Grundtrieb mag noch eine Reihe anderer, minder hervorstechender Motivationen, die wir als Imponderabilien auszuschalten pflegen, mitwirken, die aber nicht ohne Weiteres eliminirt werden dürfen. Eine „alleinseligmachende" Formel ist in der Sociologie nicht minder bedenklich, denn in der speculativen Philosophie und Theologie.

Die psychischen Motivationen, welche mit der Ausbildung der Sprache und der beginnenden Krystallisirung der sexuellen Beziehungsformen allgemach dazu geführt haben, das lockere Gewebe des Gemeinschaftslebens in ein immer festeres, nach socialen Imperativen gegliedertes Gefüge überzuführen, mögen ja immerhin auf den Grundton des „Kampfes um's Dasein" gestimmt sein. Das enthebt uns indess der Pflicht nicht, den einzelnen psychischen Componenten dieses Kampfes nachzuspüren. Von dem ohne jede sociale Bindung beginnenden Nebeneinanderleben der Menschen im anthropophagen Zustande bis hinauf zu jener fein verästelten Structur der Gesellschaft in vorgeschrittenen Staatengebilden, wie sie Schäffle[1]) jüngst so durch-

[1]) Sociale Wirkungen der Auslese. Die Zukunft IV, 15, 11. Januar 1896. Dort giebt Schäffle folgende Classification der Culturinhalte: 1. Bau-, Wege- und Transportwesen, 2. Schutz- und Sicherheitswesen, 3. Volkswirthschaft, 4. Technik, 5. die Geselligkeit, 6. die Wissenschaft sammt Bildungs- und Erziehungswesen, 7. schöne Kunst und Litteratur, 8. Recht und Moral, 9. Religion und Kirche, endlich 10. der Staat, — alle diese Culturgebiete in sowohl internationaler als nationaler Entfaltung.

sichtig systematisirt hat, liegt eine unübersehbare, der genauen historischen Rubricirung sich entziehende Fülle von Zwischenstufen. Diese Unübersehbarkeit erstreckt sich jedoch nur auf die Wirkungen jener ursprünglichen Instinctshandlungen, nicht zugleich auf deren psychische Bedingungen. Denn das Affectleben des Menschen, wie es sich in seinen verschiedenen Trieben äussert, war schon im Alterthum — ganz besonders in der Affectenlehre der Stoa — leidlich gut classificirt worden. Seit Spinoza's Ethik vollends besitzen wir ein Schema der menschlichen Affecte, welches uns befähigt, die Instinctshandlungen der Menschen in ihre einzelnen psychischen Componenten zu zerlegen. Und mögen diese Affecte selbst wieder ihre eigene Entwickelung nach der Seite einer Sänftigung und Veredelung durchgemacht haben, so waren sie doch ihrer Anlage nach sicherlich schon bei dem Urmenschen, der sie als stammesgeschichtliches Erbe von seinen thierischen Vorfahren überkommen haben wird, vorgebildet.

Eine in's Einzelne gehende Aufzählung der für die psychische Bildung der Besitzes- und Eigenthumsvorstellungen in Betracht kommenden Triebe und Affecte können wir uns an dieser Stelle füglich ersparen, zumal im letzten Theil von Spinoza's Ethik ein an Vollzähligkeit, wie an Feinheit der Analyse kaum zu überbietendes Schema dieser Affecte gegeben ist. Es kann sich hier vielmehr nur darum handeln, die hervorleuchtende psychologische Gesammttendenz in den Entwickelungsformen der Besitzes- und Eigenthumsvorstellungen auszumitteln und festzuhalten. Die Tendenz aber nach ständiger Befestigung der gesellschaftlichen Structur in der Form von unausgesetzten Neuschaffungen socialer Imperative scheint uns aus dieser zweiten socialen Function, welche nicht mehr das Verhältniss der Geschlechter zu einander, sondern das der Person zur Sache zum Inhalt von Reglementirungen hat, ebenso unzweideutig hervorzugehen, wie aus der vorangegangenen Behandlung der Entwickelungsform der menschlichen Ehe. Der gemeinsame Zug beider ist die vom socialen Telos geforderte und durchgesetzte, ständig sich steigernde Ausschliesslichkeit — sei es in den Beziehungen der beiden Geschlechter, sei es im Verhältniss der Person zur Sache. Und wie nun diese Ausschliesslichkeit sich bei der beginnenden Vergesellschaftung und Reglementirung der sexuellen Beziehungen nicht sofort darin äusserte, dass zwei Personen sogleich einander ausschliesslich angehörten, wie vielmehr der sociale Differencirungsprocess dort mit einem gewissen, nur lose geregelten geschlechtlichen Communismus einsetzte, um durch polyandrische und polygamische Verhältnisse hindurchzugehen und zuletzt in die Monogamie einzumünden, so macht sich hier ein ganz paralleler Process bemerkbar. Die erste Besitzesform beginnt nicht

sofort mit der ausschliesslichen Beziehung einer Person zu einer Sache, sondern nur mit der einer Gruppe (Horde, Sippschaft) zu den ihr gemeinsam zugehörigen Gegenständen. Und so zeigen denn die psychologischen Umrisse in der Bildung der Besitzes- und Eigenthumsform (in dieser zweiten von uns zu behandelnden socialen Function) im Wesentlichen die gleichen Lineamente, wie die der ersten socialen Function, der Ehe: Uebergang von der Regellosigkeit zu beginnenden socialen Imperativen, von der Gemeinschaft zur Gesellschaft, vom Communismus zum Individualismus, von der chaotisch durcheinander flutenden Masse zur fein herausgearbeiteten Einzelpersönlichkeit.

Achte Vorlesung.

Die historischen Entwickelungsphasen der Eigenthumsformen.

Auf die psychologische Genesis des Eigenthumsbegriffs, wie wir sie auf Grund social-philosophischer Erwägungen zu construiren versucht haben, folgt naturgemäss eine Skizze seiner historisch ermittelbaren Entwickelungsphasen. Der geschichtliche Ueberblick wird zugleich als Correctiv unserer psychologischen Construction verwendet werden können. An der Hand des geschichtlichen Verlaufs muss es sich erweisen, ob und inwiefern die sociologischen Voraussetzungen im Lichte der geschichtlichen Thatsächlichkeit sich erproben und bewähren. Nur wenn die historischen Entwickelungsformen des Eigenthums die gleichen Lineamente aufweisen, die wir in seinen vorgeschichtlichen psychologischen Voraussetzungen punktirt angedeutet fanden, haben wir die Gewähr, dass wir die gradlinige Entwickelungsrichtung nicht verfehlen. Und in der That scheint uns der historische Mensch, den wir nicht anders denn in bestimmten Besitzes- oder Eigenthumsformen kennen, Recht zu geben, sofern wir seine ersten trippelnden Schritte auf dem Wege der socialen Evolution feinhörig belauschen.

Es ist eine Thatsache, welche von den Fachforschern mit einer Einstimmigkeit behauptet wird[1]), die um so überzeugungskräftiger

---

[1]) Henry Maine, Ancient Law, S. 125 ff., 263 ff.; Post a. a. O. S. 276; Felix a. a. O. I. Bd. S. 146; Schäffle, Bau und Leben etc. III, 404; Bordier, La vie des sociétés, p. 202; Morgan a. a. O. p. 6, 528; Lubbock, Orig. of Civilisation,

wirkt, je seltener eine solche gerade auf diesem Gebiete zu erzielen ist, dass die Urform des Eigenthums eine communistische gewesen und während der unmessbar langen Periode bis tief in die Barbarei hinein wohl auch geblieben ist [1]). Das Privateigenthum — an Grund und Boden zumal — scheint hingegen eine so späte Erfindung zu sein, dass wir die Spuren desselben mit Sicherheit erst gegen den Ausgang der Barbarei, d. h. an der Pforte der Civilisation nachzuweisen vermögen. Die Anzeichen eines vorgeschichtlichen Communismus lassen sich fast überall aufdecken, zumal einzelne Ausläufer desselben bis in unsere Gegenwart, ja selbst bis in's Herz der civilisirten Welt hinabreichen. Man denke nur an die griechische Tribus oder an den ager publicus der Römer und Scandinavier, denen ähnliche Erscheinungen im alten China entsprechen [2]).

Auch die gemeinsamen Wälder der Germanen, wie die Einrichtung des Jubeljahres bei den Hebräern, können wir nur als letzte Ueberbleibsel eines ehemaligen Communismus erklären. Und wenn ein Vergil, Tibull oder Ovid das entschwundene goldene Zeitalter als ein solches preisen, da es noch kein Privateigenthum gab, so ist dies wohl mehr als dichterische Fiction. Es ist der Niederschlag der im Volksbewusstsein sich fortspinnenden Tradition eines primitiven Communismus [3]). In Indien, Mexiko und Peru sind in einzelnen Gesellschaftseinrichtungen und Rechtsinstitutionen heute noch die Nachwirkungen des ehemaligen Communismus verspürbar [4]). Ja, in einer Anzahl noch heute lebender wilder Völkerschaften ist einerseits der Eigenthumsbegriff nur höchst mangelhaft entwickelt [wie Lichtenstein von den Buschmännern erzählt [5]), dass der Schwächere dem Stärkeren ohne Weiteres seine Waffen, sein Weib, ja sogar seine Kinder abtritt, ohne das Gefühl der Eigenthumsverletzung zu haben], andererseits ist ein voller Communismus mit Ausschluss der Hütten und Werkzeuge bei einigen Stämmen noch in Geltung, wie beispielsweise bei den Comanchen und brasilianischen Indianern [6]). Doch brauchen wir zum

---

p. 304 ff.; de Laveleye, Das Ureigenthum, deutsch von Bücher, Leipzig 1879, S. 315 ff.; vgl. besonders Viollet, Le caractère collectif des premières propriétés immobilières, in der Bibliothèque de l'école des chartes, 1872, p. 465 ff.

[1]) „Wie von der neuen Forschung festgestellt worden ist, hat ursprünglich bei fast allen Culturvölkern Gemeineigenthum an Grund und Boden bestanden" (Adler, Socialismus und Communismus, Handwörterbuch der Staatswissenschaften).

[2]) E. Faber, Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus. Elberfeld 1877.

[3]) Vgl. de Laveleye a. a. O. S. 322.

[4]) Vgl. Bordier l. c. p. 202.

[5]) Vgl. Spencer's Sociologie, deutsch von Vetter III, 632.

[6]) Ebenda III, 634—638.

Erweise des primitiven Communismus gar nicht auf wilde Völkerschaften zurückzugreifen, da einige Stümpfchen desselben sich in unserer eigenen Cultur erhalten haben; die germanische Mark in Süddeutschland und den Niederlanden, das Gemeindeland in Belgien und Frankreich, die Allmend in Deutschland und der Schweiz, der eine ähnliche Institution in der „Allmaennegar" in Finnland und Skandinavien entspricht. Den schlagendsten Beweis des primitiven Communismus aber liefert die Dorfgemeinschaft, der sogenannte „Mir" [1]) in Russland, dem classischen Lande der „Knutokratie", wie Eugen Dühring es benannt hat. Hier handelt es sich nicht mehr um eine ausgestorbene Institution, von welcher nur noch ein letztes Stümpfchen übrig geblieben wäre, sondern um eine in der Gegenwart noch immer fortwirkende, lebenskräftige, sociale Einrichtung, auf welche ein Theil der vorgeschrittenen Socialisten in Russland ihre Hoffnungen setzt, in der Meinung, es werde gelingen, diesem alten, knorrigen Baumstumpf des primitiven Communismus das junge Reis des modernen aufzupfropfen [2]).

Wie dem aber auch sein mag, so steht nach dem heutigen Stande der Wissenschaft die Thatsache fest, dass wir fast überall das Collectiveigenthum als Urform des Besitzes antreffen [3]). Nun erhebt sich die für uns eminent wichtige, den springenden Punkt dieser Auseinandersetzungen ausmachende Frage: wie haben wir uns die Evolution des Privateigenthums aus dem ursprünglichen Zustande des Gemeinschaftsbesitzes zu denken? welches waren die treibenden socialen Motive, die alle Völker der Erde mit steigender Cultur dem ursprünglichen Communismus abwendig gemacht und einem immer schärfer sich zuspitzenden Individualbesitz zugeführt haben? woher kommt es endlich, dass ähnlich wie wir die Monogamie als ständige Begleiterscheinung der Cultur haben beobachten können, auch der Individualbesitz sich desto typischer ausbildet, je weiter ein Volk civilisatorisch fortschreitet. Da aber das individuelle Eigenthum sich bei allen

[1]) Tschernischewsky, Ueber den gemeinschaftlichen Bodenbesitz, 1862, und neuerdings W. W., Ueber die Geschicke des Capitalismus in Russland, Petersburg 1893.

[2]) Herzen, Der Socialismus und das russische Volk, 1858; Tschernischewsky a. a. O.; Bakunin, Die Staatlichkeit und die Anarchie, 1860; W. W. l. c.

[3]) Selbst Pöhlmann, Geschichte des antiken Communismus und Socialismus, München 1893, der dieser verbreiteten Annahme kritisch gegenübersteht, sieht sich genöthigt, gegen die dieser Annahme entgegenstehenden Hypothesen Fustel de Coulanges', La cité antique, 12. Aufl., p. 62, Front zu machen; Bd. I, 11. Rich. Hildebrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirthsch. Culturstufen, Bd. I, Jena 1896, nimmt neuerdings die von der Wissenschaft verlassene Position Fustel de Coulanges' wieder auf.

Culturvölkern ausnahmslos aus dem ursprünglich collectiven herausgestaltet hat, so kann dies kein Zufall mehr sein, sondern es ist unstreitig ein naturnothwendiger Process, das Gesetz nämlich einer continuirlichen Desintegration des Eigenthums, das jener auffälligen Erscheinung zu Grunde liegt.

Versuchen wir nun, diesen Process in seinen einzelnen Phasen zu verfolgen. Die ursprüngliche geschlechtsgenossenschaftliche Gütergemeinschaft kennt, wie Post gezeigt hat[1]), gar kein individuelles Rechtssubject. Wenn Rechtsverbindlichkeiten zwischen verschiedenen Clans entstehen, so haftet nicht das einzelne Individuum innerhalb des Clans, sondern der gesammte Clan als solcher, der allenfalls durch den Häuptling desselben in juridischem Sinne vertreten wird. Und doch liess sich auf die Dauer selbst in dieser Privatgemeinschaft der Collectivismus nicht streng durchführen. Die Geräthschaften zur Nahrungsgewinnung z. B., wie Fischnetze, Bogen und Pfeil u. s. w., mussten offenbar der Körperbeschaffenheit der einzelnen Individuen vielfach angepasst werden. Recken brauchen doch wohl andere Werkzeuge als Pygmäen. Und so dürfte die physiologische Ungleichheit der Menschen die erste Differenzirung, d. h. Individualisirung des Eigenthums zunächst an Geräthschaften herbeigeführt haben. Das Mobiliarvermögen war also unfraglich Anstoss und Beginn der Bildung von Privateigenthum[2]). Mit der Domestication der Thiere, durch welche der Uebergang von den Jägervölkern zu den Hirtenvölkern sich vollzog, ganz besonders mit der Domestication des Schafes — worauf v. Baer hingewiesen hat[3]) — tritt in den Eigenthumsverhältnissen eine förmliche Revolution ein. Hatte bis dahin Eigenthum Sinn und Bedeutung nur für den täglichen Nahrungsbedarf, so beginnt bei den Hirtenvölkern durch die Züchtung von Heerden der Process der Capitalbildung. Da in Folge der Domestication die Natur an Fleisch und Milch eine grössere Fülle von Nahrungsmitteln bot, als man vernünftigermassen augenblicklich verzehren konnte, bildete sich der Gedanke einer Aufspeicherung von Gütern für die Zukunft aus, und damit stehen wir ebenso wie mit den schon früher behandelten Erfindungen an der Wiege des Reichthums, der wieder seinerseits die Institution des Erbrechts aus sich heraus erzeugt hat. Die Zähmung der Hausthiere war der erste grosse Schritt zur Capitalbildung. Das ergiebt sich aus einer Fülle von Beobachtungen, die

[1]) A. a. O. S. 276

[2]) Ebenda S. 278.

[3]) Vgl. Schäffle a. a. O. III, 406. Zur Ergänzung unserer Darstellung vgl. jetzt auch Grosse a. a. O. S. 69 ff., sowie Cap. VI des genannten Werkes „Die Familie der Viehzüchter", S. 89 ff.

Mommsen zuerst folgendermassen glücklich formulirt hat[1]): Das Eigenthum hat sich nicht an den Liegenschaften, sondern zunächst an Sklaven- und Viehstand (familia pecuniaque) entwickelt. So heisst die älteste römische Form des Eigenthumserwerbs mancipatio, Handergreifung, und das passt offenbar nur auf beweglichen Besitz (Vieh). Die älteste römische Bezeichnung des Vermögens als „Viehstand" ist ein fernerer Beweis dafür. Bei Homer wird der Begriff des Werthes vielfach durch die Zahl der Viehhäupter ausgedrückt[2]). Die Ableitung des lateinischen pecunia (Geld) von pecus (Vieh) ist allbekannt. Interessant ist die Bemerkung Laveleyes[3]), dass auch im Isländischen und Norwegischen dasselbe Wort für Vermögen und Vieh gebräuchlich war (nämlich fâ und fe). Auf primitiven Stufen kennt man eben noch keine Metallmünze; der Tauschverkehr vollzieht sich vielmehr meist durch Viehzahlung[4]).

Nicht zu lange nach der Viehzucht dürfte die Sklaverei entstanden sein. Sobald die Menschen in den Heerden eine grosse Reichthumsquelle entdeckt hatten, wurden immer mehr Menschen zur Beaufsichtigung der Heerden nöthig. Jetzt beginnen die Raubzüge der stärkeren Clans oder Stämme, die anfänglich wohl kein anderes Ziel hatten, als Gefangene zu erbeuten, die man zu Hause als Viehhüter sehr gut verwenden konnte. Die Sklavenjagden waren seither und sind unter gewissen Völkerschaften heute noch eine weitere Quelle des Wohlstandes[5]).

Erst mit der Entdeckung, dass man die Lebewesen nicht als blosse Nahrungsmittel zur unmittelbaren Stillung der Nothdurft anzusehen habe, dass man vielmehr reichlicheren Gewinn für die künftigen Lebensbedürfnisse aus ihnen zöge, wenn man statt des einmaligen Vortheils ihres Verzehrens sich den dauernden Nutzen ihrer lebenslänglichen Arbeitskraft sicherte, war ein Aufschwung zur höheren Geistescultur möglich. Die Entdeckung der Sklaverei ist ein Parallelvorgang zu der der Domesticirung von Thieren. Der Sklave ist eben nichts weiter, als ein domesticirter Mensch. Statt den Feind, wie früher im anthropophagen Zustande, gleich einem erlegten Hirsch etwa auf der Stelle zu verzehren, wird seine Arbeitskraft mit Beschlag belegt. Der Fortschritt besteht eben darin, dass man in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse den Feind nicht mehr als Raub-

---

[1]) Römische Geschichte, 4. Aufl., I, 153 ff., 187 ff.

[2]) Ilias XIV, 124. Gegen die übertreibende Verallgemeinerung dieser Zustände seitens Laveleye's erhebt Rob. Pöhlmann a. a. O. S. 39 gewichtige Bedenken.

[3]) A. a. O. S. 319.

[4]) Vgl. Post a. a. O. S. 290; de Laveleye S. 320.

[5]) Vgl. Morgan, p. 540; Spencer III, 650 f.; Felix II, 251 ff.; Grosse S. 69.

thier, sondern als Hausthier zu behandeln habe. Aus dieser Entdeckung ziehen vorerst Beide ihren Vortheil. Auch dem gefangenen Feinde ist es offenbar dienlicher, mit seiner Arbeitskraft sein Leben zu erkaufen. Noch grösser natürlich ist der Vortheil auf Seiten des Sklavenbesitzers, der nunmehr hinter das Geheimniss aller Capitalbildung gekommen ist, Andere für sich arbeiten zu lassen. Mit diesem Geheimniss stehen wir aber an der Wiege aller höheren Geistescultur. Mag auch das fatale Wort Treitschke's: „Keine Cultur ohne Dienstboten" dem vorgeschrittenen Ethos unserer Zeit gellend in die Ohren klingen, so wird man sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass das Institut der Sklaverei die unerlässliche Vorbedingung zum Heraustreiben höherer Culturformen gewesen ist. Zur Ausbildung der höheren Geistesfunctionen gehört vor allen Dingen Musse. Wer mit der Misere des Alltags unablässig Aug um Auge zu kämpfen hat, der bleibt sein Leben lang Muskelmensch, ohne die Eignung zu erlangen, sich zum Nervenmenschen herauszuarbeiten. Der Sklave erst giebt seinem Herrn die nöthige Musse, Herr sein zu können. Der Sklave aber bildet überdies auch noch den Uebergang von der beweglichen Habe zum festen Besitz an Grund und Boden.

Mit dem Wachsthum der Heerden nämlich steigert sich naturgemäss das Interesse für Bodenbesitz. Gutes Weideland, fette Wiesen werden jetzt viel umworbene Besitzthümer, weil sie die unentbehrliche Unterlage für das Gedeihen der Viehheerden bilden. Es beginnen die grossen Nomadenzüge der Gentes oder Clans, die im wesentlichen darauf abzielen, möglichst feiste Triften für den Viehbestand ausfindig zu machen[1]). Schon dabei dürfte es kleine Scharmützel abgesetzt haben, wie uns das Beispiel Abrahams und seines Neffen Loth zeigt, deren Heerdenhüter wegen des Weidelandes in Streit geriethen, so dass der Patriarch sich von seinem Neffen mit dem recht primitiven geographischen Hinweis trennte: „Gehst du zur Linken, so werde ich mich rechts halten; gehst du zur Rechten, so halte ich mich links"[2]). Die in der Genesis geschilderten agrarischen Zustände sind überhaupt eine höchst beachtenswerthe Quelle der Belehrung über vorgeschichtliche Culturverhältnisse. Und mögen diese Schilderungen nichts weiter sein als der Niederschlag einer im Volksbewusstsein lebendigen Tradition über geschichtlich weit zurückliegende Culturzustände, so sind sie doch als Spiegelungen einer so uralten Tradition höchst bemerkenswerthe Zeugnisse. Wenn also der Verfasser der Genesis

[1]) Die Wanderungen der Nomadenzüge „richten und regeln sich nach der festen Ordnung der Jahreszeiten", Grosse a. a. O. S. 91.

[2]) Genesis XIII, 9.

Abraham zu Loth sagen lässt: „Sieh, das ganze Land liegt vor dir ausgebreitet; trenne dich von mir;" und wenn Loth an das wasserreiche Ufer des Jordans gelangt und der Erzähler die Wendung gebraucht: „Und Loth wählte sich den ganzen Umkreis des Jordan" [1]), so mussten doch dem Verfasser offenbar Zustände vorschweben, da noch kein fester Landbesitz vorhanden war, da man sich vielmehr die besten Weiden als herrenloses Gut aneignen konnte.

Lange freilich konnte dieser glückliche Zustand der Landoccupation durch blosse Sesshaftmachung nicht andauern. Denn Menschen und Viehstand vermehrten sich durch rationellere Fortpflanzung in ganz gewaltigem Umfang und in rapider Weise, während der Bodenbestand der gleiche blieb. Collisionen waren unvermeidlich. Und so entstehen jene Raubzüge, die nicht mehr wie früher auf blosse Menschenbeute behufs Gewinnung von reichthumzeugendem Sklavenmaterial ausgehen, sondern auf die Verdrängung sesshafter Gentes oder Clans von ihren fetten Triften abzielen. Es beginnt mit einem Worte der „Kampf um die Erde", auf welcher es im Urzustande keinen anderen Besitztitel als das Faustrecht giebt. Der kriegerische Typus der Menschen bildet sich aus. Das einzige Recht, welches der Wilde von jeher respectirte, war das Recht des Stärkeren. War in früheren Perioden die als Sklavenmaterial zu verwendende Menschenbeute vornehmster Anlass und Ziel der Kriege, so dreht es sich jetzt meist um Besitzergreifung oder Besitzerweiterung des Bodens, wobei der Sklavenfang nur als willkommene Beigabe erscheint.

Aber auch in diesem Zustande der Menschheit, welcher die Periode der Barbarei im allgemeinen kennzeichnet und der bis zum Eintritt der Civilisation, wie sie uns zuerst die egyptischen Hieroglyphen, das alte Testament und Homer zeigen, angedauert haben dürfte, war der communistische Gesellschaftszustand wohl die Regel [2]). Wie im früheren Wildheitszustande der bewegliche, so wird jetzt in der Periode der Barbarei der unbewegliche Besitz gemeinsames Eigenthum der Gens. Das Erbrecht ist auf dieser Stufe immer noch kein individuelles. Weder sind es die Kinder, noch der überlebende Gatte, welche erben, sondern das ganze Vermögen fällt an die Gens zurück, wie man dies beispielsweise heute noch in einzelnen Ablegern beim amerikanischen Stamme der Irokesen beobachten kann [3]).

Wir haben bisher folgendes festgestellt: Der Gedanke des Eigen-

---

[1]) Genesis XIII, 11.

[2]) Vgl. Morgan l. c. p. 540 f. Grosse a. a. O. S. 96 bemerkt: „Der Boden ist beinahe in dem ganzen Bereiche der Viehzucht Gemeinbesitz des Stammes oder der Sippe."

[3]) Ebenda p. 530.

thums, d. h. der Aufspeicherung von Gütern für die Zukunft, entsteht erst im vorgeschritteneren Stadium der Wildheit und hat zunächst bewegliche Güter, wie Nahrungsmittel, Geräthschaften, und nach der Domestication der Thiere den Viehbestand zum Inhalte. Sobald aber die Viehzucht als Reichthumsquelle entdeckt wird und das Weideland demzufolge an Werth und Bedeutung gewinnt, vollzieht sich alsbald der Uebergang vom beweglichen zum unbeweglichen Besitz. Anfänglich gehören beide der Tribus an [1]), und nur dieser, da der Gedanke des individuellen Eigenthums sich auf dieser Stufe offenbar noch nicht Bahn gebrochen hatte.

Den Entwickelungsgang des Privateigenthums aus dem primitiven Collectivbesitz haben wir uns etwa in folgender Weise zu denken. Je mehr eine Gens Eigenthum, sei es an Viehbestand erworben, sei es an feisten Triften ersessen hatte, desto mehr war sie Gegenstand des Neides seitens der benachbarten Gentes. Der primitive Ausdruck für Neid heisst Raubzug. Und so war denn jede Gens mit wachsendem Vermögen darauf angewiesen, sich ihrer Haut zu wehren [2]). In solchem dauernden Kriegszustand aber musste selbst die kümmerlichste Logik den Gedanken an einen Häuptling zeitigen, der vermöge seiner hervorragenden Stellung eine gewisse Autorität besass und dadurch in der Lage war, Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten. Ausschlaggebend bei der Wahl eines solchen Häuptlings war anfänglich wohl die physische Kraft. Denn zu jener Zeit, als man die Kriege noch nicht im Generalstabsgebäude vorausplante, sondern mit der rohen Faust und brutalen Gewalt führte, war die physische Kraft das höchste, vielleicht das einzige Uebergewicht, das ein Mensch über alle anderen besass. Man kann darum mit vollem Recht von einer „Aristokratie der physischen Kraft" sprechen, wie sie sich noch in den griechischen Mythen des Herakles, Theseus u. a. spiegelt [3]). Dieser Cultus der physischen Kraft, wie er auch in den Athletenspielen und Ringkämpfen der Griechen und Römer zum Vorschein kommt, reicht noch ziemlich weit in die Cultur hinein, ja dem letzten Ueberlebsel desselben begegnen wir sogar noch heute bis zu einem gewissen Grade auf dem studentischen Fechtboden. Aber freilich haben schon Griechen wie Xenophanes und Isokrates gegen eine solche einseitige Verehrung der Körperkraft lebhaft protestirt [4]). Selbstverständlich nimmt dieser halb barbarische Cultus mit dem Steigen des geistigen Niveaus der Menschen proportional ab. Wenn eine Pygmäenfigur wie Windthorst

---

[1]) Morgan l. c. p. 535.

[2]) Ueber den Charakter dieser „Stammesfehden" s. Grosse, S. 98 ff.

[3]) Vgl. Felix a. a. O. S. 162. [4]) Ebenda.

ein gut Stück deutscher Geschichte machen und eine Zwerggestalt wie Ranke sie so glänzend schreiben kann, dann sinken Reckenhaltung und Hünenfigur naturgemäss zu nebensächlichen Attributen herab.

Im Zustand der Barbarei jedoch, da man den Massstab der Intelligenz noch gar nicht ahnte, war es nur natürlich, dass die Körperkraft das alleinige Kriterium der Tüchtigkeit und das ausschlaggebende Moment bei der Wahl des Häuptlings war. Der Häuptling aber war es wohl, der zum ersten Mal in das primitive Collectiveigenthum Bresche geschlagen hat. Es lag eben sehr nahe, dass er sich für besondere Leistungen, die er der Gens erwiesen, entsprechende Belohnungen ausbedungen, bezw. selber zudecretirt hat. So hatte, wie Post [1]) meint, der Häuptling ein Recht auf alle Weiber des Stammes, auch dann, als die Institution der Ehe längst eine festere Gliederung gewonnen hatte. Er war und ist z. B. bei den Hottentotten noch heute das verkörperte Recht und Gesetz [2]), sofern ihm allein Rechtsprechung und Urtheilsvollstreckung zustehen. Aber noch mehr. Der Häuptling war nicht bloss das rechtliche und politische Oberhaupt, sondern gleichzeitig der geistliche Führer der Clans. Post weist darauf hin, dass die ersten Häuptlinge wohl auch die ersten Priester gewesen sind [3]). Danach erscheint die alte und fast veraltete Hypothese des Sophisten Kritias, dass die Religionen eine Erfindung kluger Könige bezw. Häuptlinge seien, die sich derselben zur Erhöhung und Sicherung ihrer Machtstellung bedienten, in einer interessanten Beleuchtung.

Jetzt werden wir in der Lage sein, die Spuren jenes Weges aufzudecken, den das Eigenthum in seinem Uebergange vom Communismus zum Individualismus zurückgelegt hat, und es wird uns dies eine neue Bestätigung jenes von Spencer formulirten Gesetzes der Integration und Desintegration bieten, wonach es in der Tendenz aller Naturvorgänge liegt, dass die organischen Gebilde aus dem ursprünglichen Zustande der unterschiedslosen Gemeinsamkeit hinausstreben, um sich möglichst zu individualisiren. Mit der Wahl des ersten Häuptlings, die ihrerseits wieder ein nothwendiges Product der damaligen Structur des socialen Körpers war, beginnt der Process der Differenzirung des Eigenthums. Es war dies gleichsam der sociale Sündenfall. Abgesehen nämlich von der Siegesbeute, deren Löwenantheil er sich wohl aneignete, wurden die Köpfe der erschlagenen Feinde als Trophäen gewöhnlich dem Häuptling überwiesen, dessen

[1]) A. a. O. S. 17. Afrikanische Jurisprudenz I, 95; Grosse, S. 101.
[2]) Ebenda S. 124.
[3]) Ebenda S. 125.

schönsten Zimmerschmuck sie auszumachen pflegten. Wie ein heutiger König seinen Palast mit Schlachtenbildern ziert, und natürlich mit Vorliebe solche wählt, in welchen er selbst als Sieger erscheint, so machten es die Häuptlinge mit den Köpfen ihrer erschlagenen Feinde. So lautet z. B. ein neuerer Bericht aus Dahomey folgendermassen: „Das Schlafgemach eines Königs von Dahomey war mit den Schädeln von Fürsten und Häuptlingen der umgebenden Länder gepflastert, welche dorthin gebracht waren, damit der König auf sie treten könne" (citirt bei Spencer, Sociologie III, S. 44).

War nun das Privateigenthum zunächst bei den Häuptlingen entstanden, so war damit der Anlass zu einer weiteren Differenzirung des Eigenthums gegeben. Denn die Häuptlinge waren selbstverständlich darauf bedacht, das erbeutete Besitzthum ihren Leibeserben zu hinterlassen, um diesen solchergestalt ein Mittel an die Hand zu geben, die Herrschaft in der Familie zu behaupten. Neben die physische Kraft tritt nun der Reichthum als zweites Mittel politischer Machtstellung. Mit der Vererbung des Privateigenthums der Häuptlinge an deren Leibeserben beginnt gleichzeitig die sociale Differenzirung in Stände. Im Wildheitszustande und wohl auch noch im ersten Stadium der Barbarei gab es keine Classen, Kasten oder Stände, vielmehr herrschte hier ursprünglich wie ein geschlechtlicher und ökonomischer, so auch ein gesellschaftlicher Communismus. Die Urfamilie stellt sich uns als eine ungeschiedene Einheit dar, in welcher keinerlei Rang- oder Standesunterschiede auseinandertreten [1]). Und so war denn auch für die gesellschaftliche Differenzirung die Wahl des ersten Häuptlings der sociale Sündenfall. Es entsteht die erste gesellschaftliche Ausscheidung in der Form eines erblichen Geschlechtsadels, der sich zunächst in Häuptlingsfamilien herausbildete, mit zunehmendem kriegerischen Geist aber immer weitere Kreise zog, sofern die Erhebung in den erblichen Geschlechtsadel allenthalben als Belohnung für kriegerische Auszeichnungen auftritt [2]). So gehen nun gesellschaftliche Differenzirung und Desintegrirung des Eigenthums Hand in Hand. Hervorragende Krieger werden von den Häuptlingen für ihre Verdienste neben der Erhebung in den Adelsstand mit einem Theil der Kriegsbeute belohnt. Jetzt haben also nicht bloss die Häuptlinge, sondern auch deren Kriegsfeldherrn und Räthe Privateigenthum. Sehr bald stellt sich der Priesterstand mit der Aneignung privater Besitzthümer ein. Und so entwickelt sich ein Stand nach dem anderen, indem er sich von der ursprünglich ungeschiedenen

[1]) Vgl. Post a. a. O. S. 150.
[2]) Ebenda S. 151.

G 141

Masse losbröckelt und nach dem socialen Gesetz der Integration und Differenzirung auslöst.

Schon am Ausgang der Barbarei hat sich eine solche Aristokratie, d. h. eine Auslese von Individuen, vollzogen. Wenigstens zeigen unsere ältesten Documente, die Hieroglyphen in Egypten, das alte Testament und Homer, einen Gesellschaftszustand, in welchem die sociale und ökonomische Differenzirung ziemlich weit fortgeschritten ist. Hier wird Privateigenthum, auch an Grund und Boden, schon vorausgesetzt, wie das Beispiel von Abrahams Ankauf des Grabhügels beim Tode seiner Frau von den Söhnen des Heth beweist [1]). Solon hinterlässt schon ein Testament. Kurzum, trotz aller durchsichtigen Ueberreste des primitiven Communismus, wie wir sie in Indien und China in einzelnen Institutionen noch deutlich verfolgen können, wie sie uns aber auch bei den drei geschichtlich bekannten Culturvölkern des Alterthums — in den Phratrien der Griechen, im Jubeljahr der Hebräer und im ager publicus der Römer — entgegentreten, unterliegt es keinem Zweifel, dass die historisch zu ermittelnde Cultur das Privateigenthum nicht bloss in ausgedehntem Masse kennt, sondern sogar als Regel voraussetzt. Und so findet sich denn thatsächlich beim römischen Volk z. B. „von der Zeit an, wo es in die beglaubigte Geschichte eintritt, das Privateigenthum, aber zuerst nur an beweglichen Sachen“ [2]), als bereits zu Recht bestehende sociale Institution vor. „Der Staat war ausschliesslich Grundeigenthümer; der Einzelne dachte sich nur als Besitzer und Nutzer der Grundstücke, soweit der Staat Besitz und Genuss verliehen hatte“ [2]).

Mit der Aufnahme des plebejischen Elements in das römische Staatsgebiet hat sich die sociale Nothwendigkeit ergeben, die Ausschliesslichkeit des Staatseigenthums an Grund und Boden aufzuheben. Leise und allmälig vollzieht sich der Uebergang vom ehemaligen ager publicus der Römer in das Privateigenthum an Grund und Boden. Der ager privatus dehnt sich immer mehr auf Kosten des ager publicus aus, bis schliesslich die späteren römischen Agrargesetze [3]) dem ehemaligen agrarischen Collectivismus der Römer zu Gunsten der Privatwirthschaft den Todesstoss versetzten. Der Uebergang vom ager publicus zum ager privatus, d. h. vom agrarischen Communismus zum Individualismus vollzog sich im römischen Reich so rasch und durchgreifend, dass die vier Grundformen des römischen Sachenrechts — Eigenthum, Besitz, Detention und jus in re — sich bereits in die

---

[1]) Genesis XXIV, 4.

[2]) Puchta, Institutionen II, 180.

[3]) Puchta, Bd. I, § 72. Vgl. dagegen Ed. Meyer, Gesch. d. Alterthums II, 517 ff.

älteste Zeit zurückverfolgen lassen, ebenso wie sie sich bis in die späteste hinein behauptet haben. „Der hervorstechendste Charakterzug derselben ist, dass sie gleichmässig auf bewegliche wie unbewegliche Sachen Anwendung finden, der Gegensatz des Immobiliar- und Mobiliarsachenrechts, der das eigenthümliche Gepräge der germanischen Rechte ausmacht, ist dem römischen Recht unbekannt“ [1]).

Wie bei den Römern selbst das Privateigenthum an Grund und Boden sich durchgängig aus dem ager publicus herausdifferenzirt hat, so wurde der Grund und Boden der von den Römern unterworfenen Provinzen ebenfalls zum grössten Theile Privateigenthum. „Die Römer erkannten dasselbe auch, soweit es sich nicht um eroberte Landstriche handelte, in der Weise an, dass sie den Unterworfenen Besitz und Nutzgenuss ihrer Grundstücke zugestanden. Zu Ende der Republik aber tauchte der Despotengedanke in der römischen Bürgergemeinde auf und erhielt Anerkennung, dass der gesammte Provinzialboden Eigenthum des römischen Volkes sei. Folgerecht theilte man seit der Kaiserzeit den Boden in den kaiserlichen Provinzen dem Kaiser zu“ [2]).

Aus alledem ersieht man, wie wenig stationär und zum socialen Dogma verhärtet der Eigenthumsbegriff selbst in Rom, dem classischen Typus starrer Rechtsformen, gewesen ist. Je nach dem socialen Bedürfniss oder der politischen Taktik oscillirt das Eigenthum zwischen der einen Form und der anderen. Forderte der Eintritt des plebejischen Elements in das römische Staatsgebiet die Preisgebung des unhaltbar gewordenen agrarischen Communismus, so musste die sociale Logik das unbewegliche Privateigenthum durchsetzen. Forderte umgekehrt gegen das Ende der Republik die politische Staatsraison die Aufhebung des unbeweglichen Privateigenthums in den eroberten Provinzen zu Gunsten der römischen Staatsomnipotenz, so scheute man auch vor einer Zurückbiegung in den bereits überwundenen agrarischen Communismus nicht zurück. Kurzum, der Eigenthumsbegriff nimmt jeweilen diejenige Form an, die dem socialen Bedürfniss am meisten entspricht. Nur muss dieses Bedürfniss die Machtmittel besitzen, sich geltend zu machen und durch geeignete Wortführer sich Gehör zu verschaffen.

Es eröffnen sich hier Ausblicke in die Gegenwart, die wir ungeachtet des berechtigten Vorwurfs verfrühter Vorausnahme von sociologischen Ergebnissen, zu welchen erst eine systematische Be-

---

[1]) Ihering, Besitzwille, S. 429.

[2]) Dernburg, Pandekten I, 441.

handlung der Materie berechtigen wird, kurz zu streifen nicht umhin können.

Ein tiefgehendes sociales Bedürfniss, das mit elementarer Stärke und Zuversichtlichkeit hervortrat, konnte man schon vor der Erfindung der Buchdruckerkunst nicht mehr gewaltsam eindämmen oder zurückdrängen. Der aufgehäufte Unmuth und verhaltene Grimm der Massen bildeten schon damals eine unheimliche mystische Macht, der die Gewalthaber auf die Dauer nicht widerstehen konnten. Heute vollends, im Zeitalter des Dampfes und der Elektricität, wo eine gegebene Parole noch am gleichen Tage durch den Draht in die letzte Arbeiterhütte dringt, ist es frevelhafte Kurzsichtigkeit oder politische Don-Quixoterie, das mit der Wucht und unentrinnbaren Gewalt eines Naturgesetzes hervortretende Bedürfniss nach Umformung des Eigenthumsbegriffs durch papierene Paragraphen und gesetzgeberisches Flickwerk zurückstauen oder gar beseitigen zu wollen. Gegen diese sociale Sturmfluth sind die auf Flugsand errichteten Schutzwälle der Gesetzgebung ebenso machtlos, wie Papierdrachen gegen einen Orkan.

Was an den Forderungen des Socialismus logisch richtig und sociologisch durchführbar ist, das — aber auch nur das — wird sich mit der Zeit durchsetzen. Betrachtet man den Process der socialen Evolution sub specie aeternitatis, dann gemahnen vorbeugende Gesetze gegen sociale Bestrebungen nur an das müssige Spiel der am Strande sich vergnügenden Kinder, die während der Ebbe wahre Sandpaläste aufbauen, um während der Fluth thränenden Auges mitanzusehen, wie eine Fluthwelle genügt, die mühselige Arbeit des Tages in einem Nu hinwegzuspülen. Gelang es einst der römischen Plebs, wie wir gesehen, einen vollständigen Umschwung der Eigenthumsverhältnisse zu erzwingen, so wird man auf die Dauer den historisch berechtigten Ansprüchen und somit logisch durchführbaren Forderungen der gebildeten Arbeiterschaft der gesammten civilisirten Welt noch viel weniger widerstehen können. Der mystischen Macht des socialen Erlkönigs werden wir Besitzenden mit der Zeit unentrinnbar erliegen. Es fragt sich nur, ob wir nicht vorziehen, mit klugen Schritten „willig zu gehen", ehe man „Gewalt braucht". Wie diese Schritte beschaffen sein sollen, darüber belehren uns die nunmehr zu ziehenden philosophischen Consequenzen aus den hier vorgeführten historischen Praemissen der „Entwickelungsphasen des Eigenthumsbegriffs".

Es fragt sich nämlich, ob das Privateigenthum, das ja, wie wir gesehen haben, mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit vermöge der allgemeinen Tendenz nach Differenzirung sich aus dem primitiven Communismus herausgeschält hat, die letzte und höchste Etappe der Eigenthumsentwickelung bedeutet, etwa wie die Monogamie die natur-

gemäss oberste Form der geschlechtlichen Evolution ist, oder ob eine weitere Entwickelung über das Privateigenthum hinaus denkbar wäre, ohne dass man Gefahr liefe, die ganze Welt bei einem etwaigen industriellen Typus in eine grosse Fabrik, oder bei einem vorwiegend kriegerischen Typus in eine grosse Kaserne oder gar bei wachsender „Gläubigkeit" in ein allgemeines Kloster zu verwandeln. Zunächst sei festgestellt, dass das individuelle Eigenthum, welches das Princip do ut des zur Voraussetzung hat, eine ungleich bessere Schule für die Weckung altruistischer Gefühle ist, als das Collectiveigenthum. Bei der Bedürfnisslosigkeit des Urzustandes konnte eben jedermann in rudimentärer Form alles, was er brauchte, selbst verfertigen; er war also von seinen Mitmenschen unabhängig und eben darum für altruistische Gefühle ganz unempfänglich [1]). Aber bei den so unglaublich complicirten Lebensbedingungen und Bedürfnissen der modernen Culturmenschen — es kann nicht jeder sein eigener Schuster, Hutmacher, Bäcker oder gar Haarschneider sein — wächst das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein der Menschen. Die Signatur der Cultur heisst darum fortgesetzte, stetig sich steigernde Arbeitstheilung. Dieses ständige Aufeinanderangewiesensein, dieser ewige Wechselprocess des do ut des muss auf die Dauer das Bewusstsein menschlicher Zusammengehörigkeit fördern und so allmälig das im höchsten Sinne sittliche Gefühl des Altruismus auf ganz naturgesetzlichem Wege erzeugen. Der Typus der modernen Gesellschaft spitzt sich immer mehr auf die Formel zu: Decentralisation der Arbeit, aber Centralisation der Interessen.

Der Entwickelungsgang des Eigenthumsprocesses weist uns also mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes auf den Privatbesitz als auf die oberste Stufe der Evolution des Eigenthums hin. Nun könnte man freilich einwenden, dass unsere Zeit, welche die Entwickelung der Gesellschaft nicht mehr dem blinden, unbewusst zweckthätigen Naturprocess überlassen, sondern deren Organisation mit vollem Zweckbewusstsein regeln will, der künftigen Entwickelung des Eigenthums andere Wege weisen könnte, als die Natur bisher gethan hat. Und dabei wäre es denkbar, dass der bewusste Geist es für zweckvoller erachten würde, in die Bahnen der ehemaligen communistischen Besitzverhältnisse zurückzulenken. Doch stehen einer solchen bewussten Rückbildung zwei tiefgreifende Bedenken im Wege, ein historisches und ein ethisches. Das aus der geschichtlichen Betrachtung hervorgehende Bedenken gegen die Aufhebung des Privateigenthums ist folgendes. Unsere gegenwärtigen Culturerrungenschaften in Wissen-

[1]) Vgl. Bordier l. c. p. 8.

schaft, Kunst und Technik, deren Abschaffung oder blosse Gefährdung nur barer Wahnwitz fordern wird, haben sich historisch auf dem Boden des Privateigenthums entwickelt, so dass man wohl sagen darf, dass dieses eine ständige Begleiterscheinung, wenn nicht gar unbedingte Voraussetzung der westeuropäisch-amerikanischen Cultur ist. Historisch hat es wenigstens kein communistisches Gemeinwesen zu hoher und nachhaltig wirkender Culturstufe gebracht. Das ist freilich kein stringenter Beweis dafür, dass dies auch in Zukunft bei höherem Bildungsdurchschnitt der Gesammtmenschheit niemals gelingen könnte. Allein diese Hoffnungen sind so vag, dass der bewusste Geist daraufhin unmöglich das gewagte Spiel beginnen wird, dessen Einsatz unsere Cultur wäre. Denn unsere ganze, sauer erworbene Cultur auf die eine Karte des Communismus setzen, das hiesse in frevelhaft leichtsinniger Weise ein sociales Va banque-Spiel treiben, und dazu wird sich der bewusste Geist niemals verstehen!

Das ethische Bedenken gegen die Aufhebung des Privatbesitzes lässt sich kurz dahin formuliren, dass sich dieser, wie gezeigt, in eminenter Weise als pädagogisches Mittel zur Weckung und Förderung altruistischer Gefühle — und nur solche sind sittlich — erwiesen hat. Das Privateigenthum ist eine so vortreffliche Schule zur Hebung sittlicher Begriffe (wie dies namentlich Herbert Spencer in seinen „Thatsachen der Ethik" nachgewiesen hat), dass der bewusste Geist bei der Reorganisation der Gesellschaft auf dieses glückliche pädagogische Mittel der Evolution des Sittlichkeitsbegriffs nicht verzichten kann. Wie hervorragend altruistisch und somit sittenbildend das Privateigenthum wirkt, das zeigt in glänzender Weise das Niveau des Sittlichkeitsbewusstseins der heutigen gebildeten Menschheit. Die Ideale des Socialismus haben nämlich ihre Adepten vielfach in den Kreisen selbst der Meistbesitzenden, die aus Mitleid mit dem Massenelend, aus Gerechtigkeitsgefühl gegen die Leiden des Proletariats, eine Neuordnung der Gesellschaft anstreben, deren Kosten sie selbst in erster Linie zu tragen haben werden. Das ist ein augenfälliger Sieg des durch Privateigenthum naturgemäss gezeitigten Altruismus über engherzigen Egoismus.

Hier stehen wir vor einem Dilemma. Das feiner ausgebildete sittliche Gefühl unserer Gegenwart ruft uns in allen Tonarten zu: unsere Gesellschaftsordnung, die einen solchen Massenpauperismus, der sich — im Unterschiede zu früheren Generationen — seines Elends bewusst ist, neben einem Milliardenreichthum erzeugt, der schliesslich selbst an ökonomischer Herzverfettung zu Grunde gehen muss, taugt nichts; die Gerechtigkeit fordert gebieterisch eine Neuordnung in der Eigenthumsvertheilung. Dagegen ruft der Geist der Geschichte und

der Sittlichkeit: diese Neuordnung darf die Institution des Privateigenthums, die unzweifelhaft culturfördernd und sittenbildend wirkt, nicht ganz aufheben [1]), ohne die höchsten Güter der Gesammtmenschheit auf's Spiel zu setzen. Die Gefahr liegt nun bedenklich nahe, dass die gegenwärtige Gesellschaft zwischen diesen beiden Mühlsteinen zerrieben werden könnte.

Es giebt aber aus diesem Dilemma einen Ausweg, und dieser lautet: Nicht völlige Aufhebung des Privatbesitzes, wohl aber gleichmässigere und eben damit gerechtere Vertheilung des Eigenthums sei das nächste sociale Ziel. Das Heil der Menschheit liegt nicht in den Extremen, sondern in der aurea mediocritas der Compromisse, in der Verständigung und gerechten Abwägung aller in Betracht kommenden höheren Interessen. Um nun meinen Gedankengang auf einen möglichst kurzen Ausdruck zu bringen, möchte ich ihn in die Formel kleiden: das sociale Ideal ist philosophisch gesehen ein durch den communistischen Zug in den Staatseinrichtungen gemilderter Individualismus [2]).

Neunte Vorlesung.

Die Anfänge der Gesellschafts- und Staatenbildung.

Der Staat stellt eine hohe und eben darum sehr späte Entwickelungsstufe der socialen Evolution dar. Im Wildheitszustande der Menschheit, ja selbst auf den ersten Etappen der Barbarei, ist jenes sociale Aggregat, das wir Staat nennen, noch völlig unbekannt. Die Urformen von Sprache, Recht und Sitte, wie sie sich bei beginnendem Zusammenwirken und allmälig immer engerem Aneinandergliedern des socialen Gewebes herausgestalten, führten zunächst zu einer Gesellschaftsbildung, aus welcher sich alsdann im Laufe vieler Generationen und in Folge des Zusammenwirkens zahlreicher,

---

[1]) Selbst ein so stark socialistisch angehauchter Sociologe, wie Letourneau, L'évolution de la propriété, p. 560 f., giebt dies zu.

[2]) Die späteren Phasen der Entwickelung des Eigenthumsbegriffs, insbesondere auch die psychologischen und logischen Widersprüche, die seiner heutigen Gestaltungsform anhaften, sowie endlich die auf die obige Formel hinauslaufenden Reformvorschläge zur Umbildung des heutigen Eigenthumsbegriffs werden uns im letzten, systematischen Abschnitt dieses Werkes einlässlich beschäftigen.

die Integration fördernder Einflüsse die höhere und feingegliederte Structur des Staatsgebildes herausentwickelt. Unter „Gesellschaft" (societas) verstehe ich mit Morgan [1]) ein lediglich auf Individuen sich aufbauendes und deren gegenseitige Beziehungen regelndes Verhältniss des Zusammenwirkens, während ich mit „Staat" (civitas) eine auf die Sicherung von Grund und Boden, sowie Beschützung von Leben und Eigenthum nach Innen und Aussen abzielende Institution bezeichne. Unter Zugrundelegung dieser Definition kann es nicht zweifelhaft sein, dass die „Gesellschaft" das zeitlich frühere Gebilde ist, welches der Staatenbildung vorausgeht und dieselbe vorbereitet [2]).

Aber auch die Gesellschaft ist ein Prius nur gegenüber dem Ursprung des Staates, jedoch kein absolut Erstes. Es hat sicherlich eine Zeit gegeben, da es noch nicht einmal ein so lockeres soziales Gewebe, wie die primitive Gesellschaft es darstellt, gegeben hat. Da aber auch damals schon irgend welche Beziehungen zwischen Menschen bestanden haben müssen, so haben wir diese früher als Unterstufe der Gemeinschaft gekennzeichnet. Denn „die blosse Ansammlung von Individuen zu einer Gruppe bildet darum noch keine Gesellschaft" [3]). Eine solche bedingt vielmehr ausser der Nebeneinanderlagerung noch ein, wenn auch nur instinctives Zusammenwirken der einzelnen Individuen jener Gruppe. Im Urzustand der Wildheit aber, da jedermann in rudimentärer Weise seine Werkzeuge selbst verfertigte und seine Nahrungsbedürfnisse auf eigene Faust befriedigte, war das Zusammenwirken menschlicher Individuen, wenn überhaupt vorhanden, ein äusserst geringfügiges und führte eben darum wohl noch kaum zu einer die Art des Zusammenwirkens durch Sitte oder Recht regelnden Gesellschaft. Die von Aristoteles stammende Bezeichnung des Menschen als ζῷον πολιτικόν passt keineswegs auf den Wildheitszustand der Menschen. Die Digger-Indianer zum Beispiel, die auf den Gebirgen der Sierra Nevada in Höhlen zerstreut wohnen und sich nur von Wurzeln und kleinem Gethier nähren, stehen — wie wir bereits ausgeführt [4]) — social nicht viel höher als der Orangutang, sofern ihnen jegliche sociale Organisation

---

[1]) L. c. p. 6.

[2]) Ihering's Definition: „Der Staat ist die Gesellschaft als Inhaberin der geregelten und disciplinirten Zwangsgewalt", Zweck im Recht, 2. Aufl., I, 304, gilt nur von der „Gesellschaft" innerhalb des bereits gebildeten Staates, nicht aber von jener lockeren socialen Structur, welche der Bildung des Staates zeitlich vorausgeht.

[3]) Spencer III, 293.

[4]) Siehe oben S. 82.

abgeht [1]). Ja, es giebt, wie bereits ausgeführt, heute noch Völkerstämme, deren gesellschaftlicher Zustand sich nicht zu der Höhe der Sociabilität einzelner Thierarten erhebt. Es giebt Australneger, Feuerländer und Buschmänner, die kein Eigenthum, auch kein collectives, kennen, weil sie keinen Begriff von einer Zukunft, keine Vorstellung von einem morgenden Tag haben und dann natürlich auch kein Bedürfniss des Sparens für die Zukunft besitzen [2]). Alle diese Stämme stehen heute noch lange nicht auf der socialen Stufe höher entwickelter Thiere, wie beispielsweise der Ameisen, Bienen und Biber, mit ihrer wunderbaren gesellschaftlichen Organisation [3]), die nicht bloss das bewegliche Privateigenthum kennt und respectirt, sondern so complicirte Einrichtungen, wie das Aufsparen für bestimmte Jahreszeiten besitzt, ja sogar einzelne Laster der Menschen mitmacht, wie Sklaverei, Diebstahl und Eifersucht [4]), oder, wie Espinas neuerdings behauptet [5]), selbst einen gewissen Luxus treibt. Sehr viele Thiere, wie Vögel, Hunde, Affen, Löwen, haben auch schon einen, wenn auch nur primitiven Begriff des Privateigenthums an Grund und Boden, wie die eifersüchtige Vertheidigung ihrer Nester, Höhlen und Hütten beweist [6]), während eine ganze Reihe von wilden Stämmen, wie die Insulaner auf Borneo, Buschmänner und Australneger, noch keine Hütten bauen, vielmehr in natürlichen Höhlen oder Grotten Schutz gegen Ungewitter und wilde Thiere suchen [7]).

Giebt es also heute noch Stämme, die in ihren Ansätzen zur Gesellschaftsbildung hinter der socialen Organisation höher entwickelter Thiere erheblich zurückstehen, so darf es nicht wunder nehmen, dass die Urmenschen, von deren Zusammenleben uns die heutigen Feuerländer etwa eine leidlich zutreffende Vorstellung zu geben vermögen, ein Bedürfniss nach gesellschaftlichem Zusammenschluss noch gar nicht empfanden und darum einen solchen auch nicht erstrebten. Die Bevölkerung war auf jener geschlechtsgemeinschaftlichen Stufe aus physiologischen Gründen eine sehr dünne, die Arbeitstheilung, wenn überhaupt vorhanden, eine ganz rudimentäre, so dass keine innere

---

[1]) Vgl. Spencer III, 298; ähnlich die Chaco-Indianer in Südamerika, ebenda S. 299. Dagegen neuerdings Ernst Grosse, Die Formen der Familie. Freiburg 1896, S. 41 ff.

[2]) Letourneau l. c. p. 229 und oben S. 81 f.

[3]) Ib. p. 50.

[4]) Vgl. Espinas, Sociétés animales, p. 454 u. ö.

[5]) Ebenda p. 440.

[6]) Vgl. Houzeau, Facultés mentales des animaux I, 263, sowie die Schriften von Romanes, Huber und Schneider zur Thierpsychologie.

[7]) Vgl. Letourneau l. c. p. 50.

Nöthigung zur Gesellschaftsbildung vorlag. So vermissen wir noch heute bei den Eskimos, die bei dünner Bevölkerung sehr zerstreut von einander leben, jegliche Spur staatlicher Organisation [1]).

Den ersten Schritt zur Entstehung der Gesellschaft bildete nach Morgan der Uebergang von der Blutsverwandtschaftsfamilie zur Punaluafamilie, besonders aber der weitere Uebergang zur Paarungsfamilie. Denn jetzt fand auf Grund der günstigeren physiologischen Bedingungen ein so rapides Anwachsen der Bevölkerung statt, und damit war die Nothwendigkeit einer grösseren Arbeitstheilung so unabweislich gegeben [2]), dass man ohne eine schärfere Umgrenzung der Macht- und Rechtssphäre der einzelnen Glieder der zu immer festerem Aggregat sich krystallisirenden Familie schlechterdings nicht mehr auszukommen vermochte. Es vollzieht sich also in diesem Entwickelungsstadium des Menschengeschlechtes mit einem Worte der Uebergang von dem regellosen Zustand der Gemeinschaft zu dem welthistorischen Act der Entstehung der Gens.

Die Gens ist nach Morgan jenes primitive Gesellschaftsgebilde, wie es zum ersten Mal auf der Unterstufe der Barbarei etwa entsteht, und dessen Tendenz darauf gerichtet ist, die Beziehungen der durch Blutsverwandtschaft verknüpften Glieder einer Familie festzustellen, sowie ferner die stricte Einhaltung der vereinbarten gegenseitigen Rechte und Pflichten zu überwachen [3]). Die alte Gentilverfassung, wie sie Morgan am Ursprünglichsten bei den Irokesen, besonders dem Senekastamme, ausgeprägt findet, hat etwas erhaben Einfaches an sich. Die Vortheile gesellschaftlichen Zusammenwirkens treten da deutlich hervor, während die Nachtheile desselben, wie wir sie unter „der Herrschaft des Ceremoniells" vielfach bitter empfinden, kaum zum Vorschein kommen. Der Unterschied zwischen den Individuen der Gens und uns Heutigen liesse sich etwa folgendermassen formuliren: jene hatten bei ihrer Sklavenarbeit noch hohe Freiheit, während wir die Sklaven unserer Freiheit sind. Hatte jener seine Arbeit ver-

---

[1]) Vgl. Spencer III, S. 298. Ebenso bei den Feuerländern, vgl. Darwin, Abstammung des Menschen II, 356: „Die Feuerländer ... hatten keine Regierung und waren gegen jeden, der nicht von ihrem Stamme war, ohne Erbarmen."

[2]) Auf die Arbeitstheilung, wie auf den Typus der Wirthschaft überhaupt legt Ernst Grosse neuerdings das entscheidende Gewicht, a. a. O. S. 242: „Wir haben gefunden, dass jedem Typus der Wirthschaft ein besonderer Typus der Familie entspricht."

[3]) Grosse hingegen giebt a. a. O. S. 13 ff. folgende Definition des Begriffes Stamm: „Unter einem Stamme verstehen wir eine Gruppe von Individuen, welche dasselbe Land bewohnen, dieselbe Sprache reden und derselben Führung gehorchen, also eine Gruppe, welche eine locale, culturelle und politische Einheit bildet. Der Stamm stellt den Typus aller staatlichen Gebilde dar."

richtet, so war er ein freier Mann; der gebildete Europäer hingegen, der unter der Herrschaft des Ceremoniells lebt, ist ein fortwährender Sklave desselben. Wir hören bloss das Kettenrasseln unserer Sklaverei nicht, weil wir uns von Kindesbeinen daran gewöhnt haben und in Folge dessen gegen dieses Geräusch ebenso unempfindlich sind, wie etwa das Ohr des Schmiedes gegen die Hammerschläge. Aber in Wirklichkeit streifen wir die Sklavenkette des Ceremoniells niemals ab; wir vermögen sie nicht einmal im geheimsten Kämmerlein ganz abzulegen. Gegenüber den unzähligen Reglementirungen in der Sprache durch die Vorschriften der Grammatik, in der Tonkunst durch die Gesetze des Contrapunkts, in jeder Kunst überhaupt durch deren Regeln, in der Gesellschaft durch Convention und Sitte, im Staat durch Steuerdruck, Rechts- und Polizeivorschriften u. d. m. hat die alte Gentilverfassung etwas heroisch Freies, antik Einfaches. Der Friedensvorsteher (Sachem) wird ebenso wie der Kriegshäuptling jeweilen von der gesammten Gens gewählt[1]). Natürlich waren die Frauen stimmberechtigt, da sie bei dem in der Gens vielfach geltenden Mutterrecht dem Manne nicht unter-, sondern eher übergeordnet waren. Friedensvorsteher und Häuptlinge konnten, wie gewählt, so auch durch allgemeines Stimmrecht abgesetzt werden, und nahmen dann ohne Murren ihre frühere bescheidene Stellung ein. Die Ehe war exogam, d. h. man durfte nur ausserhalb der Gens heirathen; das Erbrecht war nach dem Mutterstamm geregelt, so zwar, dass das Vermögen Verstorbener Collectiveigenthum der gesammten Gens blieb. Bewundernswerth war die Solidarität einer solchen Gens. Jeder Gentilgenosse war gehalten, für den anderen mit Gut und Leben einzustehen. Wurde ein Gentilgenosse von einem Fremden erschlagen, so musste die gesammte Gens Blutrache nehmen. Einem Niederschlag dieser alten Gentilverfassung begegnen wir in der in Unteritalien vielfach heute noch herrschenden „Vendetta". Das sind im wesentlichen die Grundzüge der gesellschaftlichen Organisation der Gentilgenossen. Man darf sich nicht über den demokratischen Zug wundern, der die Gens auszeichnet. War sie doch der unmittelbare Ausfluss des Urcommunismus. Es ist daher nur natürlich, dass der Process der Differenzirung noch nicht erheblich vorgeschritten sein konnte. Die erste gesellschaftliche Scheidung und eine vielfach aus derselben entspringende feindselige Spaltung vollzieht sich zwischen den einzelnen Gentes, während innerhalb der Gens noch gar keine gesellschaftliche Differenzirung in Classen und Stände bemerkbar ist, so dass selbst eine

[1]) Ueber die Verfassung, insbesondere die Familienverfassung der Jäger- und Hirtenvölker, s. neuerdings Ernst Grosse a. a. O. S. 102 ff.

so naheliegende Sonderstellung, wie die des Häuptlings oder Königs ist [1]), sich noch nicht aus dem Urcommunismus herauszuschälen vermochte.

Dieser idyllische Gesellschaftszustand der Gens löste sich allmälig auf, als der Territorialbesitz zur durchgängigen Gepflogenheit wurde, und man zur Beaufsichtigung des Viehstandes wie zur Bestellung des Ackers auf das Auskunftsmittel der Sklaverei verfallen war [2]). Von der Entstehung der Sklavenjagden an datirt der kriegerische Typus der Menschheit. Es beginnen jetzt die Gentes einen Kampf um's Dasein, in welchem naturgemäss die stärkeren Gentes die schwächeren überwinden und zerreiben, die Männer gefangennehmen, um sie im eigenen Hause als Sklaven zu verwenden. Während es also bis dahin selbstverständliche Voraussetzung war, dass jedermann arbeitete und nur den Ertrag der eigenen Arbeit einheimste, ist man jetzt hinter das grosse Geheimniss gekommen, andere Menschen für sich arbeiten zu lassen. Hatten sich schon vorher die Domestication der Thiere und die aus derselben hervorgegangenen Viehheerden als ergiebige Reichthumsquellen erwiesen, so sollte jetzt die Menschenheerde die begonnene Capitalbildung fördern und ergänzen. Diese wirthschaftliche Logik muss von einer elementaren Selbstverständlichkeit gewesen sein, da die verschiedensten Völker zu verschiedenen Zeiten auf dieselbe verfallen sind. Denn der sogenannte vierte Stand ist nicht etwa ein wirthschaftliches Novum der Neuzeit, vielmehr fast so alt, wie der Staat. Der Orient hat seine Sudras, Sparta seine Heloten, das übrige Griechenland seine Theten, Rom seine Sklaven und Proletarier, das germanische Mittelalter seine Hörigen, die Slaven ihre „Seelen" [3]).

Jetzt werden wir begreifen, wie sich der Uebergang von der Gesellschaft zum Staat vollzogen hat. Die wirthschaftlich nothwendig gewordene Jagd nach Menschenmaterial versetzte die von Hause aus friedliebenden Gentes in einen anhaltenden Kriegszustand [4]). Ent-

---

[1]) Die „Horden"-Theorie Mucke's weist bezüglich der socialen Structur der „Horde" wesentlich die gleichen Erscheinungen auf, wie Morgan's „Gentilverfassung". Auch in der Horde existirt keine Ueber- und Unterordnung, sondern nur Bei- und Nebenordnung. Auch dort ist der Häuptling nur primus inter pares.

[2]) Post, Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz I, 14, nimmt eine vierfache Grundlage der Organisationsform vorstaatlicher Gebilde an: 1. geschlechterrechtliche (auf Ehe und Blutsgemeinschaft gegründete), 2. territorialgenossenschaftliche (gemeinsames Bewohnen eines Bezirks), 3. herrschaftliche (Schutz- und Treuverhältniss zwischen Herren und Hörigen), 4. gesellschaftliche (vertraglicher Zusammenschluss menschlicher Individuen).

[3]) Vgl. Rossbach, Geschichte der Gesellschaft VI, 2.

[4]) Man kann diese wesentlich von Spencer vertretene Auffassung theilen, ohne darum nothwendig mit Gumplowicz dem Extrem des „Rassenkampfes" zu verfallen. Vgl. Gumplowicz, Rassenkampf, S. 231 ff.

weder waren sie auf der Lauer, ihre Nachbarn zu gelegener Zeit zu überfallen, oder auf ihrer Hut, von ihnen nicht überfallen zu werden. Und so bildete sich der kriegerische Typus immer deutlicher und schärfer heraus. Dieser aber erforderte gebieterisch eine Theilung der Gesellschaft in Erwerbende und Schützende, d. h. in einen Nährstand und einen Wehrstand. Und nun geht der Process der Differenzirung in einem beschleunigten Tempo vorwärts. Mit der ersten Scheidung in Stände war der primitive Communismus durchlöchert, der Bann der gentilen Gesellschaftsverfassung gebrochen, und nun war die Entstehung des Staates die einzige naturgesetzliche Möglichkeit, einem bellum omnium contra omnes zu entgehen.

Schon in den Kriegen stellte sich das Bedürfniss einer Centralisirung der Gewalt ein. Ohne Commando war keine Schlachtordnung zu erzielen, folglich musste dem Häuptling das Recht eingeräumt werden, über sämmtliche Streitkräfte nach eigenem Gutdünken zu verfügen. Das war aber der eklatanteste Bruch mit der Gentilverfassung. In dem Augenblick, da man den Gesammtwillen der Gens freiwillig und bleibend dem Einzelwillen des Häuptlings unterordnete und demselben solchergestalt unumschränkte Macht einräumte, war das Schicksal der Gens entschieden, war die Bahn beschritten, die nothwendig vom demokratischen Communismus zum monarchischen Absolutismus führte. Man sieht also, wie sich hier der gleiche Process der Individualisirung im Staatstypus vollzieht, den wir früher beim Ehe- und Eigenthumstypus constatirt haben.

Die Macht nämlich ist ein gar gefährliches, verführerisches Ding. Hat ein Individuum sie einmal an sich gerissen, dann lässt es das berauschend schöne Spielzeug so bald nicht wieder aus der Hand. Aus dem primus inter pares entpuppt sich allmälig der Despot. Von dem ersten mit königlicher Gewalt ausgestatteten Häuptling der alten Gens bis zu jener Sitte, „wo ein Burghmann, wenn er den König anredet, sich so glatt wie ein Flunder auf den Boden hinstreckt und, den Staub küssend, in dieser Lage verbleibt, bis sein Geschäft mit seinem Herrscher beendet ist“ [1]), ist nur ein gradueller, kein principieller Abstand. Einmal die individuelle Habgier und Ländersucht wachgerufen und aufgestachelt, kennt sie keine Grenzen mehr. Zunächst entwickelt sich das individuelle Eigenthum des Häuptlings und nachmaligen Königs, der in der Accumulation des Reichthums ein neues Machtmittel zur Sicherung seiner Stellung entdeckt, sodann folgt die Beutevertheilung an die Kriegführer, die dem Häuptling den Reichthum neiden und deren gefährlichen Neid jener dadurch am besten

[1]) Vgl. Spencer III, 140.

besänftigen kann, dass er sie an der Beute participiren lässt. Jetzt hat also auch der höhere Kriegerstand schon Privateigenthum. Das zieht aber immer weitere Kreise. Der niedere Krieger, der bei kümmerlichstem Nachdenken zu dem naheliegenden Schluss gelangen muss, dass man ohne ihn keinen Krieg führen kann, sieht mit scheelen Augen die Reichthumsanhäufung der oberen Krieger und fordert gleichfalls seinen Antheil, den er auch nach langem Ringen erhält. Und so geht es immer weiter. Der Handwerkerstand, der sich bei dem kriegerischen Typus der Gesellschaft herausbilden muss, da der Krieger weder seine Kleidung, noch seine Kriegsgeräthschaften selbst anzufertigen die Zeit findet, neidet wieder dem niederen Krieger seinen Besitz und fordert auch seinen Theil. Endlich kommt der Landmann, der für den Lebensunterhalt des ganzen Stammes sorgt, und mag ebenfalls nicht leer ausgehen. Am längsten verharrt noch der Sklave in dumpfer socialer Unthätigkeit, und das ist sehr begreiflich; denn je härter die Arbeit, desto niedriger die Intelligenz, je niedriger die Intelligenz, desto geringer die Auflehnung gegen bestehende Missstände, die man in stumpfer Resignation als unabänderlich und unabwendbar ansieht. Fürwahr es giebt auch im socialen Gewebe eine rudis indigestaque moles, d. h. ein Gesetz der geistigen Trägheit, das auf der Macht der Gewohnheit beruht.

Allein in vorgeschritteneren Gemeinwesen begann es mit der Zeit auch unter den Sklaven zu gähren, wie die mannigfachen Sklavenaufstände beweisen. Es herrschte denn auch ein empörendes Missverhältniss, wie es beispielsweise in Athen während der höchsten Blüthezeit bestanden haben soll, wo auf 90,000 Bürger angeblich 365,000 Sklaven kamen [1]). Bildeten die Sklaven solchergestalt auf der einen Seite den Reichthum eines Volkes, so waren sie auf der anderen eine eminente Gefahr für dasselbe, da sie bei ihrer numerischen Ueberlegenheit das ganze Volk hätten zerreiben können, wenn sie zum Bewusstsein ihrer Macht gekommen wären und Gelegenheit zu einer geschlossenen Organisation gefunden hätten. Beides musste verhütet werden. Auf der einen Seite war der Sklave unentbehrlich, weil sich der Bürger das Arbeiten abgewöhnt hatte und — wie die moralischen Vorstellungen gleichen Schritt mit der socialen Evolution zu halten pflegen — zugleich in der Arbeit etwas Schändendes sah,

[1]) Allerdings hat Beloch in seinen bekannten Forschungen über die Bevölkerungszahl der Antike diese Ziffern erheblich herabgemindert. Aber auch nach den Darstellungen Beloch's bestand ein empfindliches Missverhältniss zwischen der Zahl der Sklaven und der der Bürger. Vgl. auch Poehlmann, Die Uebervölkerung der antiken Grossstädte im Zusammenhang mit der Gesammtentwickelung städtischer Civilisation. Leipzig 1884.

eben weil diese von den Sklaven besorgt wurde; auf der anderen Seite war der Sklave das ständige Schreckgespenst, das den Bestand der höheren Gesellschaft bedrohte.

Um nun zwischen diesen Factoren ein Gleichgewicht herzustellen, greift die staatliche Organisation mit ihren öffentlichen Gewalten ein. Diese sollen theils die Rechtssphäre der einzelnen Klassen und Individuen gegen die zahlreichen Collisionen der einander durchkreuzenden Interessen abgrenzen, theils in executiver Weise die Einhaltung der in Religion, Sitte und Recht festgestellten Normen überwachen und die Widerstrebenden strafen [1]). Das ist der Ursprung des Staatsorganismus, wie er sich bei vorschreitender Cultur immer mehr complicirt. Je grösser der zu überwachende Grund und Boden ist, je mehr sich Eigenthum anhäuft, desto mehr erweitert sich naturgemäss die Aufgabe des Staates, dessen historische Stellung wir ja dahin definirt haben, dass er Grund und Boden gegen die Angriffe von Aussen, Leben und Eigenthum aber gegen die vielen collidirenden Interessen nach Innen zu schützen hat. Auf einer gewissen Stufe der Civilisation angelangt, erwächst dem Staate die neue Aufgabe, neben den materiellen auch die geistigen und sittlichen Güter des Volksthums zu fördern und zu beschützen. Die Entstehungsart und Organisation des Staates liefern einen weiteren Beweis für den von Spencer formulirten Gedanken, dass in der ganzen Natur, also auch im socialen Stoffwechsel, die Tendenz nach Integration scharf hervortritt, dass aber mit vorschreitender Integration eine Differenzirung in Individuen Hand in Hand geht. Vermittelst des durch das Privateigenthum beförderten kriegerischen Typus der Menschheit reiben sich Hunderte von Gentes im Kampfe um's Dasein so lange auf, bis sie schliesslich durch eine gewaltige Persönlichkeit, einen absoluten Herrscher unterjocht und zu einem grösseren, compacten Staatsgebilde zusammengeschmolzen werden. Je grösser und einheitlicher aber der Staat wird, desto mehr verflüchtigt sich der ursprüngliche Communismus [2]), sofern die Oeko-

[1]) So definirt Schulze, Einl. in das deutsche Staatsrecht, S. 160, den Staat, wie folgt: „In dem Begriffe des Staates liegt als wesentliches Merkmal das Vorhandensein einer höchsten herrschenden Gewalt." Und Ihering definirt in seinem „Zweck im Recht", 2. Aufl. I, 304, den Staat als „die Gesellschaft als Inhaberin der geregelten und disciplinirten Zwangsgewalt".

[2]) Während der Correctur habe ich noch von R. Hildebrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirthschaftlichen Culturstufen, I. Theil, Jena 1896, Kenntniss genommen. Was H. S. 189 in einer „vierfachen Wurzel" an Argumenten gegen das „ursprüngliche Gemeineigenthum an Grund und Boden" vorbringt — die Hauptgedanken gehen auf Fustel de Coulanges zurück —, vermochte mein Vertrauen in die Richtigkeit der hier vertretenen Theorie nicht zu erschüttern.

nomie des Staates die Scheidung in verschiedene Stände und zahllose, gegen einander abgestufte Berufe fordert und durchsetzt. Auf den kürzesten Ausdruck gebracht, heisst dies: Mit fortschreitender Cultur beginnt die Theilung und Decentralisation der Arbeit, aber die Centralisation der Gewalt.

Man wundere sich nicht, dass ich dem absolutistischen Königthum eine so hohe culturhistorische Mission zuerkenne. Es ist nämlich nur gleissender Irrthum, dass die Humanität immer gleichen Schritt mit der Civilisation halte. Es giebt praesociale Völkerschaften, wie die Wald-Weddas, die gegen jedermann freundlich, offenherzig, ehrlich sind und vor allen Dingen niemals lügen[1]). Wenn wir heute jene Stufe der Moral bewusst erreichten, welche die Wald-Weddas unbewusst schon üben, so wäre dies ein hoher sittlicher Fortschritt. Leider sind die Wege der Civilisation fast durchweg inhuman gewesen; jeder Fussbreit auf der Bahn der staatlichen Integration ist mit Menschenblut gedüngt. Ein Alexander, Cäsar und Napoleon haben mittelbar vielleicht mehr Blut vergossen, als alle Galeerensträflinge, Zuchthäusler und Gefängnissinsassen zusammengenommen. Und doch reiht man jene Männer in's Pantheon ein und errichtet ihnen Statuen, und zwar mit einem instinctiven Recht. Denn solche grandiosen Menschenschlächter stauen die Civilisation mit einem urkräftigen Ruck gleich um Jahrhunderte weiter. Lieber auf einmal Massenopfer, die eine plötzliche staatliche Integration herbeiführen, als das schleichende Gift des perpetuellen Guerillakrieges unter den kleinen Stämmen und Natiönchen. Denn je grösser die Staatsgebilde sind, desto mehr müssen sie ihren kriegerischen Typus verlieren. Ja, die staatliche Integration hat einen doppelten culturlichen Vorzug; einerseits ist ein grosses, compactes Staatsgebilde zu massiv, zu schwerfällig, um leichtfertig einen Krieg vom Zaun zu brechen; andererseits haben wenigstens diejenigen Stämme, die nunmehr zu einer compacten Masse vereinigt sind, vor einander Ruhe. So paradox es also klingen mag, so bleibt es darum nicht weniger wahr, dass die genialen Welteroberer, welche über Berge von Leichen dahinschreiten, durch die von ihnen bewirkte staatliche Integration den kriegerischen Typus der Gesellschaft immer mehr abschwächen und so der wirklichen, humanen Civilisation ungewollt durchgreifender und wirksamer vorarbeiten, als ein ganzes Heer von sentimentalen Weichlingen. Der Absolutismus war ein nothwendiger Durchgangspunkt im socialen Entwickelungsprocess, weil er das beste Mittel war, die Integration des Staatsgebildes in raschester Weise zu

[1]) Vgl. Spencer III, 287, sowie das schöne Werk der Brüder P. und F. Sarasin, Die Weddas von Ceylon.

fördern. Verstehen wir die absolute Monarchie als eine gegenwärtig im Zersetzungsprocess befindliche staatliche Daseinsstufe, aber als berechtigte historische Kategorie, dann wäre es engherzig und einseitig, zu leugnen, dass sie der Civilisation, wenn vielleicht auch nicht in gleichem Masse der Humanität, gewaltig Vorschub geleistet hat. In der regelrechten Linie des Evolutionsprocesses bedeutet der absolute Herrscher für die staatliche Daseinsform der menschlichen Beziehungen das, was für die sexuellen Beziehungen die monogamische Eheform und für die Beziehungen der Personen zur Sache das Privateigenthum, d. h. die offenbare Tendenz nach unausgesetzter Verpersönlichung, wie sie die immanente Teleologie des socialen Geschehens fordert und im Heraustreiben dieser individuellen Spitze der sociologischen Pyramide durchsetzt. Auch hier springt also die Individualität als der tiefste latente Sinn aller socialen Evolutionsprocesse hervor. Nur fragt es sich, ob der bewusst gewordene Geist auch auf dieser Evolutionslinie die latente Tendenz der ständigen Individualisirung billigt und damit sanctionirt, oder aber sich machtvoll gegen diese aufbäumt.

War nämlich die „Gesellschaft", wie sie die antike Gens bildete und der Clan bei einzelnen Stämmen noch heute darstellt, bei communistischen Besitzverhältnissen trotz ihrer lockeren Structur eine ausreichende sociale Organisation, so ist der Staat der adaequate Ausdruck der individualistischen, auf Privateigenthum sich aufbauenden Verhältnisse. Der heutige „Staat" leistet dem Individualismus die gleichen Dienste, welche die ehemalige „Gesellschaft" dem Communismus, und noch früher die „Gemeinschaft" dem Urmenschen erwiesen hat. Und es lässt sich nicht leugnen, dass die antike Gesellschaft, in gewisser Beleuchtung gesehen, eine anheimelnde urwüchsige Freiheit gestattet hat, während der heutige Staat[1]), rücksichtlich der Freiheit des Individuums, an einem inneren Widerspruch krankt. Auf der einen Seite freilich sieht es der moderne Staat als seine Hauptaufgabe an[2]), die individuelle Freiheit zu gewährleisten und mit allen Machtmitteln zu schirmen, auf der anderen Seite aber sind diese Machtmittel derartige, dass sie eine urwüchsige, individuelle Freiheit gar nicht aufkommen lassen. Der moderne Mensch ist durch Recht, Sitte, Mode und conventionellen Ton derart eingeschnürt und beklemmt, seine Bewegungsfreiheit ist durch Polizei, Justiz und gesell-

[1]) Ueber Begriff, Zweck, Entstehung, Wirkungsweise und Zusammensetzung des heutigen Staates bieten die Ausführungen A. Schäffle's, Bau und Leben des socialen Körpers, 2. Aufl., 1896, II, 433 ff., viel Treffendes.

[2]) Viele Staatsrechtslehrer definiren ja den Staat geradezu als „Organismus der Freiheit".

schaftliche Form so sehr eingedämmt und beengt, dass er nur auf schneebedeckten Alpenhöhen etwa einen urwüchsigen Naturlaut hervorzustossen vermag, ohne Gefahr zu laufen, der staatlichen oder gesellschaftlichen Aechtung zu verfallen. Allerdings hat der Staat, dieses grosse Gefängniss der naturwüchsigen Freiheit, goldene Gitterstäbe — Reichthum, hohe Stellungen, Auszeichnungen, Orden, Adelsprädikate u. s. w. Aber einerseits erweisen sich selbst diese angeblich goldenen Gitterstäbe bei Lichte besehen und unter die Lupe der Philosophen genommen, sobald man die obere Legirung abkratzt, als eitel Talmigold, andererseits hört ein Gefängniss darum nicht auf, ein solches zu sein, wenn dessen Gitterstäbe selbst aus probehaltigem Gold beständen. Sehnt sich doch auch der Vogel aus seinem eleganten, zuckergespickten Bauer in sein einfaches, primitives Nest zurück. Und so könnte uns ähnlich wie dem von den Auswüchsen einer verschrobenen Uebercultur angewiderten Rousseau der Gedanke überkommen, ob wir nicht auch besser daran thäten, aus dem goldenen Bauer des staatlichen Individualismus in das einfache Waldnest des gesellschaftlichen Communismus zurückzuflattern. Thatsächlich giebt es schwärmerische Enthusiasten, die mit Tolstoy und Rousseau eine solche Rückwärtsbewegung der Cultur, ein solches Zurückschrauben der complicirten Staatsmaschinerie auf den einfachen communistischen Gesellschaftszustand nicht bloss für wünschenswerth, sondern sogar für durchführbar halten. Doch ist weder das eine, noch das andere der Fall; es sind dies nur utopistische Träumereien!

Nicht wünschenswerth wäre eine solche sociale Reaction aus geistigen Motiven. Der Culturmensch schöpft seine höchsten Freuden aus ganz anderen Quellen, als seine Vorvorderen. Diese kannten nur leibliche Genüsse, und selbst solche nur in ganz rudimentärer Form. Dem Heutlebenden sind Familienfreuden, öffentliches Leben, Kunst, Poesie und Wissenschaft ebensoviele Bronnen höchster Seligkeit, und wollte man ihm diese Freudenquellen verstopfen, dann wäre das ganze Leben lichtlos, inhaltsleer, lebensunwerth. Cultur ist dem Heutlebenden geistiger Sauerstoff, und kann er diesen nicht mehr einathmen, dann heisst seine ultima ratio Vernichtung, Untergang, geistiger Tod. Sollte durch eine sociale Weltrevolution die Cultur ebenso vandalisch vernichtet werden, wie einst durch die Völkerwanderung, so wäre der sonst wahnwitzige pessimistische Rath Schopenhauer's, die Menschheit solle durch eine Art freiwilliger Selbsteunuchisirung das Dasein verneinen und ihre Selbstauflösung beschliessen, noch so übel nicht. Nun wird man freilich einwenden, man könnte ja die höheren Errungenschaften der Cultur, aber ohne deren Auswüchse, in einen auf antiker Grundlage aufgerichteten com-

munistischen Gesellschaftszustand herübernehmen. Allein dieser Ausweg verfängt nicht. Ein zartgebautes Zierpflänzchen aus dem Treibhaus lässt sich schlechterdings nicht auf den knorrigen Stumpf einer Urwaldeiche aufpfropfen. Ein einziger urkräftiger Windstoss, und das zarte Pflänzchen ist geknickt [1]). Nun denn, unsere ganze höhere Geistescultur ist im Treibhaus des auf den Individualismus aufgebauten Staates erwachsen und emporgeblüht, und es ist eine überflüssige Doctorfrage, ob sie auch auf communistischer Grundlage hätte emporspriessen können. Letzteres kann von Skeptikern mit Fug bestritten oder doch bezweifelt werden, während man darüber, dass die Geistescultur neben dem Individualismus bestehen kann, angesichts der Thatsache, dass sie auf deren Boden erwachsen ist, nicht einmal streiten kann. Die Frage aber, ob die Cultur wegen oder trotz des Individualismus entstanden ist, muss ich als eine müssige bezeichnen, da sie als eine Parteifrage eine allgemein befriedigende Beantwortung ohnehin nicht finden kann. Die Thatsache, dass sie neben dem Individualismus entstanden ist, genügt, diesen zum mindesten als günstigen Nährboden der Cultur zu bezeichnen, während der Communismus den historischen Nachweis, dass er eine höhere Geistescultur erzeugen oder auch nur ertragen kann, bisher schuldig geblieben ist. Ist nun aber die Geistescultur im Treibhaus des individualistischen Staats herangereift, dann wäre es ein frevelhaftes Beginnen, diese zarte Pflanze zu entwurzeln, ihrem geistigen Mutterboden zu entreissen, um das gewagte Experiment zu machen, ob sie auch im Urwald weiter gedeihen würde. Wenn nun aber hinterher das Experiment misslingt, wenn von dem urgewaltigen Windstoss der dann unvermeidlichen Revolutionen nicht bloss die Blätter dieses Baumes zerzaust werden, sondern dieser selbst entwurzelt und hinweggefegt wird, dann können alle angepriesenen Glückseligkeiten eines communistischen Gemeinwesens uns nicht ersetzen, was wir eingebüsst haben.

Allein abgesehen davon, dass ein Rückwärtsschreiten zur communistischen Gesellschaft im Hinblick auf die Cultur keineswegs wünschenswerth sein kann, ist es mit Rücksicht auf die gesteigerte Lebenshaltung und die daraus entsprungene verfeinerte Ausbildung des Geschmacks und die erweiterten Forderungen bezüglich der Qualität des zum Stoffwechsel nothwendigen Lebensunterhalts physiologisch geradezu unmöglich. Weder will der Heutlebende auf die primitiven Nahrungsformen der Urzeit zurückgreifen, noch kann er es überhaupt, da seine Constitution sie gar nicht mehr vertrüge.

---

[1]) Disraeli drückte sich einmal so aus: „Die sociale Frage ist heute noch ein Zephyr, der durch die Blätter rauscht; bald wird er aber zum Orkan."

Ueberhaupt steigert sich ja die Lebenshaltung proportional der Summe der erzeugten Genussgüter.

Und doch täuschen wir uns darüber nicht, dass der extreme Individualismus auf die Dauer ebensowenig haltbar, wie ein extremer Collectivismus durchführbar ist. Die mannigfachen Schäden unserer heutigen extrem individualistischen Gesellschaftsordnung treten so klar zu Tage und fordern die Kritik der immer mächtiger anschwellenden öffentlichen Meinung mit so elementarer Gewalt heraus, dass heute nicht nur die von den Schäden desselben meistbetroffenen wirthschaftlich Schwächeren sich dagegen durch alle ihnen zu Gebote stehenden Mittel: Strikes, Boycotts, Meetings, Demonstrationen, gewerkschaftliche, gesellschaftliche und politische Organisationen, durch Ausübung ihres Stimmrecht u. s. w. auflehnen, dass vielmehr das stark entwickelte Ethos der höheren Zehntausend den Bestrebungen der wirthschaftlich Schwachen sympathisch entgegenkommt und dieselben dadurch moralisch fördert. Es ist geradezu erhebend zu beobachten, weil es ein erfreuliches Zeichen des wachsenden Ethos ist, dass die besitzende Mittelschicht, ja sogar viele Höchstbesitzende den massvolleren, eben darum aber berechtigteren Forderungen der Arbeiterschaft minder schroff und ablehnend gegenüberstehen als ehedem. Wenn also die an der herrschenden individualistischen Gesellschafts- und Staatenordnung meistinteressirten Besitzenden (beati possidentes) selbst die Schäden einer extrem individualistischen Wirthschaftsform anzuerkennen und deren Auswüchse zu geisseln sich anschicken, dann kann es offenbar nur eine Frage absehbarer kurzer Zeit sein, wann sich die vorgeschrittenere Menschheit zu einem kühnen operativen Eingriff in den siechen Organismus unserer Gesellschaftsordnung entschliessen wird.

Ob und in welcher Richtung solche operative Eingriffe in den gegenwärtigen Gesellschafts- und Staatskörper erfolgen könnten, ohne dass man Gefahr liefe, dass der Patient dabei auf der Stelle verbluten würde, das wird uns erst im dritten, systematischen Abschnitt unserer Auseinandersetzungen zu beschäftigen haben. Wäre es also auch verfrüht, weil historisch nicht genügend vorbereitet und motivirt, an dieser Stelle bereits unsere positiven Vorschläge anzudeuten, so dürfen wir hier um so nachdrücklicher auf das negative Ergebniss unserer socialphilosophischen Grundlegung verweisen.

Kann man nach unserer socialphilosophischen Grundlegung immerhin noch Zweifel darüber hegen, in welcher Richtung sich der Process der socialen Evolution in Zukunft vollziehen wird, so scheint uns ein Zweifel darüber nicht mehr zulässig, dass eine dieser Richtungen völlig ausgeschlossen ist: ein Zurücklenken in die überwun-

denen, ausgelebten, teleologisch als unhaltbar erwiesenen früheren socialen Daseinsformen. Es giebt hier nur noch ein Vorwärts, unter keinen Umständen ein Zurück! Nachdem man einmal den Segen von gesellschaftlichen Conventionen und staatlichen Regeln erkannt und dem Zwange, den alle wie auch gearteten Regeln unvermeidlich in sich schliessen, sich allmälig angepasst hat, wird es keinem Vernünftigen mehr beifallen, das Recht dieser Regeln zu bestreiten und deren Aufhebung zu fordern. So wenig man heute von Jemandem verlangen wird, er solle ungrammatikalisch sprechen, weil die Regeln der Grammatik ihn drücken, oder Leibesübungen in wilder Regellosigkeit vollziehen, weil die turnerischen Vorschriften der Gymnastik ihn beengen, oder ohne Plan darauf loserziehen, weil die Forderungen der Pädagogik ihn einschnüren, oder er solle unmelodisch wie die Singhalesen etwa singen, weil der musikalische Rhythmus und die Gesetze des Contrapunkts ihn beklemmen, ebensowenig kann man dem Culturmenschen mit seinem feinfühligen Wesen und seiner zart empfindenden Psyche zumuthen, entweder, wie die Anarchisten wollen, in praesocialer Regellosigkeit oder, wie der utopische Socialismus wollte, in die einfacheren, alles Individuelle erstickenden Lineamente communistischer Zustände „zurückzuwachsen". Das hiesse vom Mann verlangen, er solle Kind, vom Kind, es solle Embryo, vom Embryo, er solle Zelle werden.

Man kann es einzelnen Individuen warm nachfühlen, wenn sie in Momenten pessimistischer Verstimmung über das sociale Leid der Gegenwart sich grimmig beklagen, dass sie in einem so reifen Zeitalter höchst verwickelter socialer Reglementirungen geboren wurden und damit ihrer Urfreiheit verlustig gegangen sind, statt in jenem von uns geschilderten goldenen Zeitalter der freiheitlichen Gentilverfassung zur Welt gekommen zu sein. Doch könnte man mit der gleichen Logik die Frage noch weiter zurückschrauben, ob man nämlich nicht besser daran gewesen wäre, im Zustande des Urplasma zu verbleiben oder noch besser mit dem Ekklesiasten (Kohelet) gar nicht geboren zu werden. Dergleichen Tiraden können doch niemals die sociale Thatsache aus der Welt schaffen, dass wir da sind und dass wir so sind, wie das sociale Telos uns nun einmal geknetet hat.

Dem Einwande, dass man auch ohne diese zahlreichen Reglementirungen, welche die Signatur der Cultur bilden, auskäme, müssen wir Folgendes entgegenhalten. Gewiss können viele sich in ihrer Sprache leidlich correct ausdrücken, ohne Grammatik zu kennen, eine Rede halten, ohne Rhetorik zu studiren, einen Gedankengang folgerichtig entwickeln, ohne die formale Logik zu verstehen, eine gute psychologische Beobachtung machen, ohne die Gesetze der Psychologie

auch nur zu ahnen, technische Erfindungen machen, ohne die Gesetze der Mechanik zu kennen, religiös, moralisch und rechtlich handeln, ohne Theologie, Ethik oder Jurisprudenz studirt zu haben, ein gesundes Kunsturtheil fällen, ohne Aesthetik zu treiben, sogar einige Melodien erfinden, ohne Kenntniss vom Wesen des Contrapunkts zu besitzen. Wird nun Jemand ernstlich den Vorschlag wagen — es sei denn im Fieberwahn —, alle diese Fertigkeiten, Wissenschaften und Künste bewusst zu beseitigen, weil ein Einzelner in völliger Verkennung des Umstandes, dass er schon in diesem Milieu aufgewachsen ist, sich herausnimmt, auch ohne deren bewusste Aneignung fertig zu werden? Imperative aller Art (Kunstregeln, religiöse, moralische, rechtliche Vorschriften, wissenschaftliche Gesetze, conventionelle Verhaltungsmassregeln etc.) sind nun in strengerer oder milderer Form vom Wesen der Cultur nicht zu trennen, und je mehr sich diese steigert, um so unausbleiblicher häufen sich diese Imperative [1]).

Bei der scharfen psychischen Zuspitzung des heutigen Individuums, dessen Vorfahren im Kannibalismus noch eine selbstverständliche Beziehung von Menschen zu einander sahen [2]), während das heutige Individuum schon durch eine wegwerfende Aeusserung oder eine beleidigende Geste tödtlich getroffen werden kann, ist ein Zurückschrauben jener Imperative auf ein geringeres Mass schlechterdings ausgeschlossen. Je mehr wir uns verpersönlichen, desto unübersehbarer wird die Zahl der Imperative, deren Aufgabe es ist, die Formen und Grenzen der Beziehungen dieser stark ausgeprägten Individualitäten zu regeln. Die Imperative können geschmeidigt werden, je nachdem das sociale Ethos eine solche Sittigung fordert und durchsetzt. Nur eines vermögen diese Imperative nicht: die Menschennatur in ihrer geschichtlichen Gewordenheit zu durchbrechen, um sie in frühere, aber endgültig überwundene Daseinsstufen gewaltsam zurückzuwerfen. „Zum Menschen sagen: ‚ändere dich', heisst verlangen, dass Alles sich ändert, sogar rückwärts noch . . . keine kleine Tollheit das!" [3])

---

[1]) Wir gebrauchen hier „Imperativ" als oberste Verallgemeinerung aller denkbaren Reglementirungen. Kant fasste diesen Ausdruck bekanntlich weit enger.

[2]) Ueber die Verbreitung der Anthropophagie vgl. Lippert, Culturgeschichte II, 279 ff.; R. Andree, Die Anthropophagie, Leipzig 1887; Bergemann, Die Verbreitung der Anthropophagie über die Erde, Bunzlau 1893. Jüngere Funde haben zur Evidenz dargethan, dass auch in Europa früher Anthropophagie geherrscht hat.

[3]) Nietzsche, Götzendämmerung, S. 35.

Zehnte Vorlesung.

Psychischer Ursprung und socialer Charakter der Sprache.

Ueber die stabileren Elemente des socialen Zusammenlebens in ihrem Verhältniss zu den labilen haben wir uns in der dritten Vorlesung bereits folgendermassen geäussert[1]: „Wir unterscheiden nämlich zwischen solchen Formen socialen Zusammenlebens, deren Structur stabil, und solchen, deren Natur labil ist, wobei die Stabilität keine absolute, vielmehr eine relative, nur für eine gewisse Zeitspanne respective Entwickelungsphase jener Structur gültige ist. Zu den vergleichsweise stabilen Formen der socialen Gemeinschaft rechnen wir: a) Familie; b) Eigenthum, insbesondere Grundeigenthum; c) die Gesellschaft, d. h. das gesellschaftliche Zusammenleben in den sich allmälig differenzirenden und verschärfenden Abstufungen; d) den Staat. Zu den labilen rechnen wir: a) die Sprache; b) das Recht; c) die Religion (mythologische und geschichtliche Traditionen), weiterhin Technik und Kunst, Moral und Philosophie. Das labile Moment der letztgenannten Formen gemeinsamer menschlicher Interessensphären besteht darin, dass sie, im Urzustande zumal, kaum dürftige Umrisse einer gegenseitigen Abgrenzung verrathen, vielmehr häufig in einander überzugehen und bis zur Ununterscheidbarkeit zusammen zu fliessen die Tendenz zeigen.“

Zwei Merkmale sind es vornehmlich, durch welche die stabileren Elemente des socialen Zusammenlebens sich von den labilen scharf abheben: einmal ist ihr Object vorwiegend der von der Seite seiner physiologischen Bedürfnisse angesehene Mensch, während die labilen Elemente mehr die psychischen Beziehungen der Menschen zum Gegenstande haben, andermal haben diejenigen socialen Imperative, welche die als stabil bezeichneten Elemente schaffen, eine gewisse, in der Regel sich auf mehrere Generationen erstreckende Stetigkeit, während die labilen Elemente, welche die Imperative für die psychischen Beziehungen festsetzen, ihrer Natur nach wandelbar und in ständigem Flusse begriffen sind. Ehe- und Eigenthumsformen zum Beispiel, die ja wesentlich nur die ökonomischen und sexuellen Beziehungen der Menschen regeln, können in einem Volksthum unter Umständen Jahrhunderte lang in unveränderlich starrer Monotonie fortdauern, während Sprach-, Rechts- und Glaubensformen, die sich ja in erster Linie auf

---

[1]) S. oben S. 31 f.

psychische Aeusserungen der Menschen beziehen, in continuirlicher Wandlung und Umformung begriffen sind.

Alle socialen Imperative (mit deren Entstehung und Ausbildung wir es hier allein zu thun haben) setzen nun aber Vernunftwesen voraus. Gewiss hatte auch der Mensch ohne Sprache (Alalus), sofern es je einen solchen gegeben[1]), schon gewisse Imperative seines Verhaltens; aber diese waren unbewusste Instinctsregeln, wie sie die immanente Teleologie bei allen Lebewesen, insbesondere aber bei den höchstorganisirten Thieren, durchsetzt. Allein von diesen Instinctsregeln des vorgeschichtlichen Menschen dürfen wir um so weniger unseren Ausgangspunkt nehmen, als uns bezüglich der phylogenetischen Verhältnisse des Urmenschen ein Abgrund von Hypothesen entgegenstarrt, den zu überbrücken wir an dieser Stelle am allerwenigsten uns veranlasst fühlen können. Da wir es hier vielmehr nur mit socialen Imperativen zu thun haben, welche einen gewissen, wenn auch noch so bescheidenen Grad menschlicher Bewusstseinsäusserungen voraussetzen, so können wir von dem halbmythischen Urmenschen ohne Sprache füglich Umgang nehmen. Sociale Imperative unterscheiden sich nämlich von Instinctsregeln grundwesentlich dadurch, dass die letzteren blindes, von keinem Menschengeiste controlirtes Product der immanenten Teleologie bilden, während die ersteren durch bewusstes Erfassen und Umbiegen dieser Instinctsregeln sich allmälig zum Correctiv der immanenten Teleologie aufwerfen. Je reicher nun die menschlichen Vernunftkräfte durch die Ausbildung der Sprache sich entfalten, um so grösser wird naturgemäss der Bewusstseinsgehalt der socialen Imperative. Das unausgesetzte Bestreben des erwachenden Menschenbewusstseins, die Instinctsregeln des socialen Zusammenlebens in Vernunftregeln umzuformen und somit die unbewusst wirksame immanente Teleologie bewusst zu corrigiren und zu meistern, das nennen wir sociale Evolution.

„Obgleich der Mensch, soweit unsere Beobachtung reicht, immer vernünftig ist, kann er es doch nicht immer gewesen sein," sagt Lazarus Geiger. . . . „Die Vernunft", fährt er fort, „ist nicht von ewig her; denn das organische Leben und die Erde selbst sind nicht von ewig. Die Vernunft hat, wie alles auf Erden, einen Ursprung, einen Anfang in der Zeit. Sie ist aber, wie die Gattungen des Lebendigen, nicht plötzlich, nicht in aller ihrer Vollkommenheit sofort fertig, gleichsam durch eine Art von Katastrophe entstanden, sondern

---

[1]) Was neuerdings stark bestritten wird; vgl. darüber M. Hörnes, Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft. Wien 1892, sowie O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte.

sie hat eine Entwickelung. Dies einzusehen haben wir in der Sprache ein unschätzbares, aber auch ein unentbehrliches Mittel. Ja ich glaube sogar, dass, so wahrscheinliche Hypothesen über den Ursprung des Menschen selbst aufzustellen sein mögen, doch Gewissheit und Bestimmtheit nur durch dieses Mittel zu erreichen sein wird"[1]). Hatte Herder bereits die Bedingtheit der Vernunft von der Sprache und der Sprache von der Vernunft erkannt und die Sprache selbst wesentlich als Entwickelung aufgefasst, so hat doch erst der tiefe Lazarus Geiger die knappste Formel dazu gefunden. „Die Sprache ist überall primär; der Begriff entsteht durch das Wort. Und zwar war dies von jeher, schon bei dem Auseinandertreten gleichbedeutender Urlaute in diejenigen Begriffskeime der Fall, deren Umbildungen zu (den häufigsten und allgemeinsten) Wurzelbegriffen, wie binden, reiben u. s. w., vorliegen: die Sprache hat die Vernunft erschaffen; vor der Sprache war der Mensch vernunftlos"[2]). Dem Grundgedanken Geiger's, nach welchem die Sprache das zeitliche und causale Prius des Denkens ist, treten mit vergleichsweise geringem Vorbehalte Max Müller[3]) und Ludwig Noiré[4]) bei, während Steinthal, im Anschlusse an Humboldt, das zeitliche Zusammenfallen von Denken und Sprache in folgenden Worten zum prägnanten Ausdruck bringt: „Wir behaupten daher in aller Strenge die Identität der Sprache und des Geistes, wozu Humboldt den Ansatz genommen hatte, derartig, dass weder der Geist die Sprache, noch die Sprache den Geist schafft, sondern dass sie beide zugleich entspringen, weil, indem die Sprache entsteht, eben der Geist es ist, der sich gebildet hat. . . . Die erste Offenbarungs- und Wirkungsform des Geistes, die Form, an welcher er sich erwirkt, schafft, ist Sprache"[5]). Doch kommen wenigstens diese beiden einander gegenüberstehenden Richtungen darin überein, dass sie dem Menschen eine Sonderstellung in der Natur, gleichsam ein sprachliches Monopol, einräumen.

Die Descendenztheorie hingegen sträubt sich gegen ein so gewaltsames Losreissen des Menschen von jener regelrechten Entwickelungslinie, welche ihn mit der Thierwelt verbindet. Sie sieht in der menschlichen Sprache nur ein graduelles, nicht ein principielles Hinauswachsen über die Thiersprache. Und selbst ein vom Darwinismus so vielfach abbiegender Naturforscher, wie Wilhelm Haacke, findet sich bemüssigt, auf Grund des augenblicklichen Standes der de-

---

[1]) L. Geiger, Ursprung und Entwickelung der Vernunft I, Vorwort, S. VI.
[2]) Ursprung der Sprache, S. 140.
[3]) Das Denken im Lichte der Sprache. Leipzig 1888.
[4]) Der Ursprung der Sprache. 1877.
[5]) Steinthal, Der Ursprung der Sprache etc. Berlin 1851, S. 19.

scriptiven Naturwissenschaften folgende Schlussfolgerungen zu ziehen: „Wir glauben erkannt zu haben, dass die Entwickelung der Organismen von Gesetzen beherrscht wird, und aus diesem Grunde musste auch bei verschiedenen sprachlosen Urvölkerrassen der stammesgeschichtliche Schritt, der durch die Erwerbung der Wortsprache gekennzeichnet ist, unabhängig von anderen Rassen gemacht werden." ... „Die Sprachforscher sind längst dahin übereingekommen, dass die Erscheinungen der Sprachbildung ähnliche sind wie die Erscheinungen der Formenbildung im Tier- und Pflanzenreiche. ... Es verhält sich mit der Sprache nicht anders als mit allen anderen Organisationseigenthümlichkeiten der Tiere und Pflanzen, ja nicht anders als mit jeglichem Geschehen in der Welt überhaupt. Die Gesetze der Sprachbildung sind die mechanischen Gesetze des Gleichgewichtes und der Bewegung, die für die ganze Natur gelten, weil die Fähigkeit des Sprechens an die Organisation des Gehirnes gebunden ist. Und wie sich in der gesammten Natur ein Streben nach Gleichgewicht kundgiebt, so wird auch die Sprachbildung von diesem beherrscht"[1]). Die optimistische Vertrauensseligkeit Haackes, die sich zu dem Ausspruch versteigt: „Die Sprachforscher sind längst darin übereingekommen" etc., scheint diese ihre Zuversicht nicht aus einem umfassenden Ueberblick über die gesammte hergehörige Litteratur geschöpft zu haben. Denn eine volle Einstimmigkeit ist bis auf den heutigen Tag noch über keine Seite der Frage nach dem Ursprung der Sprache erzielt worden. Aus dem Zustande der tastenden Unsicherheit ist auch die heutige Forschung nicht hinausgelangt[2]). So hat z. B. Max Müller der Condillac-Heyse'schen Hypothese, welche die Sprache auf ursprüngliche Natur- und Empfindungslaute zurückführt — und zwar a) auf Empfindungslaute (wie ha, hu, ach); b) Schallnachahmungen (wie bä, krach und das griechische βοῦς von bu) und c) Lautgeberden oder Begehrungslaute (wie he, st, holla) —, den Spottnamen Bau-wau-Theorie angeheftet, der er dann persiflirend eine Pah-pah-Theorie gegenüberstellte, wobei er sich nicht entbrechen konnte, selbst eine Ding-Dang-Theorie aufzustellen, die wieder ihrerseits von anderen

---

[1]) W. Haacke a. a. O. S. 403, 404.

[2]) So spricht sich neuerdings Benno Erdmann, Die psychologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Denken und Sprechen, Archiv für systematische Philosophie, Bd. II, 1896, S. 357, über die Vernachlässigung dieses Problems seitens der physiologischen Psychologie folgendermassen aus: „Selbst die einflussreichsten Darstellungen der physiologischen Psychologie, die wir in den Werken von Wundt und James besitzen, auch die neueren, die auf ihren Schultern stehen, folgen dem Beispiel der alten psychologischen Schriften und lassen die hierher gehörigen Fragen unberücksichtigt."

Forschern weidlich durchgehechelt wurde. Von einer Einigung der Forschung selbst über Elementarfragen der Sprachentstehung kann schon darum keine Rede sein, da, wie wir gesehen, auch diese Frage noch strittig ist, ob man dem Denken die Priorität vor der Sprache oder umgekehrt der Sprache vor dem Denken einzuräumen habe. Letzten Endes läuft dieser noch immer wogende Prioritätsstreit auf die alte Doctorfrage hinaus: was früher gewesen sei: das Ei oder die Henne.

In Wirklichkeit verliert sich die Frage nach dem Ursprung der Sprache ebensosehr in einen zur Zeit noch undurchdringlichen Nebel wie die nach dem Ursprung des Lebens oder die nach den letzten Gründen alles Denkens und Seins. Vorerst bilden aber noch nicht die exacten Wissenschaften die entscheidende Instanz zur Lösung dieser Fragen, sondern die Metaphysik. Die Berechtigung der letzteren aber wird nur derjenige radical verneinen, der mit Dubois-Reymond den scheinbar bescheidenen, in Wahrheit aber unverzeihlich selbstbewussten Standpunkt des „Ignorabimus" theilt. Wer hingegen vermeint, dass wir heutigen Zwerge uns nicht vermessen dürfen, den etwaigen Gedankenriesen künftiger Jahrhunderte, die mit ganz anderen wissenschaftlichen Einsichten und technischen Hilfsmitteln arbeiten werden als wir, heute schon einen für alle Zeiten gültigen wissenschaftlichen Todtenschein auszustellen, der wird sich dabei zu bescheiden haben, dass ein traurig resignirtes „Ignoramus" für unsere Generation allerdings das letzte Wort einer ehrlichen Metaphysik ist. Als Pfadfinderin und wissenschaftliche Bahnbrecherin im dunklen Reiche des Unendlichen wird die Metaphysik auch in Zukunft ihren Platz wie ihr Recht behaupten dürfen, wenn und insofern sie den anmasslichen Anspruch aufgiebt, die letzte Wahrheit zu sein, vielmehr bescheidentlich sich dabei beruhigt, diese letzte Wahrheit nur zu suchen. Die Metaphysiker haben für die Urschrift des Welträthsels das zu erstreben, was etwa in früheren Jahrhunderten Pierius Valerius, Michel Mercati, Athanasius Kircher, Will. Warburton, in unserem besonders Thom. Young, J. François Champollion-Figeac u. A. für die Entzifferung der Hieroglyphen geleistet haben: den Schlüssel zum Alphabet dieser Urschrift zu entdecken. Die zahllosen Fehlgriffe früherer Metaphysiker, welche uns im Rausche ihrer vermeintlichen Entdeckungen eine Unzahl von solchen Schlüsseln überreicht haben, die sich beim kritischen Zusehen durchgängig als unzulänglich erwiesen, sofern sie im günstigsten Falle nur Bruchstücke von Theilwahrheiten zu Tage gefördert haben, dürfen beherzte Forscher nicht davon abschrecken, immer wieder ihren Geist und Witz dialectisch spielen zu lassen. Ist auch die Aufgabe eine gewaltige, die Anspannung der höchsten Geisteskraft herausfordernde, ja vielleicht über-

menschliche, so übersteigt dafür auch der winkende Lohn alle Maassstäbe menschlicher Schätzung. In Wirklichkeit hat dieser Lohn die begnadetsten philosophischen Geister aller Zeiten gelockt. Was an Anzeichen und glücklichen Fingerzeigen zur Enträthselung jener Runenschrift, in welcher die Natur ihre tiefsten Geheimnisse in ihren Werken niedergelegt hat, vorhanden ist, verdanken wir ja zumeist den königlichen Enträthselern Platon und Aristoteles. Auch in der uns beschäftigenden Frage nach dem Ursprung der Sprache waren sie es, welche das erste Zipfelchen an diesem undurchdringlich scheinenden Schleier gelüftet haben, wie denn auch der letzte grosse Sprachphilosoph Lazarus Geiger bezüglich Platon's dies ausdrücklich hervorhebt. „Unter Allem, was die Speculation über die Sprache an tiefsinniger Wahrheit geahnt und verkündet hat, ist nichts so bedeutungsvoll als das prophetisch am äussersten Anfang aller europäischen Sprachbetrachtung stehende und obgleich viel bewunderte, doch vielleicht noch immer nicht völlig nach Verdienst gewürdigte platonische Gespräch Kratylos."

Das Problem der Sprache steht bereits an der Wiege der Philosophie. „Die Urgründe der Streitfrage unter Philosophen und Grammatikern, ob in der Sprache ein Beharrliches und Regelrechtes, oder vielmehr ein Schwankendes und Regelloses zu suchen sei, reichen in eine Ferne hinauf, wohin kaum mehr die historischen Nachrichten darüber leiten. Wahrscheinlich lag der Keim dazu in den Gegensätzen der ionischen Physiologen und der Eleaten, wonach den ersteren alles fliessend und werdend, den letzteren stehend und seiend erschien" [1]).

Die von Platon im Kratylos einlässlich behandelte Streitfrage, ob die Namen der Dinge νόμῳ oder φύσει seien, hat bereits die frühesten Denker beschäftigt. Nur schillerte im Alterthum bereits der Nomos (Gesetz) in allerlei Nuancen. Für Heraklit z. B. ist Nomos der Ausdruck für das absolute, weltschaffende Gesetz, für Parmenides hingegen nur eine irrthümliche Volksmeinung, für Empedokles ein irrthümlicher Gebrauch [2]). Erst Demokrit giebt dem Nomos sein scharfes Gepräge; ihm sind „süss und bitter, warm, kalt, Farbe nur subjectiv und haben Geltung bloss nach der allgemeinen Ansicht" (νόμῳ) [3]). Und dürfen wir Proklos [4]) trauen, dann wäre Demokrit der erste, welcher die Behauptung aufstellte, die Sprache sei durch Convention

---

[1]) L. Lersch, Die Sprachphilosophie der Alten, I, S. 10.

[2]) Vgl. Steinthal, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft II, S. 331 ff., und Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, 2. Aufl., Berlin 1890, I, S. 44 f.

[3]) Heimsoeth, Democriti de anima doctrina, p. 33, 40.

[4]) Scholien zu Platon's Kratylos, p. 6, ed. Boissonade.

oder Satzung (θέσις) entstanden. Mit der bewussten Herausarbeitung des Problems, wie sie sich in der scharfen Gegenüberstellung von θέσις und φύσις — die namentlich von sophistischen Schönrednern zum Lieblingsthema dialektischen Fürwitzes erkoren worden ist — ausprägt, stehen wir zwar am Anfang, aber zugleich auch am Endpunkt unseres Problems. In den sophistischen Conventikeln wurden im Anschluss an die Herakliteer die verschiedenen Formen der φύσις und θέσις ebenso lebhaft verhandelt [1]) wie im Kreise des Sokrates [2]) — welcher den Anfang der Sprache in einem Nachahmen der Dinge mit der Stimme sieht — sowie in den einseitig-sokratischen Schulen der Cyniker und Megariker [3]). Der platonische Dialog Kratylos [4]) erschöpft die Argumente zu Gunsten der Auffassung, nach welcher die Sprache φύσει entstanden ist, während Aristoteles [5]) die Gegengründe sorgsam erwägt und besonders bezüglich der Onomatopoïe zu einem entgegengesetzten Resultat gelangt. Ueber die Stellung der Stoiker zu unserem Problem habe ich mich früher des breiteren ausgelassen [6]). Dort habe ich bereits die Beobachtung gemacht, dass unsere Wissenschaft auch heute noch nicht über diese elementaren Fragen der Sprachphilosophie eine endgültige Auskunft zu ertheilen vermag. „Richtig verstanden spitzt sich der Streit der Stoa gegen Aristoteles in denselben Gegensatz zu, der noch heute das Schibolet der Sprachphilosophen bildet: Nativismus oder Empirismus. Den Nativismus vertraten neuerdings Männer vom Range eines Wilhelm von Humboldt, Max Müller, H. Steinthal, von denen die beiden letztgenannten in jüngster Zeit allerdings eine kleine Schwenkung zu Gunsten des Empirismus gemacht haben. Für den Empirismus traten seit Herder neuerdings besonders Lazarus Geiger, Whitney, Bleck, Marty, Madwig u. A. ein“ [7]). Den vermittelnden Standpunkt hat im Alterthum Epikur zum glücklichsten Ausdruck gebracht. Ihm gelang es, „durch die Annahme eines natürlichen sowohl als eines conventionellen Sprach-

---

[1]) Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft etc. I, S. 56—79. Sehr ansprechend ist dieses Capitel von Gomperz im ersten Bande seiner „Griechischen Denker“, S. 319 ff., behandelt worden.

[2]) Ebenda S. 118 ff. [3]) Ebenda S. 122—127.

[4]) Ebenda S. 79—114; Lersch a. a. O. II, 8 ff. Neuerdings erschienen (1892 und 1893) zwei Gymnasialprogramme von H. Kirchner und P. Rosenstock über den platonischen Kratylos; vgl. die Anzeige von Zeller, Archiv für Geschichte der Philos. IX, 364 f.

[5]) Besonders De interpr. Cap. I; Steinthal a. a. O. S. 183 ff.; Lersch I, 36 ff., II, 11 ff.

[6]) Vgl. m. Psychologie d. Stoa, II. Bd.: Erkenntnisstheorie d. Stoa, Cap. VIII, S. 276—300, woselbst S. 285 sich Einiges über Locke's Sprachphilosophie findet.

[7]) Stein a. a. O. II B, 285.

elementes den Knoten so weit zu entwirren, als dies mit den unvollkommenen Mitteln, über die das Alterthum verfügt hat, möglich war" [1]). Locke und Berkeley nahmen das uns beschäftigende Problem dort auf, wo es die Alten gelassen. In unserem Jahrhundert suchte W. von Humboldt mit seiner Theorie der „inneren Sprachform" dem Problem von der psychologischen, K. F. Becker mit seiner „logischen Syntax" von der logischen Seite beizukommen.

In ein neues Stadium trat unser Problem erst ein, als Broca (1862) das Rindencentrum der Sprechbewegungen entdeckte. Wird nämlich dieses sogenannte Broca'sche Centrum an der Wernicke'schen Stelle des linken Temporallappens zerstört, so werden Worte wohl noch gehört, aber nicht verstanden [2]). Damit war die Möglichkeit geboten, unserem Problem von der anatomischen und pathologischen Seite beizukommen (Arbeiten von Wernicke, Kussmaul und Charcot). Haben ferner Lazarus und Steinthal beachtenswerthe Beiträge zur Bereicherung des Begriffs der Onomatopoïe geliefert, hat überdies Lazarus Geiger die psychologische Bedeutung der Gesichtsvorstellungen für die Sprachentwickelung mit subtiler Gedankenfeinheit herausgearbeitet, so hat Darwin [3]) durch ein liebevolles Sichvertiefen in das Studium der mimischen Ausdrucksbewegungen bei Menschen und Thieren der Forschung neue Wege gewiesen. Dadurch wurden Sprache und Musik enger an einander gerückt. Darwin sieht nämlich nicht in der menschlichen Sprache den primären Ursprung der Musik, sondern in den Lautäusserungen der Thiere, besonders in dem aus Lockrufen hervorgegangenen Gesang der Vögel. Von anderer Seite ist neuerdings versucht worden, die Entstehung der Sprache psychologisch auf das Princip des kleinsten Kraftmasses aufzubauen [4]). Endlich ist nach dem Vorgange von Darwin und Taine in jüngerer Zeit von mehreren Seiten der Versuch gewagt worden, durch das feinspürige, systematische Belauschen der ersten Offenbarungen der Kindesseele des gewaltigen, allen Erklärungsversuchen trotzenden Problems Herr zu werden [5]). Als den bedeutsamsten Versuch, den Beziehungen von Sprechen und

---

[1]) Vgl. Gomperz, Griechische Denker, 1896, I, 320, sowie die S. 462 angeführte jüngere Litteratur zur Sprachphilosophie Epikur's.

[2]) Vgl. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, S. 165.

[3]) Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei den Menschen und den Thieren, deutsch von Victor Carus. Stuttgart 1872.

[4]) Vgl. Kurt Bruchmann, Psychol. Stud. zur Sprachgeschichte, S. 177 ff.

[5]) Die frühere Litteratur darüber bei Wundt, Physiolog. Psychol., 4. Aufl., 1893, II, S. 622, Note 5; dazu A. Kussmaul, Störungen der Sprache, Leipzig 1877; sowie die Schriften von Bernard Perez, besonders Les trois premières années de l'enfant; L'enfant de trois à sept ans; L'art et la poésie chez l'enfant; Le caractère de l'enfant à l'homme, Paris 1892.

Denken von der Höhe unserer heutigen wissenschaftlichen Methoden und Erkenntnisse aus auf den Grund zu gehen, möchte ich die feinsinnige Studie von Benno Erdmann „über Sprechen und Denken" bezeichnen [1]).

Trotzdem nun unser Problem in jüngster Zeit von so vielen Seiten methodisch in Angriff genommen worden ist, konnte bisher eine Verständigung über die Grundfragen des Sprachursprungs nicht erzielt werden. Im Allgemeinen geht man theils auf die Thierschreiwörter, theils auf die Onomatopoïe zurück. Die Thierschreiwörter entspringen zumeist aus Gesichtsreizen, die reflectorisch einen Schrei auslösen, die Onomatopoïe vorwiegend aus Gehörsreizen. Durch Selection haben sich diese Schreie dermassen differenzirt, dass sie im Laufe der Jahrtausende zu einer regelrechten Sprache geführt haben. In bemerkenswerther Weise wird diese Auffassung dadurch gestützt, dass die mimischen Ausdrucksbewegungen der Affecte bei fast allen Menschenrassen dieselben sind, dass ferner die vergleichende Sprachwissenschaft eine Reihe der frappantesten Analogien unter den Wurzelwörtern der verschiedenen Sprachstämme nachgewiesen hat. Fassen wir Alles zusammen, so stimmen wir Lazarus Geiger bei: „Die Sprache ist begreiflichermassen von Anfang an ein gemeinsames Erzeugniss. Was nur von einem Einzigen empfunden oder wahrgenommen werden kann, würde unverständlich verklingen; und wenn auch der erste Keim des Wortes, wie ein Schrei, auf eine blosse Anregung des Organismus von Aussen erfolgen konnte, so ist doch nicht, was wirklich Sprache heissen könnte, ohne alle Wechselwirkung der Menschen auf einander denkbar. Von welchen Eindrücken der Sprachlaut ursprünglich ausgegangen, und ob er nun, wie Schrei und Gesang, von einer unmittelbaren und wesentlichen Naturwirkung auf das Mitgefühl begleitet gewesen sei oder nicht, so ist ihm doch thatsächlich eine zufällige und unentwickelte Wirkung eigen, vermöge deren er nicht sowohl naturgemäss ergreift, als gleichsam durch künstliche Verbindung an seinen Gegenstand erinnert" [2]). Noch prägnanter drückt diesen Gedanken Noiré [3]) aus. „Was den socialen Organismus in seiner höheren Form, wie er nur in den menschlichen Genossenschaften, als Individuen höchster Ordnung (neuen Einheiten) auftritt, bildet und ausmacht, das ist Gemeingefühl, Gemeinwille, Gemeinerkenntniss und -auffassung

---

[1]) Archiv für systematische Philosophie, Bd. II, H. 3, 1896, S. 359—416. Auf diese in die Tiefe gehende Arbeit konnte hier nur hingewiesen, nicht eingegangen werden, da sie noch nicht abgeschlossen vorliegt.

[2]) Ursprung und Entwickelung der menschl. Sprache und Vernunft I, 288.

[3]) Der Ursprung der Sprache. Mainz 1877, S. 250.

der Welt als Factoren eines neuerwachten Gemeinlebens. Alles dieses wird in seiner vollkommeneren menschlichen Entfaltung nur durch die Sprache möglich."

Mag es sich daher mit dem Ursprung der Sprache verhalten, wie ihm wolle, so laufen doch alle Fäden wissenschaftlicher Forschungsmethoden bezüglich des Sprachursprungs und der Sprachentwickelung darin zusammen, dass sie auf die Sprache als das entscheidende Merkmal des geschichtlichen Menschen hinweisen und wesentlich in ihr den Ursprung aller Sociabilität erblicken. Heisst nämlich sociales Zusammenleben ein gemeinsames Zusammenwirken von bestimmten Gruppen nach — sei es durch stillschweigende Duldung gebilligten, sei es durch ausdrückliche Formulirung anerkannten — Conventionen und Regeln, so setzt doch eine solche gemeinsame Zustimmung unerlässlich ein gemeinsames Verständigungsmittel zur Festsetzung dieser Imperative voraus [1]). Ohne uranfänglich selbst sociale Institution zu sein, ist die Sprache doch die unbedingte Voraussetzung aller socialen Institutionen. Sie ist das sociale Bindegewebe der zuerst sich ausbauenden Formen socialer Imperative in Recht, Sitte, Religion, Kunst und Wissenschaft. War die Sprache indess in primitiven Stadien vorwiegend Mittel zu socialen Imperativen, so baute sie sich doch einerseits nach immanenten phonetischen Gesetzen ihr grammatisches Gefüge und ihre synthetische Gliederung, während sie andererseits sich allmälig zum socialen Selbstzweck auszuwachsen die Tendenz zeigt. Je höher nämlich ein Volksthum culturlich steigt, und je durchsichtiger sich diese Steigerung in der Schmeidigung und Verfeinerung seiner Sprachformen spiegelt, desto intensiver wächst der Stolz auf die hochentwickelte Sprache. Dieser Stolz kann unter Umständen so tiefe Wurzeln schlagen, dass er sich zuweilen selbst mächtiger äussert, als so feste sociale Gebilde wie Religion und Nationalität. „Der Kampf um die Sprache" hat sich namentlich in jüngster Zeit dermassen ve schärft, dass er sociale Gebilde von merkwürdig fester Structur zeitigt hat (Sprachinseln, Sprachvereine, Verbände zum Schutz russischen, polnischen, französischen, deutschen etc. Sprache).

Und doch hat der „Kampf um die Sprache", der sich in unter dem Zeichen des Weltverkehrs stehenden Zeit so em scharf zuspitzt (der aber in Wirklichkeit so alt ist wie d selbst, sofern sieghaft gewordene Völkerstämme den besie

[1]) Zu einer ähnlichen Formulirung gelangt Rudolf Stammler, Wi Recht, S. 103: „Die Spra nichts als eine primitive Con Aber sie gewinnt eine ung, sobald mit ihr etwas üb bezeichnet werden soll. t der Gedanke einer (ausdr stillschweigenden) conven g."

Sprache aufzunöthigen stets die Neigung verriethen), jenen Zug nach Universalität, welcher allen socialen Gebilden eignet, nicht zu verwischen vermocht. Sämmtliche socialen Gebilde zeigen nämlich denselben Januskopf: vorwärts schauend tendiren sie nach immer grösserer Vereinheitlichung und — in ihrem letzten Ziel — auf vollendete Universalität; rückwärts schauend ziehen sie sich immer mehr in sich selber zurück, bleiben isolirt und auf sich gestellt und verrathen die unbezwingliche Neigung zu immer schärferer Ausprägung der Individualität.

Der immanente Zug nach sprachlicher Universalität zeigt sich auf der ganzen geschichtlichen Linie unserer Mittelmeercultur, mit der allein wir es hier zu thun haben, da nur auf dieser Linie der von uns geforderte Satz der sociologischen Continuität controlirbar ist. Neben der über Alles geliebten Muttersprache besteht seit der Begründung des ersten Universalreichs durch Alexander den Grossen eine Cultursprache. Die erste dieser Cultursprachen, welche für die geistig Bevorrechteten unter den Individuen der Mittelmeercultur die kaum entbehrliche Vorbedingung einer höheren Geistescultur bildete, war naturgemäss die Sprache des ersten Welteroberers: die griechische. Die Kaufleute in Phönicien, die Hafenbewohner an der syrischen Küste, die Könige und höchsten Staatsbeamten in Israel, das Königsgeschlecht der Ptolemäer, das gebildete Rom, noch später ganz Byzanz, kurzum der weitaus grösste Theil des Mittelmeerbeckens eignet sich in den bevorzugten Geistern die Sprache des ersten Welteroberers als vornehmes Bildungsmerkmal an. Der Weltsieg der griechischen Sprache überdauert nicht bloss das Eintagsleben des griechischen Weltreichs, sondern die politische Existenz Griechenlands überhaupt. Statt Athen wird nach und nach Alexandrien, später Konstantinopel Metropole der griechischen Litteratur. Die hervorragendsten Schriftsteller der späteren Hebräer (Josephus und Philo) schreiben griechisch; der Text des Neuen Testamentes ist griechisch. Plotin, das geistige Oberhaupt des das ganze Mittelalter philosophisch beherrschenden Neuplatonismus, ist Egypter [1]). Von seinen bedeutendsten Nachfolgern stammt Porphyrius aus Batanea in Syrien und Jamblichus aus Chalkis in Cölesyrien. Kurzum, in der späteren griechischen Litteratur findet man alle Nationalitäten des Mittelmeerbeckens vertreten, nur die eigentlichen Griechen in auffallend geringer Verhältnisszahl. Und selbst ein römischer Kaiser unterliegt diesem Zauberbann. Marc. Aurel. Antoninus schreibt seine philosophischen Aphorismen (τὰ εἰς

[1]) Seine Vaterstadt ist Lykopolis in Egypten. Vgl. Eunap. vit. Soph. p. 6, Boiss.

ἑαυτόν), mitten im Feldlager, griechisch. Wie nun das ephemere griechische Weltreich die griechische Sprache für Jahrhunderte zur Cultursprache der Mittelmeerumwohner erhob, so das mächtige römische Weltreich die lateinische für den gesammten europäischen Continent, noch später der kriegerische Islam die arabische für einen Theil des Mittelmeerbeckens, sowie für gewaltige Striche des afrikanischen und asiatischen Hinterlandes.

Das christlich-europäische Mittelalter hatte seine Cultursprache, nämlich die des einstmaligen römischen Weltreichs: die lateinische. Diese war nicht etwa bloss eine, sondern die Gelehrtensprache, deren sich der Staat in seinen diplomatischen Verhandlungen nicht minder, denn die Kirche in ihrem Cultus, sowie Wissenschaft und Kunst als fast ausschliesslichen Verkehrsmittels bedienten. Mit der anbrechenden Periode der selbständig werdenden Nationallitteraturen geht nach der wesentlich durch die Reformation bedingten Lockerung der Hegemonie der lateinischen Sprache (vor Allem durch die Uebersetzung der Bibel in die verschiedenen Nationalsprachen) die sprachliche Führerschaft mit wechselndem Kriegsglück jeweilen auf das Volk über, welches die politische Hegemonie Europas an sich zu reissen verstanden hat. Eine geraume Weile ist dies das spanische Idiom (Calderon, Cervantes), nach der glücklichen Befreiung der Niederlande eine kurze Spanne die niederdeutsche Sprache (Cats, Joost van Vondel), bis dann mit der Herrschaft des Roi Soleil die sprachliche Hegemonie auf Frankreich übergeht, welche in der Diplomatie heute noch, wenn auch etwas gelockert, fortbesteht, in der Wissenschaft aber gebrochen ist.

Die Wissenschaft ihrerseits ist, seitdem ihr die Cultursprache aller Gebildeten des Mittelalters, die lateinische, immer mehr zu entgleiten die Tendenz hat, unablässig bemüht, an Stelle der verloren gegangenen eine neue Weltsprache künstlich zu schaffen. Wie überall, wo es sich um einen grossen Wurf, um eine weltumspannende Harmonisirung handelte, so war auch in diesem Punkte Leibniz der Bahnbrecher. Wie er alle philosophischen Systeme[1]) der Vorzeit in bewusster Ineinsbildung zu einem umfassenden Weltsystem zu verschmelzen suchte, die gespaltenen Wissenschaften und ihre Träger in einer Scientia Generalis[2]) und in Akademien zu vereinigen bestrebt war, den Katholicismus mit den mannigfachen Auszweigungen der protestantischen Kirche zu versöhnen sich die redlichste Mühe

---

[1]) Vgl. m. Leibniz und Spinoza, Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie. Berlin 1890.

[2]) Vgl. die philosoph. Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausg. von Gerhardt, Bd. VII, S. 3—228.

gab [1]), so stellen seine Ansätze zur Begründung einer Pasilingua und Characteristica universalis [2]) die grossgedachten Versuche zur Schaffung einer neuen Weltsprache dar. Diese Versuche setzen sich bis auf den heutigen Tag fort und haben bezüglich eines internationalen Zeichensystems in der Stenographie bemerkenswerthe Erfolge zu verzeichnen, während die Werke Schleicher's, als wissenschaftliche Leistungen zwar anerkannt, in ihrer Bemühung zur Bildung einer Weltsprache (Volapük) den fatalen Hauch des über sie ausgegossenen Gassenhumors nicht ganz niederzukämpfen vermochten. Diese Tendenz nach künstlicher Unificirung aller Sprachen und ihrer Zurückführung auf eine gemeinsame Weltsprache ist eine ebenso unverkennbare, wie psychologisch begreifliche [3]). Denn der gegenwärtig herrschenden polyglotten Anarchie und dem pädagogischen Unfug, wie er in der ebenso unverzeihlichen, wie unter den gegebenen Verhältnissen unvermeidlichen Kraftverschwendung durch Aneignung möglichst vieler fremder Sprachen zu Tage tritt, muss mit der Zeit ein entscheidendes Ende bereitet werden, sollen anders unsere Gehirne sich nicht vorzeitig und unnütz erschöpfen.

Dieser offenkundigen Tendenz der Sprachentwickelung der Culturvölker in der Richtung einer stetigen Vereinheitlichung, wie sie sich in den einander ablösenden Weltsprachen der Culturvölker kundgiebt, steht nun das ebenso offenkundige Phänomen diametral gegenüber, dass jedes höher entfaltete Individuum mit krampfhafter Anstrengung danach strebt, in Stimme und Styl seine sprachliche Persönlichkeit zu behaupten. Das unter dem Namen Buffon's gehende Wort: „Le style c'est l'homme" enthält eine tiefe sprachpsychologische Wahrheit. Das intim Persönliche, der unvergleichliche Schmelz des Eigenlebens äussert sich in keiner anderen Bethätigung des Menschen so bestimmt und markant, wie in seiner Art der Zusammenfügung, Niederschrift, besonders aber der Aussprache seiner Gedanken. Hier tritt das Indi-

---

[1]) Oeuvres de Leibniz, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux par A. Foucher de Careil; Lettres de Leibniz, Bossuet, Pellisson, Molanus et Spinola pour la Réunion des protestants et des catholiques, Paris 1859.

[2]) Vgl. Philosophische Schriften, Bd. VII, S. 184—218, sowie Specimen calculi universalis, ebenda S. 218. Hierher gehören auch seine Bemühungen um die Erfindung einer Rechenmaschine. Vgl. m. Abhandlung, Die in Halle aufgefundenen Leibnizbriefe, im Archiv für Gesch. der Phil., Bd. I, S. 84 ff.

[3]) Ob auch durchführbar? Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers, II. Aufl., 1896, Bd. II, 42, meint: „Entwickelungsgesetzlich müssen also zwar herrschende National- und Weltsprachen für politische und andere Allgemeinzusammenhänge entstehen, aber die Eine und einzige, vollständig ‚reine', gleichartige Menschheits- oder auch nur Nationalsprache ist nach dem Entwickelungsgesetz undenkbar, wie sie denn auch in der Erfahrung nirgends existirt."

viduum mit seinen persönlichen Interessen in vollen und bewussten Gegensatz zu denen der Gesellschaft. Während diese, im Interesse ihrer Selbsterhaltung, nach dem Princip des kleinsten Kraftmasses auf eine einheitliche Weltsprache, als das diesem Principe gerecht werdende Verständigungsmittel, unbewusst hinarbeitet, strebt das Individuum dieser Entpersönlichung der Sprache, wie sie ein so künstliches Schema naturgemäss im Gefolge hätte, mit der ganzen Wucht des „Kampfes um die Individualität" bewusst entgegen. Wie wir bei sämmtlichen socialen Gebilden bisher eine natürliche Analogie aufgedeckt haben, die um so weniger verwunderlich erscheint, als es sich im letzten Grunde um verschiedene Seiten des gleichen socialen Processes handelt[1]), so bietet uns auch die Entwickelung der Sprache das gleiche Bild dar wie die der Ehe, des Eigenthums und der wirthschaftlichen Production. Der ursprünglichen Gesammttendenz der socialen Structur nach nivellirender Vereinheitlichung stemmt sich das Individuum wie ein „Rocher de bronce" machtvoll entgegen. Der stürmische Wellengang der Geschichte vermag den Fels des Individuums zwar peitschend zu umbranden, aber nicht zu unterspülen und zu brechen. Wie der sexuelle Communismus in eine individuelle Monogamie mündet, wie das ursprüngliche Gemeineigenthum unwiderstehlich in persönliches Privateigenthum sich auflöst, so ringt das Individuum dem im Interesse der Gesellschaft liegenden sprachlichen Communismus seine geistige Persönlichkeit, seine Sprache, seinen Styl ab. Auch hier also heisst die Losung: Selbstbehauptung der Individualität.

Elfte Vorlesung.

Psychischer Ursprung und socialer Charakter des Rechts.

Wie über allem Ursprung, so ist auch über der Entstehung des Rechts ein chaotischer Dunstkreis gelagert, den endgültig zu durchbrechen menschlichem Fürwitz noch immer nicht gelingen will. Zwar lichtet sich da und dort allmälig das Dunkel, so dass häufig genug berauschende, aber leider verfrühte Hoffnungen geweckt werden, es werde einmal gelingen, durch ein Zerflattern des Nebelschleiers einen freien und weiten wissenschaftlichen Horizont zu gewinnen. Doch gar häufig taucht aus ungeahnter Richtung eine neue Wolke hervor,

[1]) Analog dem Verhältniss der Attribute zur Substanz bei Spinoza.

um sich bleiern schwer zwischen uns und den erhofften freien Horizont zu schieben. Man wundere sich daher nicht, dass das Problem des Ursprungs alles Rechts seit mehr als zwei Jahrtausenden die besten Köpfe aller Völker ebenso narrt wie die Frage nach dem Ursprung der Sprache. Bei Lichte besehen handelt es sich eben um parallel laufende Probleme, sofern jeglicher sociale Imperativ — und das Recht ist im eminenten Sinne ein solcher — eine Verständigung zwischen den diesem Imperative sich Unterwerfenden voraussetzt. Gewiss giebt es auch unter Heerdenthieren, die zwar Zeichen der Verständigung, aber noch keine Sprache haben, einzelne instinctive Imperative, denen jedes Heerdenthier folgt; aber diesen Instinctsimperativen fehlt eben das Merkmal der Bewusstheit, welches die socialen Imperative zu solchen stempelt. Mag also immerhin im vormenschlichen Zustand, in der von uns als „Gemeinschaft" charakterisirten Periode, eine gewisse, vom immanenten Telos bewirkte Reglementirung des Zusammenlebens stattgefunden haben, so fehlt doch jener Reglementirung seitens des Instincts das Correctiv der menschlichen Vernunft, welche in ihrer stufenweisen Ausbildung die Instinctsregeln allmälig durch Vernunftregeln zu ersetzen und solchergestalt sociale Imperative zu schaffen bemüht ist. Wie sich im praesocialen Zustand das Gemeinschaftsleben der Menschen regelt, und worin sich die Wirkung des dieser Gemeinschaft zu Grunde liegenden Zweckprincips äussert, darüber giebt uns Spencer einige beachtenswerthe Winke: „Und ganz allgemein können wir also sagen, dass heerdenweises Zusammenleben und mehr oder weniger actives Zusammenwirken sich überhaupt in einer Species nur deshalb ausbilden, weil sie derselben vortheilhaft sind, da ja im anderen Falle das Ueberleben der passendsten Individuen die Ausbildung und Festsetzung solcher Gewohnheiten verhindern müsste." ... „Die Erhaltung der Art bleibt eben doch der höhere Endzweck, und daher kommt es, dass überall, wo eine gelegentliche Aufopferung einzelner Individuen bei der Vertheidigung der Species die Erhaltung der letzteren in höherem Masse fördert, als wenn jedes Individuum ausschliesslich seine eigenen Zwecke verfolgte, diese zweite Einschränkung des Princips, das wir als vormenschliche Gerechtigkeit bezeichnet haben, mit vollem Recht zur Herrschaft gelangt" [1]). Ehe wir jedoch von der „vormenschlichen Gerechtigkeit" Spencer's zur bewussten Rechtsbildung übergehen, harren unser noch zwei Fragen, deren Beantwortung wir uns nicht wohl entziehen können.

---

[1]) Spencer, Die Principien der Ethik, deutsch von Vetter, Bd. XI, Gerechtigkeit, S. 13, 17.

Erstlich ist die Frage aufzuwerfen, ob der Mensch vor seinem heerdenthierähnlichen Gemeinschaftszustande als isolirtes Wesen, gleichsam als sociale Urzelle, existirt haben kann. Dieser Gedanke war dadurch nahe gelegt, dass einzelne Reisende bei Feuerländern [1]) und gewissen Indianerstämmen in Californien auch nicht das leiseste, dämmernde Ahnen eines Rechtsgefühls, nicht die geringste Spur socialer Organisation, vielmehr nur regellose Anarchie bemerkt haben wollen. Der verführerische Analogieschluss lag daher nahe, den praesocialen Urmenschen auf die gleiche Linie zu setzen, zumal Morgan gerade in den Feuerländern den Typus des Urmenschen sieht. Allein bei der ungleichmässigen, vielfach unzulänglichen Vorbildung dieser Reisenden kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als enthielte das von ihnen gebotene Material häufig genug Spuren einer ethnographischen Mythologie. Es ist deshalb ein empfindlicher methodischer Fehler Spencer's, besonders aber Letourneau's, dass sie der unbewussten Legendenbildung, oder gar dem bewussten ethnographischen Falschmünzerthum einzelner leichtgläubiger oder prahlerischer Reisenden ein durch das Scheidewasser der Kritik nicht ausreichend geläutertes Vertrauen entgegenbringen. Ob man aber dieserhalb gut thut, das blinde Vertrauen Letourneau's durch ein ebenso blindes Misstrauen, wie es Stammler [2]) äussert, zu verscheuchen, somit den Teufel durch Beelzebub auszutreiben, bleibe dahingestellt. Mag es sich indess mit dem ethnographischen Beweis Letourneau's für das Vorkommen isolirt lebender Menschen verhalten, wie ihm wolle, so ficht uns dies an unserer Stelle wenig an. Haben wir es doch hier nur mit einem socialen Zusammenleben der Menschen unter äusseren Regeln zu thun. Dabei kann uns wenig darauf ankommen, ob der isolirte Mensch, wie er schon im Roman des arabischen Philosophen ibn Tofail (Hai ben Yokthan, über die Lebensweise des Einsiedlers) [3]) sein Unwesen treibt und noch in der Figur des Kaspar Hauser selbst in unserem Jahrhundert mystisch umherspukt, jemals eine andere Existenz gehabt habe als

---

[1]) Das bezügliche Material bei Ch. Letourneau, L'évolution juridique, Paris 1891, p. 17 ff.

[2]) Vgl. Stammler a. a. O. S. 92, besonders auch Note 44, S. 648: „Es ist bekannt, dass alle gelegentlichen Angaben von Reisenden über rechtlos oder gar überhaupt unsocial lebende Menschen sich stets als Irrthum erwiesen haben." In dieser Allgemeinheit lässt sich das Verdammungsurtheil Stammler's kaum aufrechthalten.

[3]) Ueber diesen philosophischen Roman eines in vollständiger Einsamkeit aufgewachsenen Menschen s. S. Munk, Mélanges de la philosophie juive et arabe, 1859, p. 388 ff.

in der Phantasie eines Dichters. Das hübsche Wort Natorp's: „Das Individuum ist eine Fiction so gut wie das Atom" mag hier das Richtige getroffen haben. Der uns hier allein interessirende, geschichtlich fassbare Mensch tritt uns immer und überall schon in irgend einer, wenn auch noch so rudimentären äusseren Regelung, d. h. also in einer gewissen socialen Organisation, entgegen. Ob daher der angeblich isolirte Feuerländer ebensosehr eine ethnographische Fabel ist, wie Hai ben Yokthan und zahlreiche andere Robinsonaden dichterische Phantasien sind, das an dieser Stelle zu entscheiden, ist um so weniger unseres Amtes, als wir es hier unter allen Umständen nur mit dem socialen Menschen zu thun haben. Ebensowenig können wir uns für die von Stammler[1]) mit grossem Nachdruck betonte Constatirung, „dass in keinem Falle zwischen isolirtem und socialem Leben eine Zwischenstufe angenommen werden darf", sonderlich erwärmen. Denn da wir den isolirten Zustand des Menschen mit Stammler überhaupt für eine Fiction halten, hätte es keinen Sinn, eine solche Fiction zum Ausgangspunkte eines Entwickelungsprocesses zu nehmen.

Die zweite hier aufzuwerfende Frage gilt der Entwickelung des „Rechtsgefühls". Ist dieses ein singulares Phänomen, welches nur dem Menschen eignet und ihn von der übrigen Thierwelt durchgreifend trennt und generisch abhebt, oder haben wir es in der Entwickelung des Rechtsgefühls vielmehr mit einer regelrechten, geradlinigen Vorwärtsbewegung der psychischen Functionen zu thun, die mit instinctiven Regelungen einsetzen, um sich allmälig zu immer bewusster auftretenden socialen Befehlen auszuwachsen? Auf die kürzeste sociologische Formel gebracht, spitzt sich unsere Frage nach den in unserer vierten Vorlesung entwickelten sociologischen Principien folgendermassen zu: Ist das menschliche Rechtsgefühl, aus welchem sich allmälig der bewusstere, abstractere Rechtsbegriff herausschält, eine psychische creatio ex nihilo, eine eigens für den Menschen in Scene gesetzte seelische Neuschöpfung, oder haben wir es hier vielmehr nur mit einem psychischen Continuum zu thun, das mit dem auch dem Menschen eigenthümlichen thierischen Triebleben einsetzt, um sich allmälig in fortgesetzter psychischer Höherbildung bis zur Formulirung bewusster Imperative und Fixirung reiflich durchdachter Rechtsnormen zu steigern? Nach allem Vorangegangenen

[1]) Stammler a. a. O. S. 116. Auch für die Ethnologie existirt der Mensch nur als sociales Wesen, „überall finden wir ihn in socialen Verbänden, einerlei, wie locker gefügt dieselben sein mögen", Th. Achelis, Moderne Völkerkunde, Stuttgart 1896, S. 430.

wird man von vornherein zu erwarten haben, dass wir uns für das Continuum, und nicht für die creatio ex nihilo entscheiden. Bevor wir der psychischen Genesis aller socialen Regelungen nachspüren, stellen wir fest, in welchen typischen Formen diese Regelungen in der Geschichte auftreten. Wir schliessen uns zunächst der Eintheilung Stammler's an: „Die drei Bedeutungen von social sind also diese: einmal äusserlich geregelt, im Gegensatze zu dem gänzlich isoliert gedachten Menschen; zweitens gesetzmässig äusserlich geregelt, wonach es zu schlechter Normierung des Zusammenlebens in Contrast tritt; endlich, direct befehlend durch planmässige Zwangsregelung." ... „Es ist durchaus nicht nothwendig, dass juridische Normen von einer organisierten Gewalt erlassen werden, die wir als die staatliche begreifen. Häufig ist vielmehr im Laufe der Geschichte Recht innerhalb menschlicher Gemeinschaften begründet worden, die keine Staaten in unserem Sinne waren. Fahrende Horden und Stämme und nomadisierende Völkerschaften leben unter rechtlicher Ordnung, aber nicht in einem Staate" [1]).

Fasst man jene socialen Befehle, die man mit dem Namen Recht belegt, als Offenbarungsformen socialer Gesetzmässigkeit auf, so unterliegt es keinem Zweifel, dass Rechtssitten und Rechtsvorstellungen, wenn vielleicht auch noch nicht Rechtssatzungen, im vorstaatlichen Zustande bereits vorhanden waren. Das Recht setzt zwar unerlässlich einen Gemeinschafts- oder Gesellschaftszustand voraus, aus welchem es entspringt und an welchem es sich erprobt, nicht aber eine staatliche Daseinsform. Nur der isolirte Mensch, wofern es einen solchen jemals gegeben hat, bildet keine Rechtsvorstellungen, weil er keine braucht. Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat hingegen, die wir nicht etwa als generisch verschieden, sondern als graduelle Auszweigungen eines und desselben Krystallisationsprocesses socialer Befehle ansehen — wobei die beiden erstgenannten Phasen sich dem Staat als Gattungsbegriff unterordnen, ohne jedoch ihre specifischen Artmerkmale zu verlieren — erheischen ihrer Natur nach gebieterisch eine Regelung jener zahllosen Collisionsfälle, wie sie sich beim Zusammenwirken mehrerer Individuen unvermeidlich einstellen.

Betrachtet man nun die sich bildenden Rechtssitten und deren späteren Niederschlag, die codificirten Rechtssatzungen, als den materialen Inhalt des Rechts, die tieferen, durch eine bloss vergleichend-rechtsgeschichtliche Untersuchung nicht ermittelbaren Motive dieser

[1]) Stammler a. a. O. S. 122, 125.

Rechtssitten und Rechtssatzungen als deren Form, so herrscht über die Materie des Rechts zwar leidliche Uebereinstimmung, während die Form des Rechts sowie Ursprung und Wesen der „Rechtsidee" nach wie vor das Schiboleth aller Rechtslehrer und Rechtsphilosophen bilden.

Nicht wenig dürfte es nun befremden, dass auch die Erklärungen des Ursprungs und die Definitionen des Rechts heute wesentlich auf die gleichen Gedanken hinauslaufen, die schon im Alterthum geläufig waren. Die Theorien der Naturrechtler nicht minder, denn die Lehre vom Staatsvertrag sind ihrem Grundgedanken nach schon im Alterthum aufgestellt und lebhaft discutirt worden. Wie heillos die Verwirrung in der Definition des Rechtsbegriffs aber auch heute noch ist, erhellt klärlich aus dem Zugeständniss Bluntschli's: „Die Frage nach dem Rechtsbegriff ist die Grundfrage aller Rechtswissenschaft. Alles Uebrige ist abhängig von der Art ihrer Beantwortung, wie die Peripherie vom Centrum. Dennoch bestehen heute noch die verschiedensten Meinungen über diese Grundfrage, und diese Meinungsverschiedenheit ist so festgewurzelt, dass in gutem Glauben eine Partei der anderen den schwersten Rechtsbruch und die Zerstörung alles Rechts vorwirft, während diese hinwieder überzeugt ist, für das wahre Recht gegen herkömmliches Unrecht zu streiten" [1]). Sucht man sich indess in diesem Wirrsal von Definitionen zurechtzufinden, so wird man sie unschwer auf jene zwei Kategorien von φύσις und θέσις zurückführen können, die uns bereits in der letzten Vorlesung beschäftigt haben. Wie wir dort sahen, dass die heutigen Hypothesen über den Ursprung der Sprache nicht wesentlich über die Controverse zwischen Platon, Aristoteles und Epikur hinausgekommen sind, so müssen wir an dieser Stelle auf die merkwürdige Parallele hinweisen, dass auch die heutigen Definitionen des Rechts ihrem Kerne nach auf griechische Denker zurückgehen. Denn im Grunde handelt es sich bei diesen Definitionen wesentlich darum, ob wir es im Recht mit einem rein biologischen Naturproduct, einer angeborenen Idee oder willkürlichen Satzung zu thun haben. Diese drei Gesichtspunkte aber sind mit einer nichts zu wünschen übrig lassenden Deutlichkeit im Stoicismus bereits hervorgetreten. Das stoische Schulhaupt Chrysipp sagt schon ausdrücklich, dass die Menschenvernunft, aus welcher alles Recht hervorfliesst, nicht willkürliche Satzung [2]), sondern natürliches Entwickelungsproduct sei.

---

[1]) Bluntschli, Deutsches Staatswörterbuch, s. v. Recht, Rechtsbegriff, Bd. VIII, S. 481.

[2]) Der ὀρθὸς λόγος entsteht nicht θέσει, sondern φύσει. Diog. Laërt. VII, 120. Cicero, De finib. III, 20, 67, und De nat. deor. II, 14.

Ja, die Stoiker[1]) betonen ausdrücklich, dass das Recht φύσει, und nicht θέσει entstanden ist. Ob und inwiefern diese rechtsphilosophischen Kategorien auf cynische und sophistische Vorbilder zurückgehen, ist eine philologische Detailfrage, die noch nicht genügend geklärt ist[2]). Hier genüge der Hinweis, dass sie bei den Stoikern in voller Klarheit hervortreten. Dieser Nachweis dürfte um so bedeutungsvoller sein, als sich das römische Privatrecht in seiner wissenschaftlichen Formulirung eng an den Stoicismus anlehnt. Quintus Mucius Scaevola und Varro, die Begründer der römischen Rechtswissenschaft, waren Schüler des Stoikers Panaetius. Auf die philosophischen Rechtsanschauungen Cicero's, die auf das ganze Mittelalter bestimmend eingewirkt haben, übte die Stoa einen tiefgreifenden und nachhaltigen Einfluss aus[3]). Wie wenig originell die philosophischen Definitionen des Rechts im 17. Jahrhundert gewesen sind, in welchem die einander schroff gegenüberstehenden Lehren von Hobbes und Locke die denkenden Juristen in zwei Lager gespalten hatten, ist bereits von Sir Henry Sumner Maine[4]) ansprechend gezeigt worden. Auch die berühmten Definitionen Montesquieu's und Bentham's lassen sich ihren Hauptgedanken nach auf die rechtsphilosophischen Kategorien der Antike zurückführen[5]). Und wenn die deutschen Rechtsphilosophen seit Kant von einer dem menschlichen Geiste immanenten „Rechtsidee" sprechen, so sagte bereits Chrysipp in seiner Zurückführung des νόμος auf den ὀρθὸς λόγος genau dasselbe[6]). Nicht viel besser steht es um die Definition der historischen Rechtsschule (Savigny), welche die „Rechtsidee" aus dem „Volksgeiste" geboren werden lässt. Ich sehe nicht ab, worin sich dieser „Volksgeist" von der stoischen

---

[1]) Vgl. Stobaeus Ekl. II, 184: τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει; denn nur dasjenige wird gut genannt, was nach dem ὀρθὸς λόγος geschieht, Stob. II, 190—192 u. 204—206. Die εὐνομία entspricht daher der δίκη, Philodem. de piet. p. 89 Gomp. Es ist dies so zu verstehen, dass das Recht seinen letzten Grund in Gott oder der Weltnatur hat, Plut. St. rep. cap. 9. Weiteres über die Rechtsphilosophie der Stoiker s. m. Psychol. der Stoa II, 254 ff.; über den Gegensatz von „Natur" und „Satzung" in der griechischen Frühzeit vgl. Gomperz a. a. O. I, 323 ff.

[2]) Einzelnes darüber bei Pöhlmann a. a. O. I, S. 104 ff., Cap. VII., „Der Socialstaat der Legende und das socialistische Naturrecht", woselbst S. 113 entsprechend auf Rousseau's Vorläufer verwiesen wird.

[3]) Vgl. C. Thiaucourt, Essai sur les traités philosophiques de Cicéron, Paris 1885, bes. das Cap. über „de legibus", p. 27: „Toute cette théorie de la loi, fondement du droit, est empruntée aux Stoïciens."

[4]) Ancient Law, V. Aufl., 1874, p. 114: „These two theories, which long divided the reflecting politicians of England into hostile camps."

[5]) Maine l. c. p. 116 f.

[6]) Vgl. z. B. die offenbar stoische Definition des νόμος bei Suidas s. v. νόμος.

ἔννοια unterscheiden soll, von welcher es ausdrücklich heisst, dass sie das Recht und das sittlich Gute φυσικῶς erzeugt [1]). Abenteuerlich ist es vollends, wenn neuerdings Stricker und Mantia aus der Physiologie deduciren wollen, was Recht sei, oder Schäffle und Lilienfeld zum gleichen Zweck nach biologischen Analogien haschen, oder endlich gar Nowikow das ganze Planetensystem dazu herbeizieht [2]). Neben diesen Definitionen traten neuerdings solche hervor, welche die Causa des Rechtsbegriffs aus seinem angeblichen Telos abzuleiten suchen. So nennt Jhering [3]) z. B. die Rechtsentwickelung „die Heiligkeit des ewigen Urrechts der Menschheit auf das Werden", und Kohler [4]) meint, dass „der Schlüssel der ganzen Entwickelung ein immanenter Trieb der Völker ist, welcher sie unbewusst zum Fortschritt leitet". Die Unzulänglichkeit dieser beiden Definitionen hat Stammler [5]) bereits mit reichlichem Spott aufgedeckt. Er hätte noch hinzufügen können, dass die logische Grundvoraussetzung dieser Definitionen, wonach der Rechtsbegriff im Rechtszweck seinen Ursprung haben soll, auf einer verhängnissvollen Verwechslung von Wirkung und Ursache beruht. „Werden" und „Fortschritt" mögen allenfalls von uns erkannte Folgen der Rechtsentwickelung sein, aber nie und nimmer sind sie deren unbewusstes Ziel. Viel Einschmeichelndes hat dagegen die Definition Stammler's [6]). „Object der Socialphilosophie ist die Gesetzmässigkeit des socialen Lebens der Menschen als solche". . . „Gegenstand der allgemeinen Rechtslehre ist gesetzmässige Erfassung von übereinstimmendem Inhalte verschiedener Rechtsordnungen."

Alle diese Definitionen, denen durchweg logische, erkenntnisstheoretische, historische oder theologisch-speculative Motive zu Grunde liegen, leiden an den gemeinsamen Grundgebrechen, dass sie [7]) das Recht, statt es in seinem psychischen Ursprung und Werdegang zu erfassen, bereits als existirend voraussetzen. Man übersieht dabei, dass jedem socialen Befehl eine Vorstellung dieses Befehls vorangegangen sein muss, wie jeder bewussten Besitzergreifung die Vorstellung des Besitzes. Wie der gegen die Natur geführte Kampf um die Nahrungsmittel den Menschen genöthigt hat, die Zeitvorstellung und in deren Folge die Besitzvorstellung zu erzeugen,

---

[1]) Vgl. Diog. Laërt. VII, 53: φυσικῶς δὲ νοεῖται δικαιόν τι καὶ ἀγαθόν.

[2]) Les luttes entre sociétés humaines; die letzteren Richtungen verurtheilt mit beissender Schärfe L. Gumplowicz, „Die Zeit", 6. April 1895: Was ist Recht?

[3]) Der Kampf um's Recht, 4. Aufl. 1874, S. 9.

[4]) Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. VIII, S. 149.

[5]) A. a. O. S. 10 f.

[6]) L. c. S. 14.

[7]) Stammler's Definition wäre hier etwa auszuschalten.

weil dies der einzige Ausweg war, dem Untergang zu entrinnen, so hat der Kampf gegen die menschlichen Individuen, bei deren Zusammenleben Collisionen unvermeidlich waren, allgemach dazu geführt, Rechtsgefühle zu bilden und in deren Folge Rechtssitten herauszutreiben, welche allein die Möglichkeit gewährten, dem bellum omnium contra omnes des Urzustandes zu entrinnen. Die Theorie vom contrat social, an welche dieser Gedankengang anzuklingen scheint, verhält sich zu der unsrigen in Wirklichkeit wie Ursache und Wirkung. Was für die Theoretiker des Staatsvertrags psychische Ursache ist, das ist in unseren Augen erst eine ziemlich späte sociologische Wirkung. Nicht der Staatsvertrag hat Recht geschaffen, sondern die Noth des Zusammenlebens hat zuerst die Vorstellungen eines geregelten Vertheidigungsverfahrens geweckt, das dann seinerseits einen festen Typus der Abwehr gezeitigt hat. Der Typus der Abwehr schafft nun wieder Rechtssitten, die sich bei allmäliger geistiger Höherbildung des Menschentypus zur Abstraction von Rechtsbegriffen verdichten, aus denen alsdann das formale Recht entspringt. Aus dem Schosse des formalen Rechts wird der „stillschweigende Staatsvertrag" geboren, sofern man diesem überhaupt ein Geburtsattest auszustellen gewillt ist. Hat es je einen „contrat social" gegeben, so war er unter keinen Umständen Ausgangspunkt, sondern im günstigsten Falle Schlussglied der psychischen Genesis des Rechts.

Freilich ist bereits vor uns versucht worden, eine solche Genesis des Rechts zu construiren. Diese nahm aber nicht die erste Vorstellungsbildung des Urmenschen zum Ausgangspunkte, sondern die Affecte der Furcht, Rache und Reue[1]). Diese psychische Analyse des Rechts, welche Post mit grimmem Spott abfertigt, verdient zwar eine Zurückweisung, aber aus ganz anderen, als den von Post entwickelten Gründen[2]). Nicht um eine psychische Analyse, die sich auf Affecte, wie Furcht, Rache und Reue (die wie alle Gefühle selbst schon Producte eines langwierigen Entwickelungsprocesses sind)[3]), stützt, handelt es sich hier, sondern wesentlich um eine psychische Synthese des

---

[1]) Vgl. A. H. Post, Einleitung in das Studium der ethnol. Jurispr. S. 4.

[2]) Gegen die psychologische Methode der Ableitung des Rechts wirft Post, unter Berufung auf Comte, ein: „eine methodische Selbstbeobachtung ist nicht möglich, da das beobachtende Subject mit dem beobachteten Object zusammenfällt", a. a. O. S. 5. Dabei übersieht Post einmal, dass es sich hier gar nicht um eine Selbstbeobachtung, sondern um eine Beobachtung Anderer handelt, andermal, dass ungeachtet der Bedenken Comte's auch die Selbstbeobachtung in gewissen Grenzen ihr Recht behält; vgl. Brentano, Psychologie, Bd. I, S. 39 ff.

[3]) Wie dies z. B. Alfred Biese für das Naturgefühl durchgängig nachgewiesen hat. Vgl. Die Entwickelung des Naturgefühls etc. Leipzig 1888.

Rechtsgefühls aus den ersten Offenbarungsformen psychischen Lebens überhaupt. Ohne das reiche Material der Thierpsychologie, wie es uns in letzter Zeit namentlich Romanes, Houzeau, Huber, Schneider und Espinas in kritisch gesichteter Form geboten haben, an dieser Stelle ebenso herbeizuziehen, wie dies von Spencer und Letourneau in umfänglichem Masse geschehen ist, müssen wir doch darauf bestehen, dass die ersten psychischen Aeusserungen der Thierwelt nur graduell, nicht generisch von denen des Urmenschen verschieden sind. Was psychisch zwischen Mensch und Thier liegt, ist nicht ein plötzlicher Schöpfungsact, eine willkürliche seelische creatio ex nihilo, sondern nur die continuirliche Fortbildung derselben psychischen Functionen, welche rudimentär bereits den Thieren eignen, vermuthlich schon in der Zelle vorgebildet sind.

So gefasst, haben wir unsern Ausgangspunkt offenbar von jenen Reflexbewegungen und automatischen Acten zu nehmen, welche auch den Thieren einwohnen, und die wir in ihren typischen Merkmalen noch heute mit ihnen gemeinsam haben. Biologisch dürften demnach der Entstehung des Rechtsgefühls, d. h. gewisser dunkler Vorstellungen von der Nothwendigkeit socialer Reglementirung, folgende Phasen vorangegangen sein. Aus den Abwehrbewegungen, die der Anthropoïde wie alle Thiere schon instinctiv vollzog, sobald von irgend einer Seite Schaden drohte, entwickelte sich in demselben Masse, wie die sociale Structur eine engere, und damit die Gelegenheit zu Collisionen eine häufigere wird, ein fester Typus der Abwehr. Wie Reflexbewegungen durch häufigen Gebrauch automatisch werden, so nehmen die im socialen Zusammenleben mit unvermeidlicher Häufigkeit auftretenden Abwehrbewegungen allgemach eine automatische Form, einen bestimmten Typus der Abwehr an, der ein ebensolches Schutzproduct des immanenten Telos ist, wie etwa die Augenlider für die Netzhaut. Dieser automatisch gewordene Typus der Abwehr, als dessen primitive Ausdrucksform wir wohl das jus talionis anzusehen haben, bildet die psychische Scheidegrenze zwischen Thier und Mensch. Die Thiere verharren bei diesem automatischen Abwehrtypus, ohne je zu bewusster Regelung dieser Abwehr zu gelangen, während der Mensch über das Thier psychisch hinauswächst, sofern durch Vererbung, Selection und Anpassung die automatischen Willensacte sich mehr und mehr zu socialen Befehlen steigern. Ohne im Uebrigen Spencer's Theorien gegen die inzwischen aufgetauchten, zum Theil berechtigten Bedenken verfechten zu wollen, stimmen wir doch folgender Auslassung Spencer's vollkommen bei: „Wir dürfen es jedoch hier wohl ohne Weiteres als eine unvermeidliche Folgerung aus der Lehre von der organischen Entwickelung hinstellen, dass der höchste Typus

unter den Lebewesen nicht minder als alle niederen Typen in beständig fortschreitender Umgestaltung und Anpassung an jene Erfordernisse begriffen ist, welche die Lebensverhältnisse ihm auferlegen. Und dementsprechend dürfen wir denn auch annehmen, dass moralische Aenderungen ebenfalls auf diese Weise bewirkt werden" [1]). Was hier Spencer von moralischen Aenderungen sagt, das gilt natürlich in verstärktem Masse noch von Rechtsgefühlen. Denn zwischen den Abwehrbewegungen, bezw. deren primitivem Niederschlag im „jus talionis" und der Entwickelung der moralischen Gefühle liegt noch eine stattliche Reihe von Zwischenstufen in der Sublimirung der Rechtsgefühle. Zwischen der ersten ausgebildeten Associationsbahn im Menschenhirn, deren geläufiger, fast bei allen primitiven Völkern wiederkehrender Ausdruck die Formel ist „Zahn um Zahn, Aug' um Auge", bis hinauf zu dem unendlich complicirten Associationssystem jener Culturvölker, die ein codificirtes Recht geschaffen und wissenschaftlich bearbeitet haben [2]), liegt ein mühseliger, Jahrtausende währender Entwickelungsprocess, dessen unergründliche Tiefe voll auszuschöpfen vorerst wohl Niemandem gelingen wird, dessen Conturen zu ziehen wir uns indess nicht versagen dürfen.

Je enger nämlich das Gemeinschaftsleben sich gestaltet und an Solidarität wächst, desto mehr idealisirt sich das Rachebedürfniss, desto abstracter wird die Anwendung des jus talionis [3]). Aus dem concreten „Hieb auf Hieb" entwickelt sich der abstracte Gedanke des Rechts als eines Gleichgewichts für erlittene Unbill. Die Solidarität bringt es mit sich, dass der einem Individuum zugefügte Schaden vom ganzen Clan empfunden und auch von diesem gerächt wird. So überträgt sich allmälig und unvermerkt die persönliche Rache in eine Stammesrache (Vendetta), und die Bestrafung entgleitet der Hand des Individuums, um in die des Stammes zu gelangen. Der Stamm steht wohl vorerst auch noch auf dem Boden des primitiven jus talionis (Blut fordert Blut); aber mit dem Aufkommen des Privateigenthums entwickelt sich eine gewisse wirthschaftliche Logik, die den Gedanken nahe legt, dass die körperliche Rache zwar süsser sein mag, dass hingegen eine wirthschaftliche Rache — an Geräthen, Waffen, Feldern, Geld — doch noch vortheilhafter sein müsse. Und so siegt denn in der Aera des Privateigenthums allmälig die wirthschaftliche Rache über die körperliche. Das jus talionis ist sublimirt, wird ab-

---

[1]) Spencer, Principien der Ethik, Gerechtigkeit, S. 28.

[2]) Vgl. besonders die Arbeiten von B. W. Leist, Graeco-italische Rechtsgeschichte, Jena 1884, und Alt-Arisches Jus Gentium, Jena 1889.

[3]) Vgl. Letourneau l. c. p. 488 ff.

stract, nimmt eine mehr wirthschaftliche Form an, wodurch sein ursprünglicher Charakter merklich verwischt wird.

Mit dem Uebergang des Urcommunismus in Privatwirthschaft und der dadurch bedingten Entstehung und immer schärferen Herausbildung der monarchischen Idee geht auch die Rechtsidee vom Stamm auf den Monarchen über; der Despot wird das verkörperte Recht. Verging sich Jemand gegen einen Unterthanen, so hatte jener das Recht, züchtigen zu lassen oder eine Geldstrafe (Wehrgeld) aufzuerlegen. Je grösser die Staatswesen wurden, desto weniger war es dem Monarchen möglich, Vergehungen individuell abzuurtheilen. Es stellte sich daher für ihn das Bedürfniss heraus, seine Willensmeinung generell zu formuliren, und so entstehen die Gesetze, die vorerst nichts weiter repräsentiren sollen als den generellen Willen des Monarchen (voluntas regis suprema lex esto). In einer weiteren Evolutionsphase verwischt sich im Gesetz dieser monarchisch-persönliche Zug, zumal in Republiken an die Stelle des Monarchenwillens der abstractere Volkswille tritt. Und so wird denn die Gerechtigkeit mehr und mehr von Personen abstrahirt, in eine höhere Sphäre gerückt [1]), zu einer eigenen, von jeglichem Individualwillen unabhängigen Domäne erhoben, zu einem Naturrecht gestempelt und von Metaphysikern als angeborener Begriff angepriesen. Der Hauptvorzug dieses nunmehr ganz abstract gewordenen Gerechtigkeitsbegriffs ist der, dass sich in ihm seine unser ethisches Empfinden verletzende Abkunft aus dem instinctiven Rachebedürfniss (jus talionis) fast ganz verflüchtigt hat.

Wie die Differenzirung in Sippen, Stämme, Clans, Staaten, Klassen, Stände etc. ein ziemlich spätes Product der socialen Evolution ist, so ist auch die Differenzirung in rechtliche, religiös-rituelle und ethische Gesetze verhältnissmässig späten Datums. An der Schwelle der Civilisation begegnen wir nicht so sehr formulirten Gesetzen und Rechtsinstitutionen, als vielmehr traditionellen Gewohnheiten und Volkssitten [2]), die mit dem Ahnencultus zusammenhängen und meist mythologisch motivirt werden. Wie wenig sich da noch die Scheidung von rechtlichen, religiösen und moralischen Vorschriften vollzogen hat, zeigt uns am überzeugendsten das Alte Testament, insbesondere der Dekalog, wo diese drei Motive undifferenzirt neben einander hergehen oder sich kreuzen. Das Gleiche gilt, wie Sir Henry Maine gezeigt hat [3]), von den ersten Gesetzbüchern von China und Peru.

---

[1]) Letourneau l. c. p. 501.

[2]) Vgl. darüber F. C. French, The Philosophical Review, Vol. II, H. 1, 1893, p. 35; Jul. Ficker, Untersuchungen zur Rechtsgeschichte I, 1891, 234 ff.

[3]) Ancient Law and Custom, Chap. 1.

Der erste Schritt zur Differenzirung des Rechts erfolgte wohl mit der Erfindung der Schrift. Es entstehen nunmehr schriftlich fixirte Gebote, d. h. gewisse Despoten oder Gesetzgeber (Lykurg, Solon) entnehmen den zahlreichen Volksgewohnheiten vornehmlich solche, die sich in die Form eines Gebots oder Gesetzes kleiden lassen. Und so scheidet denn zunächst das geschriebene Gesetz von dem ungeschriebenen aus, wobei auf die Uebertretung des geschriebenen Gesetzes eine concret vollziehbare Strafe gesetzt ist (Blut-, Körper-, Freiheits- oder Geldstrafe), während die Uebertretung des ungeschriebenen Gesetzes, in welchem religiös-rituelle und moralische Motive immer noch undifferenzirt neben einander hergehen, durch gesellschaftliche Aechtung oder göttlichen Zorn geahndet wird. Und so dürfen wir wohl das schriftlich fixirte Gesetz (Stadtrecht von Gortyn, Aristoteles' Ἀθηναίων πολιτεία) als den Anfang des positiven Rechts bezeichnen.

Wie bedenklich die ursprüngliche Undifferenzirtheit von Recht, Religion und Moral selbst bis in unsere Zeit hineinwirkt, ersieht man daraus, dass gar Manche heute noch das Recht mit einem religiösen Nimbus umgeben, und dass Andere die Differenzirung von Religion und Moral nicht vornehmen, ja sogar für unzulässig erklären wollen.

Und so hätten wir denn die psychische Synthese des Rechtsbewusstseins bis zu jenem Punkte verfolgt, wo als Niederschlag der chaotisch durch einander fluthenden social-psychischen Motive sich feste Rechtsbegriffe herausbilden, als deren Bodensatz man alsdann das positive Recht anzusehen hat. Dieses positive Recht in seinem geschichtlichen Werden zu begreifen, besonders aber nach den von A. H. Post[1]) formulirten und von J. Kohler[2]) fortgebildeten vergleichend-geschichtlichen Gesichtspunkten psychologisch auszumünzen, ist Sache der Rechtswissenschaft bezw. der Rechtsphilosophie[3]). Stellt nun das positive Recht in allen seinen Schattirungen den Inhalt des bereits ausgebauten Rechtsbegriffs dar, so ergiebt die von uns ver-

---

[1]) Vgl. Einleitung in das Studium der ethnologischen Jurisprudenz, S. 22 ff. und — neben den früher citirten Werken — besonders auch „Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft etc." I. Bd., Oldenburg 1880.

[2]) Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, 15 Jahrgänge; Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz, Würzburg 1883. Gegen gewisse einseitige Positionen dieser Richtung hat B. W. Leist in seinen bereits angeführten Schriften schwerwiegende Bedenken erhoben. Vgl. auch Rich. Hildebrand, Recht u. Sitte auf den verschiedenen Culturstufen, Jena, Fischer, 1896, der im Gegensatz zu der obigen Richtung vielfach auf Fustel de Coulanges zurückgreift.

[3]) Vgl. besonders die rechtsphilos. Arbeiten von Schuppe und Merkel; dazu L. Kühnast, Kritik moderner Rechtsphilos., Berlin 1887, S. 12 ff. (gegen Knapp und Post); R. Wallaschek, Studien zur Rechtsphilos., Leipzig 1889, S. 64 ff.; Ph. Lotmar, Vom Rechte, das mit uns geboren wird, Bern 1892.

suchte psychische Synthese des Rechtsbegriffs das Resultat, dass dessen Form, allgemein gefasst, in der festen, gesetzmässigen Regelung der Beziehungen einmal der Menschen zu einander, andermal der Menschen zu allen anderen (lebendigen oder todten) Objecten gesucht werden muss.

Sind wir nun solchergestalt dem Ursprunge alles Rechts auf dem Wege einer psychogenetischen Synthese nachgegangen, und haben wir dabei eine Formel ermittelt, welche die mannigfaltigsten Erscheinungen unter den Rechtsformen aller Völker in einen knappen Ausdruck bannt, so erübrigt uns an dieser Stelle noch eine Aufgabe: wie wir früher der latenten Tendenz der Ehe-, Eigenthums-, Gesellschafts- und Sprachentwickelung auf die Spur zu kommen versuchten, so jetzt auch der Entwickelungsrichtung und den etwaigen Zielpunkten des Rechts nachzuforschen. Ein solches Aufspüren der inneren Tendenz alles Rechts hat zwar einen Ueberblick über das Detail in den Ergebnissen der vergleichenden Rechtsgeschichte zur Voraussetzung, aber nicht die Herbeiziehung dieses Details selbst zur Vorbedingung. Kann es sich hier doch nur um eine Skizzirung des Entwickelungsganges alles Rechts in grossen Zügen handeln, und dabei würde das Detail, dessen sorgsame Behandlung von der Fachforschung ohnedies gewissenhaft betrieben wird [1]), eher Verwirrung als Klarheit schaffen.

Das Recht ist die festeste unter den bisher betrachteten socialen Functionen, sofern seinen Imperativen eine bindende Gewalt einwohnt. Die früher behandelten Formen jener Imperative, wie sie uns in der Sprache, der Gesellschaft etc. entgegentraten, hatten den loseren Charakter von Conventionalregeln, denen man sich unterwerfen kann, aber nicht muss; das Recht erst schafft Imperative, welche eine zwingende sociale Bindung des Individuums in sich schliessen. Und doch zeigt auch das Recht, ungeachtet der erhöhten Festigkeit seiner Befehle, in seiner Entwickelung im Wesentlichen die gleichen Lineamente, die wir bereits bei den übrigen socialen Functionen in typisch wiederkehrenden Parallelformen kennen gelernt haben. Es setzt in der antiken Gentilverfassung mit einer Art von Rechtscollectivismus ein, ähnlich wie die Beziehung der Geschlechter mit sexueller Undifferenzirtheit und die Eigenthumsformen mit primitivem Collectivismus. Die gesammte Gens ist gleichsam Eine Rechtsperson. Mit der Differenzirung in Stände, wie sie der Uebergang von der Gentilverfassung zum Staat mit sich bringt, beginnt der Process der Individualisirung

[1]) Ausser den bereits genannten Schriften vgl. noch Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, Leipzig 1887—1892; G. Tarde, Les transformations du droit, Paris, F. Alcan; Fouillée, L'idée moderne du droit, Paris, Hachette; Gaston Richard, L'origine de l'idée de droit, Paris 1892, sowie die zahlreichen Arbeiten der italien. Strafrechtsschule (Garofalo, Ferri, Lombroso) u. die Schriften v. Liszt's.

des Rechts. Freilich bleibt diese Ausdehnung des Rechts vorerst noch nach Klassen und Ständen abgestuft. Im frühen Griechenland war der Sklave überhaupt rechtlos[1]), in Judäa und Rom stand er unter einem eigenen Sklavenrecht; das ganze Mittelalter kennt ein besonderes Fremdenrecht, das heute noch in mittelalterlich regierten europäischen Staaten fortbesteht. Erst die Erfindung des Schiesspulvers und der Buchdruckerkunst, die Umsegelung des Kaps, die Entdeckung Amerikas, Renaissance und Reformation, die Habeas-Corpus-Acte, die englische Revolution, die beginnende Manufactur und der erstarkende Welthandel, endlich und insbesondere die von Locke und Hume ausgehende philosophische Geistesbewegung in England sowie ihres encyklopädistischen Anhangs in Frankreich haben jenen Zündstoff in den Geistern angehäuft, welcher in der grossen französischen Revolution zur Explosion gelangte. Diese aber war es, welche die bisherige ständische Abstufung des Rechts mit Sturmesbrausen hinweggefegt hat, um allgemach jener höchsten Individualisirung des Rechts in den vorgeschrittenen Staatswesen die Wege zu ebnen, deren oberste Formel lautet: gleiches Recht für Alle. Im „Kampf um's Recht" hat in der westeuropäisch-amerikanischen Cultur das Individuum gegen die gewaltig aufgethürmten socialen Schranken der Klassen, Stände, Berufe, der Confessionen und Nationalität endgültig den Sieg davongetragen.

Der Zug nach Weltbürgerlichkeit ist dem Recht schon seit dem Imperium Romanum eigen. Die internationalen Beziehungen des römischen Weltreichs schaffen ein eigenes Kriegs- und Bündnissrecht sowie internationale Friedensverträge[2]). Gentilis und Grotius begründen ein den neueren Verkehrsverhältnissen entsprechendes Völkerrecht, das sich in jüngster Zeit sogar die Herrschaft auf den Oceanen erobert hat. Die Tendenz nach Unificirung des Rechts ist in allen Staaten eine unverkennbare. Die nunmehr in Italien und Deutschland abgeschlossene einheitliche Codificirung des gesammten Rechts (Civil-, Straf- und Processrechts), die immer reichere Ausbildung des Bundesstaatsrechts in der Schweiz seien hier als Symptome dieser Unificirungstendenz kurz gestreift. Wie innerhalb der einzelnen Staaten der Particularismus des Rechts auf der ganzen Linie zu Gunsten einer Rechtseinheit zurückweicht, so haben die Staaten selbst wieder die Tendenz, sich zur Fixirung internationaler Rechtsnormen zusammenzufinden. So stiftete Rolin in Verbindung mit Mancini und Bluntschli

---

[1]) Stellte sich das Bedürfniss heraus, den Sklaven als Zeugen zu citiren, so wurde er vorher auf die Folter gespannt.

[2]) Vgl. Leist, Graeco-italische Rechtsgeschichte, S. 427, 429, 457 ff., 533 ff.; besonders über das jus gentium, S. 648.

im Jahre 1873 die Akademie der Völkerrechtswissenschaft zu Gent, nach der Bestimmung, dass darin fünfzig Vertreter des internationalen Rechts aus den verschiedenen Staaten der Welt mit einer grösseren Anzahl von ausserordentlichen Mitgliedern zusammenwirken sollen, um das wissenschaftliche Verständniss des Völkerrechts zu klären und zu befördern.

Gleichzeitig bildete sich ein Verein für Völkerrechtsreform, dessen Aufgabe darin besteht, auch ausserhalb der rein wissenschaftlichen Kreise des Gelehrtenthums die Fragen des internationalen Rechts aufzuhellen und die Interessen der Rechtsgemeinschaft durch Aufklärung der öffentlichen Meinung zu fördern, um sein Ziel: die Herstellung eines Völkerrechtscodex, der Verwirklichung näher zu bringen[1]). In den letzten zwei Jahrzehnten hat das internationale Recht reissende Fortschritte gemacht und ungeahnte Dimensionen angenommen. An den Universitäten werden eigene Lehrstühle für internationales Recht errichtet. In der „Zeitschrift für internationales Privat- und Strafrecht" besitzt diese mächtig angeschwollene Bewegung eine imposante, die besten juristischen Köpfe aller Länder umspannende Vertretung. Nehmen wir noch hinzu die zahlreichen, den weltbürgerlich-rechtlichen Verkehr regelnden Vereinbarungen, als da sind: die internationalen Vereinigungen zum Schutz des industriellen, des litterarischen und des künstlerischen Eigenthums, für Veröffentlichung der Zolltarife, für den Eisenbahnfrachtverkehr (sämmtlich in Bern), so werden nur noch particularistische Spiessbürgerpolitik und kurzsichtiger Pedantendünkel leugnen können, dass das Recht Eins werden will. Jedes dieser Symptome mag ja in seiner Vereinzelung eine quantité négligeable sein: ihre compacte Zusammenfassung spricht eine Sprache von nicht misszuverstehender Logik. Wie der sprachbegabte Mensch als Glied der Gesellschaft nach einer Weltsprache, der religiöse nach einer Weltreligion, der moralische nach einer Weltmoral tendirt, so der rechtliche nach einem Weltrecht. Und so begegnet uns denn hier wieder jener Zug nach Universalität, welcher der höher organisirten Menschennatur in allen ihren psychischen Offenbarungen als latente Tendenz einzuwohnen scheint. Psychogenetisch geht dieses sehnsüchtige Streben der Menschheit nach Universalität auf das tief in der menschlichen Psyche begründete, als Erbtheil von vorangegangenen Generationen überkommene und immer schärfer ausgebildete Vereinheitlichungsbedürfniss zurück. Das gleiche Einheitsbedürfniss, welches im Abstrahirungsverfahren der logischen Pyramide dazu führt, die ge-

---

[1]) Vgl. Fr. Holtzendorf, Die Idee des ewigen Völkerfriedens, Berlin 1882, S. 60 f. Während der Drucklegung dieses Bogens tagt im Haag ein von den wichtigsten Culturstaaten beschickter Congress zur einheitlichen Regelung des Processrechts.

sammte sichtbare Natur in der höchsten Einheit des Begriffes Welt (Kosmos, All, Universum, ἓν καὶ πᾶν, ὅλον) zusammenzufassen, sowie die Summe der unsichtbaren Kräfte allmälig zur höchsten Abstraction der Eingottheit (Jupiter, Wotan, Odin, Adonai) hinaufzutreiben, ist auch unablässig bemüht, für die Summe aller socialen Beziehungen unter Menschen eine oberste Formel herauszuarbeiten.

Wie nun in der körperlichen Natur die stofflichen Massentheilchen zwischen den Repulsiv- und Attractivkräften hin und her pendeln, so oscillirt das menschliche Individuum als sociales Atom zwischen den einander entgegenwirkenden, aber eben als Pole einander fordernden, bedingenden socialen Polen der Universalität und Individualität. Inmitten seines universalen Strebens nach Weltsprache, Weltreligion, Weltmoral und Weltrecht macht das gleiche Individuum krampfhafte Anstrengungen, auf allen diesen nivellirenden Linien socialer Imperative seine individuelle Eigenart nicht bloss zu behaupten, sondern sein psychisches Eigenleben sogar immer markanter auszuprägen und immer nachdrücklicher zu betonen. Die Stufengänge des Sublimirungsverfahrens in der Herausarbeitung der geistigen Persönlichkeit lassen sich vielleicht an folgenden Einschnitten verfolgen. Das Recht schützt zuerst gegen Schädigungen an Leib und Leben, sodann gegen Verletzungen von Hab und Gut, bis es sich allgemach soweit vergeistigt, dass es auch Angriffe auf Ehre und Ansehen ahndet, geistiges, besonders künstlerisches Eigenthum schützt, ja selbst den Verrath von Geschäftsgeheimnissen mit Strafe belegt, um endlich sogar eine drohende Handbewegung oder beleidigende Geste zu bestrafen (verschiedene Formen der Real- und Verbalinjurien) [1]). Diese Scala der Entwickelung des Rechts, das sich ursprünglich auf die ganze Gens erstreckte, um sich allmälig der einzelnen körperhaften Individuen zu bemächtigen und dann innerhalb dieser Individuen von der Körperhaftigkeit hinaufzusteigen in die feinsten und zartesten seelischen Verästelungen, zeichnet uns ein flüchtiges zwar, aber doch genügend charakterisirendes Bild von dem in unendlicher Fortbewegung befindlichen Individualisirungsprocess des Rechts. Nur blinder politischer Uebereifer oder ein geflissentliches Know-Nothingthum, das aus der Unkenntniss sociologischer Vorgänge ein förmliches Privilegium oder gar Monopol zur Behandlung der „socialen Frage“ schmieden möchte, wird übersehen können, dass es ein ebenso frevles wie thörichtes Beginnen wäre, dieses organische Wachsen des Rechts künstlich hemmen oder gar gewaltsam zurückstauen zu wollen. Irrwahn wäre es, den in seinem

[1]) Noch weitere psychische Verfeinerungen des Rechts, die einer Codificirung harren, siehe bei Spencer, Gerechtigkeit, S. 128 ff. u. ö.

psychischen Rechtsbewusstsein so hoch entwickelten und so gebieterische Forderungen stellenden Menschen auf jenes primitive Collectivzusammenleben zurückzuschrauben, das ein Recht der geistigen Persönlichkeit noch gar nicht kannte. Man vergesse nicht, dass dem complicirten Individuum der Gegenwart ein entsprechend complicirtes Rechtssystem organisch angewachsen ist, das sich der Verfeinerung seiner psychischen Persönlichkeit anschmiegt, und das einfach wegzudecretiren oder durch einen künstlichen rechtlichen Popanz zu ersetzen nur jener unhistorische Fieberwahn unternehmen wird, der in den Tollköpfen der grossen französischen Revolution durch einen einzigen Federstrich nicht bloss Gott, sondern die ganze geschichtliche Continuität wegdecretiren wollte.

Der unleugbar vorhandene Widerstreit zwischen den Interessen der Einzelpersönlichkeit und denen der Gesammtheit, den wir hier von der Rechtsseite aufgedeckt haben, sollte zunächst unter denkenden Köpfen durchgekämpft werden, bevor er unter dem überlauten Schellengeklingel der politischen Phrase auf die Arena des Tageskampfes gezerrt wird.

Zwölfte Vorlesung.

Psychischer Ursprung und sociale Bedeutung der Religion (Moral, Philosophie, Technik, Kunst, Wissenschaft).

Zwischen Rechtsphilosophen und Religionsphilosophen wird seit einiger Zeit die Streitfrage lebhaft erörtert, ob das Rechtsbewusstsein das zeitliche und causale Prius sei, aus welchem sich allmälig das religiöse Bewusstsein herausdifferenzirt habe, oder umgekehrt die Religion jener Urquell sei, aus welchem das Recht langsam hervorgerieselt. So sieht beispielsweise ein so feinsinniger Forscher wie Fustel de Coulanges[1]) in der Religion jenes primitive sociale Gebilde, welches die Individuen fester zusammenkittet und früher zusammenschmiedet, als es die von der Natur gegebenen Beziehungen vermöchten.

---

[1]) Ce qui unit les membres de la famille antique, c'est quelque chose de plus puissant que la naissance, que le sentiment, que la force physique: c'est la réligion du foyer et des ancêtres. Elle fait que la famille forme un corps dans cette vie et dans l'autre. La famille antique est une association réligieuse plus encore qu'une association de nature. La cité antique, Paris 1880, cap. II, p. 41.

Nach Leist hingegen bildet das Vorausgehen sacraler Ordnungen nicht die Regel. Bei verschiedenen Völkergruppen stellt sich vielmehr das Verhältniss der sacralen Reglementirungen zu den rein rechtlichen ganz verschieden. „Man bemerkt sehr leicht zwischen der Organisation einerseits der germanisch-slavischen und anderseits der keltisch-italisch-griechischen Völkerschaften den wesentlichen Unterschied, dass die sacralen Ordnungen bei jenen weit weniger gefestet auftreten als bei diesen. . . . Jedenfalls steht die Thatsache fest, dass Kelten, Italiker und Griechen in ihrer socialen Ordnung durch sacrale Normen viel strenger gebunden uns entgegentreten, als ihre germanischen und slavischen Vettern“ [1]). „Den Ariern ist der ältere Factor ihrer Rechtsordnung ihr religiöser Glaube zu gewissen höheren Mächten gewesen; später hat sich den südeuropäischen Ariern eine ganz andere ‚Rechtsidee‘ untergeschoben, die des bürgerlich-weltlichen Rechts“ [2]). Auf der anderen Seite hat Max Müller wieder gezeigt, dass Rechtssitten und Rechtsvorstellungen sacrale Reglementirungen und religiöse Vorstellungen im Gefolge haben [3]). Es dürfte daher die vergleichende Rechtsgeschichte wohl kaum die zuständige Instanz für die Entscheidung dieser Streitfrage sein. Abgesehen nämlich von jenen Schranken, welche Leist [4]) neuerdings dem weitgehenden Optimismus Kohler's gezogen hat, bleibt ein bemerkenswerthes Wort Max Müller's [5]) zu berücksichtigen, wonach man auf dem Wege der blossen Beobachtung und Beschreibung der ältesten Rechtssitten niemals dazu gelangen werde, ihren letzten Ursprung mit wissenschaftlicher Zuversichtlichkeit aufzudecken.

Es bleibt daher nur noch der gleiche Weg gangbar, den wir in der Erklärung aller übrigen socialen Functionen beschritten haben: der psychogenetische. Der Fortpflanzungsinstinct, dem sich der geschlechtliche Communismus der Urzeit als unzweckmässig erwies, hat die Vorstellung der sexuellen Auslese herausgetrieben und immer schärfer herausgebildet. Das Hungergefühl, dem die ursprüngliche Form der Nahrungsgewinnung auf die Dauer nicht genügte, hat die Vorstellung des Besitzes gezeitigt und späterhin zu der des Eigenthums geführt. Der Instinct der Selbstbehauptung des Lebens und

---

[1]) Leist, Graeco-italische Rechtsgeschichte, S. 7.

[2]) Leist, Alt-arisches Jus Gentium, S. 580.

[3]) Max Müller, Natural Religion, Gifford Lectures, London 1889, p. 522, den Abschnitt „Customs generating Religious ideas“.

[4]) A. a. O. S. 585 ff.

[5]) A. a. O. p. 520. „It is difficult for travellers to observe and describe customs and laws correctly; it is still more difficult for the student to discover their real origin and their true purport.“

der Gesundheit der eigenen Persönlichkeit angesichts der collidirenden Interessen menschlichen Zusammenlebens hat einen festen Typus der Abwehr geschaffen, welcher die Vorstellung der Rache erzeugt, als deren Ausfluss uns die erste Form zwingender socialer Reglementirung, das jus talionis, entgegentrat. Die von uns bisher befolgte psychogenetische Methode legt uns die Nöthigung auf, auch das erste Empordämmern der religiösen Gefühle an deren Geburtsstätte zu belauschen.

Nach dem von uns hypostasirten psychischen Trägheitsgesetz, dessen natürliche Folge die Uebertragung des Principes des kleinsten Kraftmasses auf psychische Phänomene ist, liegt es uns an dieser Stelle ob, einen zwingenden Anlass ausfindig zu machen, welcher die Urmenschen zur Bildung religiöser Vorstellungen gedrängt hat. Dieser Anlass muss ebenso sehr aus der Anpassung des Menschen an seine äussere Umgebung abgeleitet werden, wie dies bei den Parallelerscheinungen der von uns behandelten socialen Functionen durchgehends geschehen ist. Denn alle socialen Reglementirungen entstehen doch offenbar erst dann, wenn sich unvermeidliche Conflictsquellen aufthun, denen durch die Schaffung von Imperativen abgeholfen oder vorgebeugt werden soll. Die Conflictsquellen, aus denen die anderen socialen Functionen entsprangen, haben wir bereits aufgedeckt: Kampf um die geschlechtliche Existenzform, Kampf um die ökonomische Daseinsform, Kampf um die gesellschaftliche und staatliche Stellung, Kampf um die sprachliche Mittheilungsform, endlich Kampf um die Behauptung und Sicherheit der eigenen Persönlichkeit gegenüber allen anderen (lebendigen oder todten) Objecten.

Welche Kampfesform mag nun wohl das zwingende Motiv gewesen sein, das die Menschen zuerst dazu geführt hat, in der Bildung religiöser Vorstellungen sich eine neue Waffe zu schmieden? Ist jede sociale Regelung ihrer Natur nach nur ein mehr oder minder bewusstes Beschwichtigungsmittel zur Linderung oder gar Verhütung der uns auferlegten Kämpfe, so fragt es sich, da uns auf der gesammten von Menschen bewohnten Erdoberfläche gewisse Ansätze eines, wenn auch noch so rudimentären religiösen Cultus entgegentreten, wer denn eigentlich der Urheber und continuirliche Träger jenes Kampfes ist, in welchem sich alle Religionen der Erde in den mannigfachsten ceremoniellen Regelungen wie gegen einen gemeinsamen Feind zu wehren suchen? In der uns umgebenden, den Sinnen zugänglichen Natur kann dieser gemeinsame Träger schon darum nicht gesucht werden, weil er von allen Urvölkern in den verschiedensten Formen vorgestellt und mit entsprechend verschiedenen Kampfesmitteln behandelt wird. Wir müssen daher, um jene Conflictsquelle ausfindig zu machen, aus welcher alle wie immer gearteten

religiösen Vorstellungen entsprungen sind, zu übermenschlichen, d. h. übersinnlichen Mächten gelangen. Ist Recht der adäquate Ausdruck einer socialen Regelung des Kampfes mit sichtbaren, nahbaren und bezwingbaren Gewalten, so ist Religion in allen ihren Abschattungen der stammelnde Ausdruck für den Kampf mit unsichtbaren, unnahbaren, durch die gewöhnlichen Waffen nicht bezwingbaren Gewalten. Dass es aber auch solche gäbe, haben die Erscheinungen von Tag und Nacht, von Licht und Finsterniss, von Wind und Wetter, von Donner und Blitz, von Regenschauer und Hagel, von Ueberschwemmungen und Erdbeben, von Fluss und Meer, von Sonne und Mond, von grösseren und kleineren Gestirnen, von Seuchen, Calamitäten jeder Art etc. schon dem erwachenden Bewusstsein des Menschen nahe genug gelegt. Anfänglich dürfte er wohl versucht haben, auch gegen diese Mächte mit seinen gewöhnlichen Waffen sich aufzulehnen[1]), ähnlich wie das Kind etwa den Stuhl züchtigt, an dem es sich gestossen hat, oder Xerxes gar den Hellespont peitschen liess.

Allein schon die elementarsten Erfahrungen müssen die Menschen bald darüber belehrt haben, dass ihre sonstigen Waffen an diesen Gewalten völlig wirkungslos abprallen. Aus der Einsicht der absoluten Ohnmacht des Menschen gegenüber diesen übersinnlichen Gewalten, welche nur sehr langsam heranreift, aber unter zähneknirschendem Grimm sich gleichwohl durchsetzt, erwächst einmal die Furcht vor diesen Gewalten, weiterhin die Verehrung für dieselben. Die schädlich wirkenden, verheerenden Naturerscheinungen erzeugen vorwiegend ein intensives Angstgefühl, während die heilsamen, das Menschenwohl fördernden vorerst zwar ebenfalls ein Furchtgefühl wecken, das jedoch allmälig in Ehrfurcht und Verehrung übergeht.

Diese unsere psychogenetische Definition der Religion ist umfassend genug, um die vier gegenwärtig herrschenden Haupttheorien über die Entstehung der Religion (Animismus von Tylor und Lippert, Traum und Geistertheorie von Spencer, Fetischismus von Comte und seinen Nachfolgern, Totemismus von Gruppe) in sich einzuschliessen. Hingegen schliesst sie aus die absonderliche Theorie A. Rauber's, wonach erst der Staat eigentlich der Erzeuger aller Civilisation und Religion ist, ebenso die Ansicht Mortillet's, dass die Religion eine

---

[1]) Vgl. Edward B. Tylor, Die Anfänge der Cultur, deutsch von W. Spengel und Fr. Poske, Cap. IX; Sir John Lubbock, Prehistoric times, London 1872, p. 577 ff.; Spencer, Die Principien der Sociologie, deutsch von Vetter, I. Bd., S. 117 ff. 443 ff. 474 ff.; Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgeschichte, I. Bd., S. 21 ff.; M. Müller, Natural Religion, p. 161 f.; A. Fischer, Die Entstehung des socialen Problems, 1896, Bd. I, 96 ff., gelangt auf anderem Wege zu ähnlichem Resultat.

ziemlich moderne Erfindung sei, erst ungefähr 15000 Jahre alt, während der Mensch 220000 Jahre religionslos gelebt habe[1]). Die Weisheit Rauber's, die wohl auch Mortillet's Hypothese zu Grunde liegt, hat der alte Sophist Kritias bereits vorweggenommen, der nach Zeller folgende Theorie aufstellt: „Anfangs haben die Menschen ohne Gesetz und Ordnung gelebt wie die Thiere; zum Schutz gegen Gewaltthaten seien Strafgesetze gegeben worden; da aber diese nur die offenbaren Verbrechen verhindern konnten, sei ein kluger und erfinderischer Mann darauf gekommen, zur Verhütung des geheimen Unrechts von den Göttern zu erzählen, die mächtig und unsterblich das Verborgene sehen; und um die Furcht vor ihnen zu vermehren, habe er ihnen den Himmel zum Wohnsitze angewiesen“[2]).

Noch entschiedener schliesst unsere Definition die Ansicht Lubbock's aus, nach welcher die meisten, ja eigentlich alle wilden Stämme religionslos seien[3]). Abgesehen von den Einwürfen Roskoff's und Tylor's, welche dieser aus einer missverständlichen Fassung des Wortes Religion entsprungenen Annahme mit aller Entschiedenheit entgegengetreten sind, würde es sich nach unserer weitgehenden psychogenetischen Definition der Religion, welche alle wie immer gearteten Offenbarungsformen der Beziehungen von Menschen zu übermenschlichen Kräften in sich befasst, von selbst verstehen, dass in unserem Sinne auch die angeblich religionslosen, wilden Stämme Lubbock's schon Religion haben. Es muss aber der Begriff der Religion so weit gefasst werden, wie es in unserer Definition geschehen ist, dass alle nur denkbaren Regelungen der Beziehungen des Menschen zu den über ihm stehenden Gewalten darin beschlossen sind, wollen wir anders atheistische Religionen, wie die buddhistische beispielsweise eine ist[4]), aus dem Begriffe der Religion nicht ausschliessen.

An psychologischen Definitionen der Religion hat es übrigens im Alterthum ebensowenig gefehlt wie an jenen heute so landläufigen animistischen, die im letzten Grunde auch nur psychologische sind. Ein typischer Repräsentant des Animismus im Alterthum war der Sophist Prodikus, der nach Zeller die Entstehung des Götterglaubens folgendermassen erklärt hat. „Die Menschen der Vorzeit haben Sonne und Mond, Flüsse und Quellen, und überhaupt alles, was uns Nutzen

---

[1]) Vgl. Chantepie de la Saussaye a. a. O. S. 19.

[2]) Zeller, Die Philosophie der Griechen, 4. Aufl., I. Th. S. 1011. Gestützt auf Sext., Math. IX, 54, Pyrrhus III, 218 und Plut. De superstit. 13, S. 171.

[3]) Vgl. l. c. p. 437, 447, 531, 581; besonders 541 ff., 576—581.

[4]) Ueber den atheistischen Charakter des Buddhismus vgl. M. Müller l. c. p. 28, 93—107, 104 f.; deutsche Uebersetzung dieses Werkes von A. Winternitz, Leipzig 1895, S. 358.

bringt, für Götter gehalten, ähnlich wie die Aegypter den Nil, und deshalb werde das Brod als Demeter verehrt, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephäst“ [1]).

Ebenso hat die von Peschel vertretene Ansicht, nach welcher die Religionen aus einer bestimmten psychischen Motivation, insbesondere aus dem intellectuellen Bedürfniss des „Causalitätsdranges“ entsprungen sei, in dem berühmten Spruch der Alten „primus in orbe deos fecit timor“ [2]) ihr Vorbild. Dieser psychologischen Erklärung, welcher wieder einmal eine Verwechslung von Ursache und Wirkung zu Grunde zu liegen scheint, setzen wir mit wohlerwogener Geflissentlichkeit unsere psychogenetische entgegen. Nicht die Furcht hat, wie nach Lucrez eine erkleckliche Anzahl von Denkern angenommen hat, die Götter, sondern umgekehrt die Götter haben die Furcht erzeugt. Das Furchtgefühl kann doch nur dann erwachsen, wenn ihm Erfahrungen und daraus entsprungene Vorstellungen von der Schädlichkeit oder Gefährlichkeit gewisser Gegenstände oder Ereignisse vorangegangen sind. Denn man hat immer nur Furcht vor etwas. Dieses Etwas ist demnach nicht bloss das zeitliche Prius, sondern auch die causale Bedingung, damit ein Furchtgefühl überhaupt zu Stande kommt, wie denn auch das Kind civilisirter Eltern, trotzdem in seinem Centralnervensystem die Affecte bereits praedisponirt sind, in der Aeusserung dieser Affecte so unsicher ist, dass es zwei bis drei Mal seine Hand nach dem Feuer ausstreckt, bis es sich verletzt — und darauf folgt die Furcht vor dem Feuer. Wie das Feuer nun einmal die Causa, andermal das zeitliche Prius der Furcht vor dem Feuer ist, so die übersinnlichen Gewalten das zeitliche und causale Prius der Furcht vor Göttern.

Wenn Feuerbach in seiner Religionsphilosophie, das alte Testament corrigirend, den Satz aufstellt, dass nicht Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen habe, sondern der Mensch die Götter nach dem seinigen, so ist er psychogenetisch auf halbem Wege stehen geblieben. Sein „Mensch“ ist bei diesem Calcül ebenso der Mensch der Civilisation wie seine anthropomorphisch entstandenen „Götter“ Producte eines vergleichsweise hohen Civilisationsgrades sind.

Wer aber mit uns den Begriff Religion weit genug fassen und psychogenetisch tiefer zurückrücken will (so dass auch die von Lubbock so genannten religionslosen Stämme darin befasst sein könnten), der wird zunächst im Gegensatz zu Feuerbach dem Max Müller'schen

---

[1]) Vgl. Zeller, ebenda S. 1012. Gestützt auf Sext. Math. IX, 18, 51 f., Cic. N. D. 1, 42, 118.

[2]) Der Spruch stammt nicht von Lucretius, wie man oft meint, sondern ist in Statius' Thebaïs (III, 661) von Petronius entlehnt. Vgl. Chantepie de la Saussaye l. c. S. 22.

Ausspruch beizutreten haben: Nihil est in fide, quod non antea fuerit in sensu[1]). Aber auch Max Müller hat es unterlassen, die letzte Consequenz seiner Theorie zu ziehen. Auch die sensus kommen nicht zu Stande, wenn nicht in der äusseren Umgebung des Menschen zwingende Gründe vorhanden sind, sie als Waffe im Kampf um's Dasein auszubilden. Wie die Entstehung des Rachegefühls, dessen spätere Auszweigung und abstracterer Ausdruck das Recht ist, doch nur so zu begreifen ist, dass Collisionen vorangegangen sind, die jenes Rachegefühl gezeitigt haben, genau so verhält es sich wohl auch, psychogenetisch gesehen, mit der Entstehung der Religion. Erzeugen Collisionen mit sichtbaren Gewalten das Rachegefühl, so die Collisionen mit unsichtbaren — sei es eingebildeten oder wirklich bestehenden, sei es symbolisch verkörperten oder ganz abstract gefassten — Gewalten das Furchtgefühl. In beiden Fällen sind die Collisionen das Prius, die von ihnen erzeugten Gefühle aber das Posterius.

Die anthropomorphisirende Götterlehre Feuerbach's, welche vor Feuerbach schon Schiller in das hübsche Wort gefasst hat: „in seinen Göttern malt sich der Mensch", stammt, wie die meisten Theorien über Ursprung des Eigenthums, des Rechts, der Moral und der Religion, aus dem Alterthum. Der Eleate Xenophanes sagte bereits, Feuerbach's Formel vorwegnehmend: „Jeder stellt sich eben die Götter so vor, wie er selbst ist, die Neger schwarz und plattnasig, die Thracier blauaugig und rothhaarig, und wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, würden sie dieselben ohne Zweifel als Pferde und Ochsen darstellen"[2]).

Der Grundfehler dieser einseitig anthropomorphistischen Theorie ist die willkürliche Umstempelung eines vergleichsweise weit abliegenden Posterius zu einem Prius. Die Klotz-, Baum- und Steinverehrung[3]) ist unverhältnissmässig früher, als etwa der Rachen der Nacht und des Todes, das Auge des Himmels, das Auge Odins und der Graien[4]). Mag also immerhin in einem späteren Stadium der religiösen Abstractionsfähigkeit der Mensch sich selbst immer zuversichtlicher und ausgesprochener als würdigsten Gegenstand der Vergöttlichung empfunden haben, so sind dieser höchsten Verfeinerung in der Fassung des Unsichtbaren offenbar unzählige Zwischenstufen immer concreterer Fassung vorangegangen. Die Hinüberprojicirung zunächst der minder edlen, sodann der edelsten Eigenschaften des Menschen in die Welt des Unsichtbaren findet in der Theorie des Makro- und

---

[1]) Vgl. M. Müller, Natural Religion, p. 115.
[2]) Vgl. Zeller I[4], 490.
[3]) Tylor a. a. O. Bd. II, Cap. XIV, S. 168 ff. 216 ff.
[4]) Tylor a. a. O. I. Bd., IX. Cap., S. 346.

Mikrokosmos ihren ersten prägnanten Ausdruck [1]). Erst bei Völkern, welche den Geist als die höchste unter den menschlichen Bethätigungsformen schätzen gelernt haben, sublimirt sich die Furcht zur Ehrfurcht, werden die Götter zu Geistern, wird der Geist zu Gott. Wie in der heutigen „Rechtsidee" sich die Abkunft aus dem jus talionis mehr und mehr verflüchtigt, so in der „Gottesidee" der vorgeschrittenen Culturvölker die Abkunft aus dem Furchtgefühl. Wie nun hier die Leiter der Entwickelung zur obersten Sprosse der Verfeinerung und Abstrahirung — zum Eingott — hinaufreicht, so müssen wir nunmehr, der bisher befolgten Methode getreu, zur untersten Sprosse, d. h. zum Ursprung aller religiösen Gefühle, zurückkehren. Wie die Rachegefühle sich nur ausbilden konnten durch jene sichtbaren, in den unvermeidlichen Collisionen der Individuen begründeten Verumständungen, welche sie hervorgerufen haben, so die Furchtgefühle als Quelle aller religiösen Vorstellungen nur durch jene Verumständungen, welche aus den ebenso unvermeidlichen Collisionen der Menschen mit übersinnlichen Gewalten hervorfliessen. Nur dass die Collisionen mit den unsichtbaren Gewalten zu ihrer Bewältigung einen höheren Grad von Abstractionsfähigkeit des Menschen voraussetzen, als die mit den sichtbaren. In Folge dessen wird die am Eingang dieser Vorlesung aufgeworfene Frage, ob die Rechtsgefühle den religiösen vorangehen oder ihnen folgen, psychogenetisch im Sinne der Priorität der Rechtsgefühle zu entscheiden sein. Das Concretere geht eben immer dem Abstracteren voraus, ja es bereitet dem letzteren überhaupt erst die Existenzmöglichkeit vor. In demselben Masse, als das concrete Rachebedürfniss bei wachsender Bewusstheit der Menschen im primitiven jus talionis seinen reglementirenden Niederschlag gefunden hat, übertrug und verpflanzte sich die Ideenassociation der Reglementirung von den sichtbaren auf die unsichtbaren Gewalten. Der Ausdruck dieser Reglementation ist auf Seiten des Rechts die Strafe, auf Seiten der Religion das Opfer. Im weiteren psychischen Sublimirungsprocess dieser Gefühle entstehen dort Rechtsbewusstsein und Gewissen, hier laute Anbetung und stille Verehrung. Wie nun der civilisirte Mensch unseres Zeitalters ohne Rechtsbewusstsein und Gewissen nicht wohl zu denken ist, und, falls ein solches Exemplar auftaucht, dies von den Psychopathen als pathologische Anomalie behandelt wird (moral insanity), so ist, von philosophischer Seite gesehen, der consequent sein wollende Atheist nur als Opfer des Unverstandes oder als psychische Anomalie zu erklären. Da

[1]) Vgl. den Anhang zum I. Bd. m. Psychologie der Stoa, S. 205, 214, wo das erste Auftauchen des Makro- u. Mikrokosmos in der griech. Philosophie behandelt wird.

uns die religiösen Gefühle psychogenetisch in ebenso naturgemässer Entwickelung eingewachsen sind, wie die rechtlichen, so kann nur kindisch-trotziges Aufbäumen oder logisches Missverstehen die Beseitigung des religiösen Lebens fordern. Die Meinung[1]) vollends, die Religion sei ein Wahn, eine Krankheitserscheinung, mit Neurose, Hysterie und dergleichen nahe verwandt, schlägt der vergleichenden Religionsgeschichte nicht minder, denn der Psychologie in's Gesicht, so dass sie einer ernstlichen Widerlegung kaum noch bedarf.

Gewiss kann im heutigen geordneten Gesellschaftszustand ein vereinzeltes Exemplar aus atheistischem Fanatismus vermeintlich religionslos erzogen werden[2]) und psychisch leidlich dabei gedeihen, wie denn auch Krüppel zur Welt kommen und sich ein annehmbares Verhältniss zur Mitwelt zurechtschnitzen oder auch Selbstverstümmelungen aller Art nicht selten sind. Allein wie zum vollen Ausleben einer ganzen Persönlichkeit die gleichmässige Ausbildung und Inanspruchnahme aller unserer körperlichen Organe und psychischen Functionen gehört, so wird auch die ganze Persönlichkeit ohne gewisse Beziehungen zum Uebersinnlichen und Unfassbaren auf die Dauer nicht auskommen können; die Masse vollends ganz und gar nicht. Auch der religionslos erzogene Mill hat als reifes Resultat seiner grossen Welt- und Lebenserfahrung jene drei Abhandlungen „über Religion" niedergeschrieben, welche in folgenden Gedankengang ausmünden: „Wenn wir mit den Schlüssen, zu welchen uns die vorstehende Untersuchung geführt hat, Recht hatten, so liegt ein wenn auch zu einem vollgültigen Beweise unzureichender und nur bis zu einem der niederen Grade der Wahrscheinlichkeit reichender Nachweis vor. Der von dem vorhandenen Nachweise gegebene Aufschluss weist auf die Schöpfung, zwar nicht des Universums, sondern der gegenwärtigen Ordnung desselben durch einen intelligenten Geist hin, dessen Macht über den Stoff nicht absolut, dessen Liebe zu seinen Geschöpfen nicht sein einziges treibendes Motiv war, der aber nichtsdestoweniger ihr Bestes wollte." ... „Das ganze Gebiet des Uebernatürlichen ist so aus der Region des Glaubens in die einer einfachen Hoffnung versetzt und in dieser wird es, soweit wir sehen können, wahrscheinlich immer verbleiben; denn wir können kaum annehmen weder dass wir je eine positive Gewissheit über das directe Eingreifen des göttlichen Wohlwollens in menschliche Geschicke erlangen werden, noch dass wir Gründe auffinden werden, welche uns bestimmen müssten, die Verwirklichung menschlicher Hoffnungen in dieser Beziehung als ausserhalb des Be-

[1]) Bekämpft bei Chantepie de la Saussaye a. a. O. S. 22.

[2]) Vgl. z. B. John Stuart Mill's Selbstbiographie, deutsch von Kolb, S. 32 ff.

reiches der Möglichkeit liegend zu betrachten“ [1]). Ist so die Form aller Religion die Regelung unserer Beziehungen zu übersinnlichen, sei es wirklich existirenden, sei es nur als Denknothwendigkeit gegebenen Gewalten, so erübrigt uns noch die Untersuchung nach dem Inhalt aller Religionen. Im stufenweisen Aufstieg der Abstractionsfähigkeit bilden Seelen Verstorbener, Naturkräfte, moralische Mächte, Götter, der Eingott sowie endlich die abstracte Formel von der unentrinnbaren Naturgesetzlichkeit alles Geschehens die theilweise in einander übergehenden, theilweise einander ablösenden Inhalte aller Religion. Mit wachsender Bewusstheit fordern sie alsdann nicht bloss die Anerkennung der Wirklichkeit, sondern auch in ihren Philosophien die der logischen Wahrheit ihrer Gottesbegriffe. Ueber diese logische Wahrheit der verschiedenen Gottesbegriffe zu urtheilen, kann nicht die Aufgabe einer psychogenetischen Erklärung aller Religionen sein. Vielmehr haben wir es hier nur mit der psychischen Wirklichkeit der Entstehung der religiösen Gefühle bei allen uns bekannten Völkern zu thun. Wie wir den Inhalt des Rechts den Rechtshistorikern und Rechtsphilosophen überlassen haben, so weisen wir die Untersuchung über die logische Wahrheit der verschiedenen Religionen den Vertretern der vergleichenden Religionsgeschichte [2]), sowie den speculativen Theologen [3]) und Religionsphilosophen [4]) zu.

Haben wir es doch hier nicht so sehr mit den Entwickelungsphasen der bereits gebildeten religiösen Vorstellungen als vielmehr

---

[1]) Mill, Ueber Religion, S. 201, 202.

[2]) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., Freiburg 1887; Tiele, Geschiedenis van den Godsdienst, Amsterdam 1876; Lippert, Die Religion der europäischen Culturvölker, Berlin 1881; Fr. Schultze, Der Fetischismus, ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte, 1871; Max Müller in der öfter genannten und einer Reihe früherer Schriften; das grosse Werk Tylor's; Spencer, Principien der Sociologie, Bd. I, Cap. VIII ff.; E. Caird, The evolution of Religion, 2 Bde., Glasgow 1893; B. Kidd, Sociale Evolution, deutsch von Pfleiderer, Jena 1895, Cap. V; vgl. besonders die alle Religionen umfassende Sammlung: Religious Systems of the world, a contribution to the study of comparative Religion, London 1892.

[3]) G. Ch. B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 2 Bde., 1880—1883; O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 3. Aufl., Berlin 1892.

[4]) Von neueren Erscheinungen zur Religionsphilosophie seien hier hervorgehoben: Rauwenhoff, Religionsphilosophie, deutsch von Hanne, Braunschweig 1894; Hermann Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg 1893; P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, Freiburg 1894; Günther Thiele, Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Berlin 1895; R. S. Perrin, The Religion of Philosophy, London 1885; J. Baumann, Die Grundfrage der Religion, 1895.

mit der letzten Motivquelle dieser Vorstellungen zu thun. Ist es uns nun auch versagt, in die letzten Tiefen dieser wesentlich psychischen Motivquellen unterzutauchen, da eine solche, mit unbewussten Elementen des Seelenlebens arbeitende psychogenetische Untersuchungsmethode unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet, so können wir doch die äusseren Componenten, welche eine bestimmte Entwickelungsrichtung dieses Seelenlebens bedingen und fordern, um so greifbarer und zuverlässiger aufdecken. Die Entstehung der religiösen wie der übrigen, die Sociabilität der Menschen fördernden Vorstellungen soll eben nicht von Innen heraus, d. h. aus einer Analyse der menschlichen Gefühle, begriffen, sondern umgekehrt von Aussen hinein, d. h. aus den uns zugänglichen äusseren Bedingungen, welche jene Gefühle offenbar hervorgerufen haben, erschlossen werden. Die vergleichend-geschichtliche Forschung liefert uns das empirische Material zur Ermittelung jener äusseren Factoren, welche den um sein Dasein ringenden Menschen genöthigt haben dürften, die entsprechenden Gefühle zu bilden.

Unter diesem Gesichtswinkel gesehen, erscheint die alte Streitfrage, ob, wie Feuerbach annimmt, die Menschen es waren, welche die Götter nach Analogie ihrer eigenen Persönlichkeit geschaffen haben, oder, wie Descartes behauptet, Gott umgekehrt den Menschen die Gottesvorstellung anerschaffen und in sie hineingebildet habe, in einer völlig neuen Beleuchtung. Versteht man nämlich unter Gott, sei es abstracter, die Summe aller übersinnlichen Mächte, sei es concreter, den Inbegriff aller Naturgesetzlichkeit, so bedarf es kaum einer einlässlichen Erörterung darüber, dass diese Mächte bezw. Gesetze nicht bloss den religiösen Vorstellungen der Individuen zeitlich vorangehen, die Existenz dieser Individuen überhaupt erst ermöglichen, sondern auch ihre religiösen Vorstellungen causal bedingen. Denn da sich der Mensch den Einwirkungen dieser Mächte bezw. Gesetze niemals zu entziehen vermochte, so war es bei wachsender Bewusstheit unausbleiblich, dass in ihm das Gefühl dieser Abhängigkeit erwachen und mit gesteigertem Bewusstsein erstarken musste. Die Stadien des Fetischismus, Animismus, Totemismus, der Traum- und Geistertheorie Spencer's etc. sind, psychogenetisch gesehen, secundärer, nicht primärer Natur. Naturbeseelung, Traumverkörperung, Ahnenverehrung, Geisterglaube u. s. w. stellen in stufenweiser Sublimirung nur wechselnde Inhalte jener obersten Form aller Religion dar, die wir als eine, sei es unbewusste, sei es bewusste Regelung der Beziehungen des Individuums zum Uebersinnlichen begriffen haben. So gefasst, sind die ersten Regungen des Furchtgefühls vor dem Uebersinnlichen ein Prius im Verhältniss zu den späteren mitbedingenden Momenten

der Evolution religiöser Gefühle (Animismus, Fetischismus etc.), jedoch kein absolut Erstes. So sehr das Furchtgefühl alle späteren Inhalte der religiösen Vorstellungen aus sich heraustreibt, so sehr ist es seinerseits schon wieder Erzeugniss derjenigen Mächte bezw. Gesetze, deren Wirkungen schon der primitive Mensch unausgesetzt an sich verspüren musste. Gegen diese Wirkungen sucht sich nun der Mensch in seinem dunklen Drange ebenso zu schützen und zu wappnen, wie gegen alle anderen An- und Eingriffe seitens sichtbarer, verfolgbarer Gewalten. Die im Kampfe gegen das Unsichtbare erzeugten Waffen sind nun vorerst von ebenso kindlicher Concretheit und Unbeholfenheit, wie etwa die palaeolithischen Geräthe oder Pfahlbauten täppisch-primitive Waffen im Kampfe um die materielle Existenz sind. Das Ziehen einer entsprechenden Parallele zwischen der Entwickelung unserer heutigen Kampfmittel um die materielle Existenz und denen der Pfahlbauzeit, sowie unserer heutigen monistischen Gottesverehrung und der einer Baum-, Klotz- und Steinanbetung überlassen wir getrost der Phantasie des Lesers.

Ziehen wir aus obiger Betrachtungsweise das Facit, so lässt sich die Divergenz zwischen Feuerbach und Descartes bezüglich des Ursprungs der Gottesvorstellung, vielleicht wie folgt, ausgleichen. Die unleugbar vorhandenen Anthropomorphien und Anthropopathien innerhalb der ausgebildeteren Religionssysteme, von denen Feuerbach seinen Ausgangspunkt genommen haben mag, stellen eben nicht, wie Feuerbach will, den Ursprung, sondern im Gegentheil eine vergleichsweise späte Entwickelungsform im Abstrahirungsprocess der religiösen Gefühle dar, die sich nach und nach in ein religiöses Bewusstsein umbilden. Descartes hat Feuerbach gegenüber darin Recht, dass die letzte Causa des Gottesbegriffs nicht der Mensch, sondern Gott selbst ist, sofern man mit uns unter Gott die Summe aller übersinnlichen Kräfte versteht, durch deren Zusammenwirken nicht bloss unser Dasein, sondern auch unser Sosein bedingt ist. Nur ist der so verstandene Gott, den unser Einheitsbedürfniss uns ebenso zu denken nöthigt, wie wir etwa die vereinheitlichenden Abstractionen Recht, Staat, Sprache, Sitte, Natur, Welt etc. bilden müssen, nicht die unmittelbare Veranlassung des ausgebildeten, inhaltlich gefüllten Gottesbegriffs, wie Descartes will, sondern, psychogenetisch gesehen, nur die formale Bedingung zur Entstehung der Furchtgefühle vor übersinnlichen Gewalten, eben damit aber zugleich auch mittelbare Ursache der primitiven Gottesvorstellungen, weiterhin der ausgebildeten Gottesbegriffe. Hat also die von Feuerbach angewendete anthropologische Methode den über den Ursprung der Religionen ausgebreiteten Schleier an einer Stelle gelüftet, wo

bereits ziemlich ausgebildete Religionssysteme vorhanden waren, hat ferner die von Descartes angewendete erkenntnisstheoretische Methode das Problem zwar glücklich zurückverfolgt und formulirt, ohne aber bis zur Genesis des Problems vorzudringen, zumal diese erkenntnisstheoretische Methode bereits mit einem ausgebildeten, inhaltlich gefüllten Gottesbegriff operirt, so stellt die von uns befolgte psychogenetische Methode einen Versuch dar, dieses Problem an seiner tiefsten Wurzel zu packen, indem wir die ersten Regungen religiöser Gefühle belauscht und in einer sie bannenden, gemeinsamen Formel festgehalten haben. Und so bestätigt und ergänzt denn unsere psychologische Synthese die von Descartes versuchte erkenntnisstheoretische Analyse des Gottesbegriffs. Nur ist dieser seinem Ursprung nach für uns kein angeborener Begriff wie bei Descartes, vielmehr nur ein durch das Wirken Gottes in uns hervorgerufener Affect, der sich bei wachsender Bewusstheit der Menschen in religiöse Gefühle umsetzt, zu immer deutlicheren Vorstellungen abklärt, um im Laufe der Geschichte sich allgemach zu religiös geoffenbarten und philosophisch geläuterten Gottesbegriffen zu verdichten.

Haben wir solchergestalt eine psychogenetische Formel für den Ursprung aller Religionen gefunden, so erwächst uns noch die Aufgabe, das Wesen der Religion als socialer Function zu definiren. Ihr Wesen schlechthin charakterisiren hiesse ihre logische Wahrheit prüfen, und das wäre doch Aufgabe einer Religionsphilosophie, nicht einer Socialphilosophie. Vielmehr haben wir es hier nur mit der socialen Bedeutung der Religion zu thun, sofern wir in ihr ein Vehikel der Sociabilität sehen. Heisst Sociabilität Schmeidigung und Abschleifung thierisch ungezügelter Affecte zu Gunsten eines geordneten Zusammenlebens von Menschen, so leuchtet es ohne Weiteres ein, dass die religiösen Gefühle in allen ihren Schattirungen eines der mächtigsten, wenn nicht das mächtigste Mittel im Sänftigungs- und Harmonisirungsprocess des thierischen Trieblebens der Menschen gewesen sind. Treffend hat daher Lessing die Religion nach dem Vorbild Augustins und anderer Kirchenväter „Erzieherin des Menschengeschlechts“ genannt. Mit der Bedeutsamkeit der social-pädagogischen Rolle der Religion im Haushalte des Menschengeschlechts kann sich füglich keine der übrigen socialen Functionen messen. Denn alle übrigen socialen Functionen beziehen sich vorwiegend auf die sichtbaren, einer öffentlichen Controle unterliegenden menschlichen Handlungen, während die Religionen und die aus diesen entspringenden moralischen Begriffe wesentlich und vorzüglich die geheimen Handlungen und Vergehungen der Menschen zum Gegenstande einer Reglementirung machen. Da nun ein friedliches, auf gegenseitiges Vertrauen ge-

gründetes Zusammenleben und Zusammenwirken von Menschen nur dann, oder doch dann am besten möglich ist, wenn Gewalten errichtet oder erdichtet werden, welche nicht bloss die vergleichsweise selteneren öffentlichen Vergehungen, sondern auch die ungleich häufigeren verborgenen zu ahnden die Eignung besitzen, so unterliegt es keinem Zweifel, dass die Religion die Sociabilität unverhältnissmässig mehr gefördert und gefestigt hat, als die übrigen socialen Functionen.

Mit der Religion beginnt übrigens der Vergeistigungsprocess der Sociabilität. Während die übrigen, bisher behandelten, Functionen in erster Linie die Regelung der körperlichen Beziehungen der Menschen unter einander zum Gegenstande hatten, beginnt die Religion erst, geistige Fäden zwischen den psychischen Interessen der Individuen zu spinnen. Gemeinsame Ahnenverehrung und daraus erwachsende mythologische Ueberlieferung schlingen unsichtbar zarte, seelische Bande um die zum gleichen Sagenkreis oder Opfercult sich gruppirenden Individuen. Religiöse Verbände bilden das typische Vorbild aller späteren, auf psychischen Motiven sich aufbauenden Vereinigungen, als da sind: politische und nationale Verbände, wissenschaftliche und künstlerische Genossenschaften, berufliche, gesellige, wirthschaftliche etc. Vereinigungen aller Art. Was der Staat später durch Blut und Eisen gewaltsam zusammenschmieden sollte: die nationale Solidarität der Individuen, das hatte die Religion schon längst mit milderen und sanfteren Mitteln erreicht in der religiösen Solidarität. Das Gefühl der Solidarität aber ist die Vorbedingung jeder höher gearteten Sociabilität. Was wir also den Religionen verdanken? Alles. Die von Lubbock so genannten religionslosen Stämme sind zugleich geschichtslos und culturunfähig. Die Religionen haben gewissen Völkern den gleichen Dienst geleistet wie die Menschen gewissen Thierarten: sie haben sie gebändigt, an die Scholle gefesselt, domesticirt! Im Kampf gegen die bête humaine war die Religion die zuverlässigste Waffe, welche der Mensch im Ringen um seine geistige Existenz sich geschmiedet hat.

An die Untersuchung nach dem Ursprung und socialen Wesen der Religionen reiht sich naturgemäss die nach der gemeinsamen Tendenz aller religiösen Entwickelung. Wie wir in Recht und Sprache, in Gesellschaft und Staat, in Eigenthum und Ehe eine bestimmte Entwickelungsrichtung aufzudecken in der Lage waren, so werden wir auch in grossen Zügen dem Gang der religiösen Entwickelung zu folgen haben. Dabei wird man von uns keine vergleichende Analyse der Religionsinhalte der Chinesen und Egypter, der Babylonier und Assyrer, der Inder und Perser, der Griechen und Römer oder der drei monotheistischen Religionen erwarten. Haben wir es doch hier

nirgends mit den Inhalten, sondern immer nur mit den Formen der socialen Functionen zu thun [1]). Und so fechten uns auch die zahllosen dogmatischen Differenzen unter den einzelnen Religionen wenig an, zumal uns an dieser Stelle nur die psychische Gesammttendenz und die aus dieser sich ergebende sociale Wirksamkeit aller Religionen interessiren.

Schon ein flüchtiger Ueberblick über die Entfaltungsformen der tragenden Religionen der Erde [2]) belehrt uns darüber, dass die religiösen Gebilde ebenso vom Einfacheren zum Complicirteren aufsteigen wie alle anderen uns bekannten socialen Gebilde. Von der Idolatrie, der gemeinsamen Verehrung von heiligen Steinen, Bäumen und Thieren, steigert sich die Sublimirung der religiösen Gefühle zur Verehrung der Naturkräfte, bedeutenden Menschen (Heroen) bis hinauf zur Abstraction von Gottheiten, bezw. einer Gottheit. Die Mittel der Verehrung zeigen ähnliche Verfeinerungsgrade auf. Man setzt ein mit Magie und Divination, steigt auf zu Opfern (erst Menschen-, dann Thieropfern) und Gebeten, bis man sich endlich an heiligen Orten zu heiligen Zeiten um heilige Personen versammelt. Diese Versammlungen sind die ersten Formen psychischen Zusammenwirkens im grossen Style. „Die Cultusgemeinschaft ist der wichtigste Theil der Organisation der menschlichen Gesellschaft und erscheint uns eher als deren Grund, denn als deren Folge“ [3]). Die Familiengötter verwandeln sich nach und nach in Stammesgötter, die Geschlechtsculte sublimiren sich zu Staatsculten. Die Willkürlichkeit in der Regelung der Privatculte wird seit dem Entstehen eines eigenen Priesterstandes aufgehoben und durch fest formulirte social-religiöse Imperative ersetzt. Dem ersten Niederschlag dieser social-religiösen Reglementirung begegnen wir in den heiligen Büchern der acht tragenden Religionen [4]).

Man könnte vielleicht dem Priesterstande im Ausbau der socialen Function der Religion etwa die gleiche Stelle zuweisen wie dem Gram-

---

[1]) Ueber die Classification der Religionen nach ihren Inhalten siehe Chantepie de la Saussaye a. a. O. I, 35 ff. Kuenen hat zuerst den nationalen Religionen die Weltreligionen gegenübergestellt. Tiele ersetzte diese Eintheilung durch eine Gegenüberstellung von natürlichen und ethischen Religionen. Hegel und Ed. v. Hartmann haben Schemata der Classification aufgestellt, die Chantepie S. 40 knapp skizzirt.

[2]) Vgl. Chantepie de la Saussaye a. a. O. Bd. I, 41. Von den auf 1435 Millionen geschätzten Bewohnern der Erde gehören 1200 Millionen den vorgeschritteneren Religionen an, während die Zahl der Fetischanbeter auf 234 Millionen oder 16,4 % geschätzt wird.

[3]) Ebenda 132.

[4]) Vgl. M. Müller, Natural Religion, Lecture XX, Sacred Books, besonders p. 549.

matiker in der Sprache, den Gesetzgebern im Recht, den Feldherren im Krieg oder den Fürsten und Beamten im Haushalte des Staates: die gemeinsame Aufgabe dieser socialen Functionäre besteht darin, dass sie an die Stelle der chaotisch durch einander fluthenden, unbeholfen particularistischen und eben dadurch willkürlichen Regelungen der Individuen generelle Imperative, weitausschauende, umfassende Massregeln setzen. In demselben Masse, wie die Religionen abstracter werden, verfeinern und generalisiren sich diese Regeln. Es entsteht ein eigener Religionsstaat (Theokratie des Mosaismus), und im christlichen Mittelalter bildet sich die Idee eines „Gottesstaates", sowie ein eigenes kanonisches Recht aus, als dessen letzter Ausläufer noch die heute übliche Titulatur „Doctor juris utriusque" prangt. Und so stellt sich denn der Process der religiösen Evolution als ein aufsteigender Sieg der Gesetzlichkeit über Willkür, der Gleichheit über individuelle Ungebundenheit, der menschlichen Gattung über die Species dar.

Die Unificirungstendenz, welche uns bereits bei den übrigen socialen Functionen entgegengetreten ist, prägt sich auch unverkennbar im Entwickelungsgang der Religionen aus. Wie Hunderte von Stämmen, die sich früher im wilden Kriege zerfleischten, durch die Unificirungstendenz der Staatengebilde heute zu einem gemeinsamen Nationalstaat zusammengewachsen sind, so haben sich die Hunderte von Religionsformen um einige wenige (acht Religionstypen) im Wesentlichen krystallisirt. Dem Gedanken eines Weltstaats parallel erwacht im Buddhismus, Christenthum und Islam der einer Weltreligion. Was das Imperium Romanum politisch anstrebt, das versucht der Katholicismus religiös. Staaten wie Religionen ringen jetzt um die Weltherrschaft, oder — was für uns gleichbedeutend ist — um die Herrschaft am ganzen Mittelmeerbecken. Im Christenthum und Muhammedanismus, die ihre Kräfte in den Kreuzzügen messen, wird ebensosehr um die politische wie um die religiöse Weltherrschaft gekämpft.

Seit dem endgültigen Sieg der christlichen Cultur über alle anderen älteren Culturen tritt die Unificirungstendenz der Religionen immer offener zu Tage. Wie die grösseren Nationalstaaten sich in ihren politischen, culturlichen und Handelsinteressen zu internationalen Verbänden vereinigen und so allmälig ein internationales Recht schaffen, so thun sich bei wichtigen Cultur- und Humanitätsfragen einzelne Religionen zu interconfessionellen Vereinbarungen zusammen. Die Unionsverhandlungen zwischen den gespaltenen christlichen Kirchen z. B. werden immer auf's Neue aufgenommen. Auch heute fehlt es an Idealisten vom Schlage eines Leibniz nicht, welche eine Versöhnung

der Religionen nicht bloss erträumen, sondern in absehbarer Zeit erhoffen. Dem Gedanken einer Universalsprache, eines Universalrechts und eines Universalstaats läuft parallel der einer Universalreligion. Als Symptome dieser universalistischen Tendenzen gelten uns die zahlreichen internationalen Vereinbarungen (Weltpostverein etc.), das internationale Recht, der Religionscongress in Chicago (1893) und die weit greifbareren anglikanisch-orientalisch-altkatholischen Unionsbestrebungen (Congress in Luzern, 1895). Der Weltverkehr, dessen industrieller Ausdruck Welthandel und Weltausstellungen sind, fördert eben wie ein Weltrecht, so auch eine Weltreligion. Wie alle Culturvölker am Mittelmeer von den Göttern zum Eingott übergegangen sind, so werden auch die Formen seiner Anbetung sich nach und nach anähnlichen und vereinheitlichen. Und so offenbart sich denn auch als latente Tendenz der Religion, als der letzten von uns hier zu behandelnden socialen Function, der unverkennbare Zug nach Universalität. Der Sinn dieser Tendenz ist, wie für die universelle Richtung des Rechts die Gleichheit Aller vor dem Gesetz, so für die universelle Richtung der Religionen die Gleichheit Aller zunächst vor Gott, sodann innerhalb ihrer resp. Confession, endlich die Gleichberechtigung der Confessionen neben einander.

Diesem nivellirenden, alle Besonderheiten abstreifenden und alle religiösen Monopole niederreissenden Zug nach religiöser Gleichheit und Vereinheitlichung steht nun wieder das Individuum mit seinem sehnsüchtigen Lechzen nach religiöser Freiheit und Vereinzelung entgegen. Von den unzähligen Formen des Auslebens der religiösen Individualität, welche bei unserer heutigen psychischen Differenzirtheit so weit geht, dass es kaum zwei gebildete Menschen giebt, die mit den Begriffen „Gott“ und „Religion“ absolut die gleichen Vorstellungen verbänden, bis hinauf zu dem kecken atheistischen Wort: „Religion mag ja mit Seligkeit gleichbedeutend sein; ich will aber nicht selig sein, und auch das muss mir in einem freien Staate gestattet sein“, zieht sich eine endlos scheinende Stufenleiter von religiöser Verpersönlichung hin. Weder wird der Culturmensch die religiöse Gleichheit preisgeben, noch die religiöse Freiheit opfern wollen. Und doch handelt es sich hier um tiefgehende Gegensätze. Während der universelle Zug der Religion offenbar fordert, dass alle ihr anhängenden Menschen einen und denselben Gott anerkennen, schnitzt sich das heutige, psychisch differenzirte Individuum seinen eigenen Gott aus seiner geistigen und moralischen Persönlichkeit zurecht. Droht uns nun nicht an der Spitze der Cultur jene wilde, regellose religiöse Anarchie, welcher zu steuern die Religion an der untersten Sprosse der Cultur vom socialen Telos als Aufgabe über-

bunden erhielt? Heisst Religion Regelung der Beziehungen zum Uebersinnlichen, so tritt beim heutigen Individuum an die Stelle der früher bindend gewesenen religiösen Imperative anarchische Willkür. Und so heisst denn auch hier die sociologische Grundformel: Kampf des Individuums um die geistige, insbesondere um die religiöse Persönlichkeit! An dem Dilemma zwischen Religionsgleichheit und Religionsfreiheit scheint sich das heutige Individuum religiös zu verbluten.

Der Einheitstrieb der Menschen drängt zur unbedingten Unificirung des Uebersinnlichen: zum abstracten Eingott, der sich als letzte, unausweichliche Consequenz unseres logischen Vereinheitlichungsbedürfnisses einstellt. Mit wachsender Bewusstheit müssen die Völker, vermöge ihres immanenten Strebens nach vollkommen vereinheitlichter Erkenntniss [1]), zum Eingott als dem Inbegriff aller übersinnlichen Kräfte und Gesetze vermittelst der gleichen psychischen Nöthigung gelangen, welche sie zwingt, die Abstracta Eigenthum, Recht, Moral, Kunst, Wissenschaft, Menschheit, Natur, Welt, All u. s. w. bilden. Gott ist mit Einem Worte für den denkgeübten Menschen eine logische Denknothwendigkeit. Ohne uns nun in den uralten Streit zwischen Nominalisten und Realisten zu mischen, den die Sophisten und Cyniker wohl zuerst vom Zaun gebrochen haben, ob nämlich diese obersten Abstracta, wie allgemeine Begriffe überhaupt, Realwesen oder blosse Namen — flatus vocis bei den mittelalterlichen Nominalisten, „abkürzendes Verfahren des Denkens" bei Mill — seien, müssen wir doch die psychologisch-logischen Motive der gegenwärtig in der ganzen gesitteten Menschheit unleugbar vorhandenen religiösen Krise blosszulegen suchen, wollen wir anders den Aufgaben unserer psychogenetischen Methode gerecht werden.

Mögen nämlich diese obersten Abstracta (mit Plato) real, ja die einzigen Realwesen, oder (mit Roscellin) blosse Erdichtungen und willkürliche Zusammenfassungen des Menschengeistes sein, eine Thatsache bleibt unter allen Umständen bestehen: je allgemeiner und abstracter der Begriff ist, desto farbloser, lebloser und in Folge dessen gleichgültiger wird er dem auf sinnliche Anschaulichkeit gestellten Individuum — gleichviel, ob das Individuum die betreffenden Begriffe zu bilden sich psychisch gezwungen sieht oder nicht. Für die „Themis" oder Göttin „Justitia" kann sich das Individuum allenfalls noch erwärmen — die abstracte „Gerechtigkeit" lässt es kalt. Der voll-

---

[1]) Nach Comte stellt alle Philosophie auf eine vollkommen vereinheitlichte Erkenntniss ab, nach Kant ist das menschliche Erkenntnissvermögen überhaupt mit einer „transscendentalen Einheit der Apperception" ausgestattet.

kommen entpersönlichte Gott als Summe aller übersinnlichen Gesetzmässigkeit — und jede Gesetzmässigkeit ist eine übersinnliche, zumal die Sinne nur „Thatsachen", nie „Gesetze" wahrzunehmen vermögen — mag das Gebot einer logischen Denknothwendigkeit sein; aber für diesen Gott, diese höchste logische Abstraction, für diesen Abschluss der logischen Pyramide, und sei dieser noch so unausbleiblich, etwas fühlen sollen, das hiesse Widermenschliches fordern. Fühlen kann man nur für ein Wesen, das selbst fühlt, das also Gefühle zu erwidern wenigstens die Fähigkeit besitzt. Natur- oder Kunstschönheit bewundert man, aber man fühlt nichts für sie, weil Fühlen, Anbeten, Sichanschmiegen Reciprocität voraussetzt und fordert. Deshalb war die Herrschaft des entpersönlichten „Jehovah" von so kurzer Dauer, wenn sie überhaupt jemals und irgendwo streng und ernstlich durchgeführt, durchgedacht war. Gott musste sich immer wieder verpersönlichen, sollte anders der Mensch „sein Herz vor ihm ausgiessen" können. Philonische Logoslehre, Jesus als Gottessohn, die kabbalistischen Sephirot, mystisch-theosophisches „Schauen" Gottes stellen ebenso viele Versuche dar, den grundmässigen Widerstreit zwischen den Forderungen der Logik, welche Gott immer wieder entpersönlicht, und denen des individuellen Gefühls, das ihn ebenso unausbleiblich immer wieder verpersönlicht, zu schlichten. Der Kampf auf Leben und Tod, den Theologie und Philosophie seit nahezu zwei Jahrtausenden führen, ist — sociologisch und psychologisch gesehen — nichts Anderes, als das unausgesetzte Ringen des logischen Denkens mit den menschlichen Gefühlsfactoren.

Wer nun vermeint, der Verstand habe in unserem „erleuchteten Zeitalter" endgültig über das Gefühl gesiegt, die logische Kategorie sei ein Mal und für immer Herrin des psychischen Affects geworden, der überschätzt die Macht der ersteren um ein ebenso Beträchtliches, wie er die des letzteren unterschätzt. Die „Religion" bezw. deren reglementirender Niederschlag im Ceremoniell — welchem im Recht das Gesetz, in der Moral das ethische Gebot, in der gesellschaftlichen Sitte der Tact entspricht — lassen sich ebensowenig durch einen Areopag von Denkern einfach wegdecretiren wie das Recht, die Moral, die Wissenschaft oder die Kunst. Sie haben ihr eigenes, natürliches Wachsthum so gut wie alle übrigen socialen Functionen. Ihre Wurzeln liegen unausrottbar tief im dunklen, aller experimentellen Beobachtung spottenden Untergrunde des Gefühls[1]), das den

[1]) Das haben die neueren Arbeiten von Ziegler und Lehmann „über das Gefühl" klar genug gezeigt; dazu Guido Villa, La Psicologia dei Sentimenti, Roma 1896, p. 17 ff.

Menschen immer auf's Neue dazu treibt, sich zum „Uebersinnlichen", „Unerforschlichen" („Unknowable" Spencer's) in Beziehung zu setzen und diesen Beziehungen durch ein bestimmtes Ceremoniell Ausdruck zu verleihen.

Wenn daher socialistische Utopisten davon träumen und unter der Maske „Religion ist Privatsache" andeuten möchten, der socialistische Zukunftsstaat werde ohne Religion auskommen, so ist dieser Traum ein thörichtes Irrgebilde. Irreligiosität ist ebensogut eine psychische Anomalie wie moral insanity, abgestumpftes Rechtsgefühl oder absoluter Mangel an Sinn für Kunst und Wissenschaft. Atheist zu sein hätte nur derjenige das Recht, der uns die „Weltformel" erschlösse und uns mit mathematischer Präcision den Nachweis lieferte — nicht dass, sondern warum Gesetzmässigkeit im Naturgeschehen herrscht. Bis zur Erbringung eines solchen zwingenden Beweises in bündiger, schlüssiger, jeden Zweifel ausschliessender Form ist auch dem voraussetzungslosesten Philosophen jeder Atheist ebenso gläubiger Dogmatiker wie der starrgläubige Theist.

Die sociologische Frage kann daher, psychogenetisch betrachtet, nicht lauten, ob, sondern nur, wie Religion in Zukunft möglich sein werde. Der Zwiespalt zwischen dem logischen Bedürfniss, das einen entpersönlichten Eingott fordert, und dem psychologischen, das ebenso dringend eine Verpersönlichung des „Unsichtbaren" heischt, drängt einer Lösung entgegen. In gleicher Weise fordert der Widerstreit zwischen den religiösen Interessen der menschlichen Gattung und denen des Individuums — als Glied der Menschheit beansprucht das Individuum Gleichheit, als Einzelpersönlichkeit unbedingte Freiheit des religiösen Denkens — zu einer ernsten Aufnahme dieses sociologischen Problems heraus. Das religiöse Problem, das endgültig zu lösen Philosophie und Theologie seit Jahrtausenden sich vergeblich abmühen, muss einmal von seiner sociologischen Seite gepackt werden. Denn der Religion kommt so gut der Titel einer socialen Function zu, wie allen übrigen, bisher behandelten, zumal ihr das Merkmal, Imperative zu schaffen, in hervorragendem Masse eignet. Nun beginnen aber die religiösen Imperative auf der ganzen Linie der westeuropäisch-amerikanischen Cultur immer offensichtlicher zu verblassen und an bindender Kraft einzubüssen. Kirchliche Strafen rücken mehr und mehr in den Hintergrund, und alle krampfhaften Anstrengungen, eine kirchliche Gewalt zu behaupten, werden diesen Process nicht aufzuhalten vermögen. Das heutige Individuum hat unleugbar die Tendenz, seine Beziehungen zum „Uebersinnlichen" entweder selbst, oder gar nicht zu regeln. An die Stelle der kirchlichen Regelung, wie sie früheren, gläubigeren Perioden eigen war, tritt je länger, desto

ausgesprochener eine anarchische religiöse Willkür des Individuums. Hier steckt nun die sociologische Seite des religiösen Problems, das wir indess an dieser Stelle nur aufwerfen, nicht zur Entscheidung bringen können. Erst im letzten, systematischen Abschnitt dieses Werkes kann die sociologische Seite des religiösen Problems Gegenstand eines Lösungsversuches werden.

* * *

Neben Sprache, Recht und Religion giebt es noch eine Reihe weiterer labiler socialer Functionen, deren psychogenetische Erfassung reiches sociologisches Interesse darbietet: Moral, Wissenschaft, Kunst, Strategie und Technik der Erfindungen. Die Moral schafft Sittengebote, die Kunst ästhetische Regeln. Die Wissenschaft belauscht und fixirt die Gesetzmässigkeit des Naturgeschehens, ordnet (in der Mathematik) Alles nach Mass und Zahl, berechnet (in der Astronomie) die Gestaltung und Wirkungsart der kosmischen Functionen, regelt (in der Medicin) die Behandlungsweise der Krankheitserscheinungen des menschlichen Organismus und (prophylaktisch) die sanitären Beziehungen der Menschen und schafft endlich (in der Logik) Imperative des Denkens. Die sich beim kriegerischen Typus der Menschen ausbildende Strategie setzt allgemach an die Stelle der chaotischen Willkür wilder Horden äusserliche Regelung, feste soldatische Unterordnung, bestimmte Grundsätze der Kriegführung, die sich nach und nach zu einer eigenen Kriegswissenschaft ausbauen. Die Erfindungen treten zuerst scheinbar zufällig und regellos auf, ermangeln selbst bei Culturvölkern noch einer bewussten Richtschnur des Zusammenwirkens, bis auch sie sich endlich ihre Imperative, d. h. ihre eigene Technik schaffen. Heute giebt es jene ars inveniendi, von welcher Baco von Verulam einst geträumt hat: die naturwissenschaftlichen Methoden in unseren Laboratorien sind im Wesentlichen Imperative der Erfindungskunst. An die Stelle der wilden Regellosigkeit früherer Erfindungen ist jetzt eine methodische Vorbildung und systematische Inangriffnahme aussichtsvoller Probleme getreten. Die Früheren fanden Manches, die Heutigen erfinden unzählig Vieles, weil sie nach bestimmten Regeln suchen. Und so stellt sich denn die Klärung des ursprünglichen Chaos, die Bindung des Menschen durch Imperative aller Art als oberster Sinn der Entwickelung aller socialen Functionen heraus. Auf der ganzen Linie menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens löst durchgehends die Regel alle Willkür, der sociale Befehl das ursprüngliche anarchische Chaos ab. Und je weiter wir culturlich fortschreiten, um so mehr häufen und weiten

sich diese Befehle in's Unübersehbare aus. In demselben Masse aber, wie die Anzahl der Regelungen aller Art wächst, mildert sich die Form dieser Befehle. Das heutige Individuum mit seinem mächtigen Eigenleben durchbricht die blöde Starrheit und grausame Strenge der Imperative früherer Zeitalter; Convention und Etiquette, Sitte und Recht verlieren mehr und mehr jene Herbheit und Schärfe, die ihnen bei früheren Generationen eignete. Die Milderungstendenz aller Imperative ist eine ebenso offensichtliche, wie ihre numerische Steigerungsfähigkeit. Was sie an Zahl gewinnen, verlieren sie an Geltungswerth. Kamen ältere Culturvölker mit Zehn- und Zwölftafeln aus, also mit einer Handvoll von Imperativen, auf deren Uebertretung vielfach die Todesstrafe stand, so zählen unsere staatlichen, rechtlichen, moralischen, religiösen, künstlerischen, wissenschaftlichen, gesellschaftlichen (Ehrencodex), beruflichen etc. Befehle nach vielen Tausenden, deren Uebertretung eine kaum übersehbare Scala von Strafabstufungen — von gesellschaftlicher Geringschätzung an bis hinauf zur Todesstrafe — ahndet. Die Häufung der Imperative geht mit der Lockerung ihres Geltungswerthes Hand in Hand, was psychologisch und sociologisch sich daraus erklärt, dass die unendliche Mannigfaltigkeit der Befehle eine entsprechend grosse Mannigfaltigkeit in der Strafabstufung zur unausweichlichen Folge hat.

Die zuletzt erörterten labilen socialen Functionen setzen nun aber einen vergleichsweise hohen Grad menschlicher Geistigkeit voraus. Moral und Wissenschaft, Technik und Kunst sind eben bereits Erzeugnisse reflectirter Imperative. Familie und Eigenthum, Gesellschaft und Staat, Sprache, Recht und Religion sind — in ihren Anfängen zumal — gleichsam socialer Wildwuchs. Hier schafft das sociale Telos mit immanenter Logik gewisse Regeln des Verhaltens, lange bevor das menschliche Bewusstsein diese Regelungen zum Gegenstand der Beobachtung und Untersuchung macht. Die moralischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Imperative hingegen sind bereits Ausfluss der namentlich in der Philosophie zum Selbstbewusstsein gelangten, das Wesen dieser Befehle zergliedernden und die Möglichkeit einer geflissentlichen Umbiegung derselben erwägenden menschlichen Vernunft. Im reflectirenden Bewusstsein erwächst dem socialen Telos ein Correctiv. Der pfadlose Urwald socialer Imperative, wie er wirr und planlos in die Höhe geschossen ist, wird mit der scharfen Säge menschlicher Kritik erbarmungslos abgeholzt. Was bisher an Regelungen der Beziehungen von Menschen unter einander, sowie der Beziehungen des Menschen zu der ihn umgebenden, organischen und unorganischen Natur wildwüchsig — weil nur unbewusst-zweckmässig — geworden und erwachsen ist, das soll jetzt planmässig umgestaltet und

bewusst-zweckmässig reorganisirt werden. Die Vernunft übernimmt das heikle, verfängliche Geschäft, die Natur zu meistern, indem sie die unbewusste Zweckmässigkeit der socialen Institutionen, wie sie die immanente Teleologie hervorgetrieben hat, durch eine bewusste zu ersetzen und abzulösen sich erkühnt: es entsteht mit einem Worte eine Socialphilosophie.

Hier winken uns neue Aufgaben. Haben wir im ersten, grundlegenden sociologischen Abschnitt die socialen Functionen behandelt, wie sie sich in ihrem natürlichen Wachsthum entwickelt haben, so wollen wir in unserem zweiten Abschnitt diese Functionen in ihrem geistesgeschichtlichen Werdegang belauschen. Eine geschichtliche Skizze des socialphilosophischen Ideenganges der Menschheit soll uns in den Stand setzen, die Spiegelungen dieser Functionen in den Köpfen der bedeutsamsten Socialphilosophen zu beobachten, sowie die bisher zu Tage getretenen Vorschläge zur Umformung dieser socialen Functionen kennen zu lernen.

Zweiter Abschnitt.

Umriss einer Geschichte der Socialphilosophie.

Dreizehnte Vorlesung.

Die ersten socialphilosophischen Regungen des bewussten Geistes in der Geschichte.

An der Schwelle der Geschichte tritt uns die bei zahlreichen Völkern des Alterthums verbreitete Legende eines „goldenen Zeitalters" entgegen. Je mehr die alte Welt schon in ihren ersten Staatsgebilden einen Zustand des ewigen Krieges darstellte, um so verführerischer zauberte sich die mythenbildende Volksseele, späterhin die Phantasie ihrer Dichter, einen Idealzustand des ewigen Friedens zurecht, den sie indess nicht der Zukunft künden, sondern in die Längstvergangenheit, d. h. in den geträumten paradiesischen Urzustand zurückversetzen [1]).

Von Theopomp [2]), Hekatäus von Abdera und Dikäarch von Messana, dem nachgewiesenen Vorläufer Rousseau's [3]), an bis auf die Schilderung „des goldenen Zeitalters" seitens der römischen Dichter Ovid, Virgil, Tibull und Seneca begegnen wir überall dieser romanhaft ausgeschmückten Legende. Und dieser poetische Gedanke, wo-

---

[1]) Vgl. S. Cognetti de Martiis, Socialismo antico, Torino 1889, Capitolo I, L'ideale socialistico e l'Età dell' oro, p. 3—10. Analoge Erscheinungen tauchen in Indien (Cognetti, ebenda p. 199 ff.), China (p. 259 ff.) und Persien (p. 399 ff.) auf. Hierher gehört auch der bei den ältesten Culturvölkern auftretende Eden-Mythos (p. 236 ff.).

[2]) Vgl. Erwin Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, S. 205.

[3]) Vgl. R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Communismus und Socialismus I, 113; m. Schrift „Das Ideal des ewigen Friedens und die sociale Frage", Berlin, Reimer, 1896, S. 2 f.

nach der Mensch aus engelgleicher Reinheit im Naturzustande zu satanartiger Bosheit im Kriegszustande herabgesunken ist, zittert noch nach in gewaltigen Geistesschöpfungen wie Dante's „Göttlicher Komödie", in Tasso's „Aminta", Milton's „Verlorenem Paradies" und Klopstock's „Messiade". Anklänge an das „goldene Zeitalter" finden sich auch noch im Don Quixote des Cervantes, im Silva moral von Lope de Vega, sowie in Goethe's „Tasso". Kein Wunder, dass die von ihren grössten Dichtern suggerirte Menschheit allgemach an die wundersame Mär zu glauben begann, dass der ewige Friede nur im verlorenen Paradiese möglich gewesen, während der ewige Krieg das unentrinnbare Loos der durch Sündenfall verschuldeten Menschheit bleibe.

Ob diese merkwürdig weit verbreitete Legende den Niederschlag einer im Völkerbewusstsein sich fortspinnenden Reminiscenz an den einstmaligen Urcommunismus der Gentilverfassung darstelle, wie Laveleye und Malon annehmen, oder ob wir es in dieser Legende nur mit einem freien Spiel der in mythischer Ausmalung schwelgenden Volksseele zu thun haben, das zu entscheiden ist nicht dieses Orts. Nur beiläufig sei hier darauf hingewiesen, dass das von Cognetti de Martiis constatirte Auftauchen dieser Legende innerhalb der verschiedensten Culturkreise doch wohl auf einen gemeinsamen, vornehmlich durch äussere Verhältnisse bedingten Ursprung zurückweist.

Mag es sich im Uebrigen mit dem Ursprung dieser Legende verhalten, wie ihm wolle, so stellte sie doch unter keinen Umständen schon eine Spiegelung des in der Philosophie zum Selbstbewusstsein gelangten menschlichen Geistes dar. So lange das sociale Problem träumerisch und nebelhaft in die Längstvergangenheit rückwärts projicirt wird, hat es für uns zwar ein ästhetisches und psychologisches Interesse, sofern wir aus diesen Träumen auf die diesen etwa zu Grunde liegenden socialen Zustände zurückzuschliessen vermögen, aber kein unmittelbar sociologisches. Dieses stellt sich vielmehr erst dann und dort ein, wo eine bewusste Vorwärtsprojicirung des socialen Problems, d. h. ein mehr oder weniger planvolles Insaugefassen der künftigen Gestaltung des socialen Zusammenlebens, in die Erscheinung tritt. Dabei beschränken wir uns mit wohlerwogener Geflissentlichkeit auf die Mittelmeerculturen. Denn einmal lassen die Berichte über das erste Auftauchen der socialen Ideen in Indien und China an durchsichtiger Klarheit nicht minder, denn an Zuverlässigkeit [1])

[1]) Vgl. Cognetti di Martiis l. c. p. 199, sezione IV, sowie libro II Socialisti Cinesi, p. 259 ff.

empfindlich viel zu wünschen übrig, andermal kennzeichnet sich die Socialphilosophie, mit der allein wir es hier zu thun haben, als ein durchaus autochthones Product der Culturen des Mittelmeerbeckens [1]). Man wird es nach alledem verstehen, dass unsere Skizze erst bei den Griechen einsetzt, zumal bei diesen zuerst die Frage auftaucht, „ob die Menschen von einem glückseligen Urzustande immer tiefer herabgesunken seien, oder ob sie aus einem Zustand grösster materieller Noth durch göttliche Gnade oder die Einsicht weiser Gesetzgeber gerettet worden seien. Auf der einen Seite steht Platon, Dikaearch, Kyniker und Stoiker, auf der anderen Theophrast und die Epikureer“ [2]).

Ehe wir indess an diese Skizze herantreten, haben wir uns mit der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung kurz aus einander zu setzen. Es giebt nämlich bei Lichte besehen keine glücklichere Bestätigung der relativen Berechtigung der von Marx und Engels begründeten materialistischen Geschichtsauffassung [3]), nach welcher die ökonomischen Klassenkämpfe, und nur diese, das treibende Agens in der staatlichen Integration der Völker bilden, als jenen leisen Uebergang von der vorgeschichtlichen Gens zu den allmälig sich krystallisirenden Staatengruppen, wie sie uns etwa die Gesänge Homer's schildern und die Ueberreste der ältesten Kunst ahnen lassen. Für den Urzustand der Völker mag der von Marx und Engels formulirte Satz [4]), dass die wirthschaftlichen Bedürfnisse und die aus diesen erwachsenden technischen Fortschritte des Menschen, die Production von Lebensmitteln in erster und die Reproduction des unmittelbaren

[1]) Vgl. S. Deussen, Allgemeine Gesch. d. Philos. Bd. I, 1, Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's, Leipzig 1894, S. 7. „Wir treffen zwei parallele philosophische Entwickelungen an, die indische und die westasiatisch-europäische, welche fast so unabhängig von einander sind, als gehörten sie verschiedenen Planeten an.“ Wäre man aber selbst gewillt, mit Forschern wie Röth, Gladisch, Schröder u. A. einen engeren Zusammenhang zwischen der griechischen und indischen Philosophie anzunehmen, so könnte die Socialphilosophie der Griechen keineswegs in diesen Zusammenhang eingeschlossen sein, zumal wir den Spuren einer Socialphilosophie bei den Indern in den fachbezüglichen Werken nachgegangen sind, ohne auf mögliche Vorbilder der griechischen Socialphilosophie zu stossen.

[2]) Vgl. Dümmler, Akademika, S. 237, gestützt auf Weber, Leipziger Studien X, S. 118; vgl. auch dessen Prolegomena zu Platon's Staat, Basel 1891.

[3]) Vgl. über dieselbe neuerdings R. Stammler, Wirthschaft und Recht, Leipzig 1896; Paul Barth, Die sogenannte materialistische Geschichtsphilosophie, Jahrb. f. Nationalökonomie u. Statistik, 3. Folge, Bd. XI, 1896; Aless. Chiapelli, Le premesse filos. del Socialismo, 1897, p. 14 ff.

[4]) Die von Marx in seiner Schrift „Zur Kritik der pol. Oekonomie“ aufgestellte Formel lautet: „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“

Lebens in zweiter Linie, jene Schwungräder waren, welche vermöge des durch sie bewirkten Klassenkampfes immer höhere Culturformen heraustrieben, vollkommen zutreffen [1]). Dass im Urzustande geistige Potenzen, wie sie Religion, Recht, Sitte, Philosophie, Wissenschaft, Technik und Kunst darstellen, von untergeordneter Bedeutung sind und daher nur als coexistirende Elemente der Culturentwickelung in Betracht kommen, mag gleichfalls zugestanden werden, obgleich man auch hier gut thun wird, die Wirkung jener primitiven geistigen Ingredienzien nicht allzusehr zu unterschätzen [2]). Die Urformen der Familie, des Eigenthums, der Gesellschaft und des Staates, wie sie die heutige Sociologie begreift, zeigen uns, wie bedeutsam die von Marx und Engels in den Vordergrund gestellte ökonomische Betrachtungsweise für die Ermittelung sociologischer Zusammenhänge ist. Die ersten Staatswesen scheinen in der That das historische Product einer vorwiegend ökonomischen Evolution gewesen zu sein, wobei freilich nicht übersehen werden darf, dass die letzten Motivationen auch der ökonomischen Evolution psychischer Natur sind.

Das aufkommende Privateigenthum und die wachsende Sorge um dessen Erhaltung haben, wie wir früher gezeigt, zunächst den Anstoss zur Bildung der Urgesellschaft gegeben und, als dieses sociale Gewebe sich als zu locker erwies, weiterhin zur Entstehung des Staates gedrängt. Es fragt sich nun, ob auch innerhalb der Staatsgebilde das ökonomische Moment immer noch das mächtigste, ausschlaggebende Triebrad der Culturbewegung blieb, ob nicht vielmehr mit wachsender Intelligenz der Menschheit die geistigen Motive mehr und mehr in den Vordergrund rücken, bis sie schliesslich die ökonomischen an Bedeutung erreichen, in einzelnen Fällen sogar überflügeln.

Hier nun trennen sich meine Wege von denen eines Marx und Engels. Während jene den ökonomischen Gesichtspunkt mit weitgetriebener Ausschliesslichkeit bei allen Völkern walten und denselben mit zähester Beharrlichkeit, ja mit einer gewissen Vorliebe, bis in unsere Gegenwart hinein fortwirken lassen, vermag ich ihn nur im Zustande der Wildheit und Barbarei gelten zu lassen [3]), wohingegen ich der Ueberzeugung bin, dass mit beginnender Cultur, wie sie das Staatsleben bedingt und durchsetzt, die geistigen, „ideo-

[1]) Die jüngsten Untersuchungen Ernst Grosse's, Die Formen der Familie etc., 1896, bestätigen in der That den Hauptgedanken von Marx; denn sie gipfeln in dem Satz, „dass unter jeder Culturform diejenige Form der Familienorganisation herrscht, welche den wirthschaftlichen Verhältnissen und Bedürfnissen angemessen ist", S. 245.

[2]) Werthvoll sind hierfür die Winke von Paul Barth a. a. O. S. 29 f.

[3]) Da Marx den Accent auf den technischen Fortschritt legt, interessiren ihn Wilde und Barbaren noch nicht recht.

logischen" Momente bei der Vorwärtsbewegung der Menschheit ganz beträchtlich in die Wagschale fallen, bis sie mit den ökonomischen balanciren, um sie immer mehr und mehr zurücktreten zu lassen.

Dieser Process ist psychologisch leicht begreiflich. Wilde und Barbaren werden fast nur von Instincten — dem Ernährungsbedürfniss und Fortpflanzungstrieb — beherrscht, folglich trägt auch ihre Gesammtentwickelung nothwendig diesen mehr biologischen Stempel [1]). Mit beginnender Cultur hingegen mehren sich die geistigen Interessen, und zwar steigen dieselben in geometrischer Progression, bis sie schliesslich über die ökonomischen das Uebergewicht gewinnen.

Da nun der Staat zunächst nur die Summe der in ihm vereinigten Individuen darstellt, so wird sich sein Typus auch aus der Summe der Interessensphären seiner Individuen zusammensetzen. Sind diese aber vorwiegend geistiger Natur, so wird auch der Staat als solcher nothgedrungen allmälig ein geistigeres Gepräge gewinnen müssen. War also die ökonomische Geschichtsbetrachtung bei Wilden und Barbaren vollkommen am Platze, wenngleich auch hier die geistigen Fortschritte in Sprache und Sitte, in Religion und Kunst nicht ganz übersehen werden sollten, so müssen wir deren ausschliessliche Geltung bei einem verhältnissmässig so hohen Culturgebilde, wie der Staat es repräsentirt, als einseitig und darum unzulänglich abweisen. Man darf eben nicht vergessen, dass der von Taine aufgestellte und von Marx — wohl nach dem Vorbilde R. Owen's — mit einer gewissen Biegung ausgebaute Begriff des „Milieu" [2]), wonach jeder Mensch zunächst den Einwirkungen der Durchschnittsanschauungen seiner socialen Umgebung ausgesetzt ist, mit steigender Cultur einen immer höheren Gehalt an geistigen Elementen empfängt.

Eine willkommene Illustration zu meiner Behauptung, dass mit der Entwickelung des Staatsgedankens die geistigen Mächte neben den ökonomischen eine progressiv zunehmende bedeutsame Rolle spielen, bildet nun das klassische demokratische Staatsgebilde des Alterthums: Athen, weiterhin aber auch die Verfassungsgeschichte der übrigen Staatsgebilde in Hellas.

Man beachte das Zusammentreffen folgender Momente. Nicht lange nach der staatlichen Krystallisirung in Hellas, schon im 6. vor-

---

[1]) Engels spricht denn auch mit Vorliebe von „Kinderproduction", während unter Marx' „Reproduction des unmittelbaren Lebens" nach Paul Barth die Lebensenergie (Arbeitskraft) zu verstehen ist.

[2]) Ueber das geographische Milieu (natural environments, monde ambiant) vgl. Bastian, Zur Lehre von den geogr. Provinzen, Berlin 1886, S. 6. Nach Al. Chiapelli, Le premesse filosofiche del Socialismo, Napoli 1897, p. 41, geht die Lehre vom „Milieu" schon auf Hippokrates zurück.

christlichen Jahrhundert, konnte ein Pythagoras erstehen, der die Staatsleitung in Kroton und mehreren unteritalischen Städten nach philosophischen Principien einrichten wollte. Ein Jahrhundert darauf hat der genialste Staatsmann des griechischen Alterthums, Perikles, die ethischen Grundlagen seiner staatsmännischen Principien im Verkehr mit dem Spiritualisten Anaxagoras, dem Sophisten Protagoras und einem Sokrates gewonnen und ausgebaut [1]). Ein halbes Jahrhundert später hat sich Platon dreimal nach Sicilien locken lassen, um dort mit Hilfe des Tyrannen sein philosophisches Staatsideal in die Wirklichkeit umzusetzen. Wenn nun endlich der genialste Feldherr des Alterthums, Alexander der Grosse, schon als Knabe von seinem grossen Lehrer Aristoteles — diesem Alexander des Geistes — mit staatspolitischen Ideen befruchtet worden ist, dann wird man sich kaum der Ueberzeugung verschliessen können, dass nach und nach auch geistige Schwungräder in Betrieb gesetzt worden sind, um die Fortbewegung der Staatsmaschinerie zu bewerkstelligen und zu beschleunigen.

Der klassische Boden von Hellas hat überdies für unsere Betrachtung den grossen Vorzug, dass er uns die Uebergänge von der vorhistorischen Gens zum geschichtlichen Staat mit durchsichtiger Klarheit aufzeigt. Auch sind wir vermittelst der erhaltenen Kunst- und Litteraturdenkmäler sowie der sich an diese anrankenden archäologischen und litterarhistorischen Forschungen in der glücklichen Lage, die innere Entwickelung der hellenischen Staatswesen auch in ihren feineren Gliederungen zu verfolgen.

Ueberreste der vorgeschichtlichen Gentilverfassung treten uns, wie George Grote zuverlässig gezeigt hat [2]), bei den Kretensern und den Lakoniern in Sparta entgegen. Selbst in der Staatsverfassung Athens begegnen uns noch eine Reihe von Zügen, die sich am ungezwungensten dann erklären lassen, wenn man sie aus dem Communismus der vorgeschichtlichen Zeit ableitet. Auch der im 6. Jahrhundert gegründete Cummunistenstaat auf Lipara, dessen streng durchgeführten Communismus selbst Pöhlmann, wenn auch etwas widerwillig [3]), als feststehendes Factum anzuerkennen sich genöthigt

---

[1]) Man denke an die Lobrede des Perikles auf die Demokratie von Athen. Selbst nach der herben Kritik von Julius Schwarcz, Die Demokratie, S. 169 ff., bleibt Perikles ein Mann von hoher und feiner Geistigkeit.

[2]) Grote, History of Greece III, S. 53 ff., deutsch von Meissner I, 631 ff. Dagegen Fustel de Coulanges, La cité antique, S. 118 ff.; Problème des origines de la propriété foncière, Revue des questions historiques, 1889.

[3]) Vgl. Pöhlmann, Geschichte des antiken Communismus und Socialismus I, München 1893, S. 46 ff.

sieht, lässt sich mit Viollet und Laveleye nur dann oder doch dann am besten historisch begreiflich machen, wenn man in diesem Communistenstaat eine Reminiscenz oder einen letzten Ausläufer des ehemaligen Urcommunismus erblickt. Wer mit uns auf dem Boden des Entwickelungsgedankens steht und demzufolge annimmt, dass auch Staaten wie Staatsverfassungen einem bestimmten Rhythmus der Entwickelung unterworfen sind, wird die von Pöhlmann versuchte Deutung, als träte „die liparische Verfassung aus dem Rahmen der allgemeinen Volksentwickelung vollkommen heraus. Sie erscheint als ein ebenso singuläres Phänomen, wie z. B. jener westindische Flibustierstaat, in welchem sich ja auch auf Grundlage der Piraterie eine streng militärische Organisation mit communistischen Einrichtungen verband", abzuweisen haben[1]). Hätten jene Auswanderer aus Knidos und Rhodos, welche nach dem Bericht Diodor's die liparischen Inseln bevölkerten und nach streng communistischen Grundsätzen verwalteten, keine communistischen Traditionen besessen, wie sie uns etwa im spartanisch-kretischen Syssitienwesen oder in der öffentlichen Speisung im Prytaneion der Athener als letzte Ueberlebsel des ehemaligen Urcommunismus entgegentreten, dann wären sie wohl kaum auf eine communistische Staatseinrichtung verfallen. Eine solche Staatseinrichtung heckt man nicht selbst aus, wenn sie nicht ihrem historischen Keime nach im Volksbewusstsein als lebendige Tradition fortlebt, um sich, sei es auch nur als archaistische Reminiscenz, von Geschlecht auf Geschlecht fortzupflanzen. Als singuläres Phänomen wäre daher der liparische Communistenstaat ein entwickelungsgeschichtliches Räthsel, das sich aber mit Leichtigkeit löst, sobald man in ihm einen Absenker der vorgeschichtlichen Gentilverfassung erblickt.

Dass aber die Gentilverfassung der Griechen des vorhomerischen Zeitalters, wie sie uns Grote so meisterlich geschildert hat, mit der von Morgan beschriebenen Gentilverfassung der Irokesen in Amerika[2]) ganz wunderbare, bis in's Einzelne gehende Uebereinstimmungen aufweist, scheint mir ein Argument von so zwingender Beweiskraft für den Collectivismus der meisten Urvölker zu sein, dass daneben die Abschwächungsversuche Pöhlmann's kritisch nicht bestehen können.

Die philologische Detailfrage, ob das homerische Epos Hausgemeinschaften und Feldgemeinschaften voraussetzt, ob und inwieweit also zur Zeit Homer's der Differenzirungsprocess des Eigenthums

---

[1]) Ebenda S. 50.

[2]) Morgan, Ancient Society, S. 62—122; vgl. dazu Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums II, S. 79 ff.

bereits vorgeschritten war, kann uns an dieser Stelle wenig berühren. Hier kommt es uns nur darauf an, festzustellen, dass in der vorgeschichtlichen Zeit der Grundzug menschlichen Zusammenlebens — namentlich bezüglich der Bewirthschaftung des Bodens — ein communistischer war. An dieser heute so verbreiteten sociologischen Erkenntniss prallen nun aber die Einwürfe Pöhlmann's wirkungslos ab. Sieht er sich doch selbst zu folgender Concession genöthigt[1]): „Dass in der Periode der hellenischen Volkswirthschaft, in welcher die ‚Viehwährung' in allgemeiner Geltung war, in der That ein grosser Theil des Grund und Bodens Gemeinweide gewesen sein muss, ist ja klar. Denn der Gebrauch dieses ‚Geldes' erklärt sich nur durch die leichte, kostenfreie Conservirung bei ‚freier Weide'. Allein wie weit mag diese Periode in dem Entstehungsgebiet des Epos zurückliegen!" Mit dieser dem Epos vorausgehenden Periode haben wir es ja gerade zu thun! Auf den Zeitpunkt, wann sich im alten Hellas dieser allmälige Uebergang von der Gemeinwirthschaft zur Privatwirthschaft vollzog, kommt es uns in diesem Zusammenhange gar nicht an, wenn nur die Thatsächlichkeit dieser ehemaligen Gemeinwirthschaft zugegeben wird. Uebrigens lässt sich selbst Pöhlmann zu dem Ausspruch herbei[2]): „Man wird nun allerdings die Möglichkeit einer derartigen streng gemeinwirthschaftlichen Durchgangsphase der hellenischen Volksentwickelung nicht von vornherein in Abrede stellen können." Hält man nun aber die beiden hier angeführten Stellen Pöhlmann's neben einander, so verwandelt sich die auf S. 60 zugestandene Möglichkeit in der Beleuchtung seiner eben citirten Anmerkung auf S. 38 in einen so hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, dass unter diesem Widerspruch die ganze weitere Beweisführung Pöhlmann's leiden muss. Und selbst für die homerische Zeit scheint mir der drastische Ausdruck von Marx, nach welchem durch die Gentes, Phratrien und Tribus der griechischen Stämme „der Wilde immer noch unverkennbar hindurch guckt"[3]), keine Uebertreibung zu enthalten.

Wann und in welchen Formen sich der Uebergang von der Gemeinwirthschaft zur Privatwirthschaft vollzogen hat, wird wohl kaum jemals mit voller Sicherheit festzustellen sein. Thonissen nimmt in seinem, von der Fachforschung zu Unrecht vernachlässigten Werk

---

[1]) Pöhlmann a. a. O. S. 38, 1.

[2]) Ebenda S. 60.

[3]) Vgl. Fr. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats, Zürich 1884, S. 63. Ueber die „Bruderschaft" (φρατρία) und „Genossenschaft" (ἑταιρία) jener Zeit vgl. Ed. Meyer a. a. O. II, S. 67 ff.

über die Geschichte der communistischen Ideen an [1]), dass sich schon um das 14. vorchristliche Jahrhundert auf der Insel Kreta der Uebergang von der vorgeschichtlichen Gentilverfassung zur historisch ermittelbaren Staatsverfassung vollzogen habe. Ob diese kretensische Staatsverfassung, deren Mittelpunkt die öffentliche Speisung — das Syssitieninstitut — gewesen zu sein scheint, eine absolute Gemeinschaft aller Güter, selbst der beweglichen Habe, nothwendig voraussetzte, wie einzelne Forscher anzunehmen geneigt sind, ist nicht ausgemacht. Doch dürfte in jenem Stadium der staatlichen Integrirung (Vereinheitlichung), welche eine fest gefügte Staatsverfassung bedingt, der individualistische Differenzirungsprocess des Eigenthums bereits so weit vorgeschritten gewesen sein, dass an einen absoluten Communismus der Kretenser kaum ernstlich gedacht werden kann. Ein Communismus für tägliche Gebrauchs- und Consumtionsgegenstände war schon in der Urzeit kaum streng durchzuführen, geschweige denn in einer vergleichsweise so entwickelten Staatsform, wie sie die Institution der Syssitien zur Voraussetzung hat. Wir könnten uns daher allenfalls mit der von Pöhlmann gegebenen einschränkenden Definition der kretischen Gütergemeinschaft befreunden, welche folgendermassen lautet [2]): „Wer sich die ökonomische Structur des kretischen Syssitienwesens im Einzelnen veranschaulicht, wird es als ‚communistisch' höchstens insoferne bezeichnen können, als das Institut eben Gemeinwirthschaft, insbesondere Zwangsgemeinwirthschaft war." Die weiteren Ausführungen Pöhlmann's jedoch, nach welchen diese Art von Communismus jedem Staatswesen eigene, sofern der Staat „ja die höchste Form der Zwangsgemeinschaft darstelle", beruhen auf einem unglücklichen Analogiespiel so handgreiflicher Natur, dass wir uns eine ernstliche Widerlegung füglich ersparen können.

Der geschichtliche Kern jener als Legende erkannten Landverloosung Lykurg's, auf welche der Communismus der Spartiaten traditionell zurückgeführt wurde, ist auch durch die jüngsten Forschungen noch nicht aus dem überwuchernden Gestrüpp von theils naivem Mythos, theils bewusstem geschichtlichen Falschmünzerthum zu voller Zufriedenheit herausgehülst worden. Am allerwenigsten hat das hyperkritische Vorgehen Pöhlmann's, der alle Berichte über den angeblichen Communismus Spartas als werthlose Tendenzdichtungen kühn über den Haufen wirft, Klarheit zu bringen vermocht. Uns erscheint nach wie vor grundlegend der Bericht des gerade in verfassungsgeschichtlichen Fragen wie kein Anderer versirten und zu-

[1]) Le socialisme depuis l'antiquité, p. 12. Vgl. aber auch Ed. Meyer II, S. 320 ff.
[2]) A. a. O. S. 73.

verlässigen Aristoteles, welcher bekanntlich alle ihm zugänglichen Verfassungsgeschichten als Bausteine zu einem — leider nicht vollendeten — Monumentalwerk sorgfältig gesammelt hatte. Aristoteles aber lässt das communistisch zugestutzte dorische Staatswesen in Sparta nach dem Modell der Kretenser sich aufbauen. Dass Aristoteles dabei die Figur des Gesetzgebers Lykurgos mit einem andeutungsreichen φασὶ (= on dit) einführt [1]), zeugt für seinen historischen Tact. Gehen aber die spartanischen Syssitien sowie die sonstigen noch unleugbar vorhandenen Ueberreste der dorischen Agrarverfassung auf frühere sociale Daseinsformen zurück, dann zieht sich eine regelrechte Linie der Entwickelung vom vorgeschichtlichen Urcommunismus an bis herab auf Sparta ebenso wie auf Lipara. Man begreift auch den geschichtlich beglaubigten Rest von Communismus in der dorischen Staatsverfassung nur dann oder doch dann am besten, wenn man in ihm den Nachzügler und mittelbaren Ausläufer des Urcommunismus der vorgeschichtlichen Gentilverfassung erblickt. Wenn aber Pöhlmann in jüngster Zeit das kühne Wagniss unternahm, auch diesen letzten Rest eines historisch beglaubigten Communismus der Spartiaten zu tilgen, indem er die diesen Communismus bezeugenden Berichte in Platon's „Gesetzen", in Aristoteles' „Staat", ja selbst die berühmte Stelle des Polybius (VI, 45) durch gewaltsame Interpretation hinwegzudisputiren sucht, so dürfte er für diese philologische Gewaltkur wenig Dank einheimsen. Die Schwäche seiner Position fühlt er von Zeit zu Zeit selbst wie instinctiv heraus, indem ihm Sätze entschlüpfen wie [2]): „Möglich ist es ja immerhin, dass der Socialismus des kriegerischen Gesellschaftstypus das Gemeinschaftsprincip in Sparta auch auf dem Gebiete des Bodenbesitzrechtes noch in ungleich strengerer Form zur Geltung brachte als anderwärts." So hübsch im Uebrigen der Abschnitt „Der Socialstaat der Legende und das socialistische Naturrecht" in dem gross angelegten Werke Pöhlmann's auch ausgefallen [3]) und so reich dieses auch an überraschend neuen Aufschlüssen und Ausblicken sein mag, so wenig Glauben dürfte der in diesem Abschnitt vorherrschende Grundgedanke, wonach es sich beim angeblichen dorischen Communismus im Wesentlichen nur um eine Rückwärtsprojicirung einer tendenziösen socialistischen Legendenbildung handle, bei unbefangenen Lesern finden. Wir halten vielmehr nach

---

[1]) Vgl. Aristoteles, Polit., S. 1271: φασὶ γὰρ τὸν Λυκοῦργον κτλ. Eine mildere Deutung dieses φασί, als die oben versuchte, giebt Oncken, Staatslehre des Aristoteles II, S. 358.

[2]) A. a. O. S. 92.

[3]) Ebenda S. 104 ff.

wie vor den Hauptkern der durch Platon, Aristoteles und Polybius bezeugten communistischen Agrarverfassung der Dorier für historisch ebenso beglaubigt, wie wir in den Syssitien, trotz aller Bedenken Pöhlmann's, einen adäquaten Ausdruck dieses Communismus erblicken.

Freilich müssen wir an dieser Stelle Vorstellungen berichtigen, wie sie über die Beschaffenheit dieses spartanischen Communismus immer noch geläufig sind. Giebt es doch heute noch Schwärmer, welche die Gütergemeinschaft Spartas mit dem sprichwörtlich kargen Menu der Blutsuppe, der sich selbst der König nicht entziehen konnte, als ein Ideal archaistischer Einfachheit und Eldorado brüderlicher Gleichheit preisen. Leider haben neuere Forschungen dieses unschuldvolle, lichtumflossene Idealbild eines Staatswesens gründlich zu nichte gemacht. Weder mit der Einfachheit, noch mit der Brüderlichkeit war es in Sparta weit her. Die Geldprotzen spielten vielmehr gerade in Sparta die tonangebende Rolle, so dass im 4. Jahrhundert Sparta als die reichste Stadt von Hellas erscheint[1]), über deren „Geldmacher“ man sich weidlich lustig machte[2]).

Aber auch mit der vielgerühmten spartanischen Gleichheit, welche socialistische Schwarmgeister noch heute dazu verführt, in jener Verfassung das Ideal der „Freiheit und Gleichheit“ (ἰσότης καὶ κοινωνία) zu erblicken, hatte es einen bedenklichen Haken. Wenn überhaupt eine solche communistische Landverloosung, wie sie die Tradition Lykurg zuschrieb, jemals stattgefunden hat, was von ernsten Forschern heute angezweifelt wird[3]), so war die Herrlichkeit einmal auf eine verhältnissmässig geringe Anzahl von Personen beschränkt, andermal von nicht zu langer Dauer. Unsere Gegenwart vollends an den socialen Verhältnissen Spartas messen wollen, ist ein ganz thörichtes Unterfangen, zumal es sich hier um incommensurable sociologische Grössen handelt. Man übersieht eben vielfach dabei, dass unser heutiges sociales Problem dem Alterthum in seiner vollen Schärfe noch gar nicht aufgehen konnte, da dieses in seiner Institution der Sklaverei ein sociales Sicherheitsventil besass, das uns vollkommen abgeht. Nun besassen die Spartaner aber neben ihren Heloten (Staatssklaven) noch ihre Periöken, die zwar persönliche Freiheit genossen, aber von der staatscommunistischen Krippe ferngehalten wurden. Was uns Heutlebenden die Lösung der socialen Frage so sehr erschwert,

---

[1]) Vgl. Plato, Alkibiades I, S. 123 a: καὶ χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ οἱ ἐκεῖ πλουσιώτατοί εἰσι τῶν Ἑλλήνων; Pöhlmann a. a. O. S. 105.

[2]) Der Vorwurf der φιλοχρηματία bei Aristot., Polit. II, 6, 7.

[3]) Vgl. Fustel de Coulanges l. c. p. 417; Oncken a. a. O. I, S. 267; Pöhlmann I, S. 108 ff.; Ed. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte I, S. 219 f.

das ist das Problem, wer bei völliger Gleichheit aller Staatsbürger die schwereren, schmutzigeren und gesundheitsschädlichen Arbeiten eigentlich verrichten solle. Diese Frage existirte für das Alterthum, das nur mit dumpfen Sklavenmassen und nicht wie wir mit einem zielsicheren, seines Elends sich bewussten Proletariat zu thun hatte, so gut wie nicht.

Aber selbst unter den freien Bürgern Spartas gab es eine Stufenreihe von Klassen, die vom Mitbesitz, wenn nicht ganz ausgeschlossen, so doch immer mehr zurückgedrängt wurden. Nur in der obersten Klasse der sogenannten „Gleichen" (ὅμοιοι), unter den Geburts- und Geldaristokraten, herrschte ein gewisser communistischer Grundzug. Der Masse des Volkes aber — von den Heloten ganz abgesehen — konnte es verzweifelt gleichgültig sein, ob die wenigen Aristokraten, deren Ziffer nach einer beiläufigen Schätzung etwa 8 % der Bürger betrug, ihren Raub unter einander brüderlich theilten, oder ob sie sich denselben gegenseitig durch Wucher und Schwindel abjagten. Und das Allerschlimmste war, dass die grossen Reichthümer sich nach und nach gar nicht mehr in Männerhänden concentrirten, sondern durch Erbschaft vielfach in Frauenhände übergegangen waren. Das führte natürlich eine Jagd nach Mitgiften herbei, welche der Bevölkerungszunahme nicht eben günstig war, so dass der wohlmeinende Rath ertheilt werden musste, dass „die Jungfrauen auch ohne Mitgift Ehemänner finden sollten". Das waren die Früchte des vielgepriesenen spartanischen Communismus, wie sie uns Aristoteles und Plutarch in ergötzlichen Zügen vorführen. Die Spartaner seufzten unter der Herrschaft einer eigennützigen Aristokratie, die eine Zeitlang theils aus Tradition, theils aus Berechnung unter einander Gütergemeinschaft aufrecht hielt, bis schliesslich der Zug des Kapitals nach Individualisirung auch diese letzten Ueberreste des antiken Communismus hinwegfegte. Wenigstens scheint zur Zeit des Aristoteles vom ehemaligen Communismus nicht viel mehr als eine sagendurchwobene Tradition übrig geblieben zu sein.

Uebrigens bietet uns Sparta mit seiner ursprünglich communistischen Verfassung einen glänzenden Beleg für die Behauptung, dass ein communistisches Staatswesen nicht in gleichem Masse culturfördernd wirkt, wie ein auf Privateigenthum aufgebautes. Während nämlich die communistischen Dorier mit ihrem schwerfälligen Staatsapparat nur im Schneckenschritt einer Culturblüthe in Litteratur und Kunst entgegengehen, hat das durch frühzeitigen Seehandel auf Privateigenthum gestellte Athen mit Sturmschritt eine Culturhöhe erklommen, zu welcher die gebildete Welt heute noch in andächtiger Bewunderung emporblickt.

Der Gegensatz in der Entwickelung von Sparta und Athen zeigt in geradezu typischer Weise einerseits den culturlichen Vorzug einer auf Privateigenthum sich aufbauenden Staatseinrichtung gegenüber einem communistischen Verbande, andererseits den grossen Vorsprung, den ein Staatswesen besitzt, das seine Institutionen neben den ökonomischen Vorbedingungen auch geistigen Potenzen verdankt, gegenüber einem solchen, dessen Institutionen nur aus ökonomischen Bewegungen und Erwägungen hervorgeflossen sind. Die Staatsmänner Spartas, der Litteratur und Kunst wie ihr ganzes Volk abhold, zeigen jenen rauhen, harten kriegerischen Typus, dessen oberstes, wenn nicht einziges Bestreben auf Machterweiterung und Gebietsbereicherung, eben damit aber auf ökonomischen Gewinn gerichtet ist. Die aus weicherem Holze geschnitzten Staatsmänner Athens hingegen, die fast durchweg mit der herrschenden Litteratur und Kunst in Fühlung, zum Theil sogar in engster Berührung leben — man denke an Themistokles und Kimon, besonders aber an Perikles und Alkibiades — zeigen bereits höhere kriegerische Ideale: Ruhm, Vaterlandsliebe, nationale Würde, daneben aber auch das Bewusstsein einer hohen Culturmission [1]). Während also die socialen Einrichtungen und politischen Ziele Spartas das Product eines unreflectirten Naturprocesses der Entwickelung aus vorwiegend ökonomischen Bedingungen darstellen, sind im Athen des 5. Jahrhunderts bereits unverkennbare Anzeichen dafür vorhanden, dass die innere und äussere Politik ihr charakteristisches Gepräge vom reflectirenden Bewusstsein empfängt.

Hier stehen wir nämlich an der Scheidegrenze, welche die Cultur in typischer Weise von der Barbarei trennt. In der Barbarei sind es überwiegend ökonomische Vorbedingungen, welche den Klassenkampf erzeugen und so die sociale Entwickelung fördern. Im Culturzustand hingegen erhebt sich der menschliche Geist in seinem reflectirenden Bewusstsein zu einer socialen Macht, welche neben der ökonomischen eine wesentliche Einwirkung auf die Gesellschafts- und Staatenbildung ausübt. Waren die socialen Gebilde bisher nur mehr das Erzeugniss eines unreflectirten Naturprocesses, so werden sie jetzt Gegenstand der Beobachtung und Untersuchung seitens des bewussten Geistes.

In dem Augenblick, da der menschliche Geist jene Reife erlangt, wie sie sich in einer umfassenden philosophischen Weltanschauung

---

[1]) Vgl. Julius Schwarcz, Die Demokratie, Leipzig 1877, S. 168, 169. Bezeichnend hierfür ist die Rede des Perikles auf die Demokratie von Athen. „Alles in Allem, unser Staat ist in jeder Hinsicht eine Bildungsschule für Hellas.“ ... „Die ganze Erde, das ganze Meer hindurch hat unser Heldensinn sich Wege erzwungen. Ueberall haben wir uns Denkmale errichtet, so im Guten wie im Bösen — Denkmale, die unvergänglich sind.“

ausprägt, schiebt sich sehr bald die sociologische Frage in den Vordergrund, ob man die Organisation der Gesellschaft noch weiter dem Spiel der socialen Naturkräfte blindlings überlassen und nicht vielmehr nach reiflich erwogenen, planvoll erdachten Principien selbst regeln sollte. Es entsteht mit einem Worte die Politik als Wissenschaft.

Vierzehnte Vorlesung.

Das erste Auftauchen der socialen Frage bei den Griechen.

Der zuletzt geschilderte Gedankenprocess hat eine Entwickelung durchgemacht[1]), bevor er in voller Klarheit hervortrat. Er setzt ein mit grossen Gesetzgebern wie Drakon[2]) und Solon[3]) und spinnt sich fort in den politischen Restaurationsversuchen der Pythagoreer, welche in Kroton und mehreren unteritalischen Städten eine durch philosophisch-ethische Motivirungen gestützte aristokratische Reorganisation des Staatswesens vornahmen. Das politische Modell des Pythagoras scheint die Aristokratenherrschaft der Dorier gewesen zu sein, obgleich Pythagoras selbst, wie Eduard Meyer jüngst gegen die seit Boeckh landläufige, Pythagoras zum Dorier stempelnde Meinung nachgewiesen hat[4]), eigentlich ein Ionier gewesen ist. Auch den gütergemeinschaftlichen Zug, der in dem bekannten pythagoreischen Lebensprincip: κοινὰ τὰ τῶν φίλων (Freunde haben alles gemeinsam) zum Ausdruck kam, bin ich gegen Pöhlmann[5]) geneigt, einmal für altpythagoreisch, andermal für Herübernahme dorischer Ideen zu halten. Ungeachtet der empfindlichen Mangelhaftigkeit unserer auf den historischen Pythagoras und dessen Schule zu Kroton zurückgehenden Quellen[6]), nimmt man doch vielfach an, dass der pythagoreische

---

[1]) Ueber das erste halbmythische Auftauchen der socialen Frage in der vorgeschichtlichen Zeit, sowie das Hervortreten socialer Probleme in Indien, Persien und China, vgl. S. Cognetti de Martiis, Socialismo antico, Torino 1889.

[2]) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums II, 572 ff. v. Wilamowitz-Moellendorf, Aristoteles und Athen I, Cap. IV, S. 76 ff., sowie ebenda S. 57 ff.

[3]) Ebenda II, 636 ff. v. Wilamowitz-Moellendorf, Aristoteles und Athen I, Cap. III, 39 ff., II, 66 ff. Georg Adler, Solon und die Bauernbefreiung in Attika, Vierteljahrsschrift für Staats- und Volkswirtschaft IV, 2, 1895, S. 129 ff.

[4]) Ebenda II, 819.

[5]) A. a. O. S. 54.

[6]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I[5], 436 ff.; Vorträge und Abhandlungen I[2], 33 ff.; dagegen A. Döring, Wandlungen in der pythagoreischen Lehre,

Bund in einer gewissen Gütergemeinschaft lebte und die offenbare politische Tendenz verfolgte, eine geistige Aristokratie auf erziehlichem Wege heranzubilden und dieselbe als die glücklichste Regierungsform durch die That zu erweisen.

Indessen wissen wir vom geschichtlichen Pythagoras selbst, insbesondere aber von seiner Staatsphilosophie, so herzlich wenig, dass wir füglich zu einem seiner angeblichen [1]) Anhänger übergehen können, zu Hippodamos von Milet. Dieser ausgezeichnete Geometer, ein Zeitgenosse des Sokrates, der Erbauer der Strassenanlagen in der Hafenstadt Piräus, war nach Aristoteles [2]) „der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über den besten Staat zu sagen". Ein eigentlich socialistisches Staatssystem liegt hier noch nicht vor. Und doch ist es höchst bemerkenswerth, dass im 5. Jahrhundert bereits Pläne auftauchen, das Staatswesen nicht mehr als natürliches Wachsthum der Völker, in dessen Gefüge niemand künstlich eingreifen könne, fatalistisch hinzunehmen, sondern dieses nach bewussten Reformplänen in grossem Style umbilden zu wollen. Nicht uninteressant ist es ferner, dass der erste grosse Staatstheoretiker ein Architekt gewesen ist, eben jener berühmte Baumeister Hippodamos, den man als den Erfinder der winkelrechten Bauart der Strassen preist. Dieser merkwürdige Mann dachte sich den Bau des socialen Körpers allzu mechanisch, als ob er es mit Strassen, Canälen und Häfen zu thun hätte.

Die Structur des Staatskörpers dachte er sich dreigliedrig: Krieger, Bauern und Handwerker; die gleiche Trichotomie herrschte in seiner Auffassung des Eigenthums, das er in Tempelgut, Staatsgut und Privatgut eintheilte. Endlich nahm er auch drei Arten von Strafgesetzen an [3]): Schädigung an der Ehre, an Hab und Gut und am Leben. Man ersieht hieraus, dass der erste Staatsentwurf in seinen Grundzügen, wie natürlich, etwas naiv Einfaches an sich hat. Es lässt sich gleichwohl nicht leugnen, dass eine gewisse architektonische Symmetrie in jener Dreigliederung vorherrscht. Allein gar so einfach sind die Lineamente der gesellschaftlichen Organisation denn doch nicht, dass man dieselbe mit einigen flüchtig hingeworfenen Strichen abthun könnte.

Archiv für Geschichte der Philosophie V, 503 ff.; Cognetti de Martiis l. c. p. 459, 466, sowie die daselbst angeführte Litteratur über das Wesen des älteren Pythagoreismus.

[1]) Vgl. darüber Hildebrand, Gesch. der Rechts- u. Staatsphilosophie I, 59.

[2]) Polit. II, 8, 1; vgl. dazu F. Duemmler, Prolegomena zu Platon's Staat, S. 7, Note 1.

[3]) Gesetze in Bezug auf ὕβρις, βλάβη, θάνατος. Vgl. neben dem Bericht des Aristoteles, Polit. II, 8, Stobaeus, Florilegium XLIII, 92—94, XCVIII, 71, CIII, 26; Oncken a. a. O. I, 215.

Auf unverhältnissmässig breiterer sociologischer Grundlage errichtete Phaleas von Chalcedon, vermuthlich noch vor Platon's „Staat" [1]), ein staatsphilosophisches System, dessen erhaltene Grundzüge auf nichts Geringeres hinauslaufen, als [2]) „die gesammte Industrie zu verstaatlichen und alle Angehörigen der gewerblichen Klassen zu dienenden Organen einer staatlichen Collectivwirthschaft zu machen". Welche Motive für Phaleas bei der Grundlegung seines staatssocialistischen Systems massgebend waren, lässt sich bei der Dürftigkeit der über ihn erhaltenen Nachrichten wohl kaum mit Sicherheit ermitteln. Fest steht indess, nach dem Zeugnisse des Aristoteles [3]), dass er die Gleichheit des Besitzes aller Staatsbürger gefordert hat.

Man wundere sich übrigens darüber nicht, dass uns gleich an der Schwelle der philosophischen Staatslehre der Griechen communistische Regungen entgegentreten. Ist doch der Communismus, als philosophischer Gedanke betrachtet, in Griechenland nicht viel jünger als die Philosophie selbst. Wenigstens haben wir schon im 5. vorchristlichen Jahrhundert Gelegenheit, Niederschläge communistischer Ideen bei Dichtern und Denkern zu beobachten. Aber gleich hier werden wir die bemerkenswerthe Thatsache constatiren können, dass gar manche tiefe Denker verächtlich über communistische Ideen geurtheilt haben. Ein Heraklit z. B., den das Haupt der deutschen Socialdemokratie, Ferd. Lassalle, auf den Schild erhoben hat, ist ausgesprochener Aristokrat und massloser Verächter des Demos. Ihm sind die staatlichen Gesetze noch Ausfluss göttlicher Weltordnung. Das Volk dürfe daher keineswegs an denselben rütteln, vielmehr müsse es für sein Gesetz wie für seine Mauer kämpfen [4]). Im Uebrigen, meint Heraklit, sei es gescheidter, mit Kindern zu spielen, als Politik zu treiben [5]).

Wie in vielen Dingen, so steht Demokrit auch in seiner Staatslehre in ausgesprochenem Gegensatz zum „dunklen Ephesier". Vertritt dieser einen engherzigen Particularismus und einseitigen Conservatismus, so ist Demokrit der erste philosophische Repräsentant einer freieren, die den Hellenen sonst so natürlichen Schranken der

---

[1]) Vgl. Pöhlmann I, 265.

[2]) Ebenda S. 266; vgl. noch Roscher, Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides, Göttingen 1842; Müller, Die Dorier II, S. 190 ff.; Böckh, Staatshaushalt der Athener I, 65; Cognetti de Martiis l. c. p. 615 ff.

[3]) Polit. II, 12, 1274 b, 9; vgl. Oncken a. a. O. S. 210: ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν. Ueber die Anfänge der politischen Litteratur bei den Griechen s. Henkel, Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, Leipzig 1872; Rud. Schöll, Die Anfänge einer politischen Litteratur bei den Griechen, München 1890.

[4]) Fragm. 125, ed. Bywater; Diogenes Laertes IX, 2.

[5]) Vgl. Ed. Zeller, Philosophie der Griechen I[4], 662, 1.

Nationalität durchbrechenden Lebensanschauung. Er ist in demselben Masse ein leidenschaftlicher Verfechter der Demokratie, wie Heraklit ihr fanatischer Bekämpfer ist. Er spricht das hübsche Wort aus [1]: „Lieber will ich arm sein, aber frei leben in einer Demokratie, als im Ueberfluss schwelgen, aber von der Aristokratie abhängig sein.“ Ja, er ist vielleicht der erste, der sich zu dem kühnen kosmopolitischen Satz versteigt: „Der Philosoph kann in jedem Lande leben, und ein tüchtiger Charakter hat die ganze Welt zum Vaterland“ [2].

Diese freien Anschauungen Demokrit's spiegeln bereits jenen socialen Gährungsprocess wieder, der sich im Athen des 5. Jahrhunderts vollzogen hat [3]. Die glücklich beendeten Perserkriege, der wachsende Wohlstand, das Aufblühen von Philosophie und Kunst haben nämlich unter den Bürgern Athens mit ihrem ohnehin leicht beweglichen, rasch entflammbaren Naturell eine förmliche Gedankenrevolution heraufbeschworen. Die Volksgötter stiegen von ihrem Postament, das Volk Athens fing an, an den Grundlagen der Religion, die zu seinem jetzt erweiterten Gesichtskreis nicht mehr stimmen wollte, zu rütteln, damit aber zugleich an den bestehenden Institutionen in Recht und Sitte irre zu werden. Waren die religiösen Begriffe in Frage gestellt, dann natürlich auch die rechtlichen und moralischen, die mit jenen zusammengewachsen schienen, ja ihre autoritative Stellung erst durch ihre Beziehungen zu jenen erlangten. Es vollzieht sich in den Gemüthern eine ungeheure geistige Krise, deren Intensität man daraus abnehmen kann, dass man jener perikleischen Zeit gemeiniglich die französischen Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts als Analogon an die Seite zu stellen pflegt.

Waren aber dergestalt die Grundlagen von Staat und Kirche morsch und wurmstichig, warum sollte man gerade vor dem Eigenthum Halt machen? Sind Recht und Sitte nur Menschensatzung, die wieder geändert werden kann, warum soll das Eigenthum eine Ausnahme machen? Und in der That fordert Phaleas von Chalcedon, wie schon erwähnt, vollständige Gütergleichheit. Die beredtesten Wortführer dieser gewaltigen socialen Bewegung sind aber die Sophisten, die mit einem Radicalismus ohne Gleichen die ganze antike

---

[1] Fragm. 201 (Natorp 147). Vgl. P. Natorp, Die Ethika des Demokritos, Marburg 1893; Bedenken gegen die Echtheit der ethischen Fragmente Demokrit's neuerdings bei Th. Gomperz, Griech. Denker, 1896, I, 296 f.

[2] Fragm. 245 (Natorp 168): ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος.

[3] Ausser der bereits angeführten Litteratur über die politische Litteratur der Griechen vgl. noch L. Stein, Die staatswissenschaftliche Theorie der Griechen vor Aristoteles und Platon, Tübinger Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft, Bd. IX, S. 115—182.

Gesellschaftsordnung aus den Fugen heben wollen. Ein Lykophron fordert die Abschaffung des Adels[1]), ein Hippias und Kallikles bestreiten die Gültigkeit, bezw. Verbindlichkeit des positiven Rechts; es gäbe vielmehr nur ein natürliches Recht, und dieses sei das Recht des Stärkeren. Ein Kritias erklärt Religion und Götterglaube für Erfindungen überlegener Köpfe, welche in diesem Glauben ein ihnen willkommenes Schreckmittel gegen geheime Vergehen ihrer Untergebenen entdeckt haben. Endlich fordert Alcidamas sogar die Aufhebung der Sklaverei, die er als naturwidrig bekämpft, weil von Natur jeder zur Freiheit geboren ist[2]).

Das Antasten der Institution der Sklaverei war die radicalste Leistung der Sophisten. Das war für die antike Welt eine Zumuthung von solcher Ungeheuerlichkeit, wie wenn heute jemand verlangen wollte, den ersten Mai nicht bloss zum Weltfeiertag zu erheben, sondern den Weltfeiertag in Permanenz zu erklären. Der Hellene, der jede Handarbeit (βαναυσία) als eines freien Mannes unwürdig erachtete, dessen Ideal das dolce far niente, die süsse Musse (σχολή) war, sollte die Sklavenarbeiten selbst verrichten; das wäre ihm so unbegreiflich erschienen, als hätte man von ihm gefordert, er solle auf den Händen laufen und mit den Füssen schreiben. Der antike Staat war ja überhaupt, wie wir gesehen, durch die Schaffung des Instituts der Sklaverei entstanden und ganz auf dieselbe zugestutzt: die Sklaverei abschaffen wollen, wäre ein so ungeheuerlicher Gedanke, als ob wir heute mit einem Male alle Maschinen der Welt zertrümmern wollten; denn in Wirklichkeit ersetzen uns die Maschinen zum grossen Theile das, was den Alten die Sklaverei — nach Aristoteles sind Sklaven „lebendige Maschinen“ — und dem feudalen Mittelalter die Hörigkeit zur socialen Nothwendigkeit machte. Man ersieht hieraus, wie weit der Radicalismus der Sophisten damals ging. Gütergemeinschaft und Weibergemeinschaft, dazu versteht sich für die beiden oberen Stände allenfalls auch ein Platon; zur Abschaffung des Adels und zu einer natürlichen Religion liesse sich zur Noth auch Aristoteles bestimmen; aber der Aufhebung der Sklaverei das Wort reden, dazu vermochte sich nur sophistischer Radicalismus zu versteigen!

Allerdings hatten die Sophisten, wie viele consequente Denker starrster Observanz, den Fehler ihrer Vorzüge. Dass ihr Stifter Protagoras gegenüber dem einseitigen hellenischen Nationalgedanken, der das bedingungslose Aufgehen des Individuums in dem Staat gebieterisch heischte, das Recht des Individuums in seinem berühmten

---

[1]) Pseudo-Plutarch, De nobilitate 18, 2.

[2]) Arist. Polit. I, 3, 1253; Schol. zu Aristoteles' Rhetorik I, 13, 1373.

Satze: „Der Mensch ist das Mass aller Dinge" (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος) mit allem Nachdruck betonte, war sicherlich ein grosser Wurf. Allein seine Anhänger blieben bei einem gemässigten und berechtigten Individualismus nicht stehen, sondern verfielen in dessen Extrem, und zwar in einen verbohrten Subjectivismus. Der Umschlag war zu plötzlich und durchgreifend, um gesund zu sein. Der von späteren Sophisten auf die Spitze getriebene Subjectivismus, der in einen förmlichen Solipsismus umschlägt, gipfelt in dem Satz, dass für jeden nur das als wahr, recht und schön zu gelten habe, was ihm in diesem Augenblicke als wahr, recht und schön erscheint. Das bedeutete natürlich eine Bankerotterklärung des Verstandes und eine Negirung des Staates zugleich. Der Verstand löste sich auf in Milliarden momentaner Wahrnehmungen, der Staat zerfiel in Millionen socialer Atome. War die hellenische Stammesnatur auf Staatsomnipotenz gestellt, so fordert die letzte Consequenz des Subjectivismus der Sophistik eine Negation der Staatsfunction, d. h. einen anarchischen Individualismus.

Nur glaube man nicht, dass diese umstürzlerischen, weltumgestaltenden Ideen bloss in den philosophischen Conventikeln der Sophisten theoretisch verhandelt wurden. Die sociale Idee fand im Athen des 5. Jahrhunderts ihre populären Verfechter, die aus den philosophischen Erörterungen sehr bald ein praktisch wirksames politisches Schlagwort münzten. Die politische Atmosphäre Athens war mit socialen Ideen förmlich geschwängert. Das zeigen uns die Niederschläge dieser Stimmungen, wie wir sie an zeitgenössischen Dichtern beobachten können. Wenn der liberalisirende Euripides den Gedanken des Weltbürgerthums auf die knappe Formel bringt[1]): πᾶσα γὴ πατρίς (die ganze Erde ist das Vaterland), sowie einem Sklaven die Worte in den Mund zu legen wagt: „Wir sind auch Menschen, sozusagen", und endlich bei seiner ergreifenden Schilderung des Sklavenelends sich zu dem Ausspruche versteigt[2]): „Und mancher Freie reicht an Sklaventugend nicht heran", so werden wir nicht umhin können, in dieser dichterischen Aeusserung eine interessante Spiegelung der herrschenden socialen Bewegung in Athen zu erblicken. Wenn endlich Aristophanes in den Ekklesiazusen diese socialen Schwärmer in einem Dialoge köstlich persifliert[3]), indem Blepyrus ausruft: „Schon

[1]) Nauck, Trag. gr., 899, Z. 318 der zweiten Auflage; dazu Phoin. 555: οὗτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί; vgl. auch Berlage, De Euripide Philosopho; K. Schenkl, Die polit. Anschauungen des Euripides, Zeitschr. f. österr. Gymnasien XIII, S. 357 ff.; F. Duemmler, Proleg. zu Platon's Staat, Basel 1891, S. 14 ff., 31 ff.

[2]) Melanippe, Fr., 515. Weiteres bei Oncken a. a. O. II, 33 ff.

[3]) Darauf hat bereits Thonissen, Le Socialisme depuis l'antiquité, p. 41,

im heutigen Gesellschaftszustande stehlen diejenigen am ehesten, die am meisten besitzen", worauf Praxagora erwidert: „Im gegenwärtigen Gesellschaftszustand sind freilich die Eigenthümer Diebe, aber in einer künftigen communistischen Gesellschaftsordnung wird es auch keine Diebe mehr geben, da das Eigenthum abgeschafft ist" — wenn also der Komiker schon den dankbaren Stoff verarbeitet [1]), dann muss die sociale Frage im Athen des 5. Jahrhunderts ausserordentlich populär gewesen sein.

Eine heilsame Gegenströmung gegen jenen sophistischen Subjectivismus, der in seinen — freilich uneingestandenen — letzten Zielen in eine völlige Anarchie ausarten musste, bedeutete nun das Auftreten des Sokrates, der, mitten in der Sophistik stehend, wie kein Anderer die Eignung besass, die Waffen gegen den übertreibenden Subjectivismus im Arsenal der Sophistik selbst zu schmieden. Wie Sokrates in erkenntnisstheoretischem Sinne den Begriff als das Verharrende gegenüber der flüchtigen Erscheinung rettet, so stellt er im socialen Sinne die Autorität des Staates als eines begrifflichen Individuums gegenüber den subjectivistischen, anarchischen Tendenzen der Sophisten wieder her. Das Individuum verhält sich etwa zum Staat wie die einzelne Wahrnehmung zum Begriff. Auf der einen Seite giebt es zwar keinen Staat ohne Individuum — wie keine Begriffe ohne vorangegangene Wahrnehmungen — auf der anderen aber ist die Wohlfahrt des Individuums wieder bedingt durch die des Staates [2]). Giebt es einen Krieg oder eine sonstige Landescalamität, so leidet auch unfehlbar das einzelne Staatsglied darunter. Wie also die Vorstellungen sich zum Begriff vergesellschaften und verdichten müssen, um etwas Bleibendes zu bedeuten, so die Menschen — die socialen Atome — zu jenem Aggregat, das wir Staat nennen, weil sie nur durch ein solches Gebilde ihre höchsten und letzten Ziele zu erreichen vermögen. Der Staat ist eben „eine im göttlichen Weltplane begründete höhere Ordnung" [3]).

---

hingewiesen, vgl. auch S. Cognetti de Martiis l. c. p. 541 ff. — nach Aristophanes, Ekklesiaz. 608—610.

[1]) Dabei vergegenwärtige man sich, dass Duemmler, Prolegomena etc. S. 60, in den Ekklesiazusen „nur den letzten, bereits degenerirenden Ausläufer einer langen Reihe von komischen Idealstaaten" sieht.

[2]) Vgl. Xenophon, Memorabilien III, 7, 9 Schl. Die Litteratur über die Staatsphilosophie des Sokrates ist jüngst durch die umfangreichen Werke von Joel und Döring erheblich bereichert worden. Joel, Der echte und der Xenophontische Sokrates I, 170, 184, 196 ff., hält sich von jenen Uebertreibungen fern, deren sich Döring vielfach schuldig macht, sofern er die ganze gegenwärtige „sociale Frage" in Sokrates hineinzuinterpretiren sucht.

[3]) Hildebrand a. a. O. I, 87.

Die Historie stempelt Sokrates nicht umsonst zu einem Wendepunkt in der Geistesgeschichte. Er hat dem Geist, der durch die zersetzende Skepsis der Sophisten sich bis zur Selbstvernichtung verirrt hatte, eine neue Bahn gewiesen, die seine Schüler und Anhänger nunmehr rüstig beschritten. Unserer heutigen, an „babylonischer" Begriffsverwirrung krankenden, an philosophischer, socialer und religiöser Zerrissenheit sich verblutenden Zeit fehlt fürwahr ein neuer Sokrates!

Freilich war es nicht so leicht, die tiefen Spuren, welche die Denkweise der Sophisten hinterlassen hatte, unter den Schülern des Meisters völlig zu verwischen. Namentlich hat die staatsnegirende, anarchische Seite der Sophistik unter einzelnen, sogenannten einseitigen Sokratikern sonderbare Fortbildungen erfahren. So hat beispielsweise der possenhaft lebenslustige Hedoniker Aristipp einem etwas rosenfarbenen, leichtfertig optimistischen Anarchismus gehuldigt. Als ihn Sokrates fragte, ob er im Staate der herrschenden oder beherrschten Klasse zugehören möchte, antwortete er keck: „Keiner von beiden" [1]). Der Weise solle überhaupt gar keinem Staat angehören, denn für ihn gäbe es kein höheres Gut als die Freiheit; der Staat aber sei unter allen Umständen und für jeden Staatsangehörigen die partielle Aufhebung der individuellen Freiheit. Die Heimathlosigkeit oder besser Staatslosigkeit sei für den Philosophen die einzig entsprechende gesellschaftliche Daseinsform. Wozu auch ein Vaterland, spottete Aristipp, „ist doch jedes Stückchen Erde vom Hades gleich weit entfernt" [2]).

Ungleich tiefer und ethischer ist der pessimistische Anarchismus der Cyniker geartet. Die Cyniker, diese antiken Philosophen des Proletariats, erheben den Gedanken des Weltbürgerthums, der ja auch in die Gedankengänge des Demokrit, der Sophisten, des Sokrates und Aristipp hineinschillerte, zu einem förmlichen philosophischen Dogma, das sie ihrer ganzen Weltanschauung zu Grunde legen.

Der aberwitzig klingende und doch so bestrickende Ruf Rousseau's, wie er heute von Tolstoj mit einer gewissen apokalyptisch-schwärmerischen Biegung wiederholt wird, dass wir die Cultur, diesen Urgrund aller Ungleichheit, also auch alles Uebels in der Welt, preisgeben sollen, um zur unverfälschten Mutter Natur zurückzukehren, hatte am Ausgange des vorigen Jahrhunderts die gesammte gebildete Welt wie ein elektrischer Schlag durchzuckt [3]). Und doch hatte Rousseau damit kein Novum ausgesprochen, sondern nur Gedanken wiederholt,

---

[1]) Xenophon, Memorab. II, 1, 7. Vgl. auch F. Duemmler, Akademika, 1889, S. 166 ff. Anarchistisch äussert sich der Cyrenaiker Theodoros bei D. L. II, 98.

[2]) Teles bei Stobaeus, Florilegium 40, 8; D. L. VI, 63, 72, 98; Zeller II^3, 316, 3.

[3]) Worte von Anatole France, „Temps" vom 20. März 1887.

die im Athen des 4. Jahrhunderts geläufig genug gewesen zu sein scheinen. Auch ist jüngst von Pöhlmann ansprechend gezeigt worden[1]), dass das unmittelbare Vorbild Rousseau's für seine Lehre vom Naturzustand der Verfasser der „griechischen Culturgeschichte" (βίος Ἑλλάδος) — Dikaearch von Messana — gewesen ist. Die cynisch-stoische Forderung des naturgemässen Lebens (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) steuert ja bewusst auf eine Ersetzung des Culturstaates durch einen Naturstaat hin[2]), wie er von den Dichtern und Denkern dieser Epoche mit bezeichnender Uebereinstimmung verkündet wird. Nur erscheint jenes „goldene Zeitalter" der völligen Gleichheit (ὁμόνοια) nicht mehr, wie ehedem[3]), in die Längstvergangenheit: das erträumte Paradies zurückprojicirt, sondern als das sociologische Postulat der Moralphilosophie. Ein „goldenes Zeitalter" war nicht bloss, wie man bisher geträumt hatte, sondern kann und muss in Zukunft auf's Neue erstehen, sobald man mit den rigorosen Forderungen der cynischen Moral Ernst macht. Dieses Hineinprojiciren des traditionellen „goldenen Zeitalters" in die Zukunft statt der bisherigen Rückwärtsprojicirung in die Längstvergangenheit ist die bemerkenswerthe sociologische Gedankenthat der Cyniker, welche in der nunmehr sich herausbildenden politischen Litteratur, insbesondere in den Staatsromanen[4]), ein lebhaftes Echo findet.

Die Cyniker negiren demnach genau so wie später Rousseau und Tolstoj die Cultur mit allen ihren Verfeinerungen und Verannehmlichungen des Lebens auf's Entschiedenste und fordern — nach Aufhebung des Staates — die Bildung von Menschenheerden. Der sociale Gedanke, der hier durchschimmert, ist offenbar der, dass, wenn überhaupt unter den Menschen eine sociale Organisation von nöthen sei, die primitive der Heerdenbildung vollkommen ausreiche. Wie wenig haben die heutigen Anarchisten ein Anrecht darauf, ihre „Ideen" originell zu finden! Uebrigens sind die Einwände, welche gegen diesen Naturstaat erhoben worden sind, ziemlich die gleichen wie jene gegen den Naturzustand, wie ihn Rousseau in leuchtenden Farben geschildert hatte. Platon findet, eine solche Menschenheerde

---

[1]) A. a. O. I, 113, 2.

[2]) Mir scheint es ausgemacht, dass die bekannte Schilderung des Naturstaats bei Platon, Republ. II, 372 A, auf die Cyniker geht.

[3]) Ueber die Legende des „goldenen Zeitalters" vgl. Eichhoff in Fleckeisen's Jahrbüchern 120 (1879), S. 581; Ernst Graf, Leipziger Studien VIII, S. 59 ff.; Ernst Weber, Leipziger Studien X, S. 117 ff.; Duemmler, Akademika, S. 237 ff.: besonders S. Cognetti de Martiis l. c. p. 3—34.

[4]) Vgl. Erwin Rohde, Der griechische Roman u. seine Vorläufer, S. 204 ff.; U. v. Willamowitz-Moellendorf, Aristoteles und Athen I, 169—185.

wäre ein Staat von Schweinen, und Voltaire meinte gelegentlich der Lectüre Rousseau's: Liest man diese Ausführungen Rousseau's, so fühlt man sich förmlich versucht, auf allen Vieren zu kriechen.

Allein mögen die Cyniker durch ihre masslose Uebertreibung eines an sich vielleicht gesunden Gedankens vielfach in die Irre gegangen sein, so kann man diesen philosophischen Anarchisten des Alterthums doch das Zeugniss nicht versagen, dass sie einerseits im Dienste einer hohen sittlichen Idee standen, wenn sie dieselbe gleich durch ihre Methode des Aufdiespitzetreibens zu einer Caricatur verunstalteten, während sie andererseits die recht unbequemen philosophischen Schlussfolgerungen ihrer Lehre herb und unerbittlich nicht bloss theoretisch gezogen, sondern auch in ihrer Lebensweise praktisch zur Anwendung gebracht haben. Sie stellen die Entsagung oder — positiver noch — die Askese als oberstes sittliches Princip hin, stempelten aber sich selbst zu Märtyrern dieser von ihnen vertretenen sittlichen Idee. Wenn der Cyniker Krates und dessen Gattin Hipparchia ihr ansehnliches Vermögen an Arme verschenken oder, wie eine andere Version lautet, gar in's Wasser werfen [1]), um ihrem Princip getreu ein elendes Bettlerdasein zu führen; wenn Antisthenes und Diogenes von Sinope ihre Abhärtung und Bedürfnisslosigkeit bis zu einem sprüchwörtlich gewordenen, peinlichen Grade gesteigert haben, so waren sie offenbar mehr als blosse Maulhelden und Marktschreier.

Mit der Aufhebung der Familie durch Weibergemeinschaft, die namentlich Diogenes forderte [2]), mit der Abschaffung oder doch wesentlichen Beschränkung des Privateigenthums — sie schlugen statt des Metallgeldes Münzen von Knochen oder Steinchen vor [3]) — endlich mit der grundsätzlichen Negirung des Staates war es den Cynikern wirklicher, ja grimmiger Ernst. Es ist eben ein gewisser mystisch-religiöser, schwärmerischer Zug, der sich in der Lehre der Cyniker ausprägt. Sie bilden gleichsam den philosophischen Gegenpol zu unseren heutigen communistisch-anarchistischen Bestrebungen; nur waren jene ungleich consequenter und gedankentiefer als die Heutlebenden. Beide streben zwar die Gleichheit der Menschen an; nur verlangen diese die Gleichheit des Besitzes, während die Cyniker die Gleichheit des Nichtbesitzes predigen, weil sie von der zutreffenden Voraussetzung ausgehen, dass jeglicher, wie auch geartete Besitz an

[1]) Hieron. adv. Jovin. II, 203, Mart. Dazu Diog. Laert. VI, 9, 72, 93.

[2]) Da auch der Stoiker Zeno die Weibergemeinschaft in seinen Idealstaat aufnahm, sehe ich nicht ab, weshalb man sie dem Typus alles Paradoxen, Diogenes, nicht zutrauen sollte; vgl. übrigens Zeller II[3], 278, 4.

[3]) Athen. IV, 159.

sich schon absolute Gleichheit ausschliesst. Es ist also ein sittlicher Heroismus im Dienste der Gleichheitsidee, wenn die Cyniker nicht bloss, wie späterhin in ihren Diatriben, die Entsagung als höchstes Glücksziel allen Menschen predigen, sondern in ihrer Lebensweise selbst Musterbilder asketischer Enthaltsamkeit darstellen. Die antiken Cyniker hätten mit der gesammten Menschheit gern die Armuth, die heutigen aber lieber den Reichthum getheilt.

Fünfzehnte Vorlesung.

Platon's „Republik".

Gewisse Berührungspunkte mit den Cynikern bietet nun auch ihr erbittertster und erfolgreichster Gegner, der Geistesrecke Platon [1]), dar. Den Kampf gegen den Luxus [2]) führt Platon mit nicht geringerer Heftigkeit als jene, indem er seinen verweichlichten Landsleuten ein Musterbild spartanischer Einfachheit vor Augen stellt. Ferner theilt er den auf Gleichheit gerichteten Grundzug des socialen Ideals der Cyniker; nur ist sein Communismus kein proletarischer, sondern ein aristokratischer. Nicht umsonst hatte Antisthenes, der Stifter der cynischen Schule, eine thrakische Sklavin zur Mutter, während Platon einem reichbegüterten und vornehmen Adelsgeschlecht Athens entstammte; der Gegensatz ihrer Anschauungen ist wohl zum grossen Theil durch den ihrer Abstammung mitbedingt [3]). Allerdings ist die Staatsromantik Platon's in einzelnen Punkten noch radicaler als die des Cynikers, sofern er für die beiden oberen Stände eine

[1]) Ueber den Streit zwischen Platon und Antisthenes bezüglich der Ideenlehre vgl. Duemmler, Akademika, Cap. VIII, S. 188 ff., sowie dessen Antisthenika, S. 51 ff. Doch besteht zwischen ihnen eine grosse „Verwandtschaft des Ausgangspunktes", Akademika, S. 196.

[2]) „Nur die Ueppigkeit hat, nach Plato, den Stand der Krieger und der Regierenden und mit ihnen den gesammten Staatsorganismus nöthig gemacht", Zeller II [3], S. 757. Dass Sparta Platon's Modell war, s. Zeller, Vorträge I, 65. Und so sind denn auch die beiden oberen Stände von jedem Luxus grundsätzlich ausgeschlossen; sie dürfen weder Geld noch Schmucksachen, weder Gold noch sonstige edle Metalle — nicht einmal gemeinschaftlich — besitzen; vgl. Republ. 417; Dietzel, Beitr. zur Geschichte des Socialismus und Communismus, Ztschr. f. Lit. u. Gesch. d. Staatsw. I, 391; R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Communismus und Socialismus, S. 279.

[3]) „Antisthenes war zwar nicht ohne Bürgerrecht, aber doch durch Geburt und Vermögensverhältnisse Proletarier", Zeller II [3], 278, 2.

absolute Verneinung des Privateigenthums heischte, während jener wenigstens die armselige Habe an Hausrath dem cynischen Asketen belassen wollte. Aber der Communismus des Antisthenes war die Folge allumfassender Menschenliebe, sofern der Cyniker das Weltbürgerthum zum Postulat erhob [1]) und die Sklaverei als einen unsittlichen und naturwidrigen Zustand zu geisseln den Muth hatte [2]), wohingegen Platon noch ganz im Banne des hellenischen Nationalstolzes und Kastengeistes befangen erscheint, indem er das Vorurtheil seiner Stammesgenossen, das jeden Nichthellenen zum βάρβαρος und eben damit zum Halbmenschen stempelte, vollkommen theilt und seine Menschenverachtung insbesondere gegen den Demos dadurch dokumentirt, dass er ihn in seinem Staatsroman auf die „banausische" Thätigkeit des Erwerbs beschränkt und von höheren Berufen streng ausschliesst. Damit blieb Platon nur getreu dem bekannten Gelöbniss oligarchischer Hetärien [3]): „dem Demos will ich Feind sein und zu Leide thun, was ich kann". Davon ganz zu schweigen, dass er, wie bekannt, die Sklaverei nicht bloss für eine berechtigte, sondern sogar für eine unumgängliche gesellschaftliche Einrichtung gehalten hat [4]).

Ueber Platon's Republik, diesen Urtypus aller Staatsromane, der, wie Zeller gezeigt hat [5]), der christlichen Kirche in ihrer Construirung des „Gottesreiches", ferner der mittelalterlichen Ständeeintheilung in Lehrstand, Wehrstand und Nährstand, endlich den Staatsromanen, wie Th. Morus' Utopien, Campanella's Sonnenstaat, Cabet's Ikarien u. s. w., als Muster vorgeschwebt hat, kann ich mich um so kürzer fassen, je reicher die Litteratur [6]) über dieselbe ist. Es kann sich hier nur um die leitenden Gesichtspunkte handeln, da ein Eingehen auf Details unsern Raum über Gebühr in Anspruch

---

[1]) Diog. Laert. VI, 63, besonders 72: μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.

[2]) Dass Aristoteles, Polit. I, 3, p. 1253, auf die Cyniker geht, hat Zeller II^3, 276, 2 gezeigt.

[3]) Arist. Pol. V, 7, 19, Oncken I, 108. Dagegen Pöhlmann l. c. I, 322.

[4]) Wenn Platon auch eine menschliche und gerechte Behandlung der Sklaven fordert, so warnt er doch vor Vertraulichkeit und unzeitiger Nachsicht, Gesetze VI, 776B—778A, VIII, 850B; vgl. auch Gesetze II, p. 690 ff., wo sechs verschiedene Herrschaftsformen aufgezählt werden. Vgl. auch H. Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, Paris 1847.

[5]) E. Zeller, Vortr. u. Abh. I, S. 68, 69, 79.

[6]) Es sei nur die neueste Litteratur hervorgehoben. Nohle, Die Staatslehre Plato's in ihrer geschichtlichen Entwickelung; Pöhlmann, Gesch. des antiken Socialismus u. Communismus; Zeller, Die deutsche Litteratur über d. sokratische etc. Philos., Archiv für Gesch. d. Phil. Bd. VIII, H. 4; F. Duemmler, Prolegomena zu Platon's Staat. Auch die älteren, immer noch brauchbaren Arbeiten von Hermann, Krohn, Susemihl, Hildebrand u. A. über den Platonischen Staat sind herangezogen.

nehmen, überdies aus dem Rahmen dieser Ausführungen herausfallen würde.

Als wichtiges Moment für die Abfassungsmotive kommt die Abfassungszeit dieses Staatsromans in Betracht. Man vergegenwärtige sich, dass Platon's Republik unter den Schrecken des peloponnesischen Krieges concipirt worden ist, dann wird man einzelne Härten und Schroffheiten derselben wenn nicht milder zu beurtheilen, so doch psychologisch leichter zu begreifen in der Lage sein. Einen Staatsroman nenne ich übrigens Platon's Republik nicht etwa deshalb, weil ich meine, der Verfasser hätte sie selbst auch als Roman gedacht (obgleich Platon es wiederholt so darstellt, als handle es sich in seiner Schilderung des besten Staates um ein blosses Phantasiegemälde) [1] — „heutzutage hat man sich jedoch nachgerade überzeugt, dass hinter diesem Phantasiebild weit mehr Realität steckt, als man bei oberflächlicher Betrachtung glauben möchte" [2]. Nicht allein, dass Plato selbst seine Vorschläge ganz ernstlich genommen wissen will und nur von ihnen, wie er ausdrücklich erklärt, Heil für die Menschheit erwartet: es ist auch so vieles darin, was bestehenden Sitten und Einrichtungen entspricht, und auch ihre auffallendsten Bestimmungen begreifen sich so vollständig aus den Zuständen jener Zeit und aus der Eigenthümlichkeit der Platonischen Philosophie, dass wir darin nicht willkürliche Erfindungen sehen können, sondern nur Folgerungen, denen sich der Philosoph gerade deshalb nicht zu entziehen wusste, weil er ein Grieche des 4. vorchristlichen Jahrhunderts und ein folgerichtig denkender Mann war. Es verschlägt dabei nichts, dass Platon in den „Gesetzen" [3] das Utopistische seiner Staatsromantik selbst eingesehen zu haben scheint, indem eben dieser Idealstaat Menschen voraussetzte, die sozusagen Götter oder Göttersöhne wären [4]. Wir stimmen indess Pöhlmann bei: „Trotzdem ist ihm das Idealbild des Vernunftstaates allezeit der Leitstern geblieben, der allein den rechten Weg durch das Labyrinth der grossen Probleme des Staates und der Gesellschaft zeigen kann. Der Idealstaat bleibt nach wie vor

---

[1]) Vgl. Republ., lib. V, 472 D: τί οὖν; οὐ καὶ ἡμεῖς, φαμέν, παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως; vgl. noch ebenda 472 E f.; Pöhlmann I, 414 f.

[2]) Zeller, Vortr. u. Abhandl. I, S. 64; Hildebrand I, 153, 171.

[3]) Mit dem zweitbesten Staat Platon's, wie wir ihn in den „Gesetzen" vor uns haben, können wir uns in diesem Zusammenhange nicht einlässlich befassen. Die „Gesetze" sind nicht bloss dem realen Leben schlechthin, sondern ganz besonders dem Athens in einer Weise angepasst, dass sie der aristotelischen „Politik" fast näher stehen, als seiner eigenen „Republik"; vgl. besonders Pöhlmann I, 477 ff., 491 ff., 562 ff.; Zeller II ^{3}, 809 ff.; Duemmler, Prolegomena, S. 62.

[4]) Legg. 740 a; Pöhlmann I, 455.

die regulirende Norm, das mustergültige Vorbild für alle Politik" [1]). Und wenn wir gleichwohl von der „Republik" fortgesetzt als von einem Staatsroman sprechen, so geschieht es vornehmlich darum, weil uns die litterarische, insbesondere die historische Bedeutung dieses Buches darin zu liegen scheint, dass es zum Prototyp der ganzen Litteraturgattung des Staatsromans geworden ist. In dem Platonischen Idealstaat nur eine gewisse Staatsromantik zu erblicken, dafür war überdies noch folgende Erwägung massgebend. Der tiefgreifende Unterschied zwischen der „Republik" Platon's und der „Politik" des Aristoteles ist wesentlich dieser, dass jene ohne empirische Grundlage operirt, eben dadurch aber sich als ein rein intellectuelles Gewebe, als bloss subjective Ausmalung eines Staatsideals kennzeichnet, die „Politik" des Aristoteles hingegen ihre Bausteine aus einer kritisch gesichteten, vergleichenden Verfassungsgeschichte herholt. Durch sein empirisches Material ist dieser in der Lage, ein ungleich solideres und fester gefügtes Staatsgebäude aufzurichten. Und so ist Aristoteles auch in seiner Staatslehre mehr der nüchterne Empiriker, wo Platon in den luftigen Höhen der „Idee" schwebt, und dementsprechend Aristoteles mehr Individualist, wo Platon, der nur mit Ideen und Gattungen zu operiren sich gewöhnt hat, für collectivistische Tendenzen eintritt.

Doch ist es ein Communismus gar eigener Art, den Platon lehrt. Nur äusserlich lehnt sich dieser an den einstigen spartanischen an. Während nämlich in Sparta in Wirklichkeit ein gewisser plutokratischer Communismus geherrscht hat, verlangt das platonische Staatsideal in erster Linie einen Communismus der Geistesaristokratie. Dem Philosophen genügt keine der bestehenden Staatseinrichtungen, am allerwenigsten natürlich die demokratische, die nach Platon so grundschlecht ist, dass sie kaum noch den Namen einer Staatsform verdient. Das achte Buch der Republik enthält eine schneidend scharfe, mit kaustischem Spott durchsetzte Kritik der Oligarchie, Demokratie und Plutokratie. Namentlich gegen die letztere schwingt er seine Keulenschläge mit so erbarmungsloser Wucht und in so drastischen Wendungen, dass die heutige erregte Tagespolitik kaum bissigere Unnamen zu Tage gefördert hat, als diejenigen sind, mit welchen Platon die Reichen belegt hat: „Drohnen", „Parasiten", „Schlemmer", „Schmarotzer", „Beutelschneider", „Tempelräuber", welche eben solche Störungen im socialen Organismus erzeugen wie Schleim und Galle im physischen Körper [2]) — so ungefähr lauten die Titulaturen, mit denen Platon

[1]) Pöhlmann I, S. 490.

[2]) Republ. 564 B; Pöhlmann I, 189 ff.

das Speculantenthum der plutokratischen Gesellschaft bedacht hat. Was wollen die geschwollenen Tiraden und geschmacklosen Hyperbeln der heutigen Socialisten, welche mit Vorliebe über die „Dividendenjauche" der „Mastbürger" zetern, besagen gegenüber dem unvergleichlichen Humor und ätzenden Spott, welchen Platon über die damaligen Plutokraten ausgegossen hat. „So lebt der Mann von Tag zu Tage, jedesmal der Begierde, die ihn gerade anwandelt, nachgebend; jetzt zecht er und lässt Flötenspielerinnen kommen, dann wieder trinkt er Brunnen und braucht eine Entfettungskur; jetzt treibt er allerlei Leibesübungen, ein andermal liegt er ganz träge und kümmert sich um gar nichts, dann wieder thut er, als gäbe er sich mit Studien ab. Sehr gewöhnlich ist, dass er Politik treibt, die Tribüne besteigt und sagt und betreibt, was ihm gerade beifällt; oder sein Blick fällt auf Leute, die beim Kriegswesen sind oder auch beim Bankwesen, alsbald wirft er sich mit Eifer hierauf. Und ist in seinem Leben keine Ordnung, keine Nothwendigkeit; er jedoch nennt ein solches Leben süss und frei und lebt es bis an sein Ende" [1]).

Da keine der herrschenden Staatsformen den Philosophen befriedigt, so giebt es nur ein Heilmittel: radicale Umwälzung, grundstürzende Revolution, ohne jegliche Schonung der bestehenden Formen in Recht, Sitte und Religion. Damit kennzeichnet sich aber Platon als der unhistorischen Köpfe einer, dass er vermeint, eine Revolution könne die ganze Geschichte und Tradition eliminiren; man brauche nur unter die Vergangenheit einen dicken Strich zu setzen, und die Continuität mit der Zukunft sei unterbrochen oder gar ganz aufgehoben. Nicht mit Unrecht hat Pöhlmann [2]) der utopistischen Staatspädagogik Platon's vorgeworfen, dass sie einen höheren Typus Mensch — gleichsam einen Nietzsche'schen „Uebermenschen" — voraussetze und fordere, wobei der verhängnissvolle Irrthum mit unterläuft, als könne eine solche Species von Uebermenschen durch eine Staatspädagogik künstlich gezüchtet werden. Dass Nietzsche übrigens in der Construction seines Uebermenschen an antike Vorbilder, besonders an den Sophisten Kallikles in Platon's Gorgias, sowie an das cynisch-stoische Ideal des „Weisen" unmittelbar angeknüpft hat, ist von uns des Ausführlichen nachgewiesen worden [3]). Gewagt ist es indess, wenn Pöhlmann Nietzsche's

---

[1]) Republ. 561 c nach der Uebersetzung von Pöhlmann, l. c. 193.

[2]) A. a. O. I, 455. Duemmler, Prolegomena, S. 62, nimmt an, dass Platon im Staatsideal der „Republik", besonders auch in seiner Ueberschätzung der Pädagogik „dem berauschenden Zauber jener jugendlichen Weltverbesserungsepoche unterliegt, die das Problem des Idealstaats hervorgebracht hatte".

[3]) Vgl. m. Fr. Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren, Cap. I, S. 1—20. An die Theodorische Skepsis erinnert gar Manches in der Lehre

„Uebermenschen" gar direct an unsern Philosophen anlehnen möchte. Er bedenkt nicht, dass Nietzsche Platon, den „Erfinder vom reinen Geist und vom Guten an sich", nicht etwa verehrt, sondern im Gegentheil als seinen ethischen Gegenfüssler geradezu verabscheut. Ihm ist ja Platon geradezu „Niedergangstypus" und „Verfallssymptom" der griechischen „Kalokagathie" [1] [2]). Der Grundunterschied zwischen Nietzsche's „Uebermenschen" und Platon's „Philosophen" darf nicht übersehen werden: der erstere, die „blonde Bestie", ist der Inbegriff der physischen Kraft, der letztere die „fine fleure" erlesenster Geistigkeit. Dort handelte es sich um die Maximisation physischer Lustquanten, hier um die Maximisation vornehmster psychischer Qualitäten für wenige Auserwählte. Der gemeinsame Grundfehler des excessiven Aristokratismus beider besteht darin, dass sie eine solche Aristokratie künstlich zu züchten vorschlagen, um erst nach erfolgter Züchtung einer solchen Aristokratie die endgültige Erfüllung ihrer respectiven socialen Ideale in Aussicht zu künden. „Gegen das Prophetenthum ist aber die Logik niemals die zuständige Instanz gewesen. Oder sollen wir vielleicht die Durchführbarkeit der Nietzscheschen Züchtungsmethode in ernstliche Erwägung ziehen? Wer soll und womit soll man diesen ‚Europäer von übermorgen' züchten? Wann und wo soll die Züchtung beginnen? Sind wir ihres Erfolges sicher?" [3])

Das Staatsideal Platon's ist eben im Wesentlichen so gut eine Staatspädagogik wie später das Fichte's. Beider Staat ist eine Erziehungsanstalt für ein neues Geschlecht. Dabei schleicht sich eine doppelte Fiction ein: einmal, dass Tausende von Menschen es auf Verabredung fertig bringen könnten, von einem gegebenen Zeitpunkte an in der Erziehung ihrer Kinder mit der ganzen Vergangenheit radical zu brechen, andermal, dass die Kinder selbst in ihrer Gehirnbildung so wenig hereditäre Dispositionen überkommen hätten, dass sie hinterher nicht doch in die alte Gesellschaftsverfassung ihrer Vorfahren zurückverfielen. Platon träumt nämlich von der Möglichkeit, es werde

---

Nietzsche's, vgl. J. C. Kreibig, Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus, Wien 1896, S. 136.

[1]) Vgl. Jenseits von Gut und Böse, Vorrede; Götzendämmerung 9—16.

[2]) Freilich scheint Pöhlmann in Platon besser beschlagen zu sein als in Nietzsche, sonst hätte ihm S. 367 der fatale Lapsus nicht entschlüpfen können, das hübsche Epitheton ornans, welches Nietzsche für Heraklit erfunden hat — er nennt ihn einen „königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes" — fälschlich auf Platon zu beziehen.

[3]) Vgl. m. Nietzsche's Weltanschauung etc. S. 93. Was dort gegen Nietzsche's „Uebermenschen" vorgebracht wurde, das gilt auch vom Platonischen „Philosophen".

durch eine planmässige Staatserziehung bei einigen Musterexemplaren von Menschen dereinst gelingen, den alten Adam in uns, die Selbstsucht, mit Stumpf und Stiel auszumerzen. Sei dies einmal gelungen, dann werde es an der Zeit sein, die Standarte der „socialen Gerechtigkeit", welche das letzte Strebensziel eines „Vernunftstaates" sein müsse, aufzupflanzen.

Zu diesem Behufe construirt Platon einen streng in sich gegliederten Klassenstaat. Dabei spielt sein Schema des psychischen Makrokosmos eine weit bedeutsamere Rolle, als Pöhlmann zuzugeben geneigt ist[1]). Die Dreigliederung der Seelenfunctionen hat Platon mit bezeichnender Vorliebe auch in seiner Physik makrokosmisch verwerthet. Wir sehen daher nicht ab, warum man, entgegen dem ausdrücklichen Zeugnisse Platon's[2]), der Uebertragung der drei psychischen auf die Staatsfunctionen weniger Gewicht beilegen soll. Wie der Mensch drei Seelentheile hat: einen pflanzlichen (ernährenden), einen thierischen (die Affecte umspannenden) und einen geistigen Seelentheil, so besteht der Staat nach Platon aus drei Gesellschaftsklassen. Zu unterst steht die ernährende und erwerbende Klasse, die Platon von jeglicher politischen Einflussnahme auf die Staatsleitung ausgeschlossen hat[3]). Bedenkt man nun, dass die dem untersten Seelentheil entsprechende erwerbende Klasse, zu welcher Platon den gesammten Bauern-, Handwerker- und Handelsstand rechnet, $^{19}/_{20}$ der gesammten Bevölkerung seines idealen Stadtstaates ausmachen soll[4]), so wird man das übereifrige Bemühen Pöhlmann's[5]), Platon wegen dieser auffälligen Vernachlässigung von 95% der gesammten Bevölkerung rechtfertigen zu wollen, kaum als geglückt ansehen können. Eine Mittelstellung nimmt der Kriegerstand (φύλακες) ein, der dem mittleren (zornmüthigen) Seelentheil entspricht, welchem die Aufrechthaltung von Gesetz und Ordnung nach Innen sowie die kriegerische Beschützung des Staates nach Aussen obliegt. Zu oberst endlich steht als der Geist des Staatsgebildes die Klasse der Denker und philosophisch geschulten Staatsmänner, welche im Staatskörper die gleiche Stellung beanspruchen können wie der Geist im menschlichen Körper.

---

[1]) Pöhlmann a. a. O. I, 274 f.; vgl. Zeller's Kritik Pöhlmann's im Archiv f. Gesch. d. Phil. VIII, H. 4, S. 572 ff.

[2]) Republ. 369 a, 427 d, 433 a ff.

[3]) Republ. 373 d.

[4]) Auf 1000 „Hüter" kommen, nach Platon, 20,000 Erwerbende; Pöhlmann a. a. O. I, 299, 1.

[5]) Ebenda S. 294—371; dagegen Zeller a. a. O. S. 578 f. Aristoteles hatte Platon bereits den Vorwurf gemacht, dass er sich um die Lebensordnung dieses dritten Standes nicht kümmere.

Und zwar soll diese Geistesaristokratie nach Platon mit unumschränkter Machtvollkommenheit ausgestattet sein [1]).

Sucht man den Grundgedanken der „Republik" aus seiner phantastischen Umhüllung herauszuschälen, so könnte man einen socialen Eudämonismus als den eigentlichen Kern dieses Staatsromans bezeichnen. Das Collectivglück des Staates ist ihm oberster Leitstern, nicht das Einzelglück des Individuums [2]). Das Glück des Staates aber besteht nach ihm in der Realisirung der Gerechtigkeit [3]). Da nun die Menschen nach Anlage und Befähigung von Natur ungleich sind, so muss die „austheilende Gerechtigkeit" des Staates darauf abstellen, durch eine vernünftige Arbeitstheilung Jedem die ihm gebührende Stelle im Haushalte des Ganzen zuzuweisen. Die Ermittelung der Fähigkeiten der einzelnen Individuen liegt der Schule ob, welche Platon so sehr in den Vordergrund stellt, dass er zuerst die Forderung einer allgemeinen Schulpflicht — zunächst für die beiden oberen Stände der „Hüter" — formulirt hat. Gymnastik und Musik, Poesie und bildende Kunst sollen eine Harmonisirung der physischen und psychischen Kräfte des Individuums herbeiführen. Vermittelst jener socialen Auslese, welche die Schule vorbereitet, soll der geistige Adel eines Volksthums herausgehoben und an die Spitze der Staatsleitung gestellt werden. Solchergestalt gelangen nur die geistig Reifen und in der Schule des Lebens Erprobten zur höchsten Würde der Staatslenker. „Die Erprobten treten mit 35 Jahren in die höheren Aemter der Verwaltung und des Heerwesens ein, um sich jene umfassende praktische Erfahrung und Tüchtigkeit anzueignen, welche auch nach Plato für den Staatsmann unentbehrlich ist. Diejenigen aber, welche sich hier in jeder Hinsicht den Forderungen der Praxis gewachsen gezeigt, sollen an der Schwelle des Alters — im 50. Lebensjahre — dem ‚letzten Ziele zugeführt', und veranlasst werden, ihr geistiges Auge emporzurichten zu dem, was Allem Licht verleiht" [4]).

Gewiss sind einzelne Forderungen des Platonischen Idealstaates in unseren heutigen vorgeschrittenen Staatswesen bis zu einem gewissen Grade verwirklicht. Unser höherer Beamtenstand hat jene wissenschaftliche Vorbildung, welche Platon fordert. Der wissenschaftlich gebildete Offizierstand, der keinem anderen als dem militärischen

---

[1]) Republ. p. 428 D, 473 C, Polit. p. 392 ff.

[2]) Republ. 420 B: ἀλλ' ὅπως ὅ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις, vgl. ebenda 519 E.

[3]) Ebenda 430 C: Δύο μήν, ἦν δ' ἐγώ, ἔτι λοιπά, ἃ δεῖ κατιδεῖν ἐν τῇ πόλει, ἧ τε σωφροσύνη καί, οὗ δὴ ἕνεκα πάντα ζητοῦμεν, δικαιοσύνη; vgl. ebenda 420 B.

[4]) Pöhlmann a. a. O. 289. Ueber die socialpädagogische Seite des Platonischen Staates mit besonderer Rücksicht auf die Gegenwart vgl. P. Natorp, Der Platonische Staat und die Idee der Socialpädagogik, Berlin 1895.

Beruf obliegen darf, ist in unseren stehenden Heeren zur Wirklichkeit geworden. Die öffentliche Schulpflicht, welche Platon dem Staat überbindet, ist heute socialpädagogischer Gemeinplatz. Dies Alles hat bereits Eduard Zeller lange vor Pöhlmann gesehen, aber zugleich auch die Grenzen dieser Analogien in der ihm eigenen behutsamen Weise — anmuthig parodirend — selbst gezogen: „Unser Philosoph freilich würde sich durch die Art, wie seine Ideale unter uns verwirklicht sind, schwerlich befriedigt finden; er würde Mühe haben, in der Bevölkerung unserer Kanzleien seine philosophischen Regenten oder in unseren Kasernen die Orte zu erkennen, in denen die Krieger, wie er will, vor allem Anhauch des Gemeinen bewahrt, zur sittlichen Schönheit und Harmonie erzogen werden sollen; er würde wohl auch auf unseren Universitäten, wenn er Manches, was da vorkommt, mitansähe, erstaunt fragen, ob dies die Früchte der Philosophie seien, ja er würde Grund genug haben, hinzuzufügen, wo denn für die meisten, neben den hundert Specialitäten, die ihre Zeit ausfüllen, die Philosophie selbst, die Einheit und der Zusammenhang aller Wissenschaft bleibe“ [1]).

Dass übrigens Platon's Dreiklassensystem im Wesentlichen nur die nationale Wohlfahrt, die auf Gerechtigkeit sich gründende Sittlichkeit des gesammten Staatswesens, im Auge hat, während das individuelle Glück des Einzelnen stark in den Hintergrund tritt, scheint mir trotz der geistvollen Gegenargumente Pöhlmann's nach wie vor festzustehen. Wenn Pöhlmann sich in scharfsinniger, nur etwas zu weit ausgesponnener Deduction abmüht [2]), bei Platon eine Coincidenz von socialistischen und individualistischen Tendenzen zu construiren, so hielt die Künstlichkeit dieser Construction so wenig Stich, dass er ihr selbst auf die Dauer nicht treu zu bleiben vermochte. So konnte er sich nicht entbrechen, den Charakter der Platonischen Socialphilosophie dem des modernen extremen Socialismus anzunähern [3]). Es bleibt somit auch nach dem Abschwächungsversuch Pöhlmann's jener anti-individualistische Zug des Platonischen Staatsideals bestehen, dem Zeller folgende scharfe Fassung gegeben hat. „Plato's leitende Idee ist, wie bemerkt, die Verwirklichung der Sittlichkeit durch den Staat: der Staat soll seine Bürger zur Tugend heranbilden, er ist eine grossartige, das ganze Leben und Dasein seiner Mitglieder umfassende Erziehungsanstalt. Diesem Einen Zweck haben alle anderen sich unterzuordnen, ihm werden alle Einzelinteressen rücksichtslos geopfert:

---

[1]) Zeller, Vortr. u. Abhandl. 76 f.

[2]) Pöhlmann a. a. O. I, 388 f., 394 f., 412.

[3]) A. a. O. I, 242, Note 1; vgl. auch S. 517, 568.

nur um die Glückseligkeit und Vollkommenheit des Ganzen könne es sich für ihn handeln, sagt Plato, der Einzelne habe nicht mehr anzusprechen, als mit der Schönheit des Ganzen sich vertrage. Er trägt daher nicht das mindeste Bedenken, eine kastenartige Ungleichheit der Stände und unbedingte Selbstentäusserung aller Bürger zur Grundlage seines Staatswesens zu machen“ [1]).

Nimmt man den vielgerühmten und vielgeschmähten Communismus Platon's unter die kritische Lupe, so schrumpft er zu einer Staatsform zusammen, die geradezu das Gegentheil eines wirklichen Communismus bedeutet: er entpuppt sich, bei Lichte besehen, für den zweiten Stand als einseitig physische wie für den ersten als extrem geistige Aristokratie. Denn der Communismus Platon's ist seinem Schöpfer nicht Zweck, sondern blosses pädagogisches Mittel. Die völlige Aufhebung des Privateigenthums und der Familie forderte Platon nicht deshalb, weil er etwa in einem solchen collectivistischen Gesellschaftszustand an sich ein erstrebenswerthes Ideal der Menschenexistenz erblickte, vielmehr als blosse Prohibitivmassregel, als Palliativ gegen den Egoismus. Philosophen und Soldaten sollen nur deswegen kein Privatvermögen und keine eigene Familie (Frau und Kinder) besitzen, damit die mit diesen beiden Besitzesformen untrennbar verknüpften Privatsorgen wegfielen, und sie dadurch befähigt würden, ihre ganze und ungebrochene Kraft lediglich und ausschliesslich ihren resp. hohen Berufen zu weihen. Aber nicht deshalb ist ihnen Güter- und Weibergemeinschaft geboten, weil Besitz und Weib an sich Uebel wären. Viel weiter gingen die dem Platonischen Staatsideal in manchen Zügen nachgebildeten christlichen Einrichtungen des Cölibats und der Bettelorden, wenngleich die Motive ziemlich die gleichen waren. Letztere verbieten Weib und Besitz schlechthin, ohne jegliche Concession. Der Idealstaat hingegen gesteht den beiden oberen Ständen die Frauen zu, nur nicht die Frau, gemeinsame Besitzthümer, nur nicht das Besitzthum. Und so ist denn der angebliche Communismus Platon's auf der einen Seite kein genereller, da er sich auf die beiden oberen Stände, welche in seinem Stadtstaate nur etwa 5% der Bevölkerung ausmachen, beschränkt, auf der anderen wieder kein principieller, da der Communismus selbst innerhalb der ihm von Platon gezogenen Grenzen der militärischen und geistigen Aristokratie weniger als eigentlicher Selbstzweck, denn als blosse Verwaltungsmaxime zur Verhütung der Selbstsucht erscheint. Will man aber durchaus von einem Platonischen Communismus sprechen, so kann es nur in jenem uneigentlichen Sinne

[1]) Zeller a. a. O. S. 78.

geschehen, in welchem man noch heute vom spartanisch-dorischen Communismus, dem eigentlichen Modell Platon's, spricht. Lebten dort etwa 8% der Bevölkerung in einem gewissen plutokratischen Communismus, so wird hier für die physische und geistige Elite einer Nation ein gewisser aristokratischer Communismus angestrebt. Platon also zum ersten grundsätzlichen Communisten grossen Styles zu stempeln, ist eine von jenen geschichtlichen Willkürlichkeiten, die trotz aller Proteste einer gesunden wissenschaftlichen Kritik aus dem common sense der Gebildeten nicht zu bannen sind. Ein Staatswesen, das 95% der gesammten Bürgerschaft zur Masse wirft und grundsätzlich zur politischen Unthätigkeit verurtheilt, während die oberen Tausend der „Hüter" alle Vortheile einer raffinirten Geistigkeit gemeinsam geniessen, kann man mit gutem Fug als den vornehmsten Typus einer exclusiven Geistesaristokratie bezeichnen, mit nichten aber als das Modell eines consequent durchgebildeten staatlichen Communismus.

Sechzehnte Vorlesung.

Aristoteles' „Politik".

Der scharfblickenden, bohrenden Kritik eines Aristoteles konnte es nicht schwer fallen, das auf thönernen Füssen ruhende Staatsgefüge Platon's in Scherben zu schlagen. Die zermalmende Kritik, welche Aristoteles an der Staatslehre seines Meisters geübt hat, ist vielleicht das werthvollste Stück seiner staatsphilosophischen Leistungen. Das Recht der Individualität auf Conservirung und Schonung seiner Besonderheit wird von ihm mit glücklichen Argumenten gegen den mechanischen Nivellirungsversuch Platon's behauptet. Die Vertreter des Individualismus werden heute noch gut thun, ihre Waffen jenem reichgefüllten dialectischen Arsenal zu entnehmen, welches Aristoteles in seiner „Politik" gegen den Idealstaat Platon's, wie überhaupt gegen alle einseitig collectivistischen Tendenzen, errichtet hat. Liest man die „Politik" des Aristoteles nach der Platonischen „Republik", so hat man fast den Eindruck, als würde man nach Marx' „Kapital" etwa Leroy-Beaulieu's Buch „Le Collectivisme" oder Herbert Spencer's Abhandlung „The Man versus the State" zur Hand nehmen[1]).

[1]) Dieser Vergleich gilt natürlich nur von der Tendenz der genannten Werke. Als wissenschaftliche Leistung steht umgekehrt Marx' „Kapital" der „Politik" des Aristoteles näher.

Zieht man nämlich die durch die veränderte Zeit und Oertlichkeit bedingten Erörterungen der modernen Schriftsteller ab, so wird man finden, dass die Grundmotive und leitenden Ideengänge des Collectivismus und Individualismus schon im Widerstreit zwischen Platon und Aristoteles voll und deutlich durchklingen!

Wie in den meisten Charaktereigenschaften, so bildet Aristoteles auch in seiner politischen Gesinnung wie in seinem äusseren Habitus einen schroffen Gegensatz zu seinem Lehrer Platon. War dieser durch seinen Geburtsadel von Hause aus Aristokrat, so gehörte Aristoteles, der Sohn eines Arztes, den Bürgerkreisen an; war jener in Athen Vollbürger und im Genusse aller bürgerlichen Rechte und Privilegien, so war dieser in Athen nur Metöke (geduldeter Niedergelassener) mit stark beschnittenen Rechten. Ueberdies lastete auf Aristoteles das Odium einer Missheirath mit der Adoptivtochter eines ehemaligen Sklaven [1]). War Platon endlich ein stolzer, zugeknöpfter Geistesaristokrat, der auch in der Tracht gern den Philosophen markirte und der auf die misera plebs der Nichtphilosophen mit unsäglicher Nichtachtung herabsah, so war Aristoteles von alledem das ausgesprochene Gegentheil. Er verschmäht die gelehrten Aeusserlichkeiten. Während der sprichwörtliche Philosophenbart sonst unumgängliches Requisit eines schulfesten Denkers war, lässt Aristoteles den Bart rasiren [2]). Statt der imposanten, aber ungekämmten Mähne, die als äusseres Abzeichen des Philosophenthums recht beliebt war, empfiehlt er unauffällige Reinlichkeit und findet es unanständig, „ungewaschen und mit Schmutz bedeckt" einherzugehen.

Der entscheidende Differenzpunkt in der Staatslehre beider Denker ist ihre Auffassung der menschlichen Glückseligkeit [3]). Gleicherweise betrachten sie den Staat als das Mittel, die Glückseligkeit der Bürger zu fördern und zu gewährleisten; beide erstreben die Einheit des Staates und erblicken im Zusammenklingen von Gesetz und Sitte, von Politik und Ethik, deren innere Zusammengehörigkeit dem Hellenen als selbstverständlich galt, den Weg, der zum Ziel der Glückseligkeit führt; nur in der Definition der Glückseligkeit selbst gehen sie auseinander. Platon hält den Menschen nur dann für wahrhaft glücklich (κτῆμα ἡδὺ καὶ μακάριον), wenn er aller persönlichen Interessen überhoben ist und sich der Gedanken an das eigene Wohl entschlagen hat, um seine Kraft ganz und ungebrochen dem Gemeinwohl, dem

---

[1]) Oncken I, 155.

[2]) Oncken I, 154.

[3]) Republ. 457 b: τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν. Auch Platon ist somit socialer „Utilitarier", Pöhlmann I, 291; Arist., Polit. IV, Cap. 1—3.

Staat, weihen zu können [1]); Aristoteles, der bessere Menschenkenner, hingegen findet, der Mensch sei erst dann wahrhaft glücklich, wenn er etwas sein Eigen nenne, dem er sich mit liebender Sorgfalt widmen kann [2]). Platon also sieht das Glück nur in einem von jeder Selbstsucht losgelösten Altruismus, Aristoteles hingegen in einem aus gemässigtem Egoismus hervorgegangenen und sich auf diesem aufbauenden Altruismus. Unfraglich ist die Auffassung Platon's die sittlich höhere, vornehmere, aber sie entfernt sich allzusehr von der Wirklichkeit. Denn trotz der gewaltigen Erziehung durch Geschichte, Kirche und Philosophie, welche den Heutlebenden zu Statten kommt, sind wir von jenem Platonischen Ideal des absoluten Altruismus noch ziemlich ebensoweit entfernt wie das zeitgenössische Geschlecht Platon's.

Das Platonische Glückseligkeitsideal ist sicherlich ein hehres, aber es ist in weite Ferne gerückt; es winkt uns, wenn überhaupt, erst nach weiteren Jahrtausenden der sittlichen Erziehung als goldener Apfel der Hesperiden. Es ist dies ein philosphischer Zukunftstraum, wie er dem göttlichen Dichterphilosophen so vortrefflich zu Gesichte steht, wie ihn indess der nüchterne und mit der kahlen Wirklichkeit rechnende Aristoteles unmöglich mitträumen konnte.

Was Platon durch Erziehung allein zu erreichen vermeinte, das verspricht sich Aristoteles von einer socialen Gesetzgebung. Die von allen respectirte, weil als nothwendig erkannte Gesetzgebung sei das einzig wirksame und zuverlässige Staatserziehungsmittel für Erwachsene [3]). Das Gesetz soll sich nun allerdings zum Ziel setzen, die möglichste Einheit des Staates sowie die möglichste Gleichheit aller Staatsbürger zu erstreben [4]). Wohlverstanden nur eine relative, keine absolute Einheit und Gleichheit. Der Staat ist ihm eben eine „Lebensgemeinschaft der höchsten sittlichen Interessen", die aber gerade deshalb die sittliche Individualität ihrer Bürger zu schonen hat. Darum stellt auch der Staat eine organische, keine mechanische Einheit der Individuen dar. Die natürlichen Verschiedenheiten der Individuen in Temperament, Gestalt, Geschmack, Lebensgepflogenheiten u. s. w. können durch Erziehung wohl gemildert, doch nie ganz aufgehoben werden. Ueberdies sei ein vollständiges Nivelliren der Individualitäten aus mannigfachen Gründen gar nicht wünschbar.

---

[1]) Republ. 425 c, 485 d, e, 486, 490 b. Dazu Hildebrand a. a. O. I, 131, 135.

[2]) Oncken I, 182; vgl. Arist. Polit. II, 6. 1265 a, besonders die ἡδονὴ ἀμίσθητος des Besitzers. Vgl. ebenda III, 6, den Schluss d. Cap., sowie IV, 1 Anf.

[3]) Aristoteles fordert eine Statistik der Geburten, Polit. II, 6. 1265 b; Regelung des Geschlechtsverkehrs, ebenda VIII, 16. 1335 b; IX, 1. 1337 a.

[4]) Die Gerechtigkeit fordert eben möglichste Gleichheit, ebenda VIII, 9. 1328 b ff.; III, 7. 1279 a. Nik. Eth. V. Buch; Hildebrand I, 281 ff.

Kommt doch jede Harmonie erst durch das Zusammenstimmen des Verschiedenartigen, ja Gegensätzlichen zu Stande. Die Bestimmung des Staates ist aber nach Aristoteles wesentlich darauf gerichtet, die einander naturgemäss durchkreuzenden Interessen der Individuen in einen glücklichen Einklang zu einander zu setzen, und es ist vielleicht der tiefste und reifste sociale Gedanke des Stagiriten, dass er den Staat als ein naturgesetzliches Erzeugniss begriffen hat[1]). Der Staat als Aggregat von socialen Molekülen ist ein ebenso nothwendiges Product der natürlichen Entwickelung der Menschen, wie im Menschen selbst das Aggregat von Zellen, das sich zu einem geschlossenen Organismus mit bestimmten Entwickelungsgesetzen und besonderen Functionen herausgebildet hat. Es war ein kühner Seherblick des Stagiriten, den Staat als socialen Organismus zu begreifen, der nach innerer Gesetzmässigkeit und — bei einem Teleologen von der Farbe des Aristoteles begreiflich — immanenter Zweckmässigkeit sich ausgestaltet und fortentwickelt.

Der Kitt des Staatsgefüges ist das Gesetz; Zweck des Gesetzes aber ist die Gerechtigkeit im umfassendsten Sinne[2]). Die Befolgung der Gesetze seitens der Staatsbürger findet ihre Hauptstütze in der auf die Freundschaft (φιλία) gestellten menschlichen Natur, d. h. in der Sociabilität der Menschennatur[3]). Das dem Menschen einwohnende Bedürfniss nach Liebe, Wohlwollen und Geselligkeit (ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν) unterstützt auf das Glücklichste die Durchführbarkeit der auf Gerechtigkeit abzielenden Staatsgesetze.

Mit diesem Geselligkeitstrieb hat der Staat zu rechnen, denn sein oberstes Ziel der sittlichen Veredlung der Gesammtheit kann er nur durch ihn erreichen. Die Geselligkeit oder Freundschaft erfordert aber keineswegs eine völlige Gleichheit der Temperamente und Anschauungen. Der Reiz der Geselligkeit liegt vielmehr gerade in gegenseitiger Ergänzung und Ausgleichung des Wesensverschiedenen, wenn nicht gar Gegensätzlichen. Die Sociabilität ist das natürliche Correctiv des angeborenen Egoismus. Darum polemisirt der Stagirite gegen jenes monotone, leblose Einheitsideal der „Republik" seines Meisters Platon. Die Staatseinheit soll eben nicht auf Kosten der Individualitäten erstrebt werden, sonst verflacht sie zur starren, mechanischen Institution, während sie einen lebensvollen Organismus darzustellen von Hause aus die Eignung besitzt. Aus dem gleichen Grunde

---

[1]) Hildebrand a. a. O. S. 256 f. Dagegen W. Dilthey, Einl. i. d. Geisteswissensch., Bd. I, 1883, S. 289.

[2]) Eth. Nik. V, 1, p. 1129. Polit. III, 9. 1280 a; VIII, 10. 1330 a.

[3]) Eth. Eudem. VII, 10, p. 1142.

widerspricht Aristoteles auch der von Platon angestrebten absoluten ökonomischen und politischen Gleichheit der beiden oberen Stände. Abgesehen nämlich davon, dass das Princip der Gleichheit schon durchbrochen ist, sobald es überhaupt Stände giebt, ist selbst unter den einzelnen Ständen absolute Gleichheit weder durchführbar, noch überhaupt wünschenswerth. Durchführbar nicht, schon weil die Natur in Gestalt, Temperament und Anlagen unter den Menschen individuelle Schranken errichtet hat, die durch sittliche „Gewöhnung, Philosophie und Gesetze“ [1]) zwar gemildert, aber niemals ganz aufgehoben werden können. Wünschenswerth nicht, weil mit Wegräumung der Familie und Beseitigung des Privatbesitzes jeder Lebensreiz geschwunden wäre. Die höchste Gefahr des Collectivismus sieht aber Aristoteles darin, dass er den Tod aller individuellen Bewegungsfreiheit bedeutet, eben damit aber auch die Spannkraft und den Entfaltungsreiz der Individuen, welche allein culturerzeugend sind, lahm legt, wenn nicht völlig vernichtet [2]).

Soll also der Staat sein hohes Ziel, die möglichste Glückseligkeit seiner Bürger zu gewährleisten, erreichen, so darf er niemals das auf Entwickelung der individuellen Ehe und des individuellen Besitzes hinweisende Naturgesetz in seiner eigenen Fortbildung hemmen, will er nicht geradezu seine Existenz in Frage stellen. Wohl aber ist der Staat nicht bloss berechtigt, sondern im Interesse der ihm obliegenden, ausgleichenden Gerechtigkeit geradezu verpflichtet, die aus dem Uebergewicht an Intelligenz Einzelner erwachsenden augenfälligen und das sittliche Gefühl verletzenden, krassen Ungleichheiten des Besitzes durch gesetzliche Massregeln nach Möglichkeit zu mildern, wenn es auch nicht angeht, sie durchgreifend und für immer zu beseitigen [3]). Das eben ist die Aufgabe einer auf wissenschaftliche Voraussetzungen gegründeten Staatskunst, unter den einander widerstrebenden Interessensphären der Bürger durch weise Gesetzgebung das Gleichgewicht derart herzustellen, dass es keinen einzigen Bürger mehr geben darf, der trotz der Aufbietung seiner Arbeitskraft darben müsste [4]). Was ist dies anders als die Proklamirung des Rechts auf Arbeit? Worauf anders läuft die kühn erdachte und consequent ausgebaute Staatslehre

---

[1]) τοῖς ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ νόμοις; darüber Oncken I, 174.

[2]) Vgl. darüber Hildebrand, S. 393 f.

[3]) Ebenda S. 411 ff. Arist. Polit. VII, 5 f. 1320; Pöhlmann I, 608 f. Ueber die aristotelische Unterscheidung von „austheilender“ und „ausgleichender“ Gerechtigkeit (V. Buch d. Nikom. Ethik) s. ausführlicher unsere 38. Vorlesung; dazu Ph. Lotmar, Vom Rechte, das mit uns geboren ist. Die Gerechtigkeit. Bern 1893, S. 70 ff.

[4]) Ebenda S. 439.

des Stagiriten hinaus, als auf eine gesunde sociale Gesetzgebung, welche bei aller Schonung der unveräusserlichen Rechte des Individuums doch die Auswüchse desselben derart beschneidet, dass ein so empörender Zustand gar nicht aufkommen kann, wie er heute herrscht, wo einer mit Milliarden rechnenden, an ökonomischer Herzverfettung leidenden Plutokratie nicht mehr wie früher ein dumpfer, seiner Jammerseligkeit sich gar nicht bewusster Pauperismus, sondern ein politisch geschultes, das schreiende Missverhältniss bitter empfindendes Proletariat gegenübersteht.

Man ersieht hieraus, wie feinfühlig ein Aristoteles den socialen Organismus begriffen hat, eben weil er die Menschennatur, das sociale Molekül, unter allen Denkern des Alterthums am tiefsten erfasst hat [1]). Sein Staatsideal hat nicht wie das Platon's Göttersöhne zur Voraussetzung, sondern nach Lust und Glückseligkeit strebende Durchschnittsmenschen. Den auf Glückseligkeit gestellten Naturtrieb des Menschen unterdrücken, hiesse die Natur selbst verleugnen. „Ganz augenscheinlich flieht die Natur das Schmerzhafte und begehrt das Angenehme“ [2]). Zum Wesen des menschlichen Glückes gehört nach Aristoteles die gleichmässige Ausbildung aller unserer, von der Natur als Pathengeschenk überkommenen Fähigkeiten und das volle, thatkräftige Ausleben unserer Persönlichkeit. Je energischer wir diese behaupten, je reicher sich unser Leben in massvoller Bethätigung unserer so natürlichen Selbstliebe entfaltet, je mehr wir, mit einem Worte, wir selbst sind, desto glücklicher sind wir.

Der natürliche Regulator unserer berechtigten, weil angeborenen, Selbstliebe ist die uns ebensosehr angeborene Liebe zur menschlichen Gattung. Wie in der ganzen lebendig-organischen Natur das zur gleichen Gattung Gehörige sich anzieht und fördert, so ganz besonders der Mensch [3]). „Ohne Freunde und Lieben würde Niemand leben wollen, besässe er auch alle übrigen Güter“ [4]).

Wie nun in den privaten Beziehungen der Individuen die angeborene Sympathie ein natürliches Gleichgewicht gegen die angeborene Selbstliebe darstellt, so bildet das auf Gerechtigkeit abstellende Gleichheitsstreben des Staates ein natürliches Correctiv jener Ungleichheit, deren sich die Natur in der Verschiedenartigkeit ihrer Gabenvertheilung an die Individuen schuldig gemacht hat. Will also der „beste

---

[1]) Vgl. Eucken, Arch. f. Gesch. d. Philos. III, 541 ff.: „Aristoteles' Urtheil über die Menschen.“

[2]) Eth. Nik. 1157 b, 16.

[3]) Polit. I, 2, 1253 a: ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.

[4]) Eth. 1155 a 5.

Staat" sein oberstes Ziel, die „wahre Gerechtigkeit", erstreben, so muss er die natürliche Ungleichheit unter den Individuen durch Erziehung und Unterricht auf der einen und durch socialpolitische Gesetzgebung auf der anderen Seite zu harmonisiren suchen. Denn die Gerechtigkeit erfordert, dass Gleichen Gleiches zu Theil wird [1]), „dass Alle ohne Unterschied an der Herrschaft Antheil erhalten, mag dies nun für die Ausübung derselben ein Vorzug oder ein Nachtheil sein" [2]). Dabei giebt sich Aristoteles keiner Selbsttäuschung bezüglich des moralischen Unwerthes der Masse hin, denn „diese gehorcht der Nothwendigkeit mehr als der Vernunft und den Strafen mehr als dem Schönen" [3]). Deshalb „sollte man viel mehr die Begierden ausgleichen als den Besitz" [4]). So wenig also Aristoteles blind für die Fehler der Massen ist, so sehr besteht er andererseits darauf, dass die Organisation des Staates zwar mit diesen Fehlern als socialen Thatsachen rechnen, aber sie zu beseitigen suchen soll. Denn der Staat selbst „will möglichst aus gleichen oder ähnlichen Gliedern bestehen", er will eine Herrschaft über Freie und möglichst Gleiche sein [5]).

Und so stellt denn Aristoteles dem excessiven Aristokratismus Platon's einen gemässigten Demokratismus entgegen. Die „Tüchtigen", „Erlesenen", „die sittliche und intellectuelle Aristokratie", sind eigentlich die geborenen Staatsleiter [6]); sie befinden sich aber in einer so empfindlichen Minderzahl, dass sie unmöglich die einzigen Tragepfeiler des Staatsgebäudes ausmachen können. Vielmehr müsse die Staatskunst darauf abzielen [7]), dass die schon von der Natur begnadeten Individuen ebensowenig ein staatlich sanctionirtes Privilegium haben, wie die von der Natur stiefmütterlich bedachte, erdrückende Mehrheit das absolute Uebergewicht erlangen darf. Wenn daher „die beste Verfassung diejenige ist, durch welche der Staat am glücklichsten wird, so ist diese Glückseligkeit zugleich diejenige aller Bürger" [8]).

Mag also immerhin der einzelne Tüchtige den Durchschnittsmenschen der Menge moralisch weit überragen, so können Beide doch nur gewinnen, wenn sie politisch zu Einer Persönlichkeit zusammenwachsen. Denn einmal ist die Menge den Affecten und der Willkürlichkeit der Laune weniger ausgesetzt, eben darum aber gegen Missgriffe mehr gefeit als der Einzelne, andermal ist zu bedenken, dass Alle vereinigt eine richtige Empfindung haben und mit den Besseren gemischt den Staat fördern, „wie die nichtlautere Speise zusammen

---

[1]) Polit. III, 8. 1280 a. [2]) Pöhlmann a. a. O. S. 585.
[3]) Eth. 1180 a 4. [4]) Polit. II, 7. 1266 b 29.
[5]) Vgl. Pöhlmann a. a. O. 591 und die dort citirten Stellen.
[6]) Polit. III, 13. [7]) Polit. II, 7. 1267.
[8]) Pöhlmann a. a. O. 594 und die dort citirten Stellen.

mit der lauteren das Ganze nützlicher macht als dieses Wenige". Allein für sich aber ist der Einzelne unfähig zur Entscheidung [1]).

Wer wollte verkennen, dass dem Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles jenes tiefe, in unsere Gegenwart hineinragende socialpsychologische Problem zu Grunde liegt, ob die Wohlfahrt der Gesammtheit gewährleistet wird durch das sic volo, sic jubeo ihres geistigen bezw. Geburtsadels, oder durch die Erhebung dieser Gesammtheit selbst zum souveränen Gebieter ihrer Interessen. An dem Mangel eines glücklichen Gleichgewichts zwischen der Psychologie des Individuums und der der Masse krankt auch noch unser gegenwärtiges Zeitalter. Nur in der Herstellung eines solchen Gleichgewichts kann die Lösung der socialen Frage liegen. Tiefer, als es im Alterthum geschah, ist die sociale Frage auch in der Gegenwart nicht erfasst worden [2]). Dieser Gegensatz ist bei Platon nur im „Staat" und nicht in den „Gesetzen", bei Aristoteles hinwieder nur in der „Politik" und nicht in der Ἀθηναίων πολιτεία scharf und bestimmt herausgearbeitet. So hoch wir im Uebrigen die „Gesetze" stellen, so stimmen wir doch in ihrer Beurtheilung Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff bei. „Die künstlerische Kraft, vielleicht sogar der Wille ist nicht mehr vorhanden, diese Skizzen zu einer Einheit oder dem Scheine einer Einheit zu formen. Er schreibt nur weiter und weiter, bis ihm der Tod die Feder aus der Hand nimmt. Wir aber ehren und lieben auch des Geistes Werk als ein heiliges Vermächtniss; in seinen Sprüngen, Widersprüchen und Wunderlichkeiten können wir den Greis nicht verkennen, und wenn auch hier Goldes genug vorhanden ist, um Dutzende von armen Schächern reich zu machen: der Platon, der uns den Weg zum Himmel weiset, ist der des ‚Staates', nicht der der ‚Gesetze'. So hat auch Aristoteles geurtheilt, der sogar den Gesetzen, so viel Anregung für das Einzelne sie ihm gegeben haben, im Ganzen vielleicht weniger Studium zugewandt hat, als sie verdienen" [3]). Man wird es nach alledem verstehen, dass wir uns bei der Darstellung Platon's vornehmlich an den „Staat", wie bei der des Aristoteles in erster Linie an dessen „Politik" gehalten haben.

Es ist einer der tiefsten socialphilosophischen Blicke des Stagiriten, dass der politischen Gleichheit vernünftigermassen eine ökonomische Gleichmässigkeit parallel gehen sollte. Nur dann

---

[1]) Vgl. Polit. III, 10. 1281 b 34.

[2]) Vgl. Schmoller, Das Wesen d. Arbeitstheilung 48 ff.; Grundlagen des Rechts u. Volkswirthschaft 115; Ad. Wagner, Grundlegung d. polit. Oekon. (Lehr- u. Handb. d. polit. Oek. I. Bd.), 1892—1894, I [3], 859; vgl. dazu Pöhlmann a. a. O. I, 427 f.

[3]) Aristoteles u. Athen I, S. 332; dazu Aristoteles' Urtheil über die „Gesetze", Polit. II, 6.

kann sich eine Demokratie dauernd behaupten, wenn auch die Masse des Volkes sich durchgehends eines gewissen Wohlstandes erfreut [1]). Zu diesem Behufe schlägt er ein staatssocialistisches Auskunftsmittel vor, wie es später von Louis Blanc und Lassalle wieder aufgenommen worden ist, dass nämlich der demokratische Staatsmann „die Ueberschüsse der Staatseinkünfte verwende, um möglichst vielen Besitzlosen die Mittel zum Erwerb eines Gütchens oder wenigstens zur Begründung eines Kramhandels, zur Uebernahme einer kleinen Feldpachtung zu gewähren. Eine Politik, zu deren Unterstützung er weiterhin die Besitzenden auffordert, die noch übrige Masse der Unbemittelten ‚unter sich zu vertheilen' und Jedem durch Ueberlassung eines kleinen Betriebskapitals den Anreiz und die Möglichkeit zu selbständiger wirthschaftlicher Thätigkeit zu geben! Endlich wird auf das Beispiel der besitzenden Klasse Tarents verwiesen, die durch die Betheiligung der Armen an der Nutzniessung ihrer Güter die letzteren gewissermassen zu einem Gemeingut mache" [2]). Der „Individualist" Aristoteles ist fürwahr ein ungleich besserer Socialist als der angebliche „Communist" Platon!

Derselbe Aristoteles, der über das Wesen des Geldes eine Definition hinterlassen hat [3]), welche noch heute von massgebenden Nationalökonomen mit Recht als klassisch bezeichnet wird [4]), findet gegen die Uebergriffe und Auswüchse einer sinnlosen Kapitalanhäufung Accente, die an Schärfe und Bitterkeit denen eines Marx nichts nachgeben. Kapitalbildung hat Sinn und Zweck nur dann und nur so lange, als sie berechtigte Bedürfnisse des Individuums zu befriedigen die Eignung besitzt [5]). „Dem ‚naturgemässen' Gütererwerb, dessen Ziel die Befriedigung des naturgemässen Bedarfes des Familien- und öffentlichen (Staats-) Haushaltes ist (οἰκονομικὴ ἡ περὶ τὴν τροφήν), wird als naturwidrig die Gelderwerbskunst (χρηματιστική) gegenübergestellt" [6]). Nichts ist in seinen Augen daher verwerflicher als eine pure Geldspeculation, die von der unleidlichen Voraussetzung ausgeht, als sei die Chrematistik, die auri sacra fames, oberster Sinn und letztes Ziel aller menschlichen Handlungen [7]). „Aristoteles erkennt also sehr genau den

[1]) Polit. VII, 5. 1320 a.

[2]) Pöhlmann I, 608 f. Arist. Polit. III, 9 u. 16.

[3]) Polit. I, 9. 1257 a f.

[4]) Schäffle, Bau u. Leben d. socialen Körpers, II. Aufl., Tübingen 1896, I, 80.

[5]) Polit. I, 8. 1256 b.

[6]) Pöhlmann a. a. O. 230. Man denke dabei an das moderne staatssocialistische Schlagwort „Chrematistik".

[7]) Vgl. Polit. I, 9 f. 1258 a. Die „Sterilität" des Geldes ist eine jener socialphilosophischen Lehren des Stagiriten, die das ganze Mittelalter autoritativ beherrschen; vgl. A. Espinas, Histoire des doctrines économiques, Paris 1896, p. 80.

Umschlag des masslosen Hausvermögens in speculatives Kapital und die Entartung des letzteren in allgemeine Feilheit, in Corruption und Monopolbestrebungen aller Art. Er schliesst daher das merkwürdige zehnte Capitel des ersten Buches der ‚Politik' mit den Worten: ‚Da der Gütererwerb theils Speculation, theils für das Hauswesen ist, der letztere zwar als nothwendig und lobenswerth, jener dagegen gerechterweise als tadelnswerth anzusehen ist — denn das ist nicht naturgemäss, sondern wechselseitige Ausbeutung — so wird mit bestem Grund das Wucherhandwerk (ὀβολοστατική) gehasst, weil von dem Geld selbst Erwerb gezogen, nicht aber sein erfindungsgemässer Gebrauch gemacht wird; denn Geld ward des Warenumsatzes wegen erfunden, der Geldprofit (Zins) aber vermehrt es (für die Speculanten), woher sein Name (τόκος, Junges) rührt; denn die Erzeugten sind ihren Erzeugern gleich, der Profit aber ist Geld vom Gelde. Von allen Gewerbszweigen ist daher dieser der naturwidrigste'" [1]).

Dieser Abriss der Socialphilosophie der beiden tragenden Denker des Alterthums dürfte zur Genüge darthun, dass die heute alle Welt beschäftigenden socialen Probleme den antiken Philosophen keineswegs fremd waren, dass diese Probleme vielmehr von ihnen überhaupt erst erkannt, wenn man will, entdeckt worden sind [2]). Auch das dürfte jetzt klar geworden sein, dass der innerste Kern der socialen Frage ein philosophischer, bezw. ein psychologischer ist. Dieser psychologische Kern ist trotz aller Verschiedenheit der inzwischen umgestalteten Culturbedingungen und wissenschaftlichen Denkmethoden im tiefsten Wesen sich ziemlich gleich geblieben.

Und so stehen wir denn heute nicht nur mittelbar auf den Schultern der antiken Denker, sondern können auch für unser Problem bei den Alten ganz unmittelbar noch lernen [3]). Ein so reifer und weitblickender Denker wie Aristoteles z. B. hat auch in der Frage des Socialismus gewisse philosophische Winke gegeben — Recht auf Arbeit, Ausgleichung der ökonomischen Existenzbedingungen, keimartige Ansätze zur Forderung eines Minimallohns und Maximalarbeitstages — die heute noch durchaus beherzigenswerth sind. Denn

---

[1]) Schäffle a. a. O. 81, der indess irrthümlich das dritte Capitel anführt.

[2]) Weitere Aufschlüsse über diese Fragen bei A. C. Bradley, Ueber die Staatslehre des Aristoteles, übers. von J. Imelmann, Berlin 1884, 2. Aufl. Berlin 1887; Schwarcz, Ueber die Staatsformenlehre des Arist. u. d. moderne Staatswissensch., Leipzig 1884; Kritik d. Staatsform. d. A., Eisenach 1890.

[3]) Aehnlich sagt Guiraud in seinem Buche „La Propriété foncière des Grecs" vom griechischen Socialismus, insbesondere von Aristoteles: „Toutes les doctrines contemporaines, depuis le socialisme chrétien jusqu'au collectivisme le plus avancé, y sont représentées."

er bietet nicht bloss eine scharfe Problemstellung der socialen Frage, sondern auch eine interessante Problemslösung, die, losgelöst von dem ihr naturnothwendig anklebenden localen Colorit und den zeitlichen Bedingungen, ewiggültige Gedanken enthält, deren logische Wucht und überzeugende Kraft heute nicht weniger wirksam sind als in den Tagen Alexander's des Grossen!

Siebzehnte Vorlesung.

Socialphilosophische Theorien der Stoiker, Epikureer und Neuplatoniker.

Mit dem Auftreten Alexander's des Grossen erweitert sich wie der geographische, so auch der politische und sociale Horizont der Griechen. Mit der Weite des von Alexander begründeten Weltreichs konnte sich auf die Dauer die Enge des in selbstgefälliger Ethnographie schwelgenden hellenischen Nationalgedankens unmöglich vertragen. Lernt man erst — und sei es auch nur durch kriegerische Berührung — fremde Völkerstämme in ihrer wirklichen Eigenart kennen, dann drängen sich den Denkenden von selbst vergleichende Betrachtungen über die Stammesvorzüge und Stammesfehler der einzelnen Rassen auf. Nun giebt es aber offenbar kein heilsameres Mittel gegen Selbstverliebtheit und nationalen Dünkel, als gründliche Vergleiche mit den Vorzügen anderer tüchtiger Rassen. Und so war es denn von jeher einer der glücklichsten Erfolge der vergleichenden Betrachtung, dass sie dem weihräuchernden Märchen von der „Einzigkeit“ des eigenen Volksthums den Todesstoss zu versetzen pflegte. Als nun vollends die „Barbaren“, denen Platon und Aristoteles einmüthig die Eignung zur höheren Geistigkeit abgesprochen und sie eben darum zu geborenen Untergebenen der Hellenen gestempelt hatten, in hellen Schaaren nach Athen zogen, um sich nach und nach sämmtlicher philosophischer Schulen zu bemächtigen, da musste auch die kümmerlichste Logik dazu gelangen, das von Platon und Aristoteles für die Hellenen errichtete Monopol der höheren Geistigkeit grundmässig preiszugeben. „Eine von den auffallendsten Erscheinungen, in der Geschichte der nacharistotelischen Philosophie, und eine von denen,“ sagt Zeller [1]), „welche uns die eingreifende Aenderung aller Verhältnisse sofort vergegenwärtigen, liegt in dem Umstand, dass so

[1]) Zeller III [3], 26.

viele ihrer Vertreter den östlichen Gegenden angehören, in denen das Griechische mit Orientalischem sich berührte und vermischte.“ . . . „Es gilt dies, nächst der späteren neuplatonischen Schule, von keiner anderen in höherem Grade als von der stoischen, und wir werden den Kosmopolitismus dieser Schule hiermit immerhin in Verbindung bringen dürfen, so verfehlt es auch wäre, einen Zug, der so tief in dem ganzen damaligen Weltzustand begründet war, nur aus diesem äusserlichen Verhältniss ableiten zu wollen. Die bedeutenderen Stoiker der vorchristlichen Zeit gehören fast alle ihrer Geburt nach Kleinasien, Syrien und den Inseln des östlichen Archipels an; dann kommen die römischen Stoiker in Betracht, unter denen der Phrygier Epiktet eine hervorragende Stelle einnimmt; das eigentliche Griechenland ist in der Schule fast ausschliesslich durch Männer dritten und vierten Ranges vertreten“ [1]). Diese Orientalen haben natürlich ein brennendes persönliches Interesse daran, die sie ausschliessenden Schranken des hellenischen Nationalbewusstseins gedanklich zu durchbrechen. Wie schnell und durchgreifend ihnen dies in der mit Alexander beginnenden kosmopolitischen Aera gelungen sein muss, mag folgende Nebeneinanderstellung darthun. Aristoteles [2]), der die Sklaven z. B. selbst als unentbehrliche lebendige Werkzeuge bezeichnet, beklagt sich bitter darüber, dass in Athen Fremde, Metöken, Penesten, Periöken, Heloten, Theten und Leibeigene von den herrschenden Klassen in der empfindlichsten Weise brutalisirt werden. Zeno hingegen, der Stifter der Stoa, der Halbgrieche (vielleicht gar Phönicier), erhält schon das athenische Bürgerrecht, das er ablehnt [3]). Die Athener ehren ihn durch eine öffentliche Belobung, einen goldenen Kranz, eine Bildsäule und ein Begräbniss im Kerameikos [4]). Mag die weitere Nachricht, wonach die Athener die Schlüssel ihrer Stadt bei Zeno niedergelegt haben, bloss anekdotische Uebertreibung sein, so zeigen doch schon die beglaubigten Vertrauenskundgebungen der Athener zu Gunsten Zeno's, welche Wandlungen die Volksseele in diesem halben Jahrhundert, das zwischen dem Tode des Aristoteles und dem Zeno's liegt, durchgemacht hat. Dieser in Athen sieghaft gewordene kosmopolitische Zug lässt sich nur dann völkerpsychologisch begreiflich machen, wenn man in diesen

---

[1]) Vortrefflich ist dieser orientalische Charakter des Stoicismus dargestellt bei Alessandro Chiappelli, I caratteri orientali dello stoicismo, Memoria letta all' Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli, Napoli 1895, besonders p. 17. Speciell über den phönicischen Ursprung Zeno's s. m. Psychologie der Stoa, I. Bd., S. 2, Note 3.

[2]) Polit. II, 6, 2, II, 7, 8.

[3]) Plut. Sto. rep. 4, 1, S. 1034.

[4]) Diog. Laert. VII, 6—15.

Symptomen den Nachhall der unausweichlichen politischen Consequenzen des von Alexander begründeten Weltreichs erkennt [1]). Und so ist es denn wohl auch kein Zufall, dass auf das politische Weltreich Alexander's der „sociale Weltstaat" Zeno's zeitlich folgt. Diesen Zusammenhang hat man bereits im Alterthum herausgefühlt. Eratosthenes z. B. tadelt den von Aristoteles dem Alexander ertheilten Rath, die Hellenen ἡγεμονικῶς, die Barbaren hingegen δεσποτικῶς zu behandeln. Die Griechen seien eben nicht das einzige tüchtige Volk, deshalb könne man die Menschen nicht nach Nationalitäten, sondern nur nach ihren Tugenden resp. Lastern werthen. Und dass Zeno in seinem socialen Weltstaat nur theoretisch wiedergegeben habe, was Alexander vor ihm durch die That zum Vorbild gestempelt hat. hat schon Plutarch ausdrücklich bemerkt [2]). War vor Alexander dem Hellenen die Welt culturlich seine, d. h. hellenische Welt, so hat Alexander der Grosse den Begriff der Welt wie geographisch und politisch, so auch culturlich ausgeweitet. Wenn nun wenige Jahrzehnte nach dem Tode Alexander's Zeno den kühnen, „vielbewunderten" [3]) Plan fasst, alle Menschen der Erde in einem einzigen grossen socialen Weltstaat zu vereinigen, so lässt sich der Gedanke kaum abweisen, dass wir es hier im Wesentlichen nur mit einer socialen Nachbildung des politischen Modells Alexander's zu thun haben. Leider wissen wir über diesen Socialstaat Zeno's, besonders von den wirthschaftlichen Vorschlägen desselben eigentlich sehr wenig. Dass Zeno sich das lykurgische Sparta sowie den Idealstaat Platon's zum Muster genommen habe, ist eine Vermuthung Pöhlmann's [4]), zu welcher die nur dürftig vorhandenen Quellen uns nicht ausreichend legitimiren. Wir können daher in unserer Skizze der stoischen Socialphilosophie nicht vom socialen Weltstaat Zeno's unseren Ausgangspunkt nehmen, sondern müssen uns an die, übrigens recht dürftigen [5]) politischen

---

[1]) Vgl. Apelt, „Die Idee der allgemeinen Menschenwürde und der Kosmopolitismus im Alterthum" in den Beiträgen zur Gesch. d. griech. Philos., Leipzig 1891, S. 350 ff.

[2]) Vgl. Plut. Alex. M. virt. I, 6, p. 329 A. B. und ebenda Cap. 8; den Tadel des Eratosthenes s. bei Strabo I, 4, 9, S. 66. Auf Zeno's Verhältniss zur Platonischen Politie weist Plutarch anderwärts hin, De Stoicorum rep. 8, 2: ἀντέγραψε . . . πρὸς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν. Dazu D. L. VII, 34.

[3]) Vgl. Plut. de Alex. fort. I, 6: ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ Ζήνωνος; Pöhlmann I, 611.

[4]) I, S. 611. Einleuchtender ist die Vermuthung F. Susemihl's, Gesch. der griech. Litt. in d. Alexandrinerzeit I, 56, dass die πολιτεία Zeno's an den cynischen Idealstaat anknüpft. Die Grundzüge der πολιτεία bei Susemihl a. a. O. Note 193.

[5]) Ueber die polit. Schriften der Stoiker vgl. Zeller IV, 293, Note 3; Hildebrand a. a. O. I, 512.

Schriften der Stoiker halten. Haben nun auch die Stoiker ihrem „Weisen" nicht die gleiche politische Enthaltsamkeit gepredigt, welche Epikur seinen Anhängern anempfohlen hat[1]), so stehen sie doch den socialphilosophischen Problemen recht kühl gegenüber.

In ihrer Lehre vom Menschen gehen die Stoiker zunächst vom Selbsterhaltungstrieb als dem von der Natur uns eingepflanzten Grundtrieb aus. Der gesunde Egoismus, den sie als den ersten Naturtrieb bezeichnen (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν oder πρώτη ὁρμή)[2]) ist uns ebenso wie der Fortpflanzungstrieb mit den Thieren gemeinsam[3]). Die Berechtigung dieses Naturtriebes haben sie in der ihnen eigenthümlichen übertreibenden Sprache mit so kecker Rücksichtslosigkeit verkündet[4]), dass ihre Formel des Egoismus dem Anscheine nach an Schroffheit der Max Stirner's nichts nachgiebt. Ihre Definition des Egoismus erinnert in der Wildheit der Ausdrucksform geradezu an das berüchtigte: „Mir geht nichts über Mich" Stirner's. Und doch ist sie von dem atomistischen Individualismus dieses krassesten aller Egoisten himmelweit entfernt. Ihm war der Egoismus Ausgangs- und Endpunkt, Grundmotiv und Endzweck alles Menschendaseins, so dass Stirner zum typischen Repräsentanten der wildegoistischen Doctrin après nous le déluge geworden ist. Den Stoikern hingegen gilt ein solcher perpetuirter Egoismus als der „Gipfel aller Verruchtheit"[5]). Sie erblicken im Gegentheil im natürlichen Egoismus nur eine Perpetuirung des ganzen Menschengeschlechts — gleichsam eine List der Natur, welche uns den Egoismus nur eingepflanzt hat, um auf diesem Umwege die Continuität des Menschengeschlechts zu sichern[6]). Egoismus ist ihnen demnach zwar Ausgangspunkt und ursprüngliche Motivquelle der Handlungen des Menschen, keineswegs aber, wie Stirner, deren Zielpunkt. Sie nehmen im Gegentheil an, dass die Natur uns als Gegengewicht gegen die eingeborene Selbstsucht einen

---

[1]) Vgl. die charakteristische Stelle Sen. De otio 3, 2: Epicurus ait: „non accedet ad rempublicam sapiens, nisi si quid intervenerit." Zenon ait: „accedet ad rempublicam, nisi si quid impedierit"; vgl. auch ibid. Cap. 31; Stob. Ecl. II, 208.

[2]) Diog. Laert. VII, 85; Aul. Gellius, Noct. Attic. XII, 5; Seneca, De benefic. V, 9.

[3]) Cic. De fin. III, 5, 16, IV, 7, 16 und De off. I, 4, 11.

[4]) Vgl. Aul. Gellius, Noct. Attic. XII, 5: Natura, inquit, omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inolevitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus, amorem nostri et caritatem: ita prorsus ut nihil quidquam esset carius pensiusque nobis, quam nosmet ipsi.

[5]) Das ἐμοῦ θανόντος γαῖα μιχθήτω πυρί des extremen Individualismus war in ihren Augen das Verwerflichste, Cic. De fin. III, 19, 64; Pöhlmann a. a. O. I, 614.

[6]) Aul. Gellius l. c.: Atque hoc esse fundamentum ... conservandae hominum perpetuitatis; dazu Marc. Aurel. IX, 9.

Trieb nach Gemeinschaft eingeimpft hat. Als Einzelpersönlichkeiten kleben wir an unseren selbstischen Interessen, als vernunftbegabte Glieder einer Gemeinschaft hingegen fühlen wir uns durchweg veranlasst, das Eigeninteresse dem Gattungsinteresse unterzuordnen [1]). Da es ferner eine strenge Forderung des stoischen Pantheismus ist, dass Eine Vernunftkraft im All waltet, welche nicht bloss das Weltgebäude als solches, sondern auch alle Einzeldinge, selbst die hässlichsten und unförmlichsten [2]), durchhaucht, so ist es nur eine natürliche Consequenz, dass auch der Einzelmensch von dieser allgemeinen Vernunftkraft durchweht ist. Die ganze Menschheit stellt sich ihnen demnach als eine einzige grosse Gemeinschaft dar, deren Glieder durch Liebe, Geselligkeit, Recht und Billigkeit mit einander verbunden sind [3]). Mag also immerhin der Selbsterhaltungstrieb, der uns mit den Thieren verbindet, die zeitlich frühere Motivquelle des menschlichen Handelns sein, so steht den Stoikern das Gemeinschaftsbedürfniss, welches uns mit Gott oder der Weltvernunft verknüpft, dem Range und der ethischen Werthung nach unverhältnissmässig höher. Es muss sich daher das Individuum dem vernünftigen Weltgesetz des Gemeinschaftslebens bedingungslos unterwerfen. Oder wie Chrysipp dieses Natur- und Vernunftgesetz, welches die Grundlage dieser Gemeinschaft bildet, definirt [4]): „Es ist der König über göttliche und menschliche Dinge, der Fürst und Herrscher über Rühmliches und Verwerfliches, die Richtschnur für Gerecht und Ungerecht, der Gebieter über Thun und Lassen der von der Natur zur staatlichen Gemeinschaft geschaffenen Wesen". Deshalb lebt der stoische Weise niemals als Einsiedler oder Privatmann [5]), sondern nur in menschlicher Gemeinschaft. Der isolirte Mensch kann gar kein lebenswerthes Dasein führen, da er in seiner Vereinzelung den übrigen Thieren an Geschicklichkeit erheblich nachsteht [6]). Und so haben denn die Stoiker für die Sociabilität des Menschen Töne gefunden, die in ihrer Innigkeit und Wärme geradezu an biblische Muster erinnern. Nicht umsonst hat die Legende später Seneca zum Christen gestempelt. In den beiden letzten Ausläufern der Stoa, die bezeichnenderweise durch

[1]) Cic. De fin. III, 19, 64: et unumquemque nostrum ejus mundi esse partem, ex quo illud consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.

[2]) Vgl. m. Psychol. d. Stoa I, 44, Note 43, 47, 48.

[3]) M. Aurel. IV, 4, VI, 44, IX, 9, XII, 30. Sen. ep. 95, 52: membra sumus corporis magni, natura nos cognatos edidit; vgl. auch ep. 47, 3, wo von einem jus generis humani die Rede ist; De otio, Cap. 31; Cic. De fin. III, 20. Zeller IV [3], 286.

[4]) Fr. 2. Dig. De legg. 1, 3, Pöhlmann a. a. O. I, 612; vgl. noch Stob. II, 184: τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει.

[5]) Cic. Tusc. IV, 23, 51: nunquam privatum esse sapientem.

[6]) Senec. De benef. IV, 18.

einen Sklaven (Epiktet) und einen römischen Kaiser (Mark Aurel) repräsentirt sind — was auf einen endgültigen Sieg der von der Stoa angestrebten Gleichheit der „Weisen" hindeutet — klingt das menschheitsverbrüdernde, weltbürgerliche Ideal dieser Schule in berauschenden Accorden aus. „Dieses Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit aller vernünftigen Wesen," sagt Zeller, „hat namentlich noch der Letzte der Stoiker, Mark Aurel, sehr nachdrücklich ausgesprochen. Die Vernünftigkeit ist ihm als solche unmittelbar auch Geselligkeit (VI, 14, X, 2); vernünftige Wesen können wir nur vom Standpunkt der Gemeinschaft aus (κοινωνικῶς) behandeln (VI, 23); das Vernünftige kann sich nur im Wirken für die Gemeinschaft wohl fühlen (VIII, 7), denn alle Vernunftwesen sind verwandt (III, 4), alle bilden Ein gesellschaftliches Ganzes (πολιτικὸν σύστημα), von dem jedes einzelne ein wesentliches Ergänzungsstück (συμπληρωτικός, IX, 23), einen Leib, von dem jedes ein organischer Theil (μέλος, nicht bloss μέρος) ist (II, 1. VII, 13). Der Trieb nach Gemeinschaft ist daher der Grundtrieb des Menschen (VII, 55); jede Thätigkeit desselben soll mittelbar oder unmittelbar dem Ganzen dienen (IX, 28); er soll seine Mitmenschen von Herzen lieben, er soll ihnen nicht um des äusseren Anstands willen wohlthun, sondern weil er selbst von der Freude des Wohlthuns ergriffen ist, weil er sich selbst damit wohlthut; was dagegen seine Verbindung mit anderen stört, kann nur dazu führen, ihn wie ein abgehauenes Glied von dem Leibe zu sondern, aus dem alle ihre Lebenskraft ziehen (VIII, 34), und wer sich auch nur von Einem seiner Mitmenschen abtrennt, der scheidet sich von dem Stamme der Menschheit selbst ab (XI, 8)" [1]).

In der allgemeinen Menschenliebe tritt uns bei den Stoikern ein neues Princip entgegen, welches ihre Socialphilosophie beherrscht. Hatten Platon und Aristoteles die Gerechtigkeit und die mit dieser gegebene sittliche Erziehung des Menschen als den einzigen Staatszweck begriffen, ohne in ihrer nationalen Beschränktheit die allgemeine Menschenliebe auch nur zu ahnen, so tritt bei den Stoikern gerade diese in den Vordergrund. Neben die auch von ihnen angestrebte Gerechtigkeit wird die Menschenliebe ausdrücklich als zweite Grundbestimmung in der Regelung menschlicher Beziehungen hingestellt [2]). Von nun ab überstrahlt der wärmere Gedanke der Menschenliebe das kalte Abstractum der Gerechtigkeit. Was hier Panaetius durch den Mund Cicero's den Römern kündet, das hat der Jude

[1]) Vgl. Zeller IV [3], 286.

[2]) Panaetius bei Cic. De off. 1, 2, 7. 3, 9. III, 2, 7. Bekanntlich ist Cic. De off. der Schrift des Panaetius περὶ τῶν καθηκόντων nachgebildet. Zeller a. a. O. 273, Note 3, 275, Note 1, 288, Note 2, 3.

Philo in Alexandrien seinen hellenisirenden Glaubensgenossen mit glühendem Feuereifer gepredigt, das haben endlich Christus, die Apostel und die ersten Kirchenväter in religiösem Gewande geoffenbart. Das Christenthum erfüllt religiös, was der Stoicismus in 500jähriger, ungeschwächter Gedankenarbeit mit gebieterischer Stimme politisch gefordert hatte: das Weltbürgerthum. Hier ist die Nabelschnur, welche das Christenthum mit dem Stoicismus verbindet: der Zug in's Universelle. Denn das Christenthum bedeutet seinem Strebensziele nach die Ueberwindung der nationalen Religionen durch eine alle Völker der damals bekannten Erde umspannende Weltreligion. Mit dieser vom Stoicismus, Juden- und Christenthum gemeinsam vertretenen Doctrin der Menschenliebe ist die civilisirte Menschheit seit zwei Jahrtausenden grossgezogen worden. Was damals blasse Doctrin war, ist uns heute in Fleisch und Blut übergegangen. Gefühle, welche der Menschheit in zweitausendjähriger Erziehung beigebracht bezw. angezüchtet worden sind und welche sich zudem durch Selection und Vererbung immer mehr verschärft und sublimirt haben, haften unentwurzelbar tief der Psyche des heutigen Menschen an. Was also vor zweitausend Jahren eine bloss gepredigte Lehre war, die man annehmen, aber auch verwerfen konnte, das ist durch perpetuirliche Suggestion seitens der Religionen und Moralphilosophien zur psychischen Nothwendigkeit geworden. Und wenn Nietzsche neuerdings eine bewusste Rückbiegung in prähumane Socialzustände fordert, so ist es eine sociologische Donquixoterie, an die unmittelbare Erfüllbarkeit dieses „Immoralismus“, an die grundsätzliche „Umwertung“ aller „sittlichen“ Werte zu glauben. Brauchte man zweitausend Jahre, um die Suggestion der Menschenliebe dem heutigen Menschen zur zweiten Natur werden zu lassen, so dürften weitere zweitausend Jahre erforderlich sein, dieses Ideal der Menschheit endgültig zu entreissen, wobei es noch sehr fraglich bleibt, ob ein in der heutigen Menschennatur so tief begründetes Ideal sich überhaupt jemals entwurzeln lässt.

In einem Punkte freilich steht der Stoicismus dem excessiven Aristokratismus Nietzsche's bedenklich nahe, wie denn auch der cynisch-stoische „Weise“ das Modell gewesen zu sein scheint, nach welchem Nietzsche seinen „Uebermenschen“ gezeichnet hat[1]). So hat z. B. der Stoiker Kleanthes das böse Wort gesprochen, dass die überwiegende

---

[1]) Vgl. m. Nietzsche's Weltanschauung u. ihre Gefahren, S. 11. Unter den Sophisten war besonders Kallikles (Platon's Gorgias 483b, 492a) das litterarische Vorbild Nietzsche's. Die „Umwerthung aller Werthe“, die „Sklavenmoral“, den „Willen zur Macht“ forderte schon Kallikles.

Mehrheit der Menschen sich nur durch ihre Gestalt von den Thieren unterscheidet. Das Urtheil der Masse (πολλῶν δόξα) komme als verworren und unverschämt gar nicht in Betracht. Von ihm stammt die prägnante Formel der sich überhebenden Geistesaristokratie [1]): „Nicht die breite Menge besitzt ein einsichtsvolles, gerechtes und zutreffendes Urtheil; dieses ist vielmehr ein Vorrecht weniger Auserwählter". Der aristokratische Hochmuth des stoischen Weisen hat Blüthen gezeitigt, die dem wahnbethörten Eigenlob des Nietzsche'schen „Uebermenschen" an penetrantem Geruch nichts nachgeben. So versteigt sich der Stoiker in seinen Behauptungen u. A. zu der wahnwitzigen Ueberhebung, dass ein stoischer Weiser nur den Finger vernünftig zu bewegen brauche, um damit allen Weisen der ganzen Welt zu nützen, ja, dass der Weise der Gottheit ebensoviel nütze, wie diese jenem [2]). Schon Zeno wurde diese einseitige geistige Aristokratie zum Vorwurfe gemacht. Soll er doch gleich Sokrates behauptet haben, nur die Guten (σπουδαῖοι) seien unter einander Mitbürger, Freunde, Verwandte, alle Schlechten dagegen seien sich feind und fremd [3]).

Merkwürdig bleibt es, wie alle grossen socialphilosophischen Denker des Alterthums die Geistesaristokratie entweder mit Aristoteles als die glücklichste, oder mit Pythagoras, Platon und den Stoikern als die vernünftigste und daher mit allen Machtmitteln anzustrebende Regierung preisen. Trotz ihrer weltbürgerlichen Allüren haben die für die Gleichheit aller Menschen eintretenden Stoiker den Begriff der Geistesaristokratie schärfer herausgemünzt, als die übrigen Denker des Alterthums. Ihnen ist der „Weise" der einzig Freie, während die grosse Masse der „Unweisen" nur Sklaven sind [4]). Die Stoiker anerkennen gar keinen Geburtsadel, sondern nur einen Geistes- bezw. Charakteradel. So lautet ein berühmtes stoisches Paradoxon: ὅτι μόνος ὁ σοφὸς εὐγενής (nur der Weise ist adlig). Der Jude Philo schreibt eine eigene Schrift (περὶ εὐγενείας), in welcher er dieses stoische Paradoxon im Einzelnen erläutert [5]). Seneca spricht ausdrücklich von einem Seelenadel [6]). Nach der Darstellung Philo's ist dieser Seelenadel

---

[1]) M. Psychol. d. Stoa, II. Bd., S. 326; dazu Plut. De Stoicor. rep. 3.

[2]) Plut. Com. not. 22, 2; 33, 2.

[3]) Diog. Laert. VII, 32. Auch Nietzsche's „Europäer von Uebermorgen" sind nichts weiter als Abklatsche solcher σπουδαῖοι.

[4]) Die berühmten stoischen Paradoxa lauten: πάντα φαῦλον εἶναι δοῦλον und πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον. Ueber die Quellen für das stoische Paradoxon s. Bernays Herakl. Briefe, S. 101.

[5]) P. Wendland, Philo u. die cynisch-stoische Diatribe, Berlin 1895, S. 51.

[6]) Vgl. Sen. Ep. 44, 5: animus facit nobilem; ähnlich De ben. III, 28, 1; Juvenal VIII, 24; Wendland a. a. O. S. 52.

von der Vornehmheit der Geburt vollkommen unabhängig. Nur die Tugendhaften sind adlig. „Die Schlechten, die von Guten abstammen, dürfen darum keinen Anspruch auf εὐγένεια (Adel) erheben. Denn wie jeder Schlechte verbannt ist (aus dem wahren Vaterlande der Weisen, der Tugend), so ist er auch unedel, wenn er auch von den besten Eltern und Ahnen stammt. Der Adel ist ihm nicht nur nicht angeboren, sondern der Schlechte ist sein erbittertster Feind, indem er den Ruf seiner Ahnen vernichtet. Wie dem Blinden die Scharfsichtigkeit seiner Ahnen, dem Stotternden ihre Redesicherheit, dem Kranken ihre Kraft nichts nützt, so auch dem Schlechten nichts die Tugend seiner Eltern“ [1]).

Ginge es also nach dem stoischen Staatsideal, so würde keine der bestehenden Staatsformen ihm genügen, obgleich die Stoiker für die Praxis eine Staatsform empfehlen, die aus den drei einfachsten antiken Staatsformen das Beste entlehnt [2]). Das Staatsideal selbst aber, wie es Zeno vorschwebte [3]), aber auch Chrysipp noch anerkannte, ist eine vollendete Geistesaristokratie. In diesem Staat der „Weisen“ giebt es keine Ehe, keine Familie, keine Tempel, keine Gerichtshöfe, keine Gymnasien und keine Münze [4]). Diesem Staate stehen keine anderen Staaten feindlich gegenüber, „weil alle Grenzen der Völker in einer allgemeinen Verbrüderung aller Menschen sich aufheben“ [5]). Hier wurzelt jene stoische „Lehre vom Naturrecht“, welche durch Jahrhunderte das europäische Denken beherrscht hat. Hinter dem Ideal der Herrschaft einer geistigen Aristokratie blieben die wirklichen Staaten, in denen zu leben die Stoiker nicht umhin konnten, empfindlich weit zurück. Die Frage war daher kaum abzuweisen, ob der Weise nicht besser thäte, diese Staaten ihrem Schicksale zu überlassen, ohne in deren Gefüge einzugreifen. Und so erklärte denn auch Chrysipp, das einflussreichste Schulhaupt der Stoa, dass der Weise nur dann an Staatsgeschäften theilnehmen werde, wenn er damit einen Fortschritt zur Vollkommenheit bewerkstelligen könne [6]). In Wirklichkeit hat sie keine Staatsmänner von Belang erzeugt — von Mark Aurel natürlich abgesehen — „und wenn die Stoa im Princip eine Betheiligung am öffentlichen Leben forderte, so machte doch die Fülle von Ausnahmen, die sie statuirte, und die Neigung für philosophisches Stillleben ihre principielle Forderung meist illusorisch“ [7]). Ihren Traum eines „Weltstaates“ haben die Stoiker freilich mit der

[1]) Wendland a. a. O. S. 53. [2]) Diog. Laert. VII, 131.
[3]) D. L. VII, 4. [4]) Diog. Laert. VII, 33, 131.
[5]) Zeller IV³, 294; D. L. VII, 128.
[6]) Stob. Ekl. II, 186; vgl. dagegen Plut. Sto. rep. 20, 3–5; Com. not. 7, 6.
[7]) Wendland a. a. O. S. 46.

ihnen eigenen zähen Beharrlichkeit ein halbes Jahrtausend unausgesetzt fortgeträumt. Was Zeno einst unter cynischem Einfluss phantastisch ausgemalt hatte, das hat ein halbes Jahrtausend später der in kriegerische Operationen aller Art verwickelte Kaiser Mark Aurel, mitten im Feldlager schreibend, mit ernstester Miene aufrecht gehalten. Da Eine Vernunft das Weltall beherrscht, soll auch nur Ein Weltgesetz die Menschen verbinden; denn alle Menschen sind Genossen Eines Weltstaates [1]).

Und so krankte schon der Stoicismus an jenem tödtlichen sociologischen Widerspruch, den zu überwinden auch unsere Gegenwart sich bisher vergeblich abgemüht hat. Ihr kosmopolitisch-universalistisches Ideal drängt sie dazu, die Lehre zu künden, „dass sich Alle als Bürger Eines Staates erkennen, und statt trennender Gesetze und Verfassungen als Eine Heerde unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft zusammenwohnen" [2]), während ihr echt individualistischer Bildungshochmuth und philosophischer Dünkel sie dazu treibt, jener Gleichheitstendenz in aller Schroffheit damit entgegenzuarbeiten, dass sie ihrem „Weisen" ein aristokratisches Reservatrecht zubilligen. Die Gegensätze zwischen Universalismus und Individualismus platzen hier zum ersten Male mit elementarer Wucht auf einander, ohne dass die Stoiker die gedankliche Energie besessen hätten, das Abgrundtiefe dieses Gegensatzes auch nur zu ahnen, geschweige denn zu überwinden.

Vorerst bleibt der universalistische Zug der Stoa auf der ganzen Linie Sieger: das Imperium Romanum übersetzt ihn in's Politische, das Christenthum überträgt ihn in's Religiöse. Das römische Recht [3]) ebenso wie die römische Dichtkunst und Philosophie stehen im Banne des Stoicismus. Cicero's socialphilosophische Schriften „de republica" und „de legibus", welche die Idee des „Naturrechts" der Folgezeit übermitteln, reproduciren im Wesentlichen nur stoisches Gedankengut, ja sie sind zum grossen Theile nichts weiter als wörtliche Uebersetzungen von Schriften des Panaetius und Posidonius, so dass wir uns ein besonderes Eingehen auf die Socialphilosophie Cicero's füglich ersparen können. Nur beiläufig sei auf Cicero's Definition des Staates hingewiesen. Nach ihm ist der Staat die Coincidenz des Rechts mit dem gemeinsamen Nutzen einer Gesellschaft: der Coincidenzpunkt beider liegt in der

---

[1]) M. Aurel IV, 4; III, 11; ähnlich Cic. De fin. III, 20, 67; Sen. De ira II, 31, 7, De vit. be. 20, 3, 5.

[2]) Zeller IV [3], 302.

[3]) Vgl. J. A. Ortloff, Ueber den Einfluss der stoischen Philosophie auf die römische Jurisprudenz, Erlangen 1797, besonders S. 47 ff.

[4]) Vgl. C. Thiaucourt, Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques, Paris 1885, Chap. I.

Gerechtigkeit[1]). Es bedarf keines weiteren Nachweises, dass die neueren Theorien des „Naturrechts" unmittelbar auf Cicero, mittelbar auf die Stoa zurückgehen, ... „die in so vielen Fragen der Renaissance die historische Schatzkammer ist"[2]). Der Einfluss, den der Stoicismus, besonders in seiner alexandrinischen Abschwächung, auf die Entstehung und den dogmatischen Ausbau des Urchristenthums ausgeübt hat, wird heute von keinem ernsten Gelehrten mehr bestritten, wenn er auch noch vielfach unterschätzt wird. Bis zum 2. nachchristlichen Jahrhundert steht die christliche Lehrentwickelung in nachweislich engem Zusammenhang mit dem Stoicismus, welcher dann vom 3. Jahrhundert ab vom Platonismus abgelöst wird[3]).

In der Lehre der Gottverwandtschaft des Menschen vertreten eben die letzten Stoiker einen so stark an das Christenthum anklingenden Standpunkt, dass man sich nicht wundern darf, wenn die spätere christliche Legende diese Ausläufer der Stoa mit Vorliebe zu Christen gestempelt hat[4]).

Mussten wir bei der Socialphilosophie der Stoa des Längeren verweilen, zumal die beiden Hauptströme, welche den späteren Verlauf der Cultur bedingen: das Imperium Romanum und das Christenthum, gar manches stoische Gedankengut in sich aufgenommen haben, so werden wir uns bei den Epikureern, Alexandrinern und Neuplatonikern um so kürzer fassen können.

Epikur ist der erste typische Vertreter einer rein utilitarischen Socialphilosophie. Der atomistische Individualismus, dem das eigene Wohl nicht bloss Selbstzweck, sondern einziger Zweck des menschlichen Daseins ist, hat seinen beredtesten und verführerischsten Ausdruck in der Weltanschauung Epikur's gefunden. Freilich zieht auch er das Leben innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft dem isolirten Dasein vor; aber nicht aus Liebe zur menschlichen Gattung, die für ihn als eingefleischten Nominalisten eine recht fragwürdige Existenz hat, auch nicht aus Fürsorge für die Continuität des Menschengeschlechts, die ihn, den abgesagten Feind der Familie[5]), kalt lässt,

[1]) Vgl. die Kritik dieser Definition bei Augustin, De civit. dei XIX, 21, 25.

[2]) Worte Hermann Cohen's, Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Lange's Geschichte des Materialismus, 5. Aufl., 1896, S. LXVIII.

[3]) Vgl. Wendland a. a. O. S. 67. Als Monographien über den Einfluss des Stoicismus auf das Christenthum seien genannt: H. Bryant, The mutual influence of Christianity and the stoic school, London 1863; Karl Franke, Stoicismus und Christenthum, Breslau 1876; H. Winkler, Der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums, Leipzig 1879.

[4]) Vgl. m. Psychol. d. Stoa I, 99, Note 172; Epikt. Diss. 1, 9 nennt den Menschen geradezu einen υἱὸς θεοῦ.

[5]) Vgl. Epikt. Diss. I, 23, 3; II, 20, 20; Zeller IV[2], 459; dagegen D. L. X, 119.

sondern lediglich und ausschliesslich aus utilitarischer Berechnung. Weil Gemeinsamkeit dem Einzelnen nützlicher ist, und Freundschaft zu den höchsten Gütern zählt, ja geradezu das höchste aller Lebensgüter ist [1]), so kann auch Epikur auf das Zusammenleben mit Menschen unmöglich verzichten. Nur erfolgt die Regelung dieses Zusammenlebens nach Epikur nicht durch die Weltvernunft oder das Weltgesetz, wie bei den Stoikern, vielmehr ausschliesslich durch Nützlichkeitserwägungen. Der Epikureische Weise durchschaut die Nützlichkeit der Gesetze und unterwirft sich ihnen in Folge dessen freiwillig, während die breite Menge nur aus Furcht vor Strafe sich zu einer Respectirung der Gesetze versteht [2]). Und so entsteht denn bei Epikur jener Gedanke des utilitarischen Staatsvertrages, wonach alles Recht seinem Ursprunge nach auf einem Uebereinkommen zu gegenseitiger Förderung sowie zur Verhütung von Collisionen beruhe [3]). Es sei im Vorübergehen daran erinnert, dass diese utilitarische Lehre vom Staatsvertrag von Hobbes an bis auf Spencer eine reiche Nachfolge geweckt hat [4]). Der Eudämonismus, dessen socialphilosophischer Ausdruck der Utilitarismus ist, steckt eben der Philosophie aller Zeiten förmlich im Blute. Konnte sich doch selbst der Idealist Platon nicht entbrechen, die denkwürdigen Worte niederzuschreiben: „Das Nützliche ist schön, das Schädliche aber hässlich" [5]). Wer kann es daher dem extremen Individualisten Epikur verargen, dass er den auch von Platon gehegten socialphilosophischen Utilitarismus bis in seine letzten Consequenzen durchdenkt und zu der fatalen Schlussfolgerung treibt: „Recht und Gesetz ist somit nicht an und für sich, sondern nur um seines Nutzens willen verbindlich, die Ungerechtigkeit nicht an und für sich, sondern nur wegen ihrer Nach-

[1]) Diog. Laert. X, 148, 150 ff.; Sen. Epist. 19, 10; Cic. De fin. II, 25, 80. Zeller a. a. O. S. 462; H. Usener, Epicurea, p. 263 ff.

[2]) Porph. De abstin. I, 7—12. Die Gütergemeinschaft missbilligt Epikur, D. L. X, 11.

[3]) Diog. Laert. X, 150. Es sei hier daran erinnert, dass, wie Epikur bezüglich der Entstehung des Staates den heute so verbreiteten Utilitarismus antecipirt, so auch in seiner Lehre vom Ursprung der Sprache einen „grundsätzlich richtigen Lösungsversuch" gegeben hat, vgl. Gomperz a. a. O. I, 320.

[4]) Vgl. darüber neuerdings A. Haas, Ueber den Einfluss der Epikureischen Staats- u. Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16. u. 17. Jahrh. Diss. Berlin 1895. Ueber die philosophische Verbreitung des Eudämonismus s. neuerdings R. v. Schubert-Soldern, Das menschl. Glück u. die sociale Frage, 1896, S. 248 ff.

[5]) Rep. 457 b: τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν. Pöhlmann macht S. 291 seiner Gesch. d. antiken Communismus mit vollem Recht darauf aufmerksam, dass auch der Idealist Leibniz den gesellschaftlichen Utilitarismus vertritt (omne honestum publice i. e. generi humano et mundo utile, omne turpe damnosum). Vgl. auch Ihering, Der Zweck im Recht II, 158 ff.

theile zu verwerfen; und unter diesen hebt Epikur diejenigen, welche auf den Strafgesetzen beruhen, in der Regel so einseitig hervor, dass er geradezu sagt, sie seien nur deshalb ein Uebel, weil der Verbrecher von der Furcht vor Entdeckung und Strafe nie schlechthin frei werde. Es giebt daher kein durchaus und allgemeines und unumstössliches Recht, sondern in einem Rechtsverhältniss stehen wir theils überhaupt nur zu den Wesen und zu den Völkern, welche in den Sicherheitsvertrag einzutreten befähigt und gewillt waren. . . . Was als zweckmässig zur gegenseitigen Sicherung erkannt wird, muss für Recht gelten, und wenn sich ein Gesetz unzweckmässig zeigt, so ist es auch nicht mehr verbindlich" [1]). Darnach wird man es verstehen, dass Epikur kein sonderliches Gelüste trug, sich an Staatsgeschäften zu betheiligen oder auch nur seinen Anhängern eine solche Betheiligung anzuempfehlen. Schon seine berühmte Lebensmaxime λάθε βιώσας (führe ein Stillleben) [2]) war jedem politischen Auftreten abgünstig. Nur wo Kraftüberschuss vorhanden ist, der sich am besten politisch bethätigen kann, oder wo eine Auflehnung gegen willkürliche Uebergriffe von nöthen ist, da soll auch der epikureische Weise in das Räderwerk der Staatsmaschinerie eingreifen [3]). Auf dem Boden dieser rein utilitarischen Socialphilosophie steht nun auch der römische Dichter Lucrez, dessen philosophisches Lehrgedicht, wie den Epikureismus überhaupt, so insbesondere die Lehre vom utilitarischen Staatsvertrag in poetischer Form reproducirt [4]).

Mit dem Epikureismus beginnt das Interesse für socialphilosophische Fragen sich zu verflüchtigen, um bald genug bis auf den letzten Rest zu verlöschen. Die Skeptiker schon zeigen keine Spur eines Interesses für sociologische Probleme [5]). Die Neupythagoreer bescheiden sich dabei, die gesetzliche Ordnung zu empfehlen sowie die spartanische Verfassung als Muster hinzustellen [6]).

Plutarch verkennt zwar die Bedeutung des Staatslebens nicht, ja er polemisirt lebhaft gegen die Vernachlässigung der staatlichen Pflichten seitens der Epikureer [7]), aber an selbsteigenen socialphilosophischen Gedanken weiss er den Theorien eines Platon, Aristoteles

---

[1]) Zeller IV[3], 457.

[2]) Plut. De latenter vivendo, Cap. 4.

[3]) Diog. Laert. X, 140; Sen. De otio, Cap. 30; Plut. Tranq. anim. 2; Brandis, Griechisch-römische Philos. III, 2, S. 49; Hildebrand I, 515 ff.

[4]) De rerum natura V, 924 ff.

[5]) Ueber die Gründe dieser Zurückhaltung s. W. Dilthey, Einl. in die Geistesw. I, S. 304 f.

[6]) Zeller V, 143.

[7]) Adv. Colot. Cap. 31.

und der Stoiker nichts hinzuzufügen [1]). Philo nimmt den stoischen Kosmopolitismus wieder auf [2]) und bildet ihn etwas um. „Die sittlichen Ideale, die Philo seiner Zeit predigt, die Art, wie er seine sittlichen Grundsätze auf alle Gebiete des äusseren Lebens anwendet, die düsteren Schilderungen, die er von den Sitten seiner Zeit entwirft, zeigen oft bis in den Wortlaut hinein die genaueste Uebereinstimmung mit dem Stoiker Musonius, eine Uebereinstimmung, wie sie in dem Maasse Musonius mit keinem der ihm verwandten Schriftsteller aufweist" [3]).

Plotin endlich scheint es bereits als selbstverständliche Pflicht eines Philosophen anzusehen, sich jeder politischen Untersuchung zu enthalten. Dem neuplatonischen Philosophen winken höhere Aufgaben als die Beschäftigung mit Staatsangelegenheiten [4]). Billigt er auch im Vorübergehen die Platonische Aristokratie, so dass er einmal den Plan entwarf, „die Gunst des Kaiserpaars zur Gründung einer Philosophenstadt Platonopolis zu benützen, in welcher die Platonischen Einrichtungen eingeführt werden sollten" [5]), so hat schon Hegel diesen abenteuerlichen Plan mit folgenden treffenden Worten gegeisselt [6]): „Der damalige Kaiser Gallien, bei dem er, sowie bei dessen Gemahlin, viel galt, war geneigt, sagt man, dem Plotin eine Stadt in Campanien einzuräumen, worin derselbe die Platonische Republik zu realisiren gedachte. Die Minister aber verhinderten die Ausführung dieses Vorhabens, und daran haben sie auch sehr klug gethan; denn in solcher äusserlichen Lage des römischen Reichs und bei der völligen Veränderung des Geistes der Menschen seit Plato's Zeiten, wo ein anderes Princip des Geistes zum allgemeinen werden musste, war dies ein Unternehmen, was viel weniger, als zu Plato's Zeit, zur Ehre der Platonischen Republik ausgefallen sein würde. Es macht der Einsicht Plotin's wenig Ehre, nur diesen Gedanken gehabt zu haben; doch wissen wir es eben nicht genau, ob sein Plan nur den Platonischen Staat enthielt, oder ob er ihm nicht eine Erweiterung oder Modification gab. Ein eigentlicher Platonischer Staat war nämlich wider die Natur der Sache: denn der Platonische Staat ist ein freier, selbstständiger Staat, was aber dieser im Umfange des römischen Reichs nicht sein konnte."

---

[1]) Zeller V, 188.
[2]) Vgl. Müller, Philo's „Weltschöpfung", Berlin 1841, S. 373.
[3]) Wendland a. a. O. 62.
[4]) Enn. I, 4, 14, 38 A. III, 2, 9, 262 D.
[5]) Zeller V, 467, Note 6, 605; Hildebrand a. a. O. I, 636.
[6]) Hegel, Gesch. d. Philos. III, 34; dazu Porphyr, Vit. Plotin. c. 16.

Achtzehnte Vorlesung.

Das Urchristenthum und die sociale Frage.

Die drei antiken Culturvölker, auf deren Schultern die christlich-europäische Civilisation ruht, die Griechen, Römer und Hebräer, haben je nach ihrer nationalen Eigenart eine besondere Spielart des Socialismus hervorgebracht. Die Hellenen, das Volk der Künstler und Denker, zeitigten in den Sophisten, Cynikern und Platon den philosophischen Socialismus oder besser Communismus. Die Römer, die Schöpfer des Rechtsstaats, erzeugten in der grossen, tiefgehenden Bewegung der Gracchen, deren Bestrebungen noch Jahrhunderte nach ihrem tragischen Untergang nachzitterten, einen agrarischen Socialismus[1]). Die theokratischen Hebräer endlich, das klassische Volk des Religionsstaates, arbeiteten einen religiösen Socialismus aus sich heraus. Die Hebräer hatten ohnedies in ihren Staatseinrichtungen einen scharf ausgeprägten socialistischen Zug, der in der beachtenswerthen Institution des Jubeljahres zu entscheidendem Durchbruch kam, so dass man übertreibend den Mosaismus gar als erstes historisches System des Communismus bezeichnet hat[2]). Richtig ist wohl, dass wir in der Institution des Jubeljahres einen letzten Niederschlag des vorgeschichtlichen Urcommunismus zu erblicken haben. Und so mag denn auch die hoch entwickelte mosaische Armengesetzgebung, die Prof. Cornill noch jüngst als nachahmenswerthes Muster staatlicher Fürsorge für die Enterbten gepriesen hat[3]), aus dem von Hause aus communistischen Grundzug des Mosaismus abgeleitet werden. Um so weniger wird es daher auffallen, dass sich im 2. vorchristlichen Jahrhundert[4]) unter den Hebräern die socialistische Secte der sogenannten Essäer

---

[1]) Mommsen, Röm. Gesch. II, 4. Buch, Capitel III; Rodbertus, Zur Gesch. der agrar. Entwickelung Roms, Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. 1864; besonders H. P. G. Quack, De socialisten, personen en stelsels I, 41—62 das Capitel: „De Gracchen en het romeinsche Socialisme."

[2]) Huber im Staatswörterbuch s. v. Socialismus, Bd. IX, 485.

[3]) Vgl. C. H. Cornill, Das alte Testament und die Humanität. Leipzig 1895. Reiches Licht über die sociale Gesetzgebung des Mosaismus verbreitet eine jüngere Berner Dissertation von D. Farbstein, Das Recht der unfreien und der freien Arbeiter nach jüdisch-talmudischem Recht, Frankfurt 1896, S. 67 ff.; dazu Oberlehrer H. Lewy, Die sociale Frage und das jüdische Alterthum, Allgem. Zeit. d. Judenth., 60. Jahrg., Nr. 25.

[4]) Diese Datirung erhellt aus Josephus Arch. 13, 11, 2 und Bell. jud. I, 3, 5. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 754.

herausbilden konnte, zumal diese nur an die bereits vorhandenen communistischen Ansätze der altjüdischen Staatsverfassung anzuknüpfen und dieselben weiter auszugestalten brauchte. Schon die „sibyllinischen Orakel", deren grossentheils jüdischer Ursprung heute ausser Frage steht[1]), künden socialistische Ideale, indem sie mit Emphase ausrufen: „Gab doch der Himmlische Allen die Erde gemeinsam"[2]). Sie prophezeien ferner: „Die Erde wird gleich für Alle sein . . . Das Leben wird gemeinsam und der Reichthum überflüssig sein. Weder Arme, noch Reiche, weder Tyrannen, noch Sklaven, noch endlich Herren wird es geben, sondern Alle sind gleich"[3]). Sagt doch selbst der jüdische Geschichtschreiber Josephus, dass das mosaische Gesetz zu Gütergemeinschaft auffordere[4]). Es mag dahingestellt bleiben, ob der Essäismus historisch aus Einwirkungen des Buddhismus abzuleiten ist, wie Hilgenfeld mit Nachdruck behauptet[5]), oder aus hellenistisch-philosophischen Bestrebungen der Alexandriner, wie Dähne meint[6]), oder endlich aus neupythagoreischen Beeinflussungen, wie Zeller wahrscheinlich gemacht hat[7]). Ausgeschlossen ist keineswegs, dass alle hier aufgezählten Elemente in Verbindung mit dem traditionellen Communismus der Hebräer zusammengewirkt haben, den socialistischen Verband der Essäer, der uns in imponirender Geschlossenheit entgegentritt, aus sich heraus zu zeitigen. Sicher ist nur, dass die Essäer nicht bloss die Gütergemeinschaft streng und ernstlich durchgeführt haben, sondern dass sie diejenige religiöse Secte sind, welche den Communismus am längsten beibehalten und am consequentesten durchgeführt haben. Während die Shakers in Nordamerika — das berühmteste Beispiel einer gütergemeinschaftlichen Secte — nur ein Jahrhundert etwa die Gütergemeinschaft aufrecht gehalten haben, lassen sich die Spuren des Essäismus vom 2. vorchristlichen Jahrhundert an bis in die

---

[1]) Vgl. M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums, 1894.

[2]) Oracula Sibyllina III, 225 ff.: πᾶσι γὰρ οὐράνιος κοινὴν ἐτελέσσατο γαῖαν III, 261 f.

[3]) Orac. Sib. II, 320 ff. Die „Sibyllinischen Orakel" stammen aus der Zeit von c. 160 v. Chr. bis c. 180 n. Chr. Vgl. die Ausgaben von Friedlieb (1852) und Alexandre (1869). Weiteres darüber bei Freudenthal (Hellenistische Studien), Bernays (Ueber das phokylideische Gedicht; Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit), Siegfried (Philo von Alexandrien). Litteratur bei Schürer, Lehrbuch der neutestam. Zeitgeschichte, 563 f. (§ 31, 32); A. Harnack, Dogmengesch. I, 73; Diels, Sibyllinische Blätter; P. Wendland, Die Therapeuten (Abdr. aus den Jahrb. f. kl. Phil. 1896), 706 ff.

[4]) Contra Apionem II, 41.

[5]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theol. 1867 und 1868.

[6]) Halle'sche Encyklop., Art. Essäer, S. 183.

[7]) Zeller, Philosophie der Griechen III 2[3], 337.

christliche Zeitrechnung hinein verfolgen. Die Essäer lebten in Syrien, am Todten Meer, und kamen in ihren Einrichtungen dem ursprünglichen Communismus ziemlich nahe. Sie verabscheuten die Städte als Brutstätten des Lasters; sie verdammten den Krieg und verboten ihren Adepten, die aus Ackerbürgern, Handwerkern und Aerzten sich zusammensetzten, die Anfertigung von Kriegsgeräthschaften auf's Strengste; der Handel, als Urquelle der Habsucht, war bei ihnen auf's Aeusserste verpönt[1]). Sie duldeten unter einander keinerlei Herrschaft, weil ihnen diese als naturwidrige Ueberhebung des einen Menschen über den anderen galt. Die Gleichheit war ihnen so sehr zum religiösen Dogma geworden, dass sie die Sklaverei aufs Schärfste zu verurtheilen den Muth fanden[2]). Kurzum, die Essäer waren wirkliche Communisten. Jeder Eintretende entäusserte sich des Privatbesitzes durch Einlage seines Vermögens in die Genossenschaftskasse. Ihr Arbeitsprincip war Productivassociation mit weitestgehender Interessensolidarität[3]). Dementsprechend bestand auch ihr äusseres Abzeichen in Schurz und Kelle, also in Symbolen der Arbeit[4]). Und doch war ihre Tendenz weniger eine rein socialistische, denn eine vorwiegend religiöse. Der Communismus galt ihnen nur als geeignetstes Mittel zur Entäusserung von allen selbstsüchtigen Anwandlungen; der Zweck jedoch war auf eine Heiligung des Lebenswandels und die religiöse Weihe gerichtet. So stellen sich überhaupt die socialistischen Strebungen der alten Welt immer nur als Mittel zur Erreichung sittlicher, religiöser oder politischer Zwecke dar, aber niemals als Selbstzweck. Der philosophische Socialismus der Griechen steht im Dienste des hellenischen Sittlichkeitsideals, der Kalokagathie; die socialistischen Bewegungen der Gracchen in Rom waren im Wesentlichen Vehikel politischer Tendenzen; der asketische Socialismus der Essäer endlich, der den Schritt in die Wirklichkeit gewagt hat, ist im letzten Grunde ein eminent religiöser, sofern er die Gottgefälligkeit des Lebenswandels als oberstes Strebensziel betrachtet. Der Socialismus als Selbstzweck ist ein Gedankenproduct der letzten hundert Jahre.

Diese Schilderung des religiösen Communismus der Essäer mag nun den geschichtlichen Hintergrund für die jetzt zu behandelnde Frage abgeben, ob das Urchristenthum in seiner ursprünglichen Gestalt wirklich einen communistischen Verband, ähnlich den Essäern,

---

[1]) Kuenen, De godsdienst van Israel etc. II, 346 ff., und 429 ff. Jos. Bell. jud. II, 8, 4.

[2]) Lucius, Der Essäismus 1881, S. 50 ff.

[3]) Holtzmann, Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, Zeller gewidmet, 1884, S. 30; Joseph. Bell. jud. II, 8, 2—14; Philo, Quod omn. prol. lib. II, 457—459.

[4]) Döllinger a. a. O. S. 755.

gebildet hat, wie einzelne Auslassungen der Apostelgeschichte[1]) und an dieselben sich knüpfende Annahmen neuerer theologischer Forscher vermuthen lassen[2]). Doch muss ich vor dem Eintreten in diese Untersuchung einige Bemerkungen allgemeinerer Art über den angeblich socialistischen Charakter des Urchristenthums vorausschicken.

Es scheint heute ausgemacht, dass das Urchristenthum zunächst und zuhöchst eine Religion der „Armen" war[3]), so dass selbst in den Clementinen noch die „allgemeine Armuth als der wahrhaft ideale Zustand der christlichen Gesellschaft" erscheint. Hiessen doch die ersten Anhänger Jesu „Ebioniten", d. h. Arme. Wenn Jesus sagt: „Verkaufe Alles, was du hast, gieb es den Armen und folge mir"[4]), wenn er ferner gegen den Reichthum wiederholt und in den schärfsten Wendungen zu Felde zieht, so dass „ein Kameel eher durch ein Nadelöhr käme, als ein Reicher in's Himmelreich"[5]), wenn er endlich den Enterbten verheissungsvoll zuruft[6]): „Selig ihr Armen, selig ihr jetzt Hungernden, ihr jetzt Weinenden, denn ihr werdet gesättigt werden, werdet lachen", so wird sich kaum verkennen lassen, dass das Urchristenthum sich zunächst an die Enterbten der Gesellschaft wendet, denen es durch den Jenseitsgedanken ein glücklicheres Loos verheisst.

Jesus hat zweifelsohne an die vorhandenen socialen Ideen der griechischen Philosophie, sowie ganz besonders an die communistischen Institutionen der Essäer und Therapeuten[7]) angeknüpft. Das sehnsüchtige Verlangen nach einer durchgreifenden socialen Reform lag gleichsam in der Luft. Die kühnen Gedankengänge der Griechen, wie sie namentlich der stoische Kosmopolitismus in eindringlicher Sprache und mit sittlichem Pathos verkündete, waren über den engherzigen Nationalismus der alten Welt — und zwar über den einseitigen Staatsgedanken der Hellenen nicht minder, als über den engen theokratischen Gesichtskreis der Hebräer — längst hinausgewachsen und hatten die aufgethürmten Schranken der Nationalität gewaltsam durchbrochen. Der Grieche Chrysipp betont sein Welt-

---

[1]) Apostelgeschichte II, 42—47 und IV, 32—37.

[2]) Hausrath und Wendt, vgl. Holtzmann, S. 31, 3.

[3]) Die hergehörigen Belege aus dem N. T. bei Holtzmann, S. 33 ff.

[4]) Marcus X, 21 = Lucas XVIII, 22.

[5]) Matthäus XIX, 23. 24.

[6]) Lucas VI, 20. 21.

[7]) Den jüdischen Charakter der Therapeuten hat jüngst Wendland a. a. O. S. 743 ff. mit zwingenden Gründen dargethan. Man hat die Therapeuten vielfach als die Vertreter einer vorphilonischen alexandrinischen Theosophie angegeben, s. Gfrörer, Dähne, sowie Delaunay, Mornes et Sibylles, Paris 1874. Andere haben die Essäer für eine Abzweigung der Therapeuten angesehen; vgl. über diese Frage Wendland a. a. O. S. 746 f.

bürgerthum mit ebensolcher Emphase, wie der Jude Philo und der römische Höfling Seneca. An der Wiege Christi reichen sich die drei tragenden Culturnationen des Alterthums die Hände zu einem philosophisch-kosmopolitischen Bruderbund; denn zur Zeit der Geburt Jesu war der Gedanke des Weltbürgerthums von den Philosophen der Griechen, Hebräer und Römer einmüthig verkündet worden. Eine allenthalben hervorquellende Erlösungsbedürftigkeit aus den eng gewordenen Schranken der Nationalität war die Signatur — oder um mit Taine und Marx zu sprechen: das Milieu — jener Zeit, in welcher Jesus heranwuchs. Es bedurfte jetzt nur eines erlösenden, gemeinverständlichen Stichworts, um die ohnehin fieberhaft erregten, umschwungbereiten Massen zu entfesseln. Dieses Losungswort fand Jesus im Evangelium der Armuth, welches nicht nur die Fesseln der Nationalität, sondern auch die der — auf's Empfindlichste gesteigerten — Klassengegensätze mit einem einzigen gewaltigen Ruck sprengte. Der Gleichheitsgedanke, dem Jesus die schärfste Prägung verliehen hat, entzündete und verzückte die durch die Geisteslage und geschichtliche Constellation auf ihn vorbereiteten Massen. Jesus hatte mit diesem genialen Wurf das sociale Zauberwort gefunden, das längst unausgesprochen auf aller Lippen schwebte, ohne dass es bisher gelungen wäre, für die mächtig gährenden und wogenden socialen Ideen der Zeit den erlösenden Ausdruck zu finden. Diese glückliche, gemeinfassliche Formel, durch welche er seiner Zeit die Zunge gelöst hat, war die weltgeschichtliche sociale That Jesu!

Es wird sich daher kaum bezweifeln lassen, dass Jesus nicht nur ein religiöser, sondern zugleich ein socialer Reformator gewesen ist, der in den schreienden ökonomischen Missständen des auf der Sonnenhöhe politischer Machtstellung stehenden römischen Weltreichs mächtige Förderung fand[1]), und der mit seinen Gleichheitsgedanken allenthalben freudigsten Widerhall weckte. Und doch würde man fehlgreifen, wollte man ihn in erster Reihe zum socialen Reformator stempeln oder wollte man gar der Legende Vorschub leisten, Jesus, die Apostel wie die ersten Christengemeinden hätten überhaupt nach dem Vorbilde der Essäer, aus denen sie sich historisch herausentwickelt, in wirklicher Gütergemeinschaft gelebt. Weder ist das Erstere, noch viel weniger das Letztere der Fall.

Jesus benutzte offenbar mit feinem Verständniss für die leisesten Zuckungen der Volksseele die schon vorhandenen socialen Strömungen, denen er selbst das kräftigste Wort lieh, um sie allmälig in das Strom-

[1]) Wie dies Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum, deutsch von A. Harnack, S. 24 f., vortrefflich charakterisirt hat.

bett seiner religiösen Ideen hinüberzuleiten. Wenn er indess den socialen Strebungen eifrigst das Wort redet, so geschieht es nicht in der Absicht, eine neue ökonomische Weltordnung an die Stelle der bisherigen, ausgelebten zu setzen, also etwa durch eine Gütervertheilung die vorhandene Missstimmung zu heben, vielmehr ist sein Reich „nicht von dieser Welt". Jesus strebt gar keine ökonomische Umwälzung an, wenn er gleich die Grundsätze der bisherigen Weltordnung mit socialistischen Keulenschlägen erschüttert. Das Privateigenthum aufzuheben, fiel ihm gar nicht bei. Wohl predigt er in glühender Sprache Verachtung des Reichthums, aber nicht dessen Beseitigung. Wer „vollkommen werden" will, dem wird der gute Rath ertheilt, sich seines Reichthums zu entäussern [1]). Aber damit wird der Privatbesitz nicht aufgehoben, sondern geradezu vorausgesetzt, wie denn überhaupt die Paulusbriefe beispielsweise durchweg die Thatsache und Berechtigung des Privateigenthums stillschweigend anerkennen [2]). Jesus hat mit keinem nachweislich ihm angehörenden Worte die Gütergemeinschaft anbefohlen oder auch nur anempfohlen. Psychologisch und rein historisch gesehen stellt sich vielmehr das Reformwerk Jesu so dar, dass er der — bereits vorhandenen — socialen Strebung eine religiöse Biegung gegeben und sie eben damit in ganz andere Bahnen hinübergelenkt hat. Der Socialismus war eben ihm ebensowenig wie irgend einem Denker des Alterthums Selbstzweck, sondern nur brauchbares Mittel zur Erreichung religiöser Zwecke. Wie das Alterthum den gordischen Knoten der socialen Frage durch den brutalen Axthieb des Instituts der Sklaverei zu durchhauen suchte, so wollte Jesus dieses sociologische Cardinalproblem — das so alt ist und dabei mit so unabweislicher Nothwendigkeit auf einer gewissen staatlichen Daseinsstufe sich einstellt, wie die Cultur selbst, so dass man die sociale Frage als den unausweichlichen Schatten der Cultur bezeichnen könnte — durch das mildere Mittel des Jenseitsgedankens zu lösen versuchen. Und es ist ihm dies in Wirklichkeit für fast zwei Jahrtausende gelungen!

Müssen wir also schon eine sociale Tendenz Jesu in Abrede stellen, so verhalten wir uns vollends skeptisch gegenüber der Legende von einer angeblichen communistischen Gemeindeverfassung des Urchristenthums. Diese Legende fand Nahrung und Verbreitung vorzüglich nur durch jene beiden Stellen der Apostelgeschichte (II, 42—47 und IV, 22—37), die auf eine Gütergemeinschaft hindeuten. Doch scheinen heute die theologischen Forscher darin übereinzustimmen,

---

[1]) Holtzmann a. a. O. S. 40.

[2]) Zahlreiche Belege bei Holtzmann, S. 35 f.

dass es sich hier weniger um die Schilderung einer factisch bestehenden Einrichtung, als vielmehr nur um eine Reminiscenz — etwa an den Communismus der Essäer — handelt [1]). Gediegene Kenner des Urchristenthums wie Weizsäcker [2]) behaupten, dass im Urchristenthum „nicht die entfernteste Spur von Gütergemeinschaft oder der Anfang neuer socialer Einrichtungen" zu finden sei. Allenfalls liesse sich jener Gedanke auf das Urchristenthum zurückführen, dass nur die Arbeit ein Anrecht auf Lebensunterhalt verleihe. Nach alledem wird man es begreiflich finden, dass ich mich der namentlich von Renan und seinem französischen Anhang mit bestrickender Beredsamkeit vertretenen Ansicht, wonach Jesus sich der in Palästina schon keimenden socialen Bewegung bemächtigt und durch die Stiftung eines communistischen Verbandes, in welchem die Unterschiede von Mein und Dein wegfielen, diese fortgebildet habe [3]), nicht anzuschliessen vermag. Den verklärenden Schimmer eines socialen Umgestalters, mit welchem Renan das Haupt Jesu schmücken wollte, wird eine nüchterne, von rhetorischem Schwulst unbestochene, rein wissenschaftliche Forschung nicht zu erblicken in der Lage sein. Die Weltstellung Jesu bleibt ungeschmälert, ja sie erscheint vielleicht erst dann im richtigen Lichte, wenn man ihn um den Ruhm bringt, ein socialer Agitator ersten Ranges gewesen zu sein.

Ebensowenig wie bei Jesus selbst vermag die neuere Forschung bei den Aposteln oder auch nur bei den nachapostolischen Kirchenvätern die Erwähnung der Gütergemeinschaft als einer wirklichen, zu Recht bestehenden Institution zu ermitteln. Es mögen allenfalls einzelne verstreute Asketen und Anachoreten aus essenischen Reminiscenzen oder in dem Bestreben, den von Jesus als idealen Vollkommenheitszustand gepriesenen Gemeinschaftsbesitz zu erreichen [4]), in kleinen Gruppen und eine kurze Weile gütergemeinschaftlich gelebt haben; allein solche vorübergehende Versuche sind von einer wirklichen, dauernden Institution, als welche der angebliche Communismus des Urchristenthums gemeiniglich hingestellt zu werden pflegt, noch recht weit entfernt.

Ein pium desiderium, eine gehätschelte Lieblingsidee, von deren Undurchführbarkeit man jedoch innerlich überzeugt war, mag der gütergemeinschaftliche Zustand den Kirchenvätern allerdings gewesen

---

[1]) Holtzmann, S. 57.

[2]) Jahrbücher für deutsche Theolog. 1876, S. 12; Huber a. a. O. S. 493, Volkmar, Jesus Nazarenus, S. 88.

[3]) Renan, Les apôtres, 1866, p. 75, 78 f., 81, 115 ff., 131—135, auch Vie de Jésus, p, 287.

[4]) Huber a. a. O. S. 494.

sein. Träumen sie doch fast durchweg von einem goldenen Zeitalter des Gemeinschaftsbesitzes. Es finden sich bei den Kirchenvätern in der That socialistische Aussprüche voll Saft und Kraft, die auch heutigen Agitatoren nicht übel zu Gesichte stünden. So sagt der heilige Hieronymus [1]): „Der überflüssige Besitz ist Raub an der Gesellschaft, und ist dieser Raub nicht vom gegenwärtigen Besitzer vollbracht worden, dann von seinen Vorfahren.“ Der Kirchenvater Clemens meint noch schärfer: „Wenn es mit rechten Dingen zuginge, gäbe es keinen Privatbesitz, sondern Alles gehörte Allen. Das Privateigenthum ist die Quelle der Ungleichheiten.“ Basilius sagt geradezu: „Der Reiche ist ein Diebskerl.“ Chrysostomus meint: „Der Reiche ist ein Räuber. Es muss sich eine gewisse Gleichheit des Besitzes in der Weise herstellen lassen, dass der Reiche seinen Ueberfluss den Armen giebt. Das beste Mittel freilich wäre die Gütergemeinschaft.“ Gregor von Nyssa meint: „Es wäre besser und gerechter, da wir denn doch allzumal Brüder sind, sowohl durch die Bande des Blutes als auch durch die der Natur, wenn wir das Vermögen zu gleichen Theilen besässen.“ Endlich heisst es bei Ambrosius: „Von Natur aus herrscht Gütergemeinschaft; Privateigenthum ist Usurpation.“

Diese Musterkarte socialistischer Schlagworte dürfte genügen, den Nachweis zu führen, dass nahezu sämmtliche Kirchenväter den Communismus als Idealzustand gepriesen haben. Und doch wäre es ein Fehlschluss, wollte man auf Grund dieser Aussprüche ihren Communismus ernst nehmen. Bei Lichte besehen, handelt es sich hier vielmehr nur um eine phantastische Ausmalung von Zuständen, wie sie sich in chiliastischen Träumereien und utopistischen Spielereien später unzählige Male wiederholt haben, an deren Verwirklichung aber die Kirchenväter selbst am allerwenigsten geglaubt haben dürften [2]). Uhlhorn war daher ganz berechtigt, diese gütergemeinschaftlichen Schwärmereien der Kirchenväter nicht recht ernst zu nehmen und als socialistische Declamationen abzuthun [3]).

Doch nein! Einen älteren Kirchenlehrer gab es, dem es mit dem Communismus bitterer Ernst war; ich meine den Geheimbündler

---

[1]) Vgl. die Belegstellen bei de Laveleye, Le socialisme contemporain, 4. Aufl. 1888, p. XVII; Bouctot, Histoire du communisme, Paris 1889, p. 9; B. Malon, Le socialisme intégral, Paris 1892, Cap. III, Le communisme chrétien, p. 97 ff.; Thonissen l. c. § 2. Les actes des apôtres, p. 90 ff.; Quack, De socialisten, Amsterdam 1887, Cap. IV, S. 63 ff.

[2]) Ein lehrreiches Beispiel bietet in diesem Betracht Tertullian, Apologeticus, Cap. 39. Dazu W. Gass, Gesch. d. christl. Ethik, 1881, I, 95 f.

[3]) Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche, 1882, S. 288 f., 293; Holtzmann, S. 49.

und Gnostiker Carpocrates, einen Zeitgenossen des Basilides und Saturnin, einen Alexandriner von Geburt. Dieser interessante Häret, dessen Lebensschicksale und Lehrmeinungen leider nicht genügend geklärt sind, hatte den Muth, dasjenige, was die übrigen Kirchenlehrer als Idealzustand priesen, aber innerlich wohl für undurchführbar hielten, praktisch zu bethätigen. Er stiftete einen Geheimbund — dem später sein Sohn Epiphanes vorstand — der nichts Geringeres beabsichtigte, als vollständige Güter- und Weibergemeinschaft durchzuführen. So weit hatte sich bisher kein Kirchenvater verstiegen. Ein Tertullian z. B. ist wohl der Gütergemeinschaft geneigt, aber der Weibergemeinschaft ebenso abhold, wie alle übrigen Kirchenväter, die gegen Platon wegen dessen Empfehlung der Weibergemeinschaft für die beiden oberen Stände die bittersten Vorwürfe erheben. Carpocrates versteigt sich nun mit merkwürdiger Unerschrockenheit zu den bedenklichsten Ketzereien. Er leugnet die Göttlichkeit Christi und meint, es könne ein Mensch erstehen, der grösser wäre als Jesus [1]). Er predigt wie ein alter Hedoniker unverblümt und ungeschminkt die Lust als einzigen Menschenzweck. Ehe und Privateigenthum müssen fallen und Güter- und Weibergemeinschaft an deren Stelle treten, wenn das „Gottesreich" wirklich nahen soll [2]). Eine Seelenwanderung giebt er freilich zu, aber die jeweilige Verbindung mit dem Körper habe nur den Zweck, neue Lust zu erzeugen. Es blieb übrigens auch nicht bei theoretischen Erörterungen des Carpocrates und seiner Schule; denn seine Anhänger bildeten eine eigene, ziemlich verbreitete Secte, Carpocratianer genannt, die den verhängnissvollen Schritt von der Theorie in die Praxis unternommen haben — vorausgesetzt, dass die Schilderungen, die Clemens Alexandrinus von jenen wüsten Orgien entwirft, denen sich die Carpocratianer bei ausgelöschten Lichtern hingegeben haben sollen [3]), auf voller Wahrheit beruhen.

Man ersieht aus alledem, dass der vielbesprochene Communismus des Urchristenthums eine von jenen wissenschaftlichen Legenden ist, die man trotz aller Proteste der Kritik nicht aus der Welt schaffen kann. Carpocrates war der einzige consequente Communist unter den Kirchenlehrern der christlichen Urzeit; aber dieser Eine war ein vollsaftiger Ketzer, der von den Kirchenvätern stets als ein Ausbund von Verruchtheit an den Pranger gestellt worden ist.

---

[1]) Tertullian, De praescr. haer., Cap. 48.

[2]) Clemens Alex. III, 2, p. 38 ff.; Theodoret, Haer. fab. I, Cap. 7; Epiphan., Contra haer. 27; Augustin, De haeres. 7; Irenaeus, Adv. haer. I, Cap. 24.

[3]) Clemens l. c. p. 394. Einzelnes über diese Schule bei Harnack, Dogmengeschichte I, 201 f.

Neunzehnte Vorlesung.

Die Socialphilosophie des Mittelalters.

In dem Augenblick, da wir den Boden des dogmatisch sich ausbauenden Christenthums betreten, sehen wir uns vor eine völlig neue, vom Griechenthum grundmässig abweichende socialphilosophische Situation gestellt. Der theokratische Gesichtskreis der Hebräer hat über den von Menschen für Menschen errichteten Staat, wie er sich in der Socialphilosophie des Griechenthums spiegelt, entscheidend gesiegt. An die Stelle des glückverheissenden „Weltstaates", wie ihn Zeno zum irdischen und sittlichen Wohl der Menschheit in leuchtenden Farben geschildert hatte, tritt nunmehr für ein gutes Jahrtausend der „Gottesstaat". War schon bei den Neuplatonikern das Interesse für die irdische Staatsleitung in Folge ihrer mystischen Zurückbeziehung auf das „schauende" Individuum merklich abgeblasst, zumal ihre Emanationslehre nur einen begrifflichen, geschichtslosen Weltprocess kennt, so verliert die Socialphilosophie für die christlichen Kirchenväter vollends fast jeglichen Inhalt und Sinn. Hatte in den ersten zwei Jahrhunderten des Urchristenthums der stoische Universalismus noch tief nachgewirkt [1]), so entscheidet sich das dritte christliche Jahrhundert endgültig für den Neuplatonismus. „Und als man das Mönchthum und die mönchische Lebensweise auf eine Theorie und in ein System brachte, da entlehnte man die massgebenden Grundsätze dem Neuplatonismus und verwerthete stoische Ideen nur, soweit sie im Platonismus aufgegangen waren" [2]).

Hatte nun das dogmatisch in sich gefestigte Christenthum auf der einen Seite den Begriff der Menschenwürde und der freien Persönlichkeit vielleicht noch nachdrücklicher betont, als es in der vom alten Testament verkündigten Gottesebenbildlichkeit des Menschen geschehen, und hatte es auf der anderen die Gleichheit der gesammten getauften Menschheit vor Gott in glühender Sprache gepredigt, so schrumpfte im beginnenden Mittelalter gleichwohl das socialphilosophische Problem, wie die irdische Staatsmacht beschaffen sein und das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschheit geregelt werden sollte, zu zwerghafter Winzigkeit zusammen. Die Leitung der

---

[1]) Vgl. A. Harnack a. a. O. I, 86 f.

[2]) P. Wendland und O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, 1895, S. 67.

Menschen entglitt eben durchweg irdischen Händen, um sich immer ausschliesslicher in der Einen göttlichen Hand zu concentriren. Gott ist jetzt nicht bloss Vater der Menschheit, sondern wie der Schöpfer, so besonders auch der Regierer der Welt und eben darum ihr alleiniger und einziger Herr (Gott ist δεσπότης und κύριος, nicht bloss πατήρ und κτίστης des Universums) [1]). Es ist also der theokratische Gedanke des Mosaismus, welcher Gott mit Vorliebe als den „König aller Könige" feiert, im christlichen „Gottesstaat" zu entscheidendem Durchbruch gelangt. „Die Glaubenslehre des Christenthums bildet den Quellpunkt der mittelalterlichen Cultur. Der ganze Inhalt des menschlichen Daseins wurde auf jenseits der Erdenwelt gelegene Zwecke zurückgeführt. Die christliche Lehre war gewissermassen die Axe, um welche sich die Geschichte des Abendlandes im Mittelalter bewegte. Indem das Letztere also die christliche Lehre vom Alterthum übernahm, setzte es an dem Punkte ein, wo dieses seine Arbeit abgebrochen hatte. Der Aufbau des christlichen Gottesstaates, mit welchem der Tag der alten Völker sich geneigt hatte, wurde das Problem der mittelalterlichen Welt. Der Zusammenhang beider Zeitalter wurde durch die römische Kirche gewahrt. In der letzteren hatte sich der Geist des griechischen, jüdischen und römischen Alterthums zu einem einheitlichen System zusammengefasst. Die römische Kirche war die Synthese der abendländischen und morgenländischen Bildung des Alterthums. Indem dieselbe also die germanischen Völker ihrer Autorität unterwarf, wurde der religiöse Geist des Alterthums zur Grundlage der mittelalterlichen Cultur. Alterthum und Mittelalter reichten sich die Hand in dem Gottesstaate der christlichen Kirche" [2]).

Jeder Regung socialphilosophischer Ideen trat nun besonders die allgemach zur Herrschaft gelangte Ueberzeugung lähmend entgegen, „dass der gegenwärtige Weltbestand und Weltlauf nicht Gottes, sondern des Teufels sei" [3]). Diese Ueberzeugung, nach welcher die Menschheit und die Welt gleich im Anfange unter die Herrschaft böser Dämonen gerathen sei, weckte und förderte jene Erlösungsbedürftigkeit, welche von Gott alles, vom Menschen nichts erwartete. Und so bildet denn Gott den Mittel- und Brennpunkt menschlicher Geistesbethätigung während der patristischen Periode der mittelalterlichen Philosophie fast durchweg, während der scholastischen vorwiegend. Für die Niederungen des Lebens, wie sie die ökonomischen Existenz-

[1]) Harnack a. a. O. I, 125, besonders Note 2.
[2]) H. Eicken, Gesch. u. System d. mittelalterl. Weltanschauung, 153.
[3]) Harnack I, 127.

bedingungen des Individuums darstellen, hatten die mittelalterlichen Philosophen kein rechtes Verständniss [1]).

Der übersinnliche „Gottesstaat" aber ist kein Problem der Socialphilosophie, sondern ein solches der Theologie und Metaphysik. Nur die Idee der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, wie sie bei Irenäus, Tertullian, Epiphanius auftaucht, um zuletzt in Lessing's „Erziehung des Menschengeschlechts" ihren klassischen Ausdruck zu finden, enthält einzelne dürftige Ansätze, wenn auch nicht zu einer eigentlichen Socialphilosophie, so doch zu erbaulichen socialphilosophischen Betrachtungen [2]). Nur sporadisch tauchen gewisse Anzeichen dafür auf, dass die essenischen und therapeutischen Reminiscenzen noch nicht ganz erloschen sind [3]). So liessen sich in der thebaischen Wüste Asketen und Anachoreten nieder, welche den Geist des Christenthums dahin interpretirten, dass man nach dem Vorbilde der Therapeuten und Essäer in vollständiger Gütergemeinschaft leben solle. Im vierten Jahrhundert macht sich in Nordafrika eine communistische Bewegung bemerkbar, die sich nach und nach zu einer eigenen Secte (der Donatisten) zusammenschliesst. Die Donatisten eifern gegen die plutokratische Verderbtheit der Kirche, die es verstanden habe, aus ihrer Verbindung mit dem Staat Reichthümer zu gewinnen. Solche fanatische Asketen (Circumcellionen) schürten einen glühenden Hass gegen alle Reichen „und sammelten sich schaarenweise, um gegen diese für die Unterdrückten und Armen zu kämpfen" [4]). Der Hass der Donatisten, die in Hippo den grösseren Theil der Bevölkerung bildeten, sass so tief, dass sie nicht einmal Brod für die Katholiken backen wollten [5]). Gegen die ketzerischen Donatisten lässt nun Augustin seit dem Jahre 407 alle Machtmittel des „christlichen" Staates im Interesse der „Liebeszucht" spielen. Und so erwächst denn bei Augustin im Kampfe gegen häretische Richtungen allmälig jener „Gottesstaat", welchem die Kirche das Reich Gottes darstellt.

---

[1]) Funk, Die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen, Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft, Jahrgang 1869, S. 129, 137, 144; Contzen, Gesch. d. volkswirthsch. Litteratur im Mittelalter, S. 65. Vgl. überdies Lecky, Gesch. des Ursprungs u. Einflusses der Aufklärung in Europa II, 81 ff.

[2]) Vgl. z. B. H. Ritter, Gesch. der christlichen Philosophie I, 178 f., 396 f.; H. Reuter, Gesch. d. religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1875, II, 105.

[3]) Diese Anzeichen sind sorgfältig gesammelt bei Jourdain, Mémoire sur les commencements de l'Économie politique dans les Écoles du moyen âge (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XVIII, 1874). Jourdain überschätzt wohl den Einfluss der Aristotelischen „Politik" auf das Mittelalter, vgl. Espinas l. c. p. 80, 88.

[4]) Huber a. a. O. S. 495.

[5]) Harnack III, 127.

Damit war „die Kirche auf den Thron der Weltherrschaft erhoben, denn dieses Reich ist ein Reich der Herrschaft Christi, Christus aber regiert gegenwärtig nur durch die Kirche“ [1]). . . . Die empirische katholische Kirche ist auch das „regnum dei“ (die „civitas dei“) [2]).

Der „Gottesstaat“ (de civitate dei) [3]) Augustin's besiegelt nun jenen weltflüchtigen, pessimistischen Zug, der dem Christenthum endgültig aufgeprägt bleibt. Schon seine gegen Pelagius vertretene Lehre von der absoluten Prädestination zur Verdammniss oder zur Seligkeit durch die Gnade, sowie der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen, diese Gnade durch eigenes Streben wiederzugewinnen, hat etwas mönchisch Finsteres an sich — eine Stimmung, welche socialphilosophischen Problemen, die ja letzten Endes das Vertrauen in die Menschenkraft voraussetzen und fordern, von vorneherein ungünstig ist. Augustin hat pessimistische Töne gefunden, die auch von den späteren Weltschmerzdichtern, Petrarca, Leopardi, Byron und Heine, an Leidenschaftlichkeit nicht überboten worden sind. Hier nur eine Probe: „Wahrlich nicht lachend, sondern weinend kommt das neugeborene Kind an dieses sterbliche Licht und weissagt durch seine Thränen auf gewisse Weise, auch ohne sein Wissen, zu wie grossen Uebeln es ausging. . . . Ein schweres Joch lastet über allen Adamskindern von dem Tage ihrer Geburt an bis zum Tage ihres Begräbnisses, wo sie zur gemeinschaftlichen Mutter Aller zurückkehren . . . Und das Schwerste dabei ist, dass wir erkennen müssen, wie eben durch die so schwere Sünde, im Paradiese begangen, dieses Leben uns zur Strafe geworden“ [4]).

Wenn wir nun ungeachtet des tiefgehenden Weltelends in der ganzen Natur, vom kleinsten Würmchen an bis zum Menschen hinauf, einen unverwüstlichen Lebensdrang, eine unbedingte Bejahung des Daseins (esse se velle) beobachten, so weist nach Augustin dieser Wille zum Leben, wie er sich in der gesammten Natur äussert, auf ein Höheres, Ewiges — auf Gott hin. In Gott ist die wahre civitas dei. Seit dem Sündenfall aber stehen zwei grosse Reiche einander schroff gegenüber: Gottesstaat und Weltstaat; der erstere ist auf die

---

[1]) Ebenda 137; vgl. auch O. Willmann, Geschichte des Idealismus, II. Bd., 1896, § 66, 2, S. 306 ff.

[2]) Ebenda 136.

[3]) Ueber das Verhältnis der Civitas dei Augustin's zu seinen „Bekenntnissen“ auf der einen, wie seinen Schriften gegen die Manichäer auf der anderen Seite vgl. Willmann a. a. O. II, 305.

[4]) Harnack a. a. O. III, 82; De civitate dei XIX, 4. Vgl. auch R. Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 1890, S. 262 f.; dazu O. Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart, 1888, S. 55.

Gottesliebe, der letztere auf menschlichen Egoismus gegründet [1]). Und so ist ihm denn der weltliche Staat (civitas terrena) ein Erzeugniss der Sünde. Schon weil der weltliche Staat irdischen Gütern nachjagt, ist er sündhaft und muss zu Grunde gehen. Seine einzige Rettung beruht auf seiner Annäherung an den Gottesstaat, welcher allein die wahren Tugenden repräsentirt, während die Scheintugenden des weltlichen Staates nichts weiter sind als glänzende Laster [2]).

Pessimismus auf der einen, sowie Hinüberprojicirung der Menschenregierung in den Gottesstaat auf der anderen Seite sind nun offenbar kein günstiger Nährboden zur Bildung socialphilosophischer Theoreme. Mag nun auch Augustin „den Staat relativ höher geschätzt haben, als die älteren Christen, die noch stärker eschatologisch gesinnt waren, so darf man doch nicht vergessen, dass er dem Staat gegenüber nicht nur die coelestis societas, sondern die catholica ausgespielt hat“ [3]). Geht nun Augustin noch nicht so weit, wie später der Papst Gregor VII., welcher den Ursprung der Staaten unmittelbar vom Teufel ableitete, indem er im Jahre 1081 den Bischof Hermann von Metz mit folgender Epistel bedachte: „Wer weiss nicht, dass die Könige und Fürsten von denen abstammen, die Gott nicht kennen und durch Hochmuth, Raub, Treulosigkeit, Mord, überhaupt durch Verbrechen fast aller Art mit Beihilfe des Teufels, als des Fürsten dieser Welt, in blinder Gier und unleidlicher Anmassung nach der Herrschaft über ihresgleichen gestrebt haben“ [4]), so ist ihm doch der weltliche Staat nur ein Erzeugniss der Sünde. Giebt er auch zu, dass die irdischen Reiche gleichfalls von Gott gegründete Anstalten zur Verhinderung und Bestrafung des Bösen sind [5]), so ist doch schon in dieser Zweckbestimmung des irdischen Staates das Verdammungsurtheil über ihn ausgesprochen. Er ist im günstigsten Falle eine Zwangsanstalt zur Verhütung und Linderung des Bösen in der menschlichen Natur [6]), jedoch nicht Selbstzweck. Das Volk ist Augustin — im Anschluss an die antike Denkweise — „die Vereinigung einer Mehrheit vernünftiger Wesen, die durch einhelliges Streben nach denselben

[1]) De civitate dei XIV, 28, XV, 7. Vgl. dazu W. Gass, Gesch. d. christl. Ethik, 1881, I, 222 ff.

[2]) Ebenda XIX, 25; Harnack a. a. O. III, 139; R. Flint, History of the Philosophy of History, London 1893, p. 150 ff. Willmann a. a. O. II, 308 bestreitet, dass Augustin die Tugenden der Heiden glänzende Laster genannt habe.

[3]) Harnack a. a. O. III, 140, Note 1. Ueber die geschichtsphilosophischen Ideen Augustin's ist neben dem bereits citirten Abschnitt bei Flint noch A. Niemann, Augustin's Geschichtsphilosophie, Diss., Greifswald 1895, zu vergleichen.

[4]) Eicken a. a. O. 357.

[5]) De civ. dei V, c. 1: Prorsus divina providentia regna constituuntur humana.

[6]) Ebenda IV, 33, 8, 9, XXI, 19, 17; De nat. bon. cap. 32, de lib. arb. 1, 6.

Gütern verbunden sind“ [1]). Merkwürdig genug und zugleich bezeichnend für den grossen Geist, der Augustin beseelte, ist es, dass er, ungeachtet seines engen Anschlusses an den geschichtslosen Emanatismus Plotin's, für eine geschichtsphilosophische Betrachtung der Menschheit Raum zu gewinnen vermochte. Die Entwickelung der Menschheit vollzieht sich nach ihm in einer Reihe von Stufengängen, die vom weltlichen Staat hinaufführen zum Gottesstaat. Solange es Menschen giebt, vollführen sie die Entwickelung (excursus) jener beiden Staaten [2]). In der Erziehung des Menschengeschlechts unterscheidet er bald drei, bald sechs Perioden, welche der Entwickelung jedes einzelnen Menschen parallel laufen. Die ganze Menschheit ist gleichsam eine zusammenhängende Einheit, die ebenso ihre eigenen Gesetze der Entwickelung hat wie der Organismus jedes einzelnen Menschen [3]). Nicht umsonst reiht Flint neuerdings Augustin unter die ersten Vertreter einer Philosophie der Geschichte ein [4]). Der Periodeneintheilung Augustin's liegt thatsächlich ein dämmerndes Ahnen einmal der organischen Einheit, andermal der continuirlichen Entwickelung der Menschheit zu Grunde.

Von jenen communistischen Regungen, welche wir an früheren Kirchenvätern noch beobachten konnten, weiss sich Augustin ebenso frei, wie die officielle Kirche überhaupt. Die communistischen Bestrebungen der Donatisten hat Augustin mit eben solcher Schärfe zurückgewiesen, wie die Kirche vorher bereits sporadisch auftauchende communistische Velleitäten bekämpft und blutig verfolgt hatte [5]). So hat Augustin selbst die staatliche Gewalt gegen die Donatisten angerufen und zur Ausrottung dieser gefährlichen Secte aufgefordert [6]).

Seitdem nun die officielle Kirche sich entschlossen zeigt, alle communistischen Bewegungen mit Stumpf und Stiel auszumerzen, musste sich der unzerstörbare communistische Gedanke aus der Praxis in die Theorie, aus der wirklichen Welt in eine erträumte Fabelwelt, in das unermessliche Reich der Phantasie flüchten. Die Stelle der sibyllinischen Orakel der Vorzeit nimmt jetzt der Chiliasmus, der Traum des tausendjährigen Reiches ein. Schon die Offenbarung Johannis (XX, 4) giebt dem prophetischen Messiasgedanken der Juden die Prägung, dass nach der Wiederkunft Christi „die Gläubigen“ mit

---

[1]) De civ. dei XIX, besprochen bei Willmann a. a. O. II, 317.

[2]) De civ. dei XIV, 28, XV, 7, XXII, 30, 5.

[3]) Conf. III, 13; De div. qu. 83, 44, 53; De civ. dei X, 14, XIV, 1, XV, 1.

[4]) Flint l. c. p. 150 ff. Weiteres über die Geschichtsphilosophie Augustin's bei Stöckl, Geschichte der Phil. der patristischen Zeit, Würzburg 1859, S. 488 f.; Ritter a. a. O. 399; Ueberweg, Grundriss d. Geschichte d. Phil. II[7], S. 112 f.

[5]) Vgl. Thonissen l. c. p. 136—151.

[6]) Ritter a. a. O. II, 176; Harnack III, 127 ff.

ihm auferstehen und tausend Jahre herrschen würden. Bei Papias, dem in der Mitte des 2. Jahrhunderts lebenden Bischof von Hierapolis, werden angebliche Aussprüche Jesu über die Herrlichkeit des tausendjährigen Reiches mitgetheilt. Irenäus sucht aus der Tradition, Tertullian aus der Prophetie die Berechtigung des Chiliasmus nachzuweisen. Trotz der heftigen Befehdung der chiliastischen Ideen durch den Kirchenvater Origenes hat selbst Lactantius an diesen Ideen unerschütterlich festgehalten. Und so hat sich denn die uralte Legende des „goldenen Zeitalters" in's Christenthum hinüber gerettet, um hier in schwärmerischen Secten den unverwüstlichen communistischen Traum der Menschheit fortzuspinnen. Während die officielle Kirche gegen den Chiliasmus später auf das Schärfste Front machte, weil nach ihr das tausendjährige Reich nicht erst bevorstehe, sondern mit dem Auftreten Jesu in Erfüllung gegangen sei, spukten die chiliastischen Ideen in zahllosen Wirrköpfen ungehindert weiter [1]). In den Köpfen einzelner Kreuzfahrer nicht minder, denn in den späteren communistischen Secten der Waldenser und Apostelbrüder, Begharden und Lollharden, endlich und insbesondere in den Schwarmgeistern Thomas Münzer und Johann von Leyden wirken die chiliastischen Träume mit ungeschwächter Kraft fort. Auf die unzähligen kleinen, communistisch angehauchten Secten einzugehen ist nicht dieses Orts. Haben wir es doch an dieser Stelle weniger mit socialen Bewegungen, denn mit socialphilosophischen Ideen zu thun. Die communistischen Bewegungen können uns höchstens als Beispiele dienen, wie die vom reflectirenden Verstande erzeugten socialphilosophischen Ideen sich in der Wirklichkeit spiegeln. Im Gegensatz zur materialistischen Geschichtsauffassung nehmen wir nämlich an, dass nicht die socialen Bewegungen durchweg die ihnen entsprechenden socialen Ideen, sondern umgekehrt die Ideen häufig genug auch Bewegungen erzeugen. Sociale Bewegungen und socialphilosophische Ideen fordern und fördern sich wechselseitig. Die Continuität der Ideen könnte nur derjenige leugnen, der vor den offenkundigen geistesgeschichtlichen Thatsachen das Auge absichtlich verschliessen wollte, wonach sich von dem ersten Auftauchen der Legende eines goldenen Zeitalters bei Indern, Persern und Griechen eine regelrechte Linie der Entwickelung durch den cynisch-stoischen Kosmopolitismus, den jesajanischen Messianismus, die sibyllinischen Orakel und den Chiliasmus hindurchzieht bis herab auf die Jacquerie in Frankreich und den Communismus der Wiedertäufer in Münster. Und selbst der heutige Socialis-

[1]) Vgl. A. Chiapelli, Idee millenarie dei christiani nel loro svolgimento storico, Napoli 1888; Harnack a. a. O. I, 139 ff., 525 ff.

mus wird die Nabelschnur nicht verleugnen können, welche ihn mittelbar mit der Legende des goldenen Zeitalters, beziehungsweise deren christlich-chiliastischen Umstempelung verbindet. Und mag er alle früheren Formen des Communismus und Socialismus mit noch so pathetischen Wendungen als überwundenen kindlichen Utopismus abthun, so kann der Socialismus doch seine Abstammung aus diesem Utopismus niemals innerlich völlig überwinden, geschweige denn äusserlich radical abstreifen.

Haben wir es solchergestalt an dieser Stelle wesentlich nur mit den socialphilosophischen Ideen des Mittelalters zu thun, so können wir uns eine Schilderung der communistischen Bewegungen des ausgehenden Mittelalters um so eher ersparen, als uns das fachbezügliche ausgezeichnete Werk von Döllinger [1]) gerade hierüber ebenso reichen, wie zuverlässigen Aufschluss gewährt, im Uebrigen auch die von der socialdemokratischen Partei herausgegebene „Geschichte des Socialismus in Einzeldarstellungen" sich über diese Fragen recht einlässlich verbreitet [2]).

Nicht Philosophen, sondern Fürsten grossen Styles waren es, welche in die mittelalterliche sociale Weltanschauung Bresche legten. In der Tendenz der zur Herrschaft gelangten Kirche lag es, den Staat als Zwangsanstalt zwar zu dulden, aber seine völlige Aufhebung als ein wünschbares Ziel hinzustellen. „Insofern daher der Staat sich als ein nützliches und nothwendiges Werkzeug für die Begründung und Fortentwickelung des Gottesstaates bewährte, wurde er in das System des letzteren mit aufgenommen, der Gottesstaat umfasste beides, die Kirche und den den göttlichen Heilszwecken dienenden weltlichen Staat." ... „Die praktische Nothwendigkeit des Staates zwang demnach das Mittelalter, der aus der abstracten Logik des religiösen Systems entnommenen Theorie von dem verbrecherischen Ursprunge des Staates eine andere vom Standpunkte der praktischen Interessen aus gewonnene Ansicht entgegenzustellen. Diese vermittelnde Lehre erkannte zwar an, dass der Staat im Nothstande der Sünde begründet sei, doch behauptete sie, dass derselbe nicht aus sündhaften Trieben, sondern vielmehr als eine Schutzwehr gegen die Sünde errichtet worden sei. Der Staat war dieser gemässigteren Theorie zufolge nicht eine Schöpfung der Sünde, ein Werk des Teufels, wie Gregor VII. meinte, oder gar die Ursache der Sünde, wie der Roman de la rose

[1]) Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters von Döllinger, 1. Theil, Geschichte der gnostisch-manichäischen Secten, 2. Theil, Documente, vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer, München 1890; vgl. auch Ranke, Englische Geschichte, bes. Bd. IV u. V.

[2]) Die Vorläufer des neueren Socialismus, Bd. I, herausg. von K. Kautsky, Stuttgart 1895, Cap. III—IX.

behauptet hatte, er war vielmehr, wie Dante sagte, ‚ein Heilmittel gegen die Schwachheit der Sünde'" [1]).

Karl der Grosse war es, welcher die Erinnerung an das Imperium Romanum gegenüber der einseitigen Verkirchlichung des Staates, wie sie die „civitas dei" fordert, wieder aufleben liess. Karl's Weltmonarchie sollte von einem priesterlichen Kaiser regiert werden [2]). Hatte Augustin die Kirche zum Gottesstaat erhoben, so wollte Karl der Grosse den weltlichen Staat verkirchlichen. Nicht umsonst liess er sich in der Peterskirche krönen und als einen priesterlichen Kaiser ausrufen: sein Absehen war geradezu darauf gestellt, alle Staatspflichten in Kirchenpflichten umzuprägen. Das strenge kirchliche Regiment war ihm ein willkommenes Zuchtmittel staatlicher Fürsorge. Daher seine Verordnungen, nach denen jeder Mann an Sonn- und Festtagen die Kirche zu besuchen und eine Prüfung über „Vater Unser" und Glauben zu bestehen habe; eine nahezu militärische Dressur sollte Allen zu einer untadelhaften Kirchlichkeit verhelfen [3]). In der Person Karl's des Grossen erwacht zum ersten Mal im Mittelalter der socialphilosophische Gedanke, den Staat aus den ehernen kirchlichen Umklammerungen dadurch zu retten, dass man die kirchlichen Imperative in staatlich sanctionirte Gesetze verwandelt, um auf diesem Umwege die kirchlichen Satzungen zunächst mit den Staatsgesetzen zu vermischen und hinterher den letzteren den Primat über die ersteren einzuräumen. Der „intellectualistische Terrorismus", den er auf seine Untergebenen ausübte, kam nur scheinbar der Kirche zu statten. Nicht die Kirche, sondern die Staatsomnipotenz wurde durch seine strenge Kirchengesetzgebung befestigt. Seine Reichstage sind zugleich Synoden. Seine Begründung der „Schola Palatina", die Berufung Alcuin's, seine stramme Organisation des Volksunterrichts, das Alles sieht nicht darnach aus, als hätte er den Staat der Kirche unterordnen wollen. Munkelte man doch an seinem Hofe sogar von seinem Unglauben. Und in der That dürften sich seine philosophischen Ideen von denen seines freigesinnten Berathers Alcuin nicht allzuweit entfernt haben [4]).

Aus dem immer schärfer sich zuspitzenden Gegensatz zwischen der weltherrschaftlichen Papstpolitik, deren theoretische Grundlage der christliche Gottesstaat, die respublica christiana, gewesen, und den Weltherrschaftsgelüsten der römischen Kaiser, welche diesen

---

[1]) Eicken a. a. O. 364.

[2]) „Die Reformsynode vom Jahre 813 gab ihm den Titel rector ecclesiae; Mansi, Ampl. coll. concil. t. XIV, 75"; vgl. Reuter a. a. O. 263.

[3]) Reuter I, S. 5.

[4]) Ebenda, S. 8.

„Gottesstaat" im Kaiserthum verwirklicht sehen, lassen sich die obersten, treibenden Motive der mittelalterlichen Geschichte am ungezwungensten ableiten. Die Staatsidee des Mittelalters ist beschlossen in den Theorien von dem Verhältniss von Kaiserthum und Papstthum. Zunächst bleibt das Papstthum in seinen Ansprüchen auf die weltliche Suprematie auf der ganzen Linie Sieger. Der Primat des Papstthums tritt besonders in den Decretalen des Pseudo-Isidor, den Erzeugnissen des Gregorianer, den Decretalen Gratian's, endlich und insbesondere in der Bulle Unam sanctam hervor. Sah die Kirche im weltlichen Staate aber nichts weiter, als einen „zum Schutze gegen Verbrecher geschlossenen Gesellschaftsvertrag", so lehnte sich der Staat je länger, desto entschiedener gegen diesen von der Kirche ihm zudecretirten Zuchthauscharakter auf, sintemal der „kirchliche Gottesstaat" sich auf die Dauer als morsch und brüchig erwies. „Die asketisch-hierarchische Idee der Kirche hatte nach einander das alte römische Kaiserreich, das karolingische und schliesslich das deutsche Reich zu Grunde gerichtet. Der Machtbesitz dieser Reiche, welcher der religiösen Idee zufolge ein universaler sein sollte, hatte sich in immer engere Grenzen zusammengezogen" [1]). Und so beginnt denn die mittelalterliche Weltanschauung, besonders auch die vollständig verkirchlichte Socialphilosophie der christlichen Frühzeit, in allen Fugen zu krachen und zu wanken, lange bevor diese Weltanschauung in Thomas von Aquin ihren klassisch formulirten und plastisch abgerundeten Ausdruck gefunden hat. Im Schosse der Kirche selbst wird die Opposition gegen diesen „Leviathan" geboren, der nicht übel Miene machte, Alles in sich aufzusaugen, was nur irgend ein höheres culturliches Interesse darbot. Es thun sich in ihrer Mitte „Weltverbesserer" auf, die sich ja nur dann und dort einzustellen pflegen, wo die gesellschaftlichen Einrichtungen eine grundmässige Aenderung gebieterisch heischen. So machen Peter Abälard, Arnold von Brescia, sowie die diesem anhängende Secte der Arnoldisten gegen die verkirchlichte Socialphilosophie der Zeit energisch Front [2]). Es beginnt denn auch an allen Ecken und Enden des „Gottesstaats" sich sociologisch zu regen [3]). Der unklaren communistischen Bewegung der Katharer und verwandter Secten, die für den theoretischen Ausbau des Com-

---

[1]) Eicken a. a. O. 428; den dogmatischen Streit zwischen Staat und Kirche siehe bei Harnack a. a. O. II, 351 ff., 393—405, 454—462, III, 136—140, 307 ff., 392 ff.

[2]) Vgl. A. Hausrath, Weltverbesserer im Mittelalter, 1. Peter Abälard, 2. Arnold von Brescia, 3. Die Arnoldisten. Leipzig, Breitkopf u. Härtel.

[3]) Vgl. die Abhandlung: Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältniss von Staat und Kirche, in Dove und Friedberg, Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. VIII, 1869.

munismus schlechterdings nichts gethan haben [1]), läuft parallel das Auftreten des heiligen Franciscus von Assisi und die von diesem inaugurirte Ordensbewegung. Was die Albigenser und Waldenser verschwommen anstreben, das krystallisirt sich im Kopfe des Stifters des Franziskanerordens zu einem klaren Gedanken. „Franciscus stiftete im Dienste der Kirche einen Orden, welcher das, was bei den Waldensern ebenso den Beifall des Volkes, als den Anstoss der Curie erregt hatte, in sich aufnahm und dennoch die Weihe der Katholicität empfing. Die von ihm verlangte Bettelarmuth war nicht bloss der Superlativ aller bisherigen asketischen Leistungen, sondern auch die schroffste Verneinung aller wirthschaftlichen Grundsätze; sie erklärte nicht lediglich dem Reichthum, — nein, allem Eigenthum den Krieg. Dass diesem der einzelne Franziskanermönch entsagte, genügte nicht; sogar der Orden sollte nichts ‚Eigenes' besitzen. Denn das Eigenthum ist gleich der Welt, — das Weltlichste von allem Weltlichen das Geld. — Darum sollen die ächten Kinder Gottes es sich nicht erwerben, nicht besitzen, sondern im Falle der Noth andere Spenden sich erbetteln" [2]).

Diesen praktischen communistischen Bewegungen der Waldenser sowie der verschiedenen Mönchsorden schliessen sich nun die theoretischen Erwägungen der Politiker [3]) und Philosophen an. Wie Abälard auf der französischen, so bohrt Roger Bacon das socialphilosophische Problem auf der englischen Seite an. Dieser „Kosmopolit im Mönchsgewand" „erstrebt — wenigstens in den Momenten des Enthusiasmus — eine Umgestaltung der religiösen wie der wissenschaftlichen, der socialen wie der staatlichen Verhältnisse der gesammten Menschheit um des endlichen Heiles willen" [4]).

Auch auf der arabischen Linie der Cultur erwacht ein lebhaftes sociologisches Interesse. So schreibt der um die Mitte des 12. Jahrhunderts wirkende Philosoph Abu Bekr Ibn Tofeil seinen berühmten Staatsroman „Der Naturmensch, oder Geschichte des Hai Ibn Yokthan" [5]). Dieser isolirte Naturmensch, von dem man nicht recht

---

[1]) Vgl. H. Reuter a. a. O. II, 38 f.

[2]) H. Reuter a. a. O. II, 184 f.

[3]) Ueber die politische Seite dieser Litteratur vgl. Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerint. Besonders kommt hier der Bischof Otto von Freising in Betracht. Die Ansätze zu nationalökonomischen Theorien bei einem Heinrich von Gent (1220—1295), Duns Scotus (1274—1308) u. A. ansprechend besprochen bei Espinas l. c. p. 96 ff. Vgl. bes. W. Endemann, Die nationalökonomischen Grundsätze der canonischen Lehre, Jena 1863, S. 176 ff.

[4]) Reuter II, S. 80.

[5]) Ibn Tofeil, Der Naturmensch, übers. v. Eichhorn, Berlin 1782. Vgl. oben S. 137.

weiss, ob er von menschlichen Eltern gezeugt, oder per generationem aequivocam in's Dasein getreten ist [1]), bildet sich fern von aller menschlichen Berührung abgeklärte Ansichten über Gott, Gesellschaft und Staat, welche in ihren Hauptzügen mit denen der monotheistischen Religionen zusammentreffen. Dadurch wird natürlich alle „Offenbarung" überflüssig, indem die hier angewendete comparative Methode der Religionsforschung zu dem Resultat gelangt, dass man ebensosehr durch Vernunft, wie durch die Tradition zu den religiösen Wahrheiten gelangen könne. Diese comparative Methode aber versetzt der mittelalterlichen Weltanschauung den Todesstoss. Den tiefsten Philosophen der Araber, Averroes, führt sie dazu, alle Religionen für gleich wahr zu erklären in dem, was sie an sittlichem Gehalte gemeinsam haben, für falsch in dem, was sie ihr Positives nennen — schon ganz der spätere Lessing'sche Standpunkt [2]). Der arabische Historiker Ibn-Khaldun (geboren 1332) erinnert sich in seiner „Universalgeschichte" der im Mittelalter in Vergessenheit gerathenen Lehre des Aristoteles von der Sociabilität des Menschen und baut nun — unter Auffrischung dieser Lehre [3]) — eine geschichtsphilosophische Doctrin aus, welche Flint, den Historiker der Geschichtsphilosophie, zu beachtenswerthen Lobeserhebungen begeistert. Die auch von Khaldun in den Mittelpunkt seiner geschichtsphilosophischen Betrachtung gerückte comparative Methode verschwindet nun nicht mehr von der wissenschaftlichen Tagesordnung.

Auch auf christlicher Seite bildete die Vergleichung der Religionen schon lange vor dem Auftreten des Raymundus Lullus, des Schöpfers der „Lullischen Kunst", das Lieblingsgespräch gebildeter Franzosen. Von Raymundus angefangen bis herab auf Bodinus' „Colloquium Heptaplomeres", dem von Lessing über alle Massen hoch gewertheten Typus der vergleichenden Religionsbetrachtung, zieht sich eine regelrechte Linie von philosophischen Forschern hin, welche die vergleichende Methode der Religionsbetrachtung mit Vorliebe pflegen. Sobald man aber vergleicht, vergöttert man nicht mehr; was nicht einzig ist, kann nicht mehr Gegenstand der Anbetung sein. Gläubige

[1]) Ebenda 64 ff.

[2]) Vgl. Averroes, Destructio destr. I, 351 ff.; Renan, Averroes, p. 168 ff.; Merx, Die Religionsphilos. d. Averroes, Philos. Monatshefte XI, H. 4.

[3]) So sagt Flint a. a. O. I, 163 von den „Prolegomena" des Werkes: It starts from the position that man is by nature a social being. Damit hat der Historiker Khaldun, ein Gegner der Philosophie, die mittelalterlichen Philosophen an sociologischer Weisheit überboten. Ueber die arabischen Historiker s. neuerdings J. Goldziher, A történetirás az arab irodalomban, Budapest 1895; Wüstenfeld, Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke, hat nur bibliographischen Werth.

einer Kirche, die erst anfangen, die verschiedenen Religionen vergleichend zu prüfen, werden bald aufhören, Gläubige ihrer eigenen Religion zu sein [1]). Die Kreuzzüge haben aber zu einer solchen Vergleichung förmlich herausgefordert. Abgesehen nämlich von jenen philosophischen Kritikern des socialen Ideals des Christenthums, war dieses Ideal an sich schon logisch wurmstichig und eben darum auf die Dauer sociologisch unhaltbar. Die ganze mittelalterliche Ständeeintheilung — und zwar die des Feudalismus nicht minder, als die der späteren Faustrechtszeit — war die bitterste sociologische Parodie auf die im „Gottesstaat" angeblich herrschende Gleichheit Aller vor Gott. Eine krassere Ungleichheit der Menschen, als sie der mittelalterliche Feudalstaat gezeitigt hat, war nicht einmal in der antiken heidnischen Welt zu Tage getreten [2]). Nur Stände, geschlossene Corporationen treten als sociologische Factoren auf, während das Individuum in ihnen vollständig untertaucht. Innerhalb jeder Corporation herrscht freilich im Princip gleiches Recht für Alle, aber sociale Bedeutung besitzt nicht das Individuum innerhalb jener Corporationen, sondern nur diese selbst. Nur Adel, Geistlichkeit, Kaufleute, Handwerker kommen in diesem mittelalterlichen Ständestaate sociologisch in Betracht, während das Individuum daneben social verschwindet, indem es in seinem Stand aufgeht. An diesem unheilbaren Widerspruch, der die Gleichheit Aller lehrt, aber die Ungleichheit Aller übt, ist der „Gottesstaat" innerlich zu Grunde gegangen. Vortrefflich schildert Eicken diesen Widerspruch [3]): „Die Vorstellungen des religiösen Glaubens über den Ursprung und Charakter des Staates wie des Eigenthums bildeten die Grundlage für die Gesellschaftslehre des Mittelalters. Indem dieselben Herrschaft und Eigenthum als dem Urzustande des Menschen widerstreitende, nur durch den Sündenfall verursachte Erscheinungen auffassten, verneinten sie die Gegensätze von hoch und niedrig, frei und unfrei, reich und arm, und demnach ihrem eigentlichen Sinne nach auch die auf diese Gegensätze aufgebauten gesellschaftlichen Stände. . . . Die von der Kirche erstrebte Rechtsgleichheit aller gesellschaftlichen Stände bedeutete nichts anderes, als die gleichmässige Unterordnung aller Stände unter die göttliche Autorität des geistlichen Standes. Die ideale Gestaltung der Gesellschaft, das heisst eine ganz nach dem Vorbilde des himmlischen Gottesreiches aufgebaute Gesellschaft, würde also die Begründung einer Reihe dem Range wie dem Besitze nach

---

[1]) Vgl. m. Friedr. Nietzsche's Weltanschauung etc. S. 2 f.

[2]) Vgl. Lamprecht, Deutsche Wirthschaftsgeschichte, passim, bes. I, 2, S. 1145 ff.

[3]) A. a. O. S. 542 ff.

völlig gleichstehender und gleichmässig dem Priesterstande unterstellter Berufsstände bedingt haben. . . . Sie hat sich niemals Rechenschaft darüber gegeben, dass die Aufhebung aller ständischen Rangstufen eine nothwendige Schlussfolgerung ihrer Lehren über den Ursprung und den Charakter der Herrschaft und des Eigenthums war. Sie hat es überhaupt unterlassen, ihre Socialpolitik eingehend und systematisch zu begründen. . . . Der ideale christliche Gottesstaat ist daher auch in den gesellschaftlichen Verhältnissen des Mittelalters nur zu einem geringen Theile verwirklicht worden. An dem thatsächlichen Bestande der gesellschaftlichen Verhältnisse hat die Kirche nichts zu ändern vermocht."

Neben die philosophische Unhaltbarbeit der mittelalterlich-kirchlichen Sociologie, wie sie sich aus einer vergleichenden Betrachtung der Religionen ergab, sowie die psychologische Unhaltbarkeit, wie sie aus dem tödtlichen Widerspruch zwischen der Theorie und Praxis des christlichen Gleichheitsideals resultirte, trat nun zuletzt noch eine wirthschaftliche Unhaltbarkeit hinzu. Der Grosshandel hatte sich, trotz der abschätzigen Beurtheilung, welche jeglicher Handel von der Kirche erfuhr, mächtig entwickelt. Die politische Machtstellung Venedigs und die Stiftung der Hansa schaffen seit den Kreuzzügen gewaltige Handelscentren, an deren Bedeutung keine Handelsstadt der alten Welt heranreicht. Mittelpunkt des Handels wird die lombardische Ebene. Und so bereitet denn der Grosshandel jenen industriellen Typus der Menschheit vor, welcher augenblicklich daran ist, den kirchlichen nicht minder, denn den kriegerischen Typus abzuschwächen und allmälig ganz abzulösen. An die Stelle der Naturalwirthschaft tritt nun allenthalben die Geldwirthschaft [1]). Ein Mönch erfindet das Schiesspulver, ein Handwerker die Buchdruckerkunst. Die Entdeckung des Seeweges nach Indien, sowie die eines neuen Welttheils folgen. Das Alles revolutionirt das denkende Individuum. Mit dem geographischen erweitert sich zugleich der politische Horizont. Auf den Banquerott der mittelalterlichen Geographie und Wissenschaft überhaupt folgt unausbleiblich der Banquerott der mittelalterlichen Socialphilophie. Das völlig veränderte Weltbild fordert und fördert unabweislich eine ebenso veränderte Politik. Es beginnt mit einem Worte der Process der Entkirchlichung und Verweltlichung der Socialphilosophie [2]).

---

[1]) Vgl. Kittelbach, Der Gang des Welthandels, Stuttgart 1860; Roscher, Die Grundlagen der Nationalökonomie; vgl. insbes. Rich. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger, Bd. I: Die Geldmächte des 16. Jahrh., Jena 1896, Bd. II, ebenda.

[2]) Lecky a. a. O. II, 76 ff.

Hatte schon Karl der Grosse einen mächtigen Keil in das von Augustin dogmatisch ausgebaute Gottesreich getrieben, sofern er den Staat zwar verkirchlichte, aber die Kirche selbst dem Staatsbegriff unterordnete, so war es wieder ein deutscher Kaiser, der den Riss in dem „Gottesreich" zu einer förmlichen Kluft erweiterte: Friedrich II.

In jener merkwürdigen Vorrede, welche er zum Gesetzbuch des Königreichs Sicilien verfasst hat [1]), entwickelt Friedrich II. gewisse socialphilosophische Grundgedanken, welche mit dem „Gottesstaat" ebenso entscheidend brechen, wie sie die naturalistische Socialphilosophie der Renaissance unzweifelhaft vorbereiten. Ueberhaupt wird man Friedrich II. als jene centrale Persönlichkeit anzusehen haben, welche zwischen Mittelalter und Renaissance culturlich die Brücke schlägt. Es ist nämlich der Hof Friedrich's II., der den entscheidenden Process der Verschmelzung der getrennten Geistesrichtungen des Mittelalters anbahnt. An diesem Hofe finden sich Vertreter aller dieser Richtungen zu gemeinsamer Arbeit zusammen, und dieses Zusammentreffen bildet den entscheidenden Wendepunkt, der vom sogenannten Mittelalter zur Renaissance hinüberführt. Die Renaissance stellt das Sammelbecken dar, in welchem die Gewässer der orientalischen, byzantinischen und römisch-christlichen Scholastik zusammenströmen, um dann über die Ufer zu treten und die Dämme der bisherigen scholastischen Denkweise mit stürmender Hast zu überfluthen [2]).

Die Socialphilosophie Friedrich's II. ist nicht bloss charakterisirt durch seine politische Haupttendenz, dem kirchlichen Gottesstaat ein Weltkaiserthum gegenüberzustellen, sondern ganz besonders auch durch die Vorrede zu dem Gesetzbuch des Königreichs Sicilien, in welcher er, unter directer Anlehnung an die Traditionen Karl's des Grossen und Friedrich's I. [3]), ein socialphilosophisches Programm von so krystallklarer Durchsichtigkeit entwickelt, dass man versucht sein könnte, die absolutistische Theorie des Hobbes, sowie die absolutistische Praxis Ludwig's XIV. aus diesem Programm herauszulesen. Man lese nur die Darstellung Reuter's [4]). „Der wirkliche

---

[1]) Huillard-Bréholles, Hist. diplom. III, 268, IV, 3; Winkelmann, Geschichte Kaiser Friedrich's II. und seiner Reiche 1212—1235, 370 ff., 347 ff.; H. Reuter a. a. O. II, 265, 384; C. Köhler, Das Verhältniss Friedrich's II. zu den Päpsten (Gierke's Untersuchungen, Heft 24).

[2]) Vgl. Archiv f. Geschichte der Philos., Bd. IX, Heft 2, m. Abhandl. „Die Continuität der griechischen Philos. in der Gedankenwelt der Byzantiner."

[3]) Vgl. Reuter a. a. O. 264 f., Note 1, 265, Note 2.

[4]) Ebenda 265 f. Dass Friedrich's II. Wirken in Sicilien ein anderes war, als in Deutschland, hat Winkelmann a. a. O. S. 347 mit Recht hervorgehoben.

Anfang der natürlichen Geschichte der Menschheit war ein furchtbarer Kampf Aller gegen Alle. Der Mensch, von Natur zur Herrschaft über die Welt bestimmt, wollte sie in schrankenloser Weise ausüben; allein indem sie jeder dem Anderen bestritt, wäre in dem allgemeinen Kriege der Untergang der Meisten unvermeidlich gewesen, hätte nicht der noch stärkere Selbsterhaltungstrieb zur Einschränkung des absoluten Egoismus Aller angeleitet. Die Aufrichtung des Fürstenthums, die Unterordnung des Willens so vieler Tausende unter Einen war das einzig denkbare Mittel der Rettung Aller" [1]). Hier ist in nuce der Kerngedanke des monarchischen Absolutismus mit der gleichen naturalistischen Motivirung vorweggenommen, wie ihn später Hobbes in seinem „de cive" und „Leviathan" durchgebildet und mit constructiver Finesse zu Ende gedacht hat [2]).

Der im Ueberschwang seines Machtbewusstseins schwelgende Kraftmensch Friedrich II. findet so berauschende Töne der skrupellosen Selbstbejahung und bedingungslosen Selbstverherrlichung, dass er dem Nietzsche'schen Uebermenschen weit eher zu Modell hätte sitzen können, als der „Kraftunmensch" Cesare Borgia. Hatte schon Aristoteles das Wesen des „Uebermenschen" mit den prägnanten Worten gekennzeichnet: „Für solche Auserwählte giebt es kein Gesetz, denn sie selbst sind Gesetz" [3]), so hat im Mittelalter allenfalls noch päpstliche Selbstvergötterung dieses Uebermenschenthum für sich in Anspruch genommen. So schrieb Innocenz III.: „In Wahrheit steht der Stellvertreter Jesu Christi zwischen Gott und Mensch in der Mitte, unter Gott, aber über dem Menschen, er ist kleiner als Gott, aber grösser als der Mensch" [4]). Diesem Gottmenschenthum des Papstes setzt nun Friedrich II. das ebenso unfehlbare Gottmenschenthum des römischen Kaisers schroff und selbstsicher gegen-

---

[1]) Recht bezeichnend für den selbstherrlichen Geist Friedrich's ist das uns aufbewahrte Gedicht eines Ghibellinen des 13. Jahrhunderts:

Caesar lex viva stat regibus imperativa
Legeque sub viva sunt omnia jura dativa:
Lex ea castigat, solvit, et ipsa ligat:
Conditor est legis, neque debet lege teneri:
Sed sibi complacuit sub lege libenter haberi;
Quidquid ei placuit juris et instar erit.

Citirt bei Tullio Dandolo, Storia del Pensiero nel medio Evo, Milano 1857, p. 348.

[2]) Auf die noch näher liegende Analogie mit dem „Principe" Niccolo Machiavelli's habe ich absichtlich verzichtet, weil die theoretische Grundlage des „Principe" an die Klarheit der socialphilosophischen Gedanken Friedrich's II. nicht heranreicht.

[3]) Pol. III, 13, p. 1284 a, 13.

[4]) Sermo II in consecr. pont. max. in Innoc. op. Colon. 1575, p. 189.

über. „Des Kaisers unvergleichliche Majestät beruht auf der neidlosen Selbstgenügsamkeit. Keine Gewalt der Welt steht darüber, keine daneben; es weiss sich so wenig gebunden an das Gesetz, dass es vielmehr die Urquelle desselben ist[1]). Was man die Rechte der Unterthanen nennt, darf nicht als die Summe natürlicher Urrechte oder durch Gewohnheit geheiligter Ansprüche beurtheilt werden, sondern als eine Gnadenspende des kaiserlichen Willens, der darum doch nicht als grundlose Willkühr vorgestellt werden darf. Er ist freilich der absolute, aber nicht lediglich in Betracht der Macht, sondern auch der Vernünftigkeit“ [2]). Und so stellt sich denn die Socialphilosophie Friedrich's II. als die durchsichtigste Form eines auf naturalistischen Voraussetzungen sich aufbauenden, daneben aber auch politische Mysterien nicht verschmähenden monarchischen Absolutismus dar. Dass aber die menschliche Gesellschaft selbst, ganz unabhängig von ihrer kirchlichen oder staatlichen Leitung, ein eigenes sociales Problem bilde, sofern die Gesetze und Functionsweisen des Zusammenwirkens der Glieder dieser menschlichen Gesellschaft zu besonderen socialphilosophischen Erörterungen herausfordern — dieses sociologische Problem ist im ganzen Mittelalter wie vergraben und verschollen. Als hätte die Antike vergebens gerade an dieser Seite der socialen Frage gearbeitet — so fremd und entlegen muthet dieses Problem das ganze Mittelalter an. Die dürftigen sociologischen Krumen, welche wir an der mager besetzten Tafel des Mittelalters mühsam aufgelesen, haben fast ausschliesslich die politische, hingegen so gut wie gar nicht die sociale Seite der Sociologie zu ihrem Inhalte[3]).

An diesem Stand der Dinge hat auch die merkwürdig reich entwickelte Staatslehre des Thomas von Aquin nichts Erhebliches zu ändern vermocht. Es soll diesem universellsten Denker des Mittelalters der Ruhmestitel unbenommen bleiben, dass er nicht bloss in seiner Summa theologiae, sondern in einer eigenen Schrift, „Von der Erziehung der Fürsten“ (De regimine principum)[4]), endlich und ins-

[1]) Genau die gleiche Gesetzgebereigenschaft, welche Aristoteles bereits dem Uebermenschen zuerkannt hat. Auch Nietzsche's „Uebermensch“ ist in erster Linie Gesetzgeber und sich vor Allem selbst Gesetz.

[2]) Reuter a. a. O. II, 266, 385, Note 13—18.

[3]) Ueber die politische Schriftstellerei des ausgehenden Mittelalters s. weiter S. 267 ff.

[4]) Nur der erste Theil dieser Schrift soll von der Hand des Aquinaten herrühren; die übrigen seien von seinem Schüler, Ptolemäus von Lucca, nach dem Tode des Aquinaten (1274) verfasst; vgl. Ottokar Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. II², 292. Dass übrigens auch der Lehrer des Aquinaten, Albert der Grosse, in seiner „Republik“ socialphilosophischen Fragen nachgegangen ist, hat nach Jourdain letztlich Espinas l. c. p. 103 hervorgehoben.

besondere auch in seinem Commentar zur Politik des Aristoteles den socialphilosophischen Problemen tiefer nachgegangen ist, als irgend ein anderer Denker des Mittelalters. Wer aber ein selbständiges Hinauswachsen über Aristoteles, ein eigenartiges Erfassen socialphilosophischer Fragen, wie es ja die seit Aristoteles durchgreifend veränderte Wirtschaftsform und Geisteslage geradezu forderten, vom Aquinaten erwartet, findet sich empfindlich enttäuscht. Seine Verdienste um die Socialphilosophie des Mittelalters beruhen weit mehr auf der Wiederauffrischung der Politik des Aristoteles [1]), denn auf einer etwaigen Lösung sociologischer Probleme. Nach dem Vorgange des Averroes und anderer arabischer Philosophen, welche der „Politik" des Aristoteles ein wärmeres Interesse entgegenbrachten [2]), hat auch der Aquinate eine wesentlich auf aristotelischen Gedankengängen beruhende Staatslehre ausgebaut. Wie Aristoteles fasst auch er den Menschen als sociales und politisches Wesen auf (Homo est animal sociale), welches von Natur aus auf gesellschaftliches Zusammenleben gestellt ist. An die Stelle der Instincte, welche den Thieren das ihnen Nützliche und Schädliche verrathen, tritt beim Menschen die Vernunft. Aber die Vernunft des Einzelnen ist unausreichend, die Normen des Guten und Bösen selbst zu enthüllen, und so muss denn die Vernunft der Gattung das Unzulängliche in der des Einzelindividuums ergänzen. Jene utilitarische Begründung der Herrschaft [3]) des Menschen über den Menschen, welche uns in der Antike bereits mannigfaltig entgegengetreten war, gelangt auch beim heil. Thomas zum Durchbruch. „Derjenige ist von Natur (naturaliter) Leiter und Herrscher, der durch seine Intelligenz vorsehen kann, was zum Wohle dienlich ist, z. B. darin, dass er Nützliches bewirkt und Schädliches

---

[1]) Dass Thomas von Aquin der erste christliche Philosoph gewesen, der die „Politik" des Aristoteles gekannt und paraphrasirt hat, weist Nicol. Thömes, Commentatio litteraria et critica de Sancti Thomae Aquinatis operibus ad ecclesiasticum, socialem statum, reipublicae christianae pertinentibus etc., Diss., Berlin 1872, p. 35, nach. Hingegen hat Johann von Salisbury in seinem Werke Policratis das socialphilosophische Problem lange vor dem Aquinaten aufgerollt. Sein Staatsideal ist ein hierarchisch regierter Beamtenstaat, vgl. C. Schaarschmidt, Johannes Sarisberiensis, 1862, S. 172, 350; Willmann a. a. O. II, 437 ff. Das historische Bindeglied zwischen der Socialphilosophie der Antike und der Scholastik ist Isidorus von Sevilla (Hispalensis), auf welchen Thomas vielfach zurückgreift; vgl. Willmann II, 440.

[2]) Die „Politik" des Aristoteles hatte Jahja Ibn Batrik aus dem Griechischen in's Arabische übersetzt. Vgl. Wenrich, De auctorum graecorum versionibus etc., p. 136.

[3]) De regim. princ. (opusc. 20) lib. I, cap. 1; dazu neuerdings Éd. Crahay, La politique de St. Thomas, Paris 1896, p. 5 ff.

abwendet; der aber, welcher durch die Stärke seines Leibes arbeitend (opere) ausführen kann, was der Weise in seinem Geiste vorgesehen hat, ist von Natur unterworfen und Sklave" [1]). Thomas von Aquin findet demnach, dieser Theorie der intellectuellen Aristokratie gemäss, die Hörigkeit und Leibeigenschaft für ein ebenso natürliches und unantastbares gesellschaftliches Product, wie seiner Zeit Aristoteles die Sklaverei. Sieht er auch das Wesen alles gesellschaftlichen Zusammenlebens im Zusammenwirken Aller für Alle, sowie den Zweck aller Gemeinschaft in der Begründung des Gemeinwohls Aller [2]), so gilt ihm doch die streng monarchische Staatsleitung [3]) als zuverlässigstes Mittel zur Erreichung dieses Zweckes. Zwar bespricht er gleich Aristoteles die drei möglichen Regierungsformen, aber er entscheidet sich im Gegensatz zu Aristoteles für die Monarchie als beste und vorzüglichste Staatsform — und zwar mit einer handgreiflich utilitarischen Argumentation [4]). Er erschöpft sich förmlich in Beweisen für die Berechtigung des monarchischen Princips, wenn er gleich vor dessen Auswuchs, der Tyrannis, ebenso eindringlich warnt, wie vor ihm schon Aristoteles. Nur über Tyrannenmord denkt er unvergleichlich schärfer, als seine antiken Vorbilder. „Schreitet aber die Tyrannei weiter aus, als erträglich ist, dann kann es doch dem Einzelnen oder der Menge als solcher nicht gestattet sein, den Tyrannen gewaltsam zu beseitigen. Weder Tyrannenmord von Seiten Einzelner, noch Revolution von Seiten der Masse des Volkes kann je gerechtfertigt sein" [5]).

Dem Staat hat Thomas freilich gleich Aristoteles neben den ökonomischen vorwiegend sittlich-erziehliche Aufgaben zugewiesen. Allein die bürgerliche Freiheit des Individuums innerhalb des Staates ist auf ein recht verfängliches Ausmass herabgedrückt. Frei sein

---

[1]) J. J. Baumann, Die Staatslehre des heil. Thomas von Aquin, Leipzig 1873, S. 119. Das Gemeinwohl ist der Zweck des staatlichen Gesetzes (Lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta); vgl. Willmann a. a. O. II, 439. Ueber die Lex naturalis beim heil. Thomas s. die oben erwähnte vortreffliche Dissertation von Thömes, S. 78 ff.

[2]) Summa theol. II, 1, 90, 1 u. 2; vgl. K. Werner, Der heil. Thomas von Aquin II, 458.

[3]) Baumann a. a. O. S. 121; Stöckl, Phil. d. Mittelalters II, 722.

[4]) De regim. princ. l. I, cap. 2: Utilius igitur est regimen unius, quam plurium. Bibelstellen dienen diesem sociologischen Utilitarismus als Belege. Baumann, S. 29 ff., sowie das Capitel V: de fine humanae societatis bei Thömes, p. 52.

[5]) De regim. princ. l. I, cap. 6. An anderen Stellen freilich urtheilt Thomas etwas glimpflicher über das Recht der Revolution; vgl. Baumann a. a. O. 141 f., 170 ff. Die Jesuiten Molena, Bellarmin, sowie Fr. Suarez haben später die Volkssouveränetät über die Tyrannis gestellt.

heisst nach ihm, sich dem Staatsgesetz mit Bewusstsein unterordnen [1]). Thomas beruft sich für diese Lehre mit Vorliebe auf das Zeugniss des Aristoteles, übersieht aber dabei, dass die demokratische Staatsverfassung, welche jenem vorschwebt, die „Vernünftigkeit" der Staatsgesetze in ganz anderem Umfange gewährleistet, als die von ihm empfohlene monarchische. Bei Aristoteles fällt die Freiheit des Individuums mit dem von diesem selbst in der demokratischen Staatsform beschlossenen Gesetz zusammen, während sie nach Thomas an dem autokratischen Willen des Monarchen ihre unübersteigliche Grenze hat.

Auch in der Frage nach der Berechtigung des Communismus schlägt sich der Aquinate auf die Seite des Stagiriten. Der Gemeinbesitz säet nach ihm viel mehr Zwietracht und Unfrieden, als das Privateigentum; „gäbe es lauter Gemeinbesitz, so würden der Streitigkeiten viel mehrere sein (als bei getrenntem)" [2]). Hier wird doch die sociale Frage, wenn auch mit der denkbar dürftigsten Argumentation, wenigtens einmal gestreift! In seinem „Idealstaat" ist Thomas einem gemässigten Communismus nicht mehr so abhold, wie es nach dem Vorstehenden den Anschein haben könnte. Im „besten Staat" lässt er den gesammten Landbesitz in zwei Hälften getheilt sein, von denen die eine Gemeingut bleiben, während die andere dem Privateigentum überantwortet werden soll. Von den Sklaven, die er auch im Idealstaat nicht missen möchte, fordert er, dass sie von robustem Körperbau, aber schwacher Geistesbeschaffenheit seien, da sie sich sonst zu allerlei Machinationen gegen ihre Herren zusammenthun könnten [3]). Ein um so wärmeres Herz verräth er indess für Adel und Mittelstand. Adel ist ihm gleichbedeutend mit altererbtem Reichthum, weil „Reichthum nothwendig ist zur Tugend". Nur ein auf den Mittelstand sich stützender Staat, in welchem die Reichen an Anzahl die Armen überwiegen, ist von Dauer. „Nimmt man hierzu das, was Thomas unten über die Zustände im Idealstaat sagt, so ist es keinem Zweifel unterworfen, dass seine Mittleren unserem reichlich, aber nicht übermässig begüterten Adel entsprechen würden, welcher theils die Militär-, theils Beamtenlaufbahn ergreift, nicht unserem Bürgerstand; denn diesen, der sich mit Gewerbe und Handel beschäftigt, wird er dort, so gut wie den Bauernstand, von der Theilnahme am Staatsleben als solchem ausschliessen" [4]).

---

[1]) Baumann a. a. O. 142 f.

[2]) Ebenda S. 149. Mit Recht weist Espinas, Histoire des doctrines économiques, p. 107, nach, dass die nationalökonomischen Lehren der Aristotelischen „Politik" und Nicomachischen Ethik im Mittelalter zum Gemeinplatz wurden.

[3]) Baumann a. a. O. 156; dazu Crahay l. c. p. 107 ff.

[4]) Vgl. Baumann a. a. O. S. 151.

Wie sich der heil. Thomas von den socialphilosophischen Vorurtheilen des Feudalismus nicht freizuhalten vermochte, so zeigt er vollends in der ökonomischen Fassung des socialen Problems eine kirchliche Befangenheit, die man diesem universellsten Geist des Mittelalters nicht zutrauen sollte. Für die wirtschaftliche Umwälzung seines Zeitalters hat er offenbar gar kein Auge. Ging es nach dem heil. Thomas, so würde man nach gut kanonischem Recht allen Handel auf das unentbehrliche Mindestmass herabdrücken [1]; denn der Handel ist in seinen Augen ein geradezu schimpfliches Gewerbe [2]. Er verbietet daher sogar dem Staat, über ein gewisses enges Mass hinaus Handel zu treiben [3]. Ueberhaupt hat der Handel nur dann und nur so weit eine gewisse Berechtigung, als er ein unmittelbares Lebensbedürfniss zu befriedigen sucht. Der Handel um des Gewinnes willen ist verwerflich. Und so klebt denn allem Handel ein bedenklicher Makel an; denn mag auch sein Ziel ein nothwendiges sein, ein ehrenvolles ist es nicht. Dass gerade ein Italiener vom Grosshandel zu einer Zeit so gering dachte, wo dieser bis zum Ausgange des Mittelalters vorzugsweise in Italien — in der lombardischen Ebene zumal — heimisch war [4], zeigt eben, wie wenig der Sinn für wirthschaftliche Thatsächlichkeit selbst bei den hellsten Köpfen unter den Scholastikern entwickelt war. Das endlose Spintisiren über Quidditäten und Entitäten verschloss den Scholastikern den Blick für empirische Realitäten — für die sociale Wirklichkeit. So thurmhoch also der heilige Thomas auch als Socialphilosoph über alle anderen Denker des Mittelalters hinausragt, so ist und bleibt er doch nur der beste seiner Art, aber die Art selbst ist eben nicht die beste.

---

[1]) De regim. princ. II, 13.

[2]) Summa theol. II, 2, qu. 77, art. 4.

[3]) Baumann, S. 153. Ueber die Hauptpunkte der nationalökonomischen Ansichten von Thomas ebenda S. 190 f.; Thömes l. c. p. 103 f.

[4]) Baumann a. a. O. S. 151. „Die günstigste Handelsbilanz hatte Italien, wo gerade im Unterschied von heute der Activhandel am stärksten war. Gegen Schluss des Mittelalters trat Deutschland mehr und mehr an Stelle Italiens und führte überallhin die Erzeugnisse deutschen Gewerbfleisses aus, während die Einfuhr hauptsächlich aus Rohproducten bestand.“ Georg Grupp, Culturgesch. des Mittelalters II, Stuttgart 1895, S. 336.

Zwanzigste Vorlesung.

Die Socialphilosophie im Zeitalter der Renaissance.

Wann und wo die Renaissance einsetzt, ist eine Streitfrage, die einer endgültigen Lösung noch entgegenharrt. Auf einen bestimmten Zeitpunkt und einen gegebenen Ort wird man sich schon darum nicht einigen können, weil die Renaissance die verschiedensten Gebiete geistigen Lebens — schöngeistige Litteratur, Kunst, Philosophie, Wissenschaft, Politik u. s. w. — in sich einschliesst und befasst. Zudem sind die Grenzen zwischen Mittelalter und Renaissance selbst innerhalb der gleichen Geistesgebiete derartig fliessende, dass man scharf markirte Scheidelinien bis auf den heutigen Tag empfindlich vermisst. Greifen wir zum Erweise, wie verschwommen der Begriff der Renaissance noch heute vielfach ist, die entgegengesetzte Beurtheilung heraus, welche die Socialphilosophie Dante's selbst seitens Berufener gefunden hat.

Während die Einen in Dante's socialphilosophischer Schrift „De Monarchia" den ersten Hahnenschrei der erwachenden Vernunft, das Frühroth des aufdämmernden neuen Zeitalters erblicken, finden Andere, Dante's Weltanschauung sei der kostbare Schrein, in welchem die gedanklichen Kleinodien des mittelalterlichen Scholasticismus geborgen und mit erlesenem, poetischem Geschmack an einander gereiht und aufbewahrt sind. So findet z. B. Wegele, in Dante-Fragen wohl einer der Berufensten: „Dante muss nicht bloss als der erste grosse moderne Dichter gefeiert, er muss zugleich auch als der erste ahnungsvolle Verkündiger des modernen Staates begriffen und anerkannt werden. Fürwahr, so scharf, so umfassend, so positiv ist nie im gesammten Mittelalter der Widerspruch gegen den theokratischen Gedanken durchgeführt, und kaum je vor ihm vom Staate so würdig, so hoch gedacht worden." Die Historiker der Rechtsphilosophie hingegen finden, Dante's Schrift „De Monarchia" spiegle den Ideenkreis des Mittelalters am treuesten wieder [1]). Endlich sei hier des vermittelnden Standpunktes von Körting [2]) gedacht. „Die in den drei Büchern ‚Ueber die Monarchie' ausgesprochenen politischen Anschau-

[1]) Adolf Lasson, System der Rechtsphilosophie, Berlin 1882, S. 82; ähnlich Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, S. 65 ff.; A. Geier, Geschichte u. System der Rechtsphilosophie, 1863, S. 26 f.

[2]) Die Anfänge der Renaissancelitteratur in Italien, erster Theil, Leipzig 1884, S. 412.

ungen Dante's sind im Wesentlichen diejenigen des Mittelalters, soweit dasselbe überhaupt politische Theorien construirte. Aber doch ist auch in ihnen etwas Renaissancehaftes zu finden."

Was uns veranlasst, Dante's „De Monarchia" an die Schwelle der socialphilosophischen Litteratur der Renaissance zu setzen, ist nicht bloss die von Dante selbst mit Emphase verkündete Originalität seiner socialphilosophischen Schriftstellerei [1]), sondern ganz besonders der Umstand, dass Dante's Werke bereits einige der einschneidendsten Züge jener Merkmale, welche allenthalben als die charakteristische Eigenart der Renaissance angesehen werden, unverkennbar an sich tragen. Seine entscheidende Leistung ist die Wiederentdeckung der menschlichen Individualität. Hat Jacob Burkhardt nach einem schönen Worte Michelet's das Wesen der Renaissance auf die berühmte Formel gebracht: „Zu der Entdeckung der Welt fügt die Cultur der Renaissance eine noch grössere Leistung, indem sie zuerst den ganzen, vollen Gehalt des Menschen entdeckt und zu Tage fördert" [2]), so gebührt Dante der Ruhmestitel, diese Entdeckung des Menschen — vorab und zuhöchst der eigenen gewaltigen Individualität — unter Ueberspringung des ganzen Mittelalters und unmittelbarer Wiederanknüpfung an die Antike zuerst gemacht zu haben. Verweist die Kirche den Gläubigen ganz und gar auf das Jenseits, so macht Dante aus seinem brennenden Durst nach einem kräftigen Diesseits, nach dichterischem Ruhm bei der Mit- und Nachwelt, nach Unsterblichkeit eines dichterischen Namens kein Hehl [3]). Er hat einer strengen Kirchlichkeit den Muth der unbedingten Selbstbejahung abgerungen. Seine rührende Heimathsliebe hindert ihn nicht daran, sich zu dem kosmopolitischen Bekenntniss zu erheben: „Meine Heimath ist die Welt überhaupt" [4]). Endlich findet er sogar jene Wendung, welche ihn am Entscheidensten zum modernen Menschen stempelt, dass nämlich alle Gebildeten eine gemeinsame höhere Heimath haben [5]). Fügen wir noch hinzu, dass er der erste gebildete Laie war, der sich herausnahm, zu allen schwebenden Fragen der Zeit litterarisch Stellung zu nehmen, so wird man verstehen, warum wir die Socialphilosophie der Renaissance mit Dante eröffnen. Wir pflichten nämlich ohne Vorbehalt folgenden schönen Worten Georg Voigt's

---

[1]) De Monarchia I, 1, wo er sich mit Stolz den ersten nennt, der diesen Pfad betritt.

[2]) Die Cultur der Renaissance in Italien, II. Aufl., Leipzig 1869, S. 241.

[3]) Parad. c. I, IX.

[4]) De vulgari eloquio, lib. I, cap. 6.

[5]) Ebenda cap. XVIII.

bei [1]): „So ist denn überhaupt, was an der Gestalt Dante's uns modern anmuthet, das Hervortreten seiner männlichen selbstbewussten Persönlichkeit, die der Welt ihr Ich zu bieten wagt. Das war die Majestät des Denkers und Dichters, die schon seine Zeitgenossen auf der gewaltigen Stirn und den dunklen Gesichtszügen thronen sahen. Und dieser einsame Mann, der ein solches Wissen und eine solche Kunst erworben, dessen Welt auf eigenem Studium und eigener Geisteskraft ruhte, war ein Laie, der weder dem Verbande der Kirche, noch der Hochschule, noch des Vaterlandes angehörte, der in einem schicksalsvollen Leben als Dichter eine neue Stellung zu suchen hatte."

Eine solche universelle Laienbildung wie sie Dante besass [2]), war freilich nur in Italien möglich. Hier gab es nämlich schon im 11. und 12. Jahrhundert neben den kirchlichen auch Laienschulen, in denen man die Künste erlernte [3]). Das Studium des römischen Rechts wurde zudem besonders in Italien eifrig gepflegt, daneben aber auch das der klassischen Litteratur nicht ganz vernachlässigt. „Auf der Universität zu Bologna, welche oft mehr als zehntausend Studenten zählte, bildete sich eine berühmte Juristenschule; und bald traten neben die Universität von Bologna die Universitäten von Padua und Neapel. An dem Studium des römischen Rechts wuchs und erstarkte das Studium der römischen Litteratur und Geschichte, das in Italien sogar in den finstersten Zeiten des Mittelalters niemals völlig erstorben war" [4]). Ueberhaupt herrschte in Italien eine um so grössere Freiheit des Denkens, je näher man sich örtlich dem Centrum des Kirchenthums befand. Der Bruch mit dem Feudalsystem war überdies in den italienischen Städterepubliken zuerst grundmässig erfolgt. Rechnet man nun noch hinzu die klassische Tradition Italiens auf der einen, sowie die frühe Ausbildung einer Nationalsprache auf der anderen Seite, endlich und besonders das Eindringen culturlicher Einflüsse aller Art von maurischer wie byzantinischer Seite, so wird man verstehen, warum Italien und nur dieses der Tummelplatz aller neuen Ideen

---

[1]) Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, I. Band, 3. Aufl., herausg. von Max Lehnerdt, Berlin 1893, S. 15 f.

[2]) Dante war der erste universell gebildete Laie, vgl. Körting a. a. O. III, 415.

[3]) Gebhart, Les origines de la Renaissance en Italie, Paris 1879, p. 130; E. Duemmler, Anselm der Peripatetiker, 1872, S. 9 ff.; Lorenz Stein, Das Bildungswesen des Mittelalters, 2. Aufl., 1883, S. 201 ff.

[4]) H. Hettner, Italienische Studien zur Geschichte der Renaissance, Braunschweig 1879, S. 32.

werden konnte. Wie in Kunst, Wissenschaft und Philosophie, so giebt Italien seit dem Auftreten Dante's auch in der Socialphilosophie den Ton an. Das hier knapp skizzirte geistige und sociale Milieu Italiens im 13. und 14. Jahrhundert muss man sich vergegenwärtigen, will man einmal das socialphilosophische Auftreten Dante's begreifen, andermal den merkwürdigen Umstand erklären, dass nahezu alle socialphilosophischen Schriftsteller des Rinascimento Italien entstammen. Abgesehen nämlich davon, dass schon der grösste Socialphilosoph der Scholastik, Thomas von Aquino, von Geburt Italiener war, sei hier auf folgende politische Schriftsteller des ausgehenden Mittelalters, sowie des Quattrocento und Cinquecento verwiesen, welche Italien angehören: Gilles de Rome (De regimine principum), Trionto d'Ancona (Summa de potestate ecclesiastica), Jacob von Viterbo (De regimine Christiano), Arnold von Brescia, Johann von Procida, Aegidius von Colonna und Aegidius von Rom, Erzieher Philipp's des Schönen (De regimine principum)[1]. Fügen wir noch die bekannteren Namen Savonarola, Marsilius von Padua (Defensor pacis), Machiavelli, Guicciardini und Campanella hinzu, so haben wir die markantesten socialphilosophischen Figuren der Renaissance genannt, ohne den Boden Italiens zu verlassen[2].

Gilt es nun gemeiniglich als die bemerkenswertheste sociale That der Renaissance, dass sie den Bruch des Feudalstaates herbeigeführt, sowie die Alleinherrschaft sowohl des römischen Kaiserthums, als auch der Kirche zertrümmert hat[3], so hat Dante nur die erste Hälfte dieser Aufgabe zu lösen unternommen, nicht die zweite. Den Staat als Selbstzweck hat er gegenüber jener mittelalterlichen Auffassung, welche in ihm blosses Mittel sah, mit dichterischen Worten in den Vordergrund gestellt. Es könnte, meint Dante, dem Menschen kaum Schlimmeres widerfahren, als in keinem Staate zu leben[4]. Ist so der Staat ebenso von Gott eingesetzt, wie die Kirche, so scheiden sich Ghibellinen und Welfen in der Frage: ob der Kaiser das weltliche Schwert mittelbar durch den Papst, oder unmittelbar von Gott

---

[1]) S. darüber Ottokar Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II², 293.

[2]) Ueber Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie des ausgehenden Mittelalters sind neben den bereits citirten Werken zu vergleichen V. Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des canonischen Rechts, 2 Bde., 1875—1877, v. Savigny, Gesch. des römischen Rechts im M.A. Bd. IV—VI, 1850 ff.; Conrat, Gesch. der Quellen und Litteratur des römischen Rechts im M.A., Bd. I, 1890; Gröber, Grundriss der romanischen Philologie, Bd. II, Strassburg 1893, S. 216—224.

[3]) Gebhart l. c. p. 88.

[4]) Parad. VIII, 115—128.

habe. Dante war nun aber ebenso ausgesprochener Ghibelline, wie Petrarca Welfe [1]). Die von Friedrich II. ausgestreute Saat schoss mächtig in die Halme. Seine Lehre vom Weltkaiserthum hat einen Interpreten in Dante's Schrift „Ueber die Monarchie" gefunden [2]).

Drei Fragen sind es vornehmlich, deren Beantwortung dieses Buch gewidmet ist: 1. Ist die Monarchie ein nothwendiges Institut der menschlichen Gesellschaft? 2. Hat das römische Volk ein begründetes historisches Anrecht auf die Weltherrschaft? 3. Hat der römische Kaiser sein Mandat unmittelbar von Gott, oder nur vom Stellvertreter Gottes, dem Papste? Die beiden ersten Fragen werden, zum Theil unter Anschluss an aristotelische und thomistische Argumente, bedingungslos bejaht. Die letzte Frage aber wird mit einem bedeutsamen „Vielleicht" zu Gunsten des Weltkaiserthums entschieden. „Die Wahrheit," so schliesst er seine Untersuchung, „dass die Autorität des weltlichen Monarchen unmittelbar von Gott abhängt, ist zwar nicht so streng zu nehmen, als ob der römische Kaiser nicht einigermassen dem römischen Bischofe untergeordnet sei, da diese zeitliche Glückseligkeit gewissermassen für die ewige angeordnet ist. Cäsar erweise also dem Petrus jene Ehrfurcht, welche der Erstgeborene seinem Vater schuldet, damit er, durch das Licht der väterlichen Gnade erleuchtet, tugendreicher den Weltkreis durchstrahle, dem er von jenem allein vorgesetzt ist, der da ist der Lenker aller geistlichen und zeitlichen Dinge" [3]). Entlehnt Dante nun auch seine zu Gunsten der Monarchie beigebrachten Gründe vorzugsweise Aristoteles, den er in seiner „Göttlichen Komödie" nicht weniger als achtmal anführt — einmal zieht er sogar die Politik des Aristoteles heran [4]) — so betritt er in der Streitfrage bezüglich der Stellung des Weltkaiserthums zum Papsthum ghibellinischen Boden [5]). Trotz seiner tiefen, geradezu mystischen Kirchlichkeit findet er gegen die Weltherrschaftsgelüste des Papstthums Töne von solcher Herbheit, wie sie später selbst die grimmigsten Feinde des Papstthums nicht bitterer angeschlagen haben. Die Constantinische Schenkung, deren Märchencharakter später Lorenzo Valla so schonungslos aufdecken sollte, hält Dante für das grösste Unglück der Kirche, weil sie dem Papst welt-

---

[1]) Gebhart l. c. p. 99.

[2]) Dantis Alighierii de monarchia libri III, herausgegeben von Witte, Wien 1874.

[3]) Vgl. Scartazzini, Dante, Biel 1869, S. 310; Ders., Dante-Handbuch, 1892, S. 321 ff.; Eicken a. a. O. S. 302.

[4]) Parad. VIII, 120; vgl. auch die Ausgabe von Friedr. Notter II, 773.

[5]) De monarch. lib. III, cap. 15, dessen Ueberschrift lautet: „Auctoritatem imperii immediate dependere a Deo."

liche Besitzthümer eingetragen hat [1]). Ja, er erklärt sie einmal für rechtswidrig [2]), andermal für das Unheil der Kirche, die sich seither mit weltlichen Prätentionen befleckt habe [3]). Der in der Kirche herrschende Simonismus und Nepotismus wird wiederholentlich gegeisselt und schonungslos gebrandmarkt [4]). Nichtsdestoweniger bleibt Dante kirchlich strenggläubig. Gewisse Neigungen zum Libertinismus, die schlechterdings nicht aus der Welt zu schaffen sind [5]), hat er gegen das Jahr 1300 endgültig überwunden. Nicht Unglaube, sondern im Gegentheil geläuterter, abgeklärter, weil libertinistischen Neigungen abgerungener Glaube hat seine Feder geführt, als er in der „Göttlichen Komödie" gegen die Weltherrschaftsgelüste des Papstthums mit heiligem Feuer zu Felde zog. Gerade weil er die Kirche über Alles liebte, wollte er sie rein und unversehrt erhalten — mit einem Worte entweltlichen [6]). Und so möchten wir es denn überhaupt als einen Grundzug der Frührenaissance bezeichnen, dass sie den Versuch unternimmt, auf dem Boden tiefernster Kirchengläubigkeit eine sittliche Gesundung der Kirche warm zu befürworten. Es gehören vor Allem Leon. Bapt. Alberti, Leonardo Bruni, Nicolo Niccoli und Coluccio Salutati in diesen Zusammenhang, während die eigentliche Renaissance theils einen radikalen Bruch mit aller Kirchlichkeit, theils und besonders eine grundmässige Reform der Kirche an Haupt und Gliedern fordert.

Der von Dante eröffnete Reigen der politischen Schriftstellerei hat übrigens bald genug lebhafte Nachfolge geweckt. Unmittelbar nach der Entstehung seiner „de Monarchia" veranlasst der Streit zwischen Philipp dem Schönen und Bonifaz VIII. eine litterarische Fehde über die gleichen politischen Probleme, welche Dante bereits behandelt hatte. In den Jahren 1302—1305 entstehen die politischen Schriften des Aegidius von Rom, Wilhelm von Occam, Johannes von Paris (de potestate regia et papali) [7]). Es handelt sich hier vornehmlich um die mittelalterliche Lehre von den zwei Schwertern, deren eines dem Papst, das andere dem Kaiser von

[1]) Hölle XXX, 115 ff.; ähnlich De monarch. II, 11.

[2]) De monarch. III, 10.

[3]) Fegef. XIV, 127 ff.; Parad. XXI, 130 ff.

[4]) Parad. XXII, 82—90; Hölle VII, 47, XIX, 102 ff., XI, 8, XXX, 82.

[5]) Wie ich gegen Hettinger, Dante's Geistesgang, Köln 1888, S. 132, im Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. II, 486 ff. ausgeführt habe.

[6]) Entscheidend für diese Auffassung, die ich der von Scartazzini, Dante-Handbuch, S. 248, construirten Trilogie entgegensetze, scheint mir die Stelle Parad. XXII, 82—90.

[7]) Scartazzini, Dante 313 f.; Goldast, De Monarchia S. I. R. Bd. I, 13; Schön, De literatura politica medii aevi, Breslau 1838.

Gott verliehen wurde. Nach der ghibellinischen, von Dante vertretenen Auffassung hat der Kaiser seine Gewalt unmittelbar von Gott. Der typische Repräsentant dieser ghibellinischen Staatslehre ist Marsilius von Padua (gestorben 1328) [1]. Er lehrt nicht bloss den Primat des Kaiserthums, sondern begründet auch die Lehre von der Volkssouveränetät. Der Fürst ist nur Repräsentant des Volkswillens und kann daher nur nach Willen und Uebereinkunft der Bürger (voluntas et consensus civium) regieren [2]. Aus dem gleichen Grunde stellte er auch die Wahlmonarchie weit über die Erbmonarchie. Weiter noch in der naturrechtlichen Begründung der Staats- und Gesellschaftsformen ging der nominalistische Denker Wilhelm Occam (gestorben 1347). Bei ihm findet sich bereits „der ganze Apparat des Naturrechts und der Vertragslehre“ [3]. Zu Gunsten der Volkssouveränetät treten ferner noch ein Leopold von Bebenburg (de jure regni et imperii Romanorum, 1340), Engelbert von Volkersdorf (de regimine Principum, 1327; de ortu progressu et fine Romani imperii, 1310); Conrad von Megenberg und Andere [4]. Der Spiess wird jetzt umgedreht. Nicht allein bestreitet man dem Papstthum den Primat über das weltliche Reich; man leugnet sogar, dass der Papst auch nur Oberherr der Kirche sei. In den Concilien von Pisa und Kostnitz wird eine kühne Sprache geführt. Die Schriften Joh. Gerson's (De unitate ecclesiastica. De auferibilitate papae) läuten Sturm. Inmitten der Renaissancebewegung ersteht jedoch auch dem päpstlichen Primat ein unverächtlicher Anwalt in Petrus de Andlo, welcher noch im Jahre 1460 in seiner Schrift „De imperio rom. germ. libri duo“ den theokratischen Staatsbegriff Augustin's, wie des ganzen Mittelalters, mit Wärme vertheidigt, ohne dadurch den

[1]) De translatione imperii; defensor pacis de re imperatoria et pontificia, bei Goldast, De Monarchia S. I. R. Bd. II, S. 47 f.; vgl. Ottokar Lorenz a. a. O. II², 300 f.; F. v. Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränetät während des Mittelalters, Histor. Zeitschrift 1876, Bd. 36.

[2]) Goldast l. c. II, p. 163—169 u. öfters. Das Hauptwerk über diese ganze Bewegung ist S. Riezler, Die litter. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig's der Baiers, Leipzig 1874.

[3]) Lasson a. a. O. 83.

[4]) Die weit ausgesponnene hergehörige Litteratur bei Ottokar Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen II², § 5, 6, S. 288—333, die beiden Capitel über die politischen Schriften aus der Zeit der staatskirchlichen Kämpfe, sowie aus der Zeit der kirchlichen Reformbestrebungen. Dazu die oben genannte Abhandlung von F. v. Bezold, Ueber die Lehre von der Volkssouveränetät im Mittelalter. Diese mittelalterliche Litteratur wird von uns im Abschnitt über die Renaissance nur deshalb gestreift, weil sie zeitlich auf Dante's „De monarchia“ folgt. Ihrem Charakter nach gehört diese Litteratur weit eher in den Abschnitt über das Mittelalter, denn in diese, die Renaissance behandelnde Vorlesung.

Sinn für die Grösse des deutschen Reiches einzubüssen [1]). Nicht uninteressant ist es übrigens, „dass der Schwabenspiegel die päpstliche Auffassung der Schwerterlehre theilt und das weltliche Schwert vom Papste an den Kaiser leihen lässt, während der Sachsenspiegel und seine Glosse die Gleichheit der Verleihung vertheidigen“ [2]). Endlich sei hier noch der Cardinal Nicolaus Cusanus (1401—1464) angereiht, der in seiner Concordantia catholica (1433) dem modernen Staatsbegriff mächtig vorarbeitet. Ihm ist der Monarch nur Vertreter des Collectivwillens der Bürger, welche durch freiwillige Unterwerfung dem Souverän diese Vertretung übertragen, aber auch entziehen können. Er ist und bleibt nur dann und nur solange Vertreter des Gesammtwillens, sowie Verwalter des Gesammtrechts eines Volkes, als es diesem Volke beliebt. Danach ist jeder Herrscher wie vom Volke wählbar, so auch vom Volke absetzbar [3]). Mit dem Cusaner befinden wir uns freilich schon an der Schwelle der neueren Philosophie, wie denn auch einzelne Darsteller derselben sich geneigt zeigen, die neuere Philosophie überhaupt mit dem deutschen Cardinal beginnen zu lassen.

Wenn wir über die politischen Schriftsteller des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Renaissance in summarischem Verfahren hinweggeglitten sind, so liegt die Schuld an der unzulänglichen Behandlung der uns in erster Reihe interessirenden socialphilosophischen Probleme seitens der besprochenen Denker. Ihnen Allen ist eben gemeinsam, dass sie den Staat, nicht aber die Gesellschaft zum Gegenstande ihrer Untersuchung machen. Gehen wir auch nicht so weit, wie Rob. v. Mohl [4]), welcher übertreibend behauptet: „Von selbständigen Schriften über Gesellschaft ist in den älteren Schulen des philosophischen Rechtes bis herunter zu der Kantschen gar nicht die Rede. In dieser ganzen Litteratur giebt es nicht ein einziges Werk, welches die ausser dem Zwecke und dem Organismus des Staates stehende Lebensweise in ihrem Wesen zu erfassen, sie als ein Ganzes zu denken versucht hätte,“ so müssen doch auch wir zugeben, dass das eigentliche Mittelalter zwar deutliche Rudimente einer Staatsphilosophie, hingegen nur recht dürftige Ansätze

---

[1]) Gedruckt zu Strassburg 1603. Vgl. lib. II, cap. IX, p. 104; II, 20, p. 141, besonders das Schlusscapitel „de Romani imperii exitu et ejus finali consumatione“.

[2]) Rob. v. Mohl, Gesch. u. Litteratur d. Staatsw. I, 225.

[3]) Eine treffende Würdigung der Persönlichkeit und litterarischen Leistungen des Cusaners, welche Licht und Schatten gleichmässig vertheilt, bei Voigt, Enea Silvio als Papst Pius II., 3 Bde., Berlin 1856—1863, I, 202 ff., III, 311, 320, 340; vgl. auch Lorenz a. a. O. II², 324 ff.

[4]) A. a. O. I, S. 74. Das Problem der „Gesellschaft“ wird im ganzen Mittelalter kaum gestreift.

zu einer Socialphilosophie aufweist. Das eigentliche Problem einer Sociologie, das Werden und Wachsen gesellschaftlicher Zustände, konnte nämlich erst erfasst werden, als sich eine Gesellschaft herausbildete, welche sich nach eigenen, ihr immanenten Gesetzen zu entfalten begann. Denn heisst Gesellschaft Regelung der Beziehungen freiwollender Menschen in socialer (nicht kirchlicher und staatlicher) Rücksicht, so musste doch erst eine solche Gesellschaft da sein, bevor sie zur sociologischen Behandlung herausforderte. Das Mittelalter aber kennt keine Gesellschaft, sondern nur Stände, keine sociale, sondern nur staatliche Reglementirungsformen, keine freiwilligen Verbände behufs Regelung menschlichen Zusammenlebens, sondern nur bindende Gesetze oder kirchliche Satzungen, welche das öffentliche Leben des mittelalterlichen Individuums Schritt für Schritt festlegten. Abgesehen nämlich von der Sonderstellung der kirchlichen Hierarchie, welche einige Freiheit gewährte, ist bei der durchgängigen staatlichen und kirchlichen Bindung des Individuums für die volle Entfaltung der geistigen Persönlichkeit im Mittelalter kein Raum. Gedankenfreiheit und Bewegungsfreiheit sind eben die unerlässlichen Vorbedingungen zur Bildung einer „Gesellschaft". In diesem Sinne giebt es für das Mittelalter keine sociale Frage, weil es nur Collectivpersönlichkeiten, nicht einzelne Individuen, nur den Stand, nicht die Gesellschaft kennt. Und wenn wir uns gleichwohl über die Socialphilosophie Dante's des Ausführlichen verbreitet haben, so geschah es vornehmlich darum, weil sich gerade in der Renaissance — unter Vorantritt Dante's — überhaupt erst eine Gesellschaft bildet. Tief und feinsinnig hat Jacob Burckhardt [1]) diesen Uebergang zur Socialphilosophie der Renaissance erkannt. „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewusstseins — nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Corporation, Familie oder sonst in irgend einer Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objective Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämmtlichen Dinge dieser Welt überhaupt. Daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjective; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches. So hatte sich einst erhoben der Grieche gegenüber den Barbaren, der individuelle Araber gegenüber den anderen Asiaten als Rassenmenschen."

[1]) A. a. O. S. 104.

Erst mit der Entfaltung und ungehemmten Ausrundung der geistigen Persönlichkeit waren die Vorbedingungen zur Bildung einer „Gesellschaft" gegeben. Die Renaissance vollzieht, vorerst in der Form des Humanismus in Italien, sodann in der der Reformation in Deutschland den Process der Gesellschaftsbildung mit beschleunigtem Tempo. „Mit Ausgang des 13. Jahrhunderts beginnt Italien von Persönlichkeiten zu wimmeln; der Bann, welcher auf dem Individualismus gelegen, ist hier völlig gebrochen; schrankenlos specialisiren sich tausend einzelne Gesichter" [1]). Als wollte das Individuum in rasendem Galopp wettmachen, was es in mehr als tausendjährigem starrem Winterschlaf verabsäumt hat, stürzt es sich jetzt mit stürmender Hast auf die subtile Herausbildung der geistigen Persönlichkeit. Die Universitäten spriessen wie die Pilze aus dem Boden. Namentlich Italien zeigt im 14. Jahrhundert bereits eine gewisse nervöse Unrast in der Stiftung von Universitäten: Fermo 1303, Perugia 1307, Pisa 1339, Florenz 1343, Siena 1357, Pavia 1369. Besonders trugen auch die kirchlichen Concilien, die in nuce das Modell des künftigen politischen Parlaments enthalten, dazu bei, den Gedanken socialer Verbände anzuregen. Nach Analogie der Reichstage und Concilien bilden sich gesellige Vereinigungen aller Art, besonders aber gelehrte Gesellschaften (Akademien) [2]). Diese gelehrten Gesellschaften hatten vorerst noch nicht den Charakter pedantischer Schulweisheit, sondern mehr den eines litterarischen Salons, wie er sich zwei Jahrhunderte später, namentlich in Frankreich, zu grosser socialer Bedeutung ausgewachsen hat. Der litterarische Salon der Medici's, an welchem bereits Frauen theilnahmen, wenn sie auch noch nicht, wie später in Frankreich, in demselben den Ton angaben, hat zum Cultus der Persönlichkeit, sowie zur Fermentation der „Gesellschaft" nicht wenig beigetragen.

In der zweiten, von Pomponius Laetus begründeten römischen Akademie vollends, welche 1468 von Paul II. geschlossen wurde, herrschte ein politisch recht ausgelassener Ton. Spöttelnder Unglaube, geheimes Heidenthum, idealistischer Republikanismus und wilde Pfaffenfeindschaft waren die wichtigsten Requisiten dieser Geheimbündler [3]). Endlich und insbesondere bilden jene zahllosen Streitschriften zwischen den Päpsten selbst (Avignon und Rom) auf der einen, sowie zwischen

---

[1]) Burckhardt a a. O. 105.

[2]) Zuerst die römische Akademie unter Julius Pomponius Laetus, darauf die florentinische (1463); vgl. Vast, Bessarion, p. 345; später folgte die von Cosenza u. A.

[3]) Voigt, Enea Silvio III, 611; Zeno, Dissert. Vossiane II, 252; Hettner a. a. O. S. 176; Vast l. c. p. 306.

Papstthum und Kaiserthum auf der anderen Seite, wobei — an den Concilien zumal — die Völker selbst von beiden Parteien als Zeugen angerufen werden, nach und nach das ausschlaggebende Mittel zur Bildung der Gesellschaft: die öffentliche Meinung[1]). In dieser öffentlichen Meinung aber liegen die ersten Ansätze zur „Gesellschaft“. Hat die auf Ausbildung des Individuums gerichtete Renaissance zunächst nur gewaltige Einzelpersönlichkeiten, imposante Herrscherfiguren (Medici, Sforza, Este, Malatesta, Federigo von Urbino, Alfons von Neapel u. A.), oder allseitig gebildete und harmonisch abgerundete Persönlichkeiten (Petrarca, Leo Battista Alberti, Benvenuto Cellini, Lionardo da Vinci) hervorgetrieben, so melden sich in der erwachenden „öffentlichen Meinung“ zum ersten Mal nicht bloss die Individuen, d. h. die geistig Begnadeten, sondern das Individuum schlechthin, d. h. das sich freier fühlende europäische Individuum. War es im Mittelalter ein Vorrecht der Kirche, allenfalls auch des adeligen Standes, und in der Renaissance das Privilegium des verschwindend geringen geistigen Adels, eine „öffentliche Meinung“ zu haben, so beginnt jetzt diese „öffentliche Meinung“ je später, desto unbedingter sich zu demokratisiren. An die Stelle der erlesenen Individuen tritt allgemach ein stetig sich verbreiternder Kreis von Menschen, die sich als Individuen fühlen — und damit erwächst erst das Problem der Gesellschaft, welches sich letzten Endes auf die Frage zuspitzt, wie die Regelung socialen Zusammenlebens und Zusammenwirkens in die Millionen gehender Menschenmassen ermöglicht werden kann, wenn und insofern die einzelnen Individuen unter diesen Millionen sich nicht mehr als gebundene Masse, sondern als freie Persönlichkeiten fühlen. Solange das mittelalterliche Individuum im goldenen Käfig des „Gottesstaats“, seiner Persönlichkeit beraubt, eingefangen blieb und mit seinem nach Befreiung lechzenden Blick nur auf das Jenseits starrte, war das Auftauchen einer „socialen Frage“ eine sociologische Undenkbarkeit. Erst in dem Augenblick, da das Individuum die dreifache Fessel des Mittelalters: das Feudalsystem, das römische Kaiserthum und die römische Kirche, gewaltsam gesprengt und ein brennendes, unstillbares Verlangen nach einem kräftigen Diesseits geoffenbart hat, wuchsen den socialphilosophischen Denkern der Renaissance die Flügel zu muthwillig-phantastischem Flattern. War erst eine „Gesellschaft“ gebildet, so stellte sich bald genug die philosophische Erwägung ein, ob man deren Wachsthum dem blinden Kräftespiel der Natur bedingungslos überlassen und nicht vielmehr nach bewussten Principien und planvoll erdachten Reformen umbiegen und umgestalten könnte.

[1]) Vgl. Voigt a. a. O. III, 379.

Dieser socialphilosophische Gedanke taucht nunmehr in drei nach Art, Umfang und Bedeutung verschiedenen Gewandungen auf. Der erste stammelnde Ausdruck dieses Gedankens ist die religiöse Reform [1]) (Wiclef, Huss, Savonarola, Luther, Zwingli, Calvin). Dieser laufen zeitlich und wohl auch ursachlich parallel auf der einen Seite die praktisch-communistischen Weltverbesserer (die Communisten in Tabor, die Schwärmer von Zwickau, die Wiedertäufer in allen ihren Schattirungen, Thomas Münzer, Johann von Leyden u. s. w.), auf der anderen die utopistisch-communistischen Träumer: Morus, Campanella, Bacon, Harrington, Vairasse u. s. w. Endlich kommen die eigentlichen Socialphilosophen der Renaissance in Betracht, welche, auf dem Boden der nüchternen Wirklichkeit stehend, das Wesen der Gesellschaft zu zergliedern und deren Umformung philosophisch zu begründen sich anschicken (Plethon, Valla, Guicciardini, Machiavelli und Bodinus). Von diesen drei Richtungen fallen die rein religiösen Bewegungen ebenso, wie die rein politischen aus dem Rahmen unserer Betrachtungsweise heraus, da wir es hier nicht mit socialen Bewegungen, sondern nur mit socialphilosophischen Ideen zu thun haben. Dabei mag einem anderen Zusammenhange die Untersuchung vorbehalten bleiben, ob (wie die materialistische Geschichtsauffassung will) diese Ideen nichts weiter sind als Spiegelungen dieser socialen Bewegungen, oder umgekehrt, die Bewegungen nichts weiter, als praktische Reactionen auf vorangegangene Ideengänge, oder endlich bald dieser, bald jener Theil überwiegt. Im Uebrigen ist auch die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass sociale Bewegungen und socialphilosophische Gedankengänge von einander weder zeitlich, noch causal zu trennen sind, da sie sich gegenseitig heben und tragen.

Die politischen und religiösen Bewegungen der Renaissance und Reformation sind litterarisch so ausgiebig behandelt worden [2]), dass wir uns ein Eingehen auf dieselben füglich ersparen können. Die utopistische Litteratur aller Völker und Zeiten wird ihres socialphilosophischen Gehaltes wegen in der nächsten Vorlesung einlässlich besprochen werden, und so erübrigt uns denn nur noch an dieser Stelle einige Streiflichter auf die eigentliche socialphilosophische Litteratur der Renaissance fallen zu lassen.

Das socialphilosophische Grundwerk der Renaissance, die ‚Νόμοι' des Gemistos Plethon [3]), ist, soweit wir es übersehen konnten, von

[1]) Darüber Chr. E. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik, 1893, II, 73 ff.

[2]) Zuletzt bei Bernstein u. Kautsky, Gesch. d. Socialismus I, 104, 425.

[3]) Νόμων συγγραφή, herausg. von C. Alexandre, Paris 1858; vgl. dazu Fr. Schultze, Georgios Gemistos Plethon, Jena 1874; Gass, Gennadius u. Plethon, Breslau 1844.

den Historikern der Rechts- und Staatsphilosophie noch gar nicht herangezogen worden. Und doch liegt hier der erste Entwurf einer socialen Reform grossen Styles vor, welche mit religiösen, politischen und moralischen Reformen Hand in Hand ging [1]). Freilich ist gerade der für uns entscheidende Theil der ‚Νόμοι', welcher den Plan seiner socialen Reform umfasst, ein Raub der Flammen geworden. Immerhin gestatten uns die Ueberreste des Werkes einen leidlich klaren Einblick in das Räderwerk der von ihm angestrebten Reform. Auch können wir die übrigen Schriften Plethon's, besonders seine Denkschriften, zur Ausfüllung der Lücken herbeiziehen. So entwickelte er z. B. in der zweiten uns erhaltenen Denkschrift seinen socialen Reformplan mit folgenden Worten [2]): „Es gibt keine andere Weise, die Lage eines Staates oder Volkes mit der Zeit sicher und dauernd, soweit es bei menschlichen Dingen überhaupt thunlich ist, zu verbessern, als indem man die ganze Staatsverfassung besser einrichtet. Denn die einzige Ursache, aus welcher die Staaten sich wohl oder übel befinden, liegt in der Trefflichkeit oder Schlechtigkeit der Verfassung. Wenn es auch ja einmal durch günstigen Zufall einem Staate nach Wunsche gehen mag, so hat ein solches Glück keinen sicheren Halt und mag rasch durch einen geringfügigen Umstand in das Gegentheil umschlagen. Meistens aber verdanken der Trefflichkeit der Verfassung die Staaten ihren Bestand und ihr Gedeihen, so wie sie dagegen bei deren Verderbniss selbst hinsiechen und zu Grunde gehen."

Mögen nun auch die ‚Νόμοι' in ihrem Grundplan an die „Republik" des von Plethon über alle Massen vergötterten Platon anknüpfen, ja von ihr das Dreiklassensystem schematisch übernehmen, so sind doch die drei Stände Plethon's ganz anderer Art, als die Platon's. An der Spitze des Staates stehen ihm nicht die Philosophen, sondern ein König, dem ein Staatsrath beigeordnet ist. Auch ist weder dem König, noch dem Staatsrath Privateigenthum untersagt. Vielmehr wird von den Staatsräthen gefordert, dass sie weder zu arm, noch sehr reich seien. Inwiefern dieses Staatsideal dem spartanischen entspricht, an welches es sich bewusst anlehnte [3]), bleibe dahingestellt. Jedenfalls rechnet Plethon auch den gesammten Beamten- und Richterstand, ebenso wie die gesammte Kriegerschaft zum ersten Stand, wobei indess hervorgehoben zu werden verdient, dass er die Errichtung eines Volksheeres warm befürwortet. „Der eigentliche Kern des Kriegsheeres muss aus Stammesgenossen und Landeskindern, nicht aber aus

[1]) Vgl. die Einleitung der Ausgabe Alexandre's, p. 56.

[2]) Cap. IV, vgl. Schultze a. a. O. S. 269.

[3]) Vgl. Νόμων συγγραφή, édit. Alexandre, p. 2: Πολιτείαν δὲ Λακωνικὴν ἀφῳρημένου μὲν αὐτῆς κτλ.

Fremdlingen bestehen" [1]). Die uns erhaltenen Grundzüge seines Strafrechts sind von einer Grausamkeit und Härte, die seinem staatsmännischen Blick wenig Ehre machen. Wer gegen die göttliche (d. h. gegen die von Plethon als göttlich erklärte) Weltordnung verstösst, erleidet ohne jede Schonung den Feuertod. „Die Sophisten, welche gegen diese unsere Satzungen gewühlt haben, sollen lebendig verbrannt werden und zwar auf dem Begräbnissplatz der Frevler" [2]). Nur wer den Nachweis einer mangelhaften Erziehung führen kann, wird zu einer Gefängnissstrafe begnadigt [3]). Der zweite Stand setzt sich nach Plethon aus Handwerkern und Kaufleuten zusammen, welche letztere wieder in Grosskaufleute und Krämer zerfallen [4]). Dabei werden Gesetze über Ein- und Ausfuhr aufgestellt, an denen man die markige Hand des praktischen Staatsmannes erkennt. Den dritten Stand endlich bilden die Bauern und Viehzüchter, welche vom ersten Stand äusseren und inneren Schutz, vom zweiten alle erforderlichen Werkzeuge und Industrieproducte unentgeltlich erhalten, dafür aber ihrerseits die beiden oberen Stände mit sämmtlichen Rohproducten versorgen. Die Steuern werden — und zwar in Naturalien — von diesem untersten Stand, den Heloten, geleistet. „Von den Heloten, welche für die Ernährer des Gemeinwesens zu achten sind, darf man indess nicht mehr als die besagte Steuer und diese nicht öfter als einmal eintreiben; sie sind auch nicht etwa zu irgend welchen Diensten zu pressen, vielmehr in aller Weise wohl zu halten und gegen jede Unbill zu schützen" [5]).

Dieser sociale Reformplan Plethon's ist vielleicht weniger bemerkenswerth durch die Kühnheit und energische Consequenz des Gedankenganges [6]), als durch den zwingenden Einfluss, den die Persönlichkeit Plethon's auf Humanismus und Renaissance ausgeübt hat. Nicht der wirkliche sociale Reformplan, dessen Details den Denkern der Renaissance wohl kaum zugänglich gewesen sind, zumal Gennadius, der unversöhnliche politische Gegner Plethon's, nach eigener Aussage die ihm zugänglich gewesenen Exemplare des Werkes vernichtet hat [7]), ist das eigentlich Entscheidende im socialphilosophischen Auftreten

[1]) 2. Denkschrift, c. 10, Schultze l. c. S. 282.

[2]) Νόμοι, édit. Alexandre, p. 126 ff.; Schultze a. a. O. 281; Gass a. a. O. S. 35, Note c, wo die ältere Litteratur über die Staatslehre Plethon's angeführt ist.

[3]) Νόμοι, p. 128: δυστυχίᾳ δὲ δὴ τῶν ἄλλων κεχρημένον τινὶ καὶ παιδείας ἐνδείᾳ, μὴ δὴ θανάτῳ ἔτι, ἀλλὰ δεσμοῖς τισιν εὐθύνειν χρονίοις.

[4]) Vgl. Schultze a. a. O. 286 ff.

[5]) Schultze a. a. O. S. 293.

[6]) Erklärt doch Plethon, p. 256, selbst, dass er sich nur an die älteste Lehre (Zoroaster, Pythagoras, Platon) angerankt habe.

[7]) Vgl. Gass a. a. O. S. 35 und dazu Abtheil. II, S. 42 f., § 50. 51.

Plethon's; ausschlaggebend ist vielmehr der Umstand, dass er überhaupt eine sociale, religiöse und politische Reform mit Flammenzungen in Florenz gepredigt und eben damit das litterarische Milieu der Renaissance zu einer radicalen Opposition gegen das Bestehende aufgestachelt hat. „Der grosse Cosimo", sagt Marsiglio Ficino in seiner Uebersetzung der Werke des Plotinus, „hörte zur Zeit, als das durch Papst Eugen IV. berufene Concil in Florenz tagte, häufig die Vorträge des griechischen Philosophen Plethon, der wie ein anderer Platon über platonische Philosophie disputirte. Dieses Mannes lebendige Rede ergriff und begeisterte ihn so, dass in seinem hohen Geiste der Gedanke aufstieg, eine Akademie zu stiften, sobald sich ein günstiger Moment gefunden haben würde" [1]). Auf einen wie fruchtbaren Boden die von Plethon ausgestreute antik-heidnische Saat gefallen ist, ersieht man unter vielen anderen Anzeichen auch daraus, dass ein Lorenzo Valla (1407—1457), schon zwei Jahre nach dem Auftreten Plethon's seine berühmt gewordene Schrift gegen die Constantinische Schenkung herausgegeben hat [2]) (1440). Valla ist übrigens der Typus jener radicalen, heidnisch-antikisirenden Richtung der Renaissance, welche sich der von Petrarca begründeten christlich-antikisirenden (Salutati, Bruni, Niccoli) trotzig entgegenstemmt. Wie weit muss übrigens der aufrührerische Geist, wie er sich in einem Panormita oder Valla äussert, in das Mark der Renaissance eingedrungen sein, wenn ein Valla es wagen konnte, das Lügengewebe der angeblich Constantinischen Schenkung vor aller Welt mit erbarmungsloser Hand zu zerfetzen. „Er erklärte vielmehr mit dem alten Hasse des Römers gegen die Pfaffenherrschaft die Fürsten berechtigt, den Papst aus seinem weltlichen Besitz zu vertreiben. Er schmähte Papst Eugen als Tyrannen und Cardinal Vitelleschi als einen Bluthund. Aber er formte zugleich aus jener Fälschung ein schweres Verbrechen der Päpste überhaupt: entweder das der höchsten Unwissenheit oder das der furchtbarsten Hab- und Herrschsucht, wenn sie die Schenkung Constantins selbst erfunden und so die Majestät des Pontificats und die christliche Religion geschändet hätten. Mehr als die kritische Untersuchung der alten Tradition reizte den Gegner die drohende Sturmrede gegen das simonistische und verweltlichte Papstthum, dem Valla einen förmlichen Krieg ankündigt" [3]).

---

[1]) Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste etc., Freiburg 1891, I. Bd., S. 260.

[2]) De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio. Nach den opp. Valla's, p. 793, soll das Buch schon 4. Juni 1434 erschienen sein. Vgl. Voigt a. a. O. 469.

[3]) Voigt a. a. O. 470; über Valla vgl. noch J. Vahlen, Lorenzo Valla, 2. Aufl., Berlin 1870; Laurentii Vallae opuscula tria, Wien 1860; Lorenzo Valla

Im Uebrigen nimmt die sociale Frage in den zahlreichen Händeln und litterarischen Invectiven der Humanisten nur ein recht bescheidenes, verstecktes Plätzchen ein. Abgesehen von dem grossen Wurf Girolamo Savonarola's, der mit der Zunge eher denn mit der Feder einen socialen Reformplan vertrat [1]), ist die socialphilosophische Ausbeute in der humanistischen Litteratur eine recht dürftige. So unverkennbar auch die politischen Kämpfe der Zeit ihre litterarischen Vertretungen unter den Humanisten hatten, so winzig ist der Gehalt dieser politischen Litteratur an socialphilosophischen Einsichten [2]). Wir müssen schon zu Historikern vornehmen Gepräges greifen, um einiges brauchbare socialphilosophische Material auszumünzen. Dabei vollzieht sich der Uebergang von der, vorwiegend auf speculativer Grundlage ruhenden, Socialphilosophie des Mittelalters zu der, überwiegend naturalistischen, Auffassung des socialen Geschehens in der Neuzeit. Machiavelli und Guicciardini, die grossen Realisten der Socialphilosophie der Renaissance, wollen gar nicht Philosophen sein, sondern nur Historiker. Ihre socialen Theorien gründen sich nicht wie die der Philosophen auf apriorische Constructionen, auf die Ideen der „Moralität", „Gerechtigkeit", „Menschheitsglück," sondern auf historisches Thatsachenmaterial und empirische Beobachtung des realen Geschehens. Nicht nach obersten Zwecken, sondern nach immanenten Gesetzen des geschichtlichen Geschehens forscht ein Machiavelli. Die Menschennatur ist sich, wie dieser stahlharte Politiker und feinsinnige Psycholog annimmt, im Wesentlichen gleich geblieben. Der antike Mensch hatte die gleichen Fähigkeiten und Affecte wie der gegenwärtige — eine Behauptung, die Buckle neuerdings mit grosser Zuversichtlichkeit wiederholt. Gerade darum aber sei die Geschichte Lehrmeisterin der Menschheit, sofern die Vergangenheit uns die Mittel an die Hand gebe, die sociale Gegenwart zu begreifen und die sociale Zukunft zu gestalten [3]).

Ragt auch Francesco Guicciardini (geb. 1483) an die socialphilosophische Bedeutung Machiavelli's nicht hinan, so gehört er doch zu den markantesten socialphilosophischen Figuren seines Zeitalters.

über Thomas von Aquino, Vierteljahrsschrift für Cultur und Litteratur der Renaissance, 1. Jahrgang.

[1]) Unter den zahlreichen Schriften Savonarola's findet sich keine einzige, die einen durchsichtigen socialen Reformplan enthält; vgl. Pasquale Villari, Savonarola, deutsche Ausgabe von Moritz Berduschek I, 197 ff., 208, 286, II, 231 ff.

[2]) Ueber die polit. u. staatsw. Litteratur vgl. das schon erwähnte Werk von Rob. v. Mohl, woselbst Bd. I, 64 ff. die ältere hergehörige Litteratur angegeben ist, sowie das grosse Werk von R. Blackey, The History of political literature, London 1855.

[3]) Vgl. Machiavelli, Disc. I, 39.

Die im Jahre 1509 verfasste „Storia Fiorentina" enthält einen wahren Schatz an sociologischer Weisheit. Ist ihm auch die Aristokratenherrschaft neuerdings im Allgemeinen durchaus sympathisch, so bleibt er doch im Herzen ebenso wie Machiavelli guter Republikaner. Dieser Standpunkt tritt nirgends so stark hervor, wie in den 1523—1527 verfassten zwei Büchern Del Reggimento di Firenze. Hier räumt er mit der Frage nach einer „besten" Regierungsform unbarmherzig auf. Mag auch die Herrschaft eines Einzigen an sich ihre Vorzüge haben, so zieht er ihr die Volksherrschaft ungeachtet der dieser anklebenden Mängel vor. „Er sieht wohl, dass im Privatleben jeder sein eigener Herr sein möchte; was aber das öffentliche Leben betrifft, so erkennt er bei dem Menschen nicht sowohl ein natürliches Verlangen nach Freiheit, als ein solches zu herrschen, den andern überlegen zu sein. Die, welche darnach streben, blenden nur die anderen mit dem Namen der Freiheit, um ihre Zwecke zu erreichen, und die Menge, da sie zu herrschen nicht hoffen kann, begehrt nach Gleichheit, und ist sie erlangt, so bleiben die Wünsche auch wieder dabei nicht stehen, und wer vorher nur nicht unterdrückt sein wollte, will dann selbst unterdrücken" [1]).

Guicciardini huldigt einem gewissen politischen Eklekticismus, d. h. einer gemischten Regierungsform, welche sich alle Vorzüge der Demokratie, Aristokratie und Monarchie zu eigen macht. Fügen wir noch die Ricordi politici e civili (1527—1530 entstanden) zu den bereits skizzirten Werken Guicciardini's hinzu, so erhalten wir das Bild eines lebensklugen Sociologen, der das gesellschaftliche Treiben der Menschen mit scharfem geschichtlichem Blick prüft, ohne sich durch philosophisches Tüfteln und Klügeln beirren zu lassen. Er fordert die volle und ungeschmälerte Entfaltung aller geistigen Anlagen der Menschen. „Dem ewigen ‚Memento mori' der Moralisten und Theologen stellt dieser Weltmann zuerst ein ‚Memento vivere' als gut und heilsam entgegen" [2]).

Niccolo Machiavelli (geb. 1469), mit welchem sich Guicciardini in seinen Considerazzioni sui Discorsi del Machiavelli kritisch auseinandersetzt, überragt nun zwar diesen seinen — übrigens freundnachbarlichen — Kritiker an Schärfe des socialphilosophischen Blickes und Unerbittlichkeit der logischen Schlussfolgerungen um Haupteslänge. Aber mit der milden, harmonisch abgestimmten Persönlichkeit Guicciardini's hält dieser politische Allzermalmer keinen Vergleich aus. Es kann uns nicht beifallen, an dieser Stelle das System Machia-

[1]) A. Gaspary, Geschichte der italienischen Litteratur II, 383.
[2]) Vgl. A. Gaspary a. a. O. Bd. II, 387.

velli's, wie es in seinem „Principe", sowie in seinen „Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio" niedergelegt ist, des Ausführlichen auseinanderzufalten, sintemal die Machiavelli-Litteratur ohnehin bereits in's Unübersehbare angeschwollen ist [1]). Die bedeutenderen Specialschriften über Machiavelli von Triandafallis, H. Leo, Pasquale Villari und Oresto Tomasini haben überdies zur Genüge dargethan, dass die politischen und sozialphilosophischen Anschauungen Machiavelli's im Wesentlichen auf antike Quellen zurückgehen. Dass besonders die Politik des Aristoteles von Machiavelli ausgiebig benutzt worden ist, haben bereits Freudenberg und Ranke frühzeitig erkannt [2]). Dagegen hat H. Leo den Nachweis zu führen unternommen, dass Machiavelli bei der Abfassung seines „Principe" die Politik des Aristoteles noch gar nicht gekannt habe [3]). Es sollte indess nicht übersehen werden, dass Machiavelli Aristoteles ausdrücklich erwähnt [4]). Neben der Politik des Aristoteles hat Machiavelli vorzugsweise Thukydides, Polybius, Ovid und Cicero fleissig benutzt und verwerthet. Wir heben diesen historischen Zusammenhang nur hervor, um die Continuität der socialphilosophischen Ideen an einem recht augenfälligen Beispiel zu illustriren. Erwägt man nämlich, wie tief und nachhaltig die socialphilosophische Wirkung gewesen ist, welche die Schriften Machiavelli's von Thomas Morus angefangen bis hinauf zu Friedrich dem Grossen und Johann Gottlieb Fichte ausgeübt haben, so ist der Hinweis von doppeltem Belang, dass jene naturalistische Politik und Socialphilosophie, welche Machiavelli inaugurirt, nur einen neuen Schössling darstellt, den die Renaissance auf den alten knorrigen Baumstumpf der antiken Socialphilosophie aufgepfropft hat. Und so zieht sich denn offensichtlich eine regelrechte Entwickelungslinie der socialphilosophischen Ideen von dem ersten keimartigen Auftauchen der socialen

---

[1]) Die ältere Litteratur bei Rob. v. Mohl a. a. O. Bd. III, S. 521 ff., sowie die Ausgaben der Schriften Machiav. S. 526 ff.; ferner sei hier genannt das prächtige Buch von Pasquale Villari, Niccolo Machiavelli u. seine Zeit, deutsch von Mangold, 2 Bde., Leipzig 1877; vortrefflich ist der Abschnitt über Machiavelli bei Gaspary a. a. O. II, 341—396; interessant die Abhandlung von G. Ellinger, Morus u. Machiavelli, Vierteljahrsschrift f. K. u. L. der Renaissance II, 17 ff.; völlig verfehlt hingegen ist W. Lutoslawski, Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Arist. und Mach., Breslau 1888.

[2]) Vgl. Trendelenburg, Machiavell und Antimachiavell, kleinere Schriften, Leipzig 1871, S. 27—53; Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber, Anhang über Machiavelli S. 195 ff., Leipzig und Berlin 1824.

[3]) Diese Behauptung Leo's wird von Georg Ellinger, Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavelli's, S. 62, bekämpft; doch vgl. m. Anzeige im Archiv f. Gesch. d. Philos. III, 103.

[4]) Vgl. Ellinger a. a. O. S. 60.

Frage bei den Griechen bis hinein in das Herz unserer gegenwärtigen Cultur.

Jenen Individualismus, den Aristoteles einst als unverlierbares geistiges Besitzthum der Socialphilosophie einverleibt hat, bringt Machiavelli, im klassischen Zeitalter der grossen Individuen lebend, zum typischen Ausdruck. Die kraftvolle Persönlichkeit, welche alle leiblichen und intellectuellen Vorzüge in begnadeter Vereinigung in sich verkörpert, ist ihm Alles, während die Masse nur das biegsame, geschmeidige Wachs darstellt, das in der Hand des schöpferischen socialen Genius jene Formen annimmt, die zu kneten dem grossen Individuum beliebt. Der geborene Gesetzgeber macht aus dem Menschen, was zu machen er für gut findet. „Die Menschen thun nie etwas Gutes ausser durch Zwang; der Hunger und die Armuth machen sie betriebsam, und die Gesetze machen sie gut“ [1]).

Die antike Werthschätzung des Staates als des vornehmsten Lebenselementes der Individuen, die eben nur in einem Staat ihre höchsten Zwecke zu verwirklichen vermögen, kehrt natürlich auch bei Machiavelli wieder. Der Staat verfolgt freilich nur das Ziel, das leibliche und geistige Wohl aller Bürger zu gewährleisten, aber behufs Erreichung dieses Zieles muss er Institutionen schaffen und begünstigen, welche das einzelne, von Natur aus rebellische Individuum zu zähmen und niederzuhalten die Eignung besitzen. Aus diesem Grunde, aber auch nur aus diesem, bricht er für die Religionen als staatliche Institutionen eine Lanze — nicht ihrer Wahrheit, sondern nur ihrer Nützlichkeit wegen. Selbst den Aberglauben und das kirchliche Ceremoniell nimmt er in Schutz, wenn und insofern sie die Bändigung des von Hause aus störrischen und widerhaarigen Individuums fördern. Denn „die Menschen sind von Natur schlecht, die Gesetze machen sie gut“ [2]).

Dieser rückhaltlose, jede scheinheilige Maske stolz verschmähende sociale Utilitarismus weiss sich wie von allen religiösen, so auch von allen moralischen Vorurtheilen und Skrupeln frei. Das schliesst natürlich nicht aus, dass sein „Fürst“ auch sittliche Eigenschaften, besonders ein gewisses Gerechtigkeitsgefühl besitzen, oder doch mindestens zur Schau tragen soll; aber diese sittigenden Eigenschaften soll er nicht um ihres Selbstzweckes willen, sondern nur ihrer politischen Nützlichkeit halber entfalten [3]). Sein Fürst bricht sein Wort, so oft die Staatsraison es fordert. „Die Frage ist nicht,

---

[1]) Disc. I, 3; Gaspary a. a. O. II, 356.
[2]) Disc. I, 56; Asino d'oro, Cap. 5; Gaspary a. a. O. II, 357.
[3]) Princ. Cap. 15 u. 18; Disc. I, 9, II, 13.

was gut ist oder schlecht, sondern was nützlich oder schädlich. Die Gesetze der Moral sind dem Staate nicht etwa gleichgültig, da sie ja das Bewusstsein der Menschen beherrschen, und er wird sich ihnen fügen, solange er vermag; aber im Momente der Gefahr müssen alle Bedenken verschwinden [1])" Die kaltherzige, alle sittlichen Naturen anfröstelnde politische Lehre, nach welcher der Zweck die Mittel heilige, ist niemals, auch von den Loyolaten nicht mit so schneidender Schärfe und so herber Consequenz ausgesprochen worden, wie von Machiavelli. Es soll dies in diesem Zusammenhange natürlich kein Tadel, sondern nur die Constatirung der Thatsache sein, dass jene naturalistische Richtung der heutigen Sociologie, welche, alle moralischen Kategorien aus der Sociologie mit souveräner Verachtung verdrängend, Tugend und Laster mit Taine für ebenso natürliche mechanische Producte socialen Zusammenlebens ausgiebt, wie etwa Vitriol und Zucker natürliche chemische Producte darstellen, auf Machiavelli als ihren socialphilosophischen Urtypus zurückweisen können. Auch die heutigen Naturalisten in der Sociologie vermögen dieses Modell des socialphilosophischen Naturalismus an Härte und Kälte der sociologischen Schlussfolgerungen nicht zu übertrumpfen [2]).

Im Uebrigen ist Machiavelli Vertreter eines strengen — nebenbei bemerkt auf bestimmte Individuen abstellenden — Absolutismus nur für die Entstehung, nicht aber für die Erhaltung von Staat und Gesellschaft. Absolutismus ist nur ein vorübergehendes Heilmittel gegen politische Anarchie. Hingegen ist ihm die republikanische Staatsverfassung der adäquate Ausdruck für die vorgeschrittenere, in geordneteren Beziehungen lebende menschliche Gesellschaft. Trotz seiner Schweifwedelei vor Cesare Borgia und Johann von Medici findet er recht saftige Kraftausdrücke gegen die Drohnen der Gesellschaft — die Aristokratie. Er schilt sie „die Pest der Republiken und Länder", weil sie nur verzehren, aber nichts produciren [3]). Ein ganzes Capitel widmet er dem Nachweis, dass „ein Volk weiser und beständiger sei als ein Fürst" [4]). Im nächstfolgenden Capitel setzt er auseinander, dass Bündnisse mit Republiken dauernder und zuverlässiger seien als solche mit Fürsten. Mag also der Fürst immer-

---

[1]) Disc. III, 41, Uebersetzung Gaspary's II, 358.

[2]) Man lese nur das berühmte 18. Capitel des „Principe". Uebrigens hat ja auch Spinoza die Affecte behandelt, als ob er es mit „Körpern, Linien und Flächen" zu thun hätte. Spinoza gebraucht im Sinne seines Jahrhunderts ein mathematisches Beispiel, wo Taine im Sinne unseres Zeitalters ein chemisches vorzieht.

[3]) Princ. I, p. 295.

[4]) Disc. I, Cap. 58; dazu Disc. I, 9; Arte della guerra I, p. 12.

hin dem Volke überlegen sein in der Schaffung von Gesetzen und Institutionen, so ist ihm dafür das Volk überlegen in deren Conservirung — „die Menge ist weiser und beständiger als ein Fürst; ein Volk, welches nach den Gesetzen lebt, ist besser als ein Fürst in gleicher Stellung, und ohne Gesetze weniger schlecht; man hört oft das Gegentheil sagen; aber das komme daher, dass man vom Volke frei reden dürfe, vom Fürsten nicht. Das Sprichwort ‚Vox populi, vox Dei' scheint ihm nicht unberechtigt, da die allgemeine Meinung oft von dem richtigen Instincte geleitet ist, und wo Verblendung herrscht, sei das Volk weit leichter zu bekehren als der Fürst" [1]).

In eine kritische Würdigung der Socialphilosophie Machiavelli's einzutreten, kann uns an dieser Stelle um so weniger beifallen, als dieses fragwürdige Geschäft bereits von einer nach Hunderten zählenden Schriftstellerschaar in Angriff genommen worden ist [2]), ohne dass es bisher gelungen wäre, das Wahre und Bleibende in den Gedanken Machiavelli's aus der erdrückenden Fülle der widerwärtigen Spreu geschickt und glücklich herauszuhülsen. Auf einzelne leitende Gesichtspunkte dieser naturalistischen Socialphilosophie werden wir noch im letzten, systematischen Abschnitt zurückkommen. Hier sei nur noch einem Worte Robert von Mohl's, eines ausgesprochenen Widersachers Machiavelli's, zugestimmt, welches uns geeignet scheint, das schwankende Bild des Socialphilosophen Machiavelli gerade in seinem charakteristischen Zuge festzuhalten: „Seit Aristoteles war er wieder der Erste, welcher die inneren allgemeinen Gründe der von der Geschichte erzählten oder von ihm selbst erlebten und beobachteten Thatsachen aufzusuchen sich bemühte und aus den einzelnen Erscheinungen auf die Ursachen schloss" [3]).

Neben der markigen Kraftgestalt Machiavelli's nimmt sich sein erbitterter socialphilosophischer Widerpart, Jean Bodin (1530—1596), etwas dürftig aus. Dass Bodin's Werk „Ueber den Staat" [4]) sich direct gegen den „Principe" Machiavelli's richtet, darüber lässt uns die Vorrede Bodin's nicht im Unklaren. Schon durch den Titel „Vom gemeinen Wesen" wollte er dem Titel Machiavelli's „Der Fürst" ein Paroli bieten. Die Vorrede von Bodin's „De la République" ist im Uebrigen mit den saftigsten Invectiven gegen den Verfasser des „Prin-

---

[1]) Disc. I, 30, II, 2, III, 9; Gaspary a. a. O. II, 359.

[2]) Eine Zusammenstellung der mächtig angewachsenen Litteratur für und gegen Machiavelli (bis 1858) bietet Rob. v. Mohl a. a. O. III, 542—588.

[3]) A. a. O. III, 539.

[4]) De la République, 1576 in franz. Sprache erschienen, sodann 1584 vom Verfasser selbst in lat. Uebersetzung unter dem Titel De Republica ll. VI herausgegeben.

cipe" so sehr gespickt, dass kaum ein Zweifel darüber auftauchen kann, gegen wen die Spitze dieses Werkes gerichtet ist. Freilich hatte Bodin in seinem eigenen Heimathlande unverhältnissmässig mehr litterarische Vorbilder, an die er sich hätte anlehnen und gegen die er die Pfeile seines Spottes hätte richten können. Henri Baudrillart macht nämlich in seinem schönen Buche über Bodin [1]) mit Recht darauf aufmerksam, wie sehr die politischen Ideen im 16. Jahrhundert bereits im Schwange waren und litterarisch öffentlich verhandelt wurden. Baudrillart erinnert ausser an Machiavelli noch an folgende politische Schriftsteller, die im 16. Jahrhundert sich hervorgethan haben: Morus, Luther, Calvin, Buchanan, Hôpital, Hotman, Hubert-Languet, de la Boetie, Pasquier, de Thou, Montaigne. Obgleich nun Bodin von einzelnen dieser Vorläufer gelernt hat, ohne sich ihnen sklavisch zu verschreiben, tritt seine polemische Beziehung zu Vorgängern an keiner Stelle seines Buches so scharf und unverhüllt zu Tage wie in der gegen Machiavelli gerichteten Vorrede.

Freilich ist Bodin schon als typischer Repräsentant des streng monarchischen Souveränetätsbegriffs [2]), socialphilosophisch gesehen, der wissenschaftliche Gegenfüssler Machiavelli's. Während nämlich Machiavelli republikanischen Tendenzen huldigt und von der ursprünglichen Schlechtigkeit des Menschen ausgeht, welche durch den Staat und seine Gesetze gemildert und gesittigt werden solle, nimmt Bodin die ursprünglich gutartige Natur des Menschen zum Ausgangspunkte und giebt dem Klima und der Bodenbeschaffenheit die Hauptschuld an der Verschiedenartigkeit der Völkersitten [3]). Eröffnet demnach Machiavelli den Reigen derjenigen naturalistischen Socialphilosophen, als deren härtesten, aber auch klarsten und präcisesten Typus man Hobbes ansehen kann, so ist Bodin ungeachtet seiner Verfechtung des monarchischen Absolutismus [4]) der Vater jener liberalisirenden Socialphilosophie, wie sie sich am reinsten bei Montesquieu und Locke abgeklärt hat. Es braucht wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden, dass Bodin's De la République sich nicht bloss in ihrem

---

[1]) Jean Bodin et son temps, Paris 1853, p. 1—110.

[2]) Vgl. E. Hancke, Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souveränetät (Gierke's Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Heft 47), Breslau 1894, S. 8 ff.

[3]) Vgl. Buch V, das Capitel 1: Du reiglement qu'il faut tenir pour accomoder la forme de République à la diversité des hommes et le moyen de cognoistre le naturel des peuples.

[4]) Bodin, Rep. I, Cap. 9, II, 4, VI, 4; Hancke a. a. O. S. 10. Wie nahe Bodin daran war, trotz seiner absolutistischen Lehre, „Vater des modernen Constitutionalismus" zu werden, s. Hancke, S. 44.

Titel an Cicero und Platon anlehnt. Der Geist der Antike durchweht das ganze Buch. Der väterlichen Gewalt will Bodin gleich den Alten die weitestgehenden Rechte, sogar über Leben und Tod einräumen. Und doch blitzen mitten im Gewölk antiker Theoreme urplötzlich ganz moderne socialphilosophische Gedanken hervor. So lautet z. B. sein Lieblingssatz, „dass von der Form der Verfassung sich gar nicht geradezu auf den Geist der Verwaltung zurückschliessen lasse: und dass selbst in einem monarchischen Staat dieser sehr republikanisch, sowie in einer Republik sehr despotisch sein könne“ [1]). Gegen Machiavelli sucht er mit Platon die Gerechtigkeit als Selbstzweck des Staates zu retten, ebenso wie er der Religion eine unverhältnissmässig bedeutsamere Stelle im Haushalte des Staates anweist, als dies seitens Machiavelli's geschehen war.

Kein Staat könne ohne Religion bestehen, er dürfe daher den Atheismus ebensowenig in seiner Mitte dulden, wie etwa Zauberei [2]). So wenig der Staat die Gottlosigkeit dulden darf, so weitherzig soll er sich gegenüber den mannigfaltigen Formen der Gottesverehrung erweisen. Durch sein berühmtes „Heptaplomeres“ [3]), welches Lessing zu überschwänglichen Lobeserhebungen veranlasst hat, ist er einer der glücklichsten Interpreten der religiösen Toleranz geworden. Die von ihm wiederaufgenommene „vergleichende Methode der Religionsbetrachtung“ stempelt ihn zu einem der bedeutsamsten Vorläufer der erst in unserem Jahrhundert voll erblühten vergleichenden Religionsgeschichte. Zu den glücklichen Silberblicken Bodin's, wie sie eben nur grossen Naturen eigen zu sein pflegen, rechnen wir auch seine geschichtsphilosophische Einsicht, dass sich in der Geschichte nicht bloss ein stetiger Fortschritt, sondern auch eine bestimmte Gesetzmässigkeit offenbare [4]). Fügen wir endlich noch hinzu, dass seine nachdrückliche Betonung der Einwirkungen des Klimas und der Bodenbeschaffenheit auf den Volkscharakter die ersten Lineamente einer politischen Geographie enthält, wie sie in unserem Jahrhundert unter gleicher Hervorhebung der klimatischen, terrestrischen Einflüsse

---

[1]) Heeren in seiner Abhandlung „Ueber die Entstehung, die Ausbildung und den praktischen Einfluss der politischen Theorien in dem neueren Europa“, Kleine historische Schriften II, S. 160—164.

[2]) Vgl Bodin's Démonomanie des sorciers, Paris 1578.

[3]) Johannis Bodini Colloquium Heptaplomeres, herausg. von Ludovicus Noack, 1857; vgl. auch G. E. Guhrauer, Das Heptaplomeres des Jean Bodin, Berlin 1841.

[4]) Rob. Flint, The philosophy of history in Europe I, 73: Bodin recognised, not only progress in history, but also law. Eben damit aber hatte Bodin die beiden Hauptgedanken der Comte'schen Sociologie vorweggenommen.

besonders Buckle gefordert und Ratzel ausgebaut hat, und dass seine Wiederanknüpfung an das von den Stoikern verkündete „Naturrecht“ [1]) auf die nunmehr sich entfaltende, die folgenden Jahrhunderte rechtsphilosophisch förmlich beherrschende Lehre vom Naturrecht vorbereitet, so wird man sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass in der Renaissance eine Fülle socialphilosophischer Keime in den Boden gesenkt wurde, die in späteren Jahrhunderten aufgesprosst und erst in unserer Gegenwart voll emporgeblüht sind. Ja, man kann sich schon bei dieser skizzenhaften, historischen Aufrollung der socialphilosophischen Gedankengänge der Vorzeit des Eindruckes nicht erwehren, als ob im Schosse der Geschichte noch eine erkleckliche Anzahl von socialphilosophischen Samenkeimen da und dort verborgen seien und nur der wissenschaftlichen Befruchtung harrten, um hervorzuspriessen, neue Früchte herauszutreiben und dem Sonnenlicht klarer sociologischer Erkenntniss entgegenzureifen.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Zur Socialphilosophie der „Staatsromane“.

Die Staatsromane bilden ein Litteraturgebiet gar eigener Art. Sie lassen sich in keine der bestehenden litterarhistorischen Schemata ungezwungen einfügen. Schweben sie doch durchweg in der Mitte zwischen müssigem Spiel der Einbildungskraft und pedantischer Lehrhaftigkeit, zwischen dem harmlos neckischen Geplauder des tändelnden Poeten und dem leidenschaftdurchglühten Pathos des Revolutionärs. In der Form „sentimentale Idylle“, wie Erwin Rohde die Staatsromane mit einem Schiller'schen Ausdruck glücklich bezeichnet [2]), nach Inhalt und Tendenz meist blutige Wirklichkeit bergend, erzeugen sie vermöge dieser ihrer Zwitternatur im Leser jene seltsam anheimelnde, geheimnissvolle Zwielichtstimmung, welche sich häufig genug in einen socialphilosophischen Mysticismus umsetzt.

Die Einordnung der Staatsromane in eine bestimmte litterarische Kategorie erscheint uns irrelevant; ebensowenig können wir uns sonderlich für die Frage erwärmen, nach welchen Gesichtspunkten die

---

[1]) Ueber Bodin's Zurückgreifen auf den Stoicismus, insbesondere auf das stoische „Naturrecht“, vgl. Espinas l. c. p. 121—127.

[2]) Der griechische Roman und seine Vorläufer, S. 196.

einzelnen Staatsromane zu gruppiren seien. Ob man nämlich mit Robert v. Mohl folgende zwei Gruppen von Staatsromanen annimmt: 1. die Schilderung frei geschaffener staatlicher und gesellschaftlicher Zustände (von Platon bis Cabet), 2. die Idealisirung bestehender Einrichtungen (Xenophon's Kyrupädie bis zu den Schriften Albrecht v. Haller's) [1]), oder mit Friedrich Kleinwächter [2]) die Zweitheilung in politische und volkswirthschaftliche Staatsromane bevorzugt, ist für die Zwecke unserer Untersuchung eine Frage von nur untergeordnetem Belang. Nicht ihr Ideengehalt, sondern namentlich die symptomatische Bedeutung, welche wir dem Auftauchen der Staatsromane im Processe der socialphilosophischen Evolution beizumessen nicht umhin können, nöthigt uns, dieser Litteraturgattung eine einlässliche Betrachtung zu widmen. Es ist also weniger der philosophische Gehalt, denn die psychologische Wirkung, welche das Auftauchen der Staatsromane im socialphilosophischen Milieu des betreffenden Zeitalters hervorgerufen haben, was uns veranlasst, den Staatsromanen im Rahmen einer historischen Skizze der Socialphilosophie einen eigenen Platz anzuweisen. Denn im Grunde waren weder die Verfasser der Staatsromane durchweg Philosophen, noch können diese Romane selbst ihrer überwiegenden Mehrzahl nach als philosophische Leistungen angesehen werden. Aber die Stimmung, welche das Erscheinen der Staatsromane in dem für socialphilosophische Probleme empfänglichen Theil der Menschheit erzeugt haben, hat einen starken Stich in's Philosophische. Hat doch aller Utopismus etwas von socialphilosophischem Mysticismus an sich. Wie man nun den Mysticismus überhaupt als jenen ständigen Schatten bezeichnen könnte, welcher dem rein philosophischen Denken auf allen seinen Wegen vorausgeht, so den Utopismus als den mystischen Schatten der werdenden Socialphilosophie.

Von vorneherein leuchtet wohl ein, dass jeder Staatsroman seinem Wesen nach nur stammelnder Ausdruck einer augenblicklichen politischen oder socialen Krise ist. Bei erträglichen politisch-socialen Verhältnissen liegt kein Ansporn zur Erdichtung eines Fabellandes oder utopistischer Staatszustände vor. Man kann sicher sein, nur dann und dort auf Utopien zu stossen, wo die politischen und socialen Wirrnisse sich bis zur Unerträglichkeit gesteigert haben. Ob man dabei an die Philosophen Platon, Xenophon und Zeno, an die Dichter

---

[1]) Rob. v. Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften I, 171 ff. u. S. 203. Die Litteratur über die Staatsromane ist zusammengestellt in Schlaraffia politica, Leipzig 1892, S. 294.

[2]) Die Staatsromane, Wien 1891, S. 7.

Theopomp, Hekatäus, Euhemerus und Jambulus denkt; ob man sich das Zeitalter des Thomas Morus vergegenwärtigt, oder an Bacon, Campanella, Harrington und Vairasse sich erinnert; ob das Zeitalter Morelly's und Rousseau's oder das Cabet's in's Auge gefasst wird; ob man sich endlich die mächtige Wirkung in's Gedächtniss ruft, welche vor wenigen Jahren Edward Bellamy's „Looking backward", an welche die Utopien Hertzka's, Gregorovius' u. A. nicht heranreichen, erzeugt hat: einerlei! Das Zeitalter, welches diese Utopien gebar, war stets ein politisch und social eminent bewegtes. Von den griechischen Utopien zeigt dies bereits in seiner bekannten feinsinnigen Weise Erwin Rohde[1]): „Seit ungeheure Ereignisse die Grundlagen althellenischer Staatenordnung erschüttert, eine auflösende Bildung auch in dem Einzelnen die sicheren Instincte einer unbedingten Einordnung in die Organisation des Ganzen gelockert hatten, musste nun freilich auch die philosophische Kritik, wenn sie an dem Ideale einer durch abstracte Ueberlegung gewonnenen Vorstellung von den Zielen des Staatslebens die thatsächlichen Verhältnisse der griechischen Städte und Staaten mass, das Ungenügende einer überall durch Noth und Zufall bestimmten und eingeengten Wirklichkeit unmuthig empfinden. Der Philosoph mochte sich durch Aufstellung der Gesetze eines Idealstaates über die blosse Negation des Wirklichen und Gegenwärtigen erheben, aber auch so kam er über unbefriedigte Forderungen und Wünsche nicht hinaus ... Dieser Drang, das begrifflich so Deutliche nun auch im künstlerischen Bilde anzuschauen, trieb ihn mit Nothwendigkeit zur Erschaffung jener Dichtungsgattung, die man nach Schiller's Terminologie sehr wohl als ‚sentimentale Idylle' bezeichnen könnte, zur Ausführung eines poetischen Bildes nämlich: in welchem der Kampf, die Spannung, die Noth der mangelhaften Wirklichkeit völlig abgeworfen wird, und das reine Ideal des Denkers in freier und stolzer Gestalt sich als das echte Wirkliche darstellt."

Nicht anders erging es unserer Gegenwart, als Bellamy's sensationeller Staatsroman vor wenigen Jahren erschien. Wer nämlich feinhörig auf den Pulsschlag unserer Zeit lauscht, dem wird es kaum entgehen können, dass auch wir uns augenblicklich in einem mächtigen Gährungszustande, in einer augenscheinlichen gesellschaftlichen Krise befinden. Die alten Begriffe von Staat und Gesellschaft verblassen und verschwimmen mehr und mehr, während die neuen sich aus ihrem Dämmerzustand noch nicht zu merklicher Schärfe herausgebildet haben. Gewaltig brodelt es in den Köpfen. Man fühlt es mit der Stärke des Instincts, dass man sich am Vorabend umwälzen-

[1]) A. a. O. S. 196 f.

der, weltbewegender Ereignisse befindet; nur wagen es die Wenigsten, die letzten Consequenzen der uns umdräuenden Katastrophe auszudenken.

Nun taucht eines Tages in einem entlegenen Erdenwinkel ein völlig unbekannter Schriftsteller auf, der die uns peinigende Kluft der socialen Revolution mit einem feingewobenen, rosenfarbenen Schleier verdeckt und uns solchergestalt einen berückenden Ausblick in das gelobte Land der socialen Verheissung gewährt. Ist es da ein Wunder, wenn ihm alle Herzen freudig entgegenschlagen; wenn man sich von Bellamy oder Hertzka in einen poetischen Opiumrausch einlullen lässt, um die Schrecknisse der Uebergangsperiode zu verschlafen und zu verträumen? Wäre Bellamy's Buch nur halb so gut geschrieben, als es in Wirklichkeit ist: die Wirkung wäre doch keine wesentlich geringere gewesen; denn unsere Zeit ist für neue Utopien reif. Auf einen empfänglicheren Boden, als den heutigen, ist keine der zahlreichen früheren Utopien gefallen. Und hätte Bellamy das Buch nicht geschrieben, so hätte sich sehr bald ein Anderer dazu gefunden, der — mit reicherer Einbildungskraft ausgestattet und auf Grund einer umfassenderen Bildung — diese Aufgabe vielleicht noch glücklicher als Bellamy gelöst hätte. Jede Zeit erzeugt den Mann, den sie braucht, um aus den gegebenen Vorbedingungen die Herolde einer neuen Entwickelungsstufe auszugestalten.

Die Utopisten aber sind solche Herolde, welche das Heranrauschen einer neuen Zeit, d. h. einer höheren Entwickelungsstufe jeweilen künden. Man kann nämlich den Nachweis führen, dass, in der Neuzeit zumal, jeder weitergreifenden und in die Tiefe gehenden socialen Bewegung ein Utopist als Fahnenträger vorangegangen ist.

Die erste neuzeitliche Utopie ist die des Thomas Morus (erschienen 1516). Ein Jahr darauf schlug Luther in Wittenberg seine 95 Thesen an und gab damit das Signal zum Ausbruch der Reformation, deren Ziele zwar religiöser Natur waren, deren Ausgangspunkt aber auch ein socialer gewesen ist. Der Bauernkrieg von 1525 war im Wesentlichen eine — freilich unbewusste — sociale Bewegung. Ein Wendel Hipler, Thomas Münzer oder Johann von Leyden waren, socialphilosophisch betrachtet, communistische Schwärmer, die freilich mehr aus Instinct, aus dem Drang der unerträglich gewordenen Verhältnisse heraus, denn nach bewussten socialen Principien die Fahne der Revolution entfalteten.

Etwa ein Jahrhundert später findet die Utopie des Thomas Morus eine bemerkenswerthe Reihe von berufenen und unberufenen Nachahmern. Der englische Lordkanzler Bacon schreibt seine Nova Atlantis (1621), Campanella seinen Sonnenstaat (1630), Har-

rington seine Oceana (1656), Vairasse seine Histoire de Sevarambes (1677) — lauter Staatsromane, die nach dem Muster der Utopie eine glückselige Insel schildern, wo politische und sociale Idealzustände herrschen. Und was folgt historisch auf diese Wiederbelebung des Staatsromans? Wieder eine sociale Bewegung, welche um die Mitte des 17. Jahrhunderts (1648) in England ausbrach, deren Adepten man in der Geschichte als „Levellers" bezeichnet. Aus diesen Puritanern oder Levellers, die sich durch stark communistische Tendenzen auszeichneten, zweigte sich die grosse Secte der Quäker ab, aus denen wieder die communistische Secte der Shaker, die sich über ein Jahrhundert lang unter streng communistischen Verhältnissen erhalten konnte, herausentwickelt hat.

Im 18. Jahrhundert schrieb Morelly den Staatsroman „Basiliade" (1753), zu deren Vertheidigung er zwei Jahre darauf (1755) seinen „Code de la nature", ein socialistisches Manifest, herausgab. Rousseau schreibt seine „neue Heloïse" (1771). Und was folgte darauf? Die grosse französische Revolution, die von Hause aus einen stark socialistischen Zug an sich hatte, der freilich hinter dem ausgeprägt bürgerlichen Elemente vorerst noch zurücktrat. Ein weiteres Jahrhundert später endlich erschien der letzte Staatsroman in grossem Style, Cabet's Voyage en Icarie (1842). Hier sind die Grundlinien eines communistischen Staatswesens scharf und fest gezogen, auch die Details der communistischen Staatseinrichtung in allen Verzweigungen mit einer fast pedantisch zu nennenden Genauigkeit angegeben — ganz ähnlich wie bei Bellamy, der sich überhaupt vorwiegend an Thomas Morus und Cabet angelehnt hat. Was brachte uns nun die Geschichte kurz nach Cabet's Voyage en Icarie? Das blutige Revolutionsjahr 1848, in welchem sich der deutsche Socialismus anzukündigen begann, der, wie es scheint, dazu berufen ist, die geschichtliche Stellung des Socialismus scharf auszuprägen.

Es kann unmöglich ein blosses Possenspiel des Zufalls sein, wenn bisher auf jeden bedeutsamen Staatsroman eine grosse sociale Bewegung gefolgt ist. Die offensichtliche Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge verbietet eine solche Auslegung. Aus dieser historischen Zusammenstellung muss die philosophische Betrachtung, die ja der Gesetzmässigkeit in den Erscheinungsformen der geschichtlichen Begebenheiten nachzuspüren hat, vielmehr mit Nothwendigkeit folgern, dass zwischen dem Erscheinen der Staatsromane und dem Ausbrechen grosser socialer Bewegungen auch ein gewisser Causalnexus herrscht. Sobald die materiellen und geistigen Bedingungen zu einer mächtigen socialen Bewegung in der Gesellschaft gegeben sind, treibt die Zeit einen Staatsroman in grösserem Style

aus sich heraus, der das Hereinbrechen einer Revolution etwa ähnlich ankündigt, wie das ferne verzitternde Rollen des Donners den Ausbruch eines Gewitters. Und so sind denn die Utopisten recht eigentlich nur die poetischen Sturmvögel, die das orkanartige Heranrauschen einer neuen Zeit künden.

In dieser geschichtsphilosophischen Beleuchtung gesehen, gewinnen die Staatsromane erst eine symptomatische Bedeutung. Sie bilden ein Sturmsignal, das mahnend und warnend an die jeweilige Gesellschaft ergeht, selbst die bessernde Hand an die Schäden der Gesellschaftsordnung anzulegen, um den verheerenden Wirkungen des sonst unvermeidlich hereinbrechenden Sturmes vorzubeugen.

Einige dieser Staatsromane, namentlich solche, die entweder Philosophen zu Verfassern haben, oder sich durch ihren philosophischen Gehalt auszeichnen, mögen mit der hier gebotenen Knappheit skizzirt werden. Zu erschöpfender Behandlung aller Staatsromane liegt um so weniger Anlass vor, als das bekannte Büchlein „Schlaraffia politica, Geschichte der Dichtungen vom besten Staate", das einen anonym schreibenden Heidelberger Professor zum Verfasser hat, in anmuthiger Form über alles Wissenswerthe orientirt [1]).

Mit dem Typus aller Staatsromane, mit Platon's „Staat", haben wir uns bereits aus einander gesetzt [2]), ebenso mit Zeno's „Politie" und Plotin's phantastischem Plan einer „Platonopolis" [3]). Es erübrigt also an dieser Stelle nur noch auf die Platonische Atlantissage zu verweisen, deren mythischer Charakter heute ausser Frage steht. Diesem ältesten Denkmal einer socialen Utopie haften bereits viele Merkmale einer communistischen staatlichen Daseinsform an. Die „Atlantis", d. h. das um neuntausend Jahre rückwärts projicirte Athen, deren Einrichtungen Platon andeutungsweise im Timäus [4]), ausführlicher im unvollendet gebliebenen Kritias [5]) geschildert hat,

---

[1]) Anspruchsvoller, aber wissenschaftlich unzulänglich ist Kleinwächter, Die Staatsromane, Wien 1891; vgl. m. Anzeige, Archiv für Gesch. der Philos. Bd. VI, S. 436—439. Dem günstigen Urtheil Diehl's und Ziegler's über die „Schlaraffia politica" steht die wegwerfende Aeusserung Kautsky's gegenüber, der sie „eine flache, mit ebensoviel Arroganz wie Liederlichkeit zusammengestoppelte Compilation" schilt; Gesch. des Socialismus I, 393. Dietzel hat dem Buch gleichfalls einige empfindliche Schnitzer nachgewiesen; vgl. Beiträge zur Geschichte des Socialismus und des Communismus, Vierteljahrsschrift für Staats- und Volkswirthschaft V, 2, S. 222.

[2]) Vgl. oben S. 198—208.

[3]) Vgl. die Vorlesungen 15—17.

[4]) p. 20D—25E. Darüber besonders Hildebrand a. a. O. S. 171 ff.

[5]) p. 110 ff.; die Litteratur über die Atlantissage in „Schlaraffia politica" S. 295; dazu O. Kern, Zu der Platonischen Atlantissage, Archiv für Geschichte

vereinigt bereits mit der gütergemeinschaftlichen Production jene Kasteneintheilung, wie sie der Platonische „Staat" consequent durchgeführt hat. In einer Beziehung war die Platonische Atlantissage weit mehr vorbildlich für die späteren Staatsromane, als selbst der platonische „Staat", indem nämlich die Ueppigkeit der Vegetation, der Reichthum gewerblicher Erzeugnisse, sowie die von Edelmetallen „strotzenden Paläste und Tempel" wohl in der „Atlantis", nicht aber im „Staat" heimisch sind. Gerade die Schilderung des schwelgerischen Ueberflusses bildet ja das Charakteristicum der meisten Staatsromane.

Xenophon's „Kyrupädie" wird nur uneigentlich zu den Staatsromanen gezählt. Es handelt sich hier weit eher um das Prototyp eines Fürstenspiegels, wie er unter dem Titel „de regimine principum" selbst im Mittelalter sporadisch auftauchte und besonders im Zeitalter der Renaissance im Schwange war [1]), denn um einen eigentlichen Staatsroman. In der Person des älteren Cyrus wird uns die Idealgestalt eines Herrschers geschildert [2]). Dem communistischen Grundzug des Platonischen Staats steht in der Kyrupädie das Modell einer aristokratischen Monarchie gegenüber. Nicht das Innenleben der Gesellschaft, deren Functionen kaum gestreift werden, sondern das Aussenleben des Idealfürsten, welches Xenophon mit der pedantischen Accuratesse eines Oberceremonienmeisters schildert, bildet den Inhalt und die Tendenz dieses Buches [3]). Die behagliche Breite, welche er den Functionen der verschiedenen Hofchargen und Verwaltungskörper widmet, kommt eher der Geschichte der Nationalökonomie zu Gute, als der der Socialphilosophie. Ebenso interessiren die in der Kyrupädie entwickelten Erziehungsgrundsätze weit eher die Pädagogik, als die historische Erforschung der socialen Probleme, zumal sich von diesen in dem vielgelesenen Schulbuch kaum eine dürftige Spur findet. Und mag immerhin Xenophon's Kyrupädie das Modell gewesen sein, nach welchem Albrecht v. Haller seinen „Fabius und Cato" (1774), „Uson" (1771) und „Alfred" (1774), Fénélon seinen „Télémaque", sowie die anderen zahlreichen Verherrlicher von Idealfürsten [4])

---

der Phil. Bd. II, S. 175 ff.; F. Sander, Ueber die Platonische Insel Atlantis, Bunzlau 1893.

[1]) Vgl. oben S. 267 f.

[2]) Kyrupädie I, 5, besonders auch Buch VII u. VIII.

[3]) Die hier vertretene Auffassung ist die verbreitetste (Bornemann, Engel, v. Mohl); vgl. jedoch die Bedenken Hildebrand's a. a. O. S. 230 ff.

[4]) Vgl. darüber Schlaraffia politica 146 ff. In der französischen Litteratur des 16. Jahrhunderts spielt „La Mesnagerie de Xenophon" keine geringe Rolle (man denke an Montaigne und la Boétie). Besonders der Herzog von Sully war von Xenophon's Kyrupädie inspirirt; vgl. Espinas, Histoire des doctrines économiques, Paris 1896, p. 128 ff.

ihr resp. Exemplar gezeichnet haben, so darf eben nicht übersehen werden, dass auch die Copien der „Kyrupädie" nur sehr lose mit jener Litteraturgattung zusammenhängen, die wir oben als Staatsromane charakterisirt haben. Den übrigen Staatsromanen der griechischen Diadochenzeit, als da sind: das achte Buch der philippischen Geschichten des Historikers Theopomp[1]), die kimmerische Stadt des Hekatäus von Abdera[2]), das panchäische Land des Euhemerus[3]), dessen „heilige Urkunde" ein vollkommen utopistischer Reiseroman ist, die Südseeinsel des Jambulus[4]) u. s. w., wohnt ein so winziger socialphilosophischer Gehalt inne, dass wir sie füglich an dieser Stelle — unter Hinweis auf die trefflichen Ausführungen Rohde's — übergehen können.

Das christliche Mittelalter hat einen eigentlichen Staatsroman nicht gezeitigt. Selbst die Chiliasten haben es bei allem Ueberschwang nicht zu einer umfassenden, in sich geschlossenen Schilderung des tausendjährigen Reiches gebracht. Die ausgedehnte Litteratur der „Millennarier" setzt erst im Reformationszeitalter ein, um sich bis in unsere Gegenwart hinein ungeschwächt fortzuspinnen[5]). Die Allerweltssage von „Barlaam und Josaphat" ist mehr Fürstenspiegel, als Staatsroman. Die arabische Cultur hat freilich einen socialphilosophischen Roman grossen Styles, den Hai ben Yokthan des Ibn Topheil, hervorgebracht, welcher in der reichen Litteratur der „lauteren Brüder" lebhafte Nachfolge geweckt hat. Die vergleichsweise reifen socialphilosophischen Einsichten, die den Roman Ibn Topheil's auszeichnen, haben uns indess veranlasst, an anderer Stelle das Werk zu besprechen, so dass wir hier auf die betreffenden Ausführungen ebenso verweisen müssen, wie auf die dort geschilderten socialen Bewegungen der Chiliasten und Wiedertäufer, die ja als praktische Utopisten durch die Nabelschnur der „Millennariumslitteratur" mit den Staatsromanen verwachsen sind[6]).

Zwischen der Erweiterung des geographischen Gesichtskreises eines Volkes und dem Auftauchen von Staatsromanen besteht ein psychologisch naheliegender Causalzusammenhang. Das Erschliessen neuer Erdtheile mit völlig abweichenden socialen Institutionen der

---

[1]) Vgl. Rohde a. a. O. S. 204.

[2]) Ebenda S. 208 ff. [3]) Ebenda S. 220 ff.

[4]) Ebenda S. 224 ff.

[5]) Vgl. A. Sudre, Gesch. des Communismus etc., Berlin 1882, S. 145 ff., sowie den Nachtrag „Moderne Millennarier", S. 447 ff.

[6]) Vgl. die 19., „Die Socialphilosophie des Mittelalters" betitelte Vorlesung, S. 247 f., 251 f. Alfâràbi's Abhandlung, Der Musterstaat (herausgegeben von Fr. Dieterici, Leyden 1895) ist kein Staatsroman.

dort hausenden Menschenrassen verleiht naturgemäss der ethnologischen Phantasie neue Schwingen. Schon im Alterthum ist ein Zusammenhang zwischen dem „Weltreich" Alexander's und dem „Idealstaat" Zeno's bemerkt worden [1]). Ebenso scheint uns zwischen der Entdeckung Amerika's und der Utopie des Thomas Morus ein tieferer, jeder feinspürigen historischen Beobachtung sich unabweislich aufdrängender Causalnexus zu bestehen. „Unzweifelhaft ist Thomas Morus auf seine Ideale geführt worden durch die Schilderungen, die Reisende, ja die sogar schon der erste Reisebericht des Columbus von den Zuständen auf den Antillen und anderen amerikanischen Inseln gegeben hatten. Wir hören dort, abgesehen von der entzückenden Natur, der körperlichen Grösse und Gesundheit u. dgl. m., von einer Staatsverfassung und von Einrichtungen, die wir ganz deutlich in der Utopie wiedererkennen; ja selbst Einzelheiten, wie z. B. die Verwendung des Goldes scheinen unmittelbar übernommen zu sein" [2]). Lässt doch Morus die erzählende Hauptperson seines Staatsromans, Rafael Hythlodaeus, an der Expedition des Amerigo Vespucci theilnehmen, woraus ja zur Genüge erhellt, in wie naher Ideenassociation die Entdeckung Amerika's zur Conception der Utopie steht. Bei der Reichhaltigkeit der Litteratur über Thomas Morus und seine Utopie [3]) wird man von uns weder eine Schilderung der bekannten Lebensschicksale, noch eine Würdigung des litterarischen Charakters dieses merkwürdigen Mannes erwarten. Wir setzen vielmehr die Kenntniss der Persönlichkeit des Morus ebenso wie die der übrigen von uns behandelten Socialphilosophen stillschweigend voraus.

Dass die Utopie (gebildet von οὐ τόπος = Nusquama = Nirgendheim) des Morus nach Anlage und Absicht mehr war, als eine müssige humanistische Spielerei, geben wir Kautsky unbedenklich zu [4]). Sie ist vielmehr die bitterste, galligste Satire auf die gesellschaftlichen Zustände jenes Zeitalters im Allgemeinen, sowie die englischen, die dem angehenden Grosssiegelbewahrer des Inselreiches doch am nächsten

---

[1]) Vgl. oben S. 220.

[2]) Schlaraffia politica, S. 63.

[3]) Der Titel der ersten Auflage lautet: De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, 1515—1516. Ueber Morus vgl. das tüchtige Buch von Carl Kautsky, Thomas Morus und seine Utopie, Stuttgart 1888, sowie die einschlägige Litteratur über die Staatsromane. Einen zuverlässigen Text der Utopie verdanken wir Vict. Michel und Theob. Ziegler, Thomas Morus' Utopia (lateinische Litteraturdenkmäler des 15. u. 16. Jahrh., herausg. von Max Herrmann), 11. Heft, Berlin, Weidmann, 1895.

[4]) A. a. O. S. 265 ff. Auch der jüngste Interpret der Utopia, Gustav Louis, Programm, Berlin 1895, S. 15, verwahrt sich dagegen, in der Utopia eine einzige grosse Facetie zu erblicken.

lagen, insbesondere. Die erbarmungslose Kritik, welche Morus im ersten Theil seiner Utopie an den socialen Zuständen seines Zeitalters, besonders aber seiner Heimath geübt hat [1]), war vielleicht für die Entstehung socialphilosopischer Ideen und socialpolitischer Parteien entscheidender, als die positive Ausmalung der Rechtssitten und Staatsinstitutionen der Insel „Nirgendheim“. Thomas Morus' „Utopien“ bildete in Verbindung mit der Erweiterung des geographischen Gesichtskreises jener Zeit den Sauerteig für den nunmehr erfolgenden Gährungsprocess der socialphilosophischen Ideen. In Wirklichkeit wird erst mit dem Erscheinen von Thomas Morus' „Utopie“ die „sociale Frage“ aufgerollt.

Das fermentirende Element in der Utopie war indess weniger ihr positives Staatsideal, das für jeden nüchtern Denkenden neben manchem Lockenden gar vieles Anstössige und Abstossende enthält, sondern, wie schon bemerkt, ihre beissende und zersetzende Kritik des Bestehenden. Aus dieser Kritik sog der nunmehr hervorkeimende Socialismus sein bestes Mark. Von jeher und bis auf den heutigen Tag liegt die starke Seite des Socialismus in der Schwäche seiner Gegner. — Verglichen mit dieser socialphilosophischen Tragweite der Utopie ist ihr Inhalt und philosophischer Gehalt ein dürftiger zu nennen.

Ueber die wirthschaftliche Einrichtung der Fabelinsel orientirt uns der folgende knappe Bericht Rafael's [2]). „Die Insel zählt vierundfünfzig ganz gleichmässig erbaute Städte; alle Anstalten und Einrichtungen, Gesetze und Gebräuche sind gleich. Jeder Stadt ist ein Minimum von zwanzigtausend Schritten Grundgeländes zugewiesen, dessen Bebauung unter einzelne Ackerbaufamilien vertheilt ist; jede Familie besteht aus vierzig Männern und Frauen und zwei Sklaven. Alljährlich kehren zwanzig Ackerbauer, die zwei Jahre Ackerbau getrieben haben, in die Stadt zurück und werden durch zwanzig andere ersetzt.“

Werthvoller sind uns die Grundlinien der Staatsverfassung, wie sie Morus gezogen hat. Je dreissig Familien wählen jährlich einen Vorsteher (Phylarchen) und aus der Zahl der Vorsteher wird dann in geheimer Abstimmung unter vier Candidaten ein Fürst auf Lebenszeit erwählt, dem die übrigen Vorsteher als Beamte beigeordnet sind. Ausser dem Ackerbau hat jeder ein seinen Fähigkeiten und

[1]) Völlig übereinstimmend mit unserer Auffassung führt Dietzel, Beiträge zur Geschichte des Socialismus und des Communismus, a. a. O. S. 221, aus: „Nicht auf die Fabel von den Utopiern, sondern auf die Analyse und Kritik der socialen Verhältnisse seines Volkes kam es dem Staatsmann Morus bei der Veröffentlichung in erster Linie an.“

[2]) Nach der Uebersetzung der „Schlaraffia politica“, S. 49.

Neigungen entsprechendes Handwerk zu erlernen, doch ist es jedem gestattet, später zu einem anderen Handwerk überzugehen (ganz so später bei Bellamy). Angehörige desselben Handwerks gruppiren sich zu einer Familie. Die Arbeitszeit ist auf sechs, die Schlafenszeit auf neun Stunden festgesetzt. Bei intensiverer Arbeitsweise nämlich ist die Kraftverschwendung eine geringere, so dass sechs Stunden für die Deckung der Lebensbedürfnisse ausreichen [1]). Nach der Arbeit folgt ein gemeinsames Mahl, das durch Gesang, Spiel und Unterhaltung gewürzt wird. Die übrige freie Zeit wird für die Ausbildung des Geistes verwendet, zum Selbstlernen oder Anhören von Vorträgen, welche von Priestern und von Solchen gehalten werden, die sich durch Talent dazu qualificiren. In jedem Stadtviertel ist ein Markt, wohin alle Bewohner der Insel ihre Waaren bringen und gegen andere eintauschen; hier wird nicht übervortheilt, denn jeder nimmt nur das Nothwendige. Wanderlustige können einen Pass zur Reise erhalten, brauchen aber nichts mitzunehmen, da sie ja auf der Insel überall zu Hause sind und unentgeltlich gespeist werden. In Utopien giebt es natürlich keine Geld-, vielmehr nur reine Naturalwirthschaft. Was an Naturproducten jährlich erübrigt wird, bringt man in's Ausland, wo es eingetauscht oder an Arme verschenkt wird. Gold und Silber soll man zu Schmutzgefässen verwenden, um sie denn doch im Fall der Noth veräussern zu können. Die Juwelen dienen nur als Kinderspiele. Alle legen sich in ihren Freistunden auf Wissenschaften und Erfindungen (wobei man sich erinnere, dass das Buch unter dem Zeichen der Entdeckungen geschrieben ist). Verbrecher werden zu Knechten herabgewürdigt, die in Ketten gehen und die schwersten Arbeiten verrichten. Hingegen werden Einwanderer aus andern Staaten fast so mild wie Bürger behandelt. Mädchen dürfen nicht vor dem achtzehnten, Männer nicht vor dem zweiundzwanzigsten Jahre heirathen. Die Ehe ist heilig und darf nur in besonderen Ausnahmefällen gelöst werden [2]). Ein Strafgesetzbuch giebt es nicht; über Verbrechen wird von den Richtern nur von Fall zu Fall entschieden, wie die Bewohner Utopiens denn überhaupt sehr wenige Gesetze haben, die aber jeder Bürger genau kennen muss. Staatsangelegenheiten dürfen nie in öffentlichen Verhandlungen besprochen werden; wer dies privatim thut, den trifft Todesstrafe! Der Krieg ist verpönt; sie halten ihn für etwas Thieri-

[1]) Der Normalarbeitstag kann je nach Bedürfniss laut Volksbeschluss verkürzt oder verlängert werden.

[2]) Man sieht, dass Morus trotz seines Radicalismus weit davon entfernt ist, die freie Liebe zu verkünden.

sches und Verwerfliches. Nichts ist dort lächerlicher denn Kriegsruhm, wenn sie gleich sonstigem Ruhm nicht abhold sind, da sie ja ihren berühmten Männern Statuen setzen, um die Jugend anzueifern und aufzumuntern. Trotz alledem muss jeder Bürger wehrhaft sein, um im Falle der Noth sein Vaterland vertheidigen zu können. Internationale Verwicklungen fürchten sie nicht, da die Insel gegen feindlichen Ueberfall geschützt ist, wobei man bedenke, dass das Utopien des Morus England und die Hauptstadt Amarautum London ist, wie er denn überhaupt hier ein Programm der englischen auswärtigen Politik entwirft, das später von England in grossen Zügen festgehalten und befolgt worden ist.

Die Frauen und Kinder ziehen mit in den Krieg, damit die Männer angesichts ihrer Familie zur Tapferkeit angefeuert werden und begeistert in die Schlacht ziehen. In der Religion herrscht die weitestgehende Toleranz. Jeder kann anbeten, wen er will, wenn er nur sonst seine Pflicht als Staatsbürger erfüllt. Man darf wohl seine Mitbürger zu belehren und zu überzeugen suchen, aber nicht zum Glauben zwingen. Religion ist, wie auch der heutige Socialismus sagt, Privatsache. Die Priester werden von jeder Secte gewählt und sind dann gleichzeitig Lehrer und Sittenwächter; auch Frauen sind zur Priesterschaft wählbar. Hingegen ist Niemand zu einem Staatsamt wählbar, der nicht an die Seele und ihre Unsterblichkeit glaubt.

Der erste und letzte Tag eines jeden Monats sind Festtage, die in Gotteshäusern gemeinschaftlich feierlich begangen werden, wo aber jeder zu seinem Gott beten kann. Vor der Feier findet eine allgemeine Versöhnung statt, so dass man freudigen und heiteren Sinnes das Fest begehen kann.

Die philologische Detailfrage, ob und in welchem Umfange sich die Utopie des Morus an antike Vorbilder, insbesondere an Platon's „Staat" anlehnt [1]), kann uns in diesem Zusammenhange ebensowenig beschäftigen, wie die ästhetische Doctorfrage, ob dieses entzückendste Opus des Humanismus ein schriftstellerisches Meisterwerk, oder nur „das phantastische Gedankenspiel einer verrauschenden Stunde" [2]) ist. Socialpolitisch gesehen, ist die Utopie mehr als eine litterarische Leistung ersten Ranges — sie ist eine sociale That! Sie ist eine in die Form der Dichtung gekleidete Anklage gegen die Schäden der damaligen Gesellschaft — eine Anklage, die an Herbheit und Bitterkeit nicht leicht zu überbieten war. Und die Wirkung blieb denn auch nicht

[1]) Darüber L. Berger, Thomas Morus und Plato, Tüb. Zeitschr. 1879.

[2]) Alfred Stern, Die Socialisten der Reformationszeit, Berlin 1883, S. 13.

aus. Als Dichtung hat die Utopie die Humanisten fascinirt, als Anklage das ganze Zeitalter revolutionirt.

Die Unzulänglichkeit der philosophischen Begründung des utopistischen Communismus besteht vornehmlich darin, dass die Kernfrage alles modernen Communismus, ob nämlich der auf scharfe Individualisirung gestellte vorgeschrittene Culturmensch eine so zwangsmässige Schablonisirung, eine so kasernenartige Bevormundung und klosterhafte Monotonie, wie sie der Utopistenstaat im Gefolge hat, überhaupt noch verträgt, nicht einmal gestreift, geschweige denn beantwortet wird. Schon Morus erlag jenem Grundfehler, den auch die heutigen Socialisten nicht überwunden haben, dass er aus der „socialen Frage" nur den ökonomischen Grundton heraushörte, ohne zugleich auf die ebenso wichtigen psychologischen Obertöne zu achten. Das Problem erschöpft sich nicht in der leiblichen Ernährung, sondern befasst auch in sich die seelische Befriedigung der Massen!

Der Epikureismus steckt Thomas Morus, wie einer erklecklichen Zahl von Humanisten seit Lorenzo Valla, in den Gliedern. Die Bewohner Utopiens haben vor Logik, Dialektik und Metaphysik die gleiche Scheu, wie die Epikureer, deren ethischen Grundlehren Morus beachtenswerthe Concessionen macht. Rafael steht in seinem krassen Individualismus vielleicht dem Hedoniker Aristipp noch näher, als dem gemässigteren Epikur [1]). Die Weltanschauung der Utopisten ist gesättigt mit utilitarisch-eudämonistischen Elementen. Nur in einem Punkte schillert dieser Epikureismus in's Stoische hinüber, sofern er auf der einen Seite zwar die Tugend nach echter Sokratikerart mit der Glückseligkeit identificirt, auf der andern aber diese Glückseligkeit selbst nur im „naturgemässen Leben" zu finden vermag. Das entspricht aber dem ceterum censeo der Stoiker, deren Formel bekanntlich lautete: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Auch seine nachdrückliche Ermahnung, dass man bei völliger Lebensübersättigung sich freiwillig den Tod geben soll, ist echt stoisches Gedankengut.

Die Berührungspunkte mit der Stoa treten bei Morus in der praktischen Ethik schärfer hervor, als in der Socialphilosophie. Forderten nämlich die cynisch-stoischen Moralgrundsätze die Aufhebung der Sklaverei, so folgt Morus auch darin seinem Platonischen Vorbild, dass er zur Verrichtung der schmutzigen und schädigenden Arbeiten das Institut der Sklaverei beibehält. Schon damit charakterisirt sich aber die „Utopie" des Morus, an den Einsichten und ethischen Forderungen unseres Zeitalters gemessen, als unbrauchbares Nirgendheim. Denn was für Morus Lösung war, das ist für uns gerade das

[1]) Vgl. Dietzel a. a. O. S. 224.

Problem: die Sklaverei, anders ausgedrückt die Frage: wer bei der von Morus und anderen utopistischen Socialisten angestrebten mechanischen Gleichheit Aller die widerwärtigen und gesundheitsschädlichen Arbeiten verrichten soll?

Es darf billig Wunder nehmen, dass nach dem rauschenden Erfolg und der zwingenden Wirkung dieser ersten Utopie ein ganzes Jahrhundert verstreicht, bevor sie nennenswerthe Nachahmung findet. Uebergehen wir nämlich die seichte Schrift Doni's [1]), sowie das flache Machwerk des Francesco Patritico [2]), so kommt erst die „civitas solis" (Frankfurt 1620) des kalabresischen Dominikanermönchs Thomas Campanella in Betracht. Das vergleichsweise kleine Schriftchen, über dessen Grundtext wir erst jüngst Zuverlässiges erfahren haben [3]), bildete ursprünglich einen Anhang zu Campanella's politischen Schriften. Ragt nun auch Campanella (geb. 1568, gest. 1639) zeitlich tief in die neuere Philosophie hinein, so stellt er doch in seinem Lebenslauf wie in seinen Charakterzügen den vollendeten Typus einer Renaissancenatur dar. Kühn bis zur Wildheit, phantastisch bis zur Narrheit, energisch bis zur titanenhaften Märtyrergrösse, zieht dieser wunderbare Kalabreser Mönch in sich die Summe des mit ihm abschliessenden Zeitalters. Liefert seine Philosophie im Allgemeinen ein getreues Spiegelbild jener gedanklichen Unrast, welche das charakteristische Merkzeichen der gesammten Renaissance-Philosophie bildet, so ist seine „città del sole" gleichsam der verkürzte Ausdruck jener verschwommenen socialphilosophischen Bestrebungen, welche das gesammte 16. Jahrhundert durchzittern und noch tief in das 17. hineinwirken. Und jene doppelte socialphilosophische Buchführung, welche uns bereits in dem „Staat" und den „Gesetzen" Platon's entgegentrat, begegnet uns auch in der Socialphilosophie Campanella's: neben der civitas solis vel de reipublicae idea, welche Platon's „Staat" entspricht, verfasst er noch ein Werk „über die spanische Monarchie" (Monarchia Hispanica), welches der augenblicklichen politischen und socialen Constellation Europa's angepasst ist, wie „Die Gesetze" der des Perikleischen Athen. Die Litteratur über den „Sonnenstaat" ist auch qualitativ eine so reiche — es sei hier nur an Amabile, Sigwart und Croce erinnert [4]) — dass wir uns füglich kurz fassen

---

[1]) I mondi celesti, terrestri e infernali degli accademici Pellegrini (1552).

[2]) La città felice (Venedig 1553). Ueber diese Staatsromane s. Thonissen, lib. cit. I, 247; Mohl a. a. O. I, 184; Kleinwächter a. a. O. 48.

[3]) Vgl. La città del sole secondo la redazione originale, appendice zu Benedetto Croce, Intorno al communismo di Tommaso Campanella, Napoli 1895.

[4]) Eine hübsche Uebersicht über die betreffende Litteratur bietet Benedetto Croce, lib. cit. p. 3. Dazu treten neuerdings die gehaltvollen Untersuchungen

können. Die wirthschaftliche Einrichtung des „Sonnenstaates" geben wir hier nach der knappen Zusammenfassung der „Schlaraffia politica" [1]). „Die Form ist die eines Gesprächs, d. h. der Genuese giebt auf kurze Fragen, die kaum nöthig sind, lange Auseinandersetzungen. Der genuesische Seefahrer erzählt, dass er im Indischen Ocean auf einer Insel Taprobane gelandet sei. Nachdem er einen dichten Wald durchirrt hat, gelangt er endlich auf eine Ebene, die genau unter dem Aequator liegt. Dort trifft er Leute, die ihn zur Sonnenstadt führen. Diese auf einem Hügel gelegene Stadt besteht aus sieben ineinander geschachtelten Kreisen. Diese Kreise werden durch palastähnliche Gebäude gebildet, an denen rings Säulengänge — offenbar ähnlich den Kreuzgängen — entlang laufen; jeder Kreis heisst nach einem Planeten. In der Mitte jeder Seite befindet sich ein grosses Thor, von dem die vier einzigen Radialstrassen auslaufen. Auf dem Hügel in der Mitte erhebt sich der Tempel mit mächtiger Kuppel: nicht Bilder, nicht Schmuck finden sich in ihm, nur sieben Leuchter mit den Namen der sieben Planeten — man denke an die Offenbarung Johannis I — und zwei Glocken, auf denen Himmel und Erde abgebildet sind.

„Die Regierung des Sonnenstaates ist einem Priesterfürsten anvertraut, der Hoh oder auch Sol genannt, oder mit ⊙ bezeichnet wird. In ihm ruht alle Gewalt; unter ihm aber stehen drei weltliche Herrscher oder Beamte: Pon, Sin, Mor (von Potestas, Sapientia, Amor = Macht, Weisheit und Liebe) für Krieg, für Wissenschaft und für Alles, was Erzeugung und Ernährung betrifft; alle vier können nur freiwillig zurücktreten, wenn sie selbst einen Tüchtigeren bezeichnen. Diese Organisation ist nun — 1611! — höchst merkwürdig. Nicht nur der Versuch, die Leitung des Staates in die Hände einer wissenschaftlich gebildeten Theokratie zu legen, ist in einer Zeit beachtenswerth, in der nicht gerade hohe Bildung von den Regierenden gefordert wurde, sondern vor Allem neu ist der, unserer Zeit ganz geläufige Gedanke einer systematischen Realeintheilung der Staatsverwaltung. Pon, Sin und Mor sind sozusagen die ersten modernen Fachminister, von denen wir in der Geschichte der Staatswissenschaften hören."

In der Schilderung der freien Liebe, welche im Sonnenstaate herrscht, lässt der von südlicher Sinnlichkeit durchglühte Mönch seiner erhitzten Phantasie die Zügel schiessen. Und doch ist bei aller

---

H. Dietzel's, Beiträge zur Geschichte des Socialismus und des Communismus, Vierteljahrsschrift für Staats- und Volkswirthschaft, Bd. V, 1896.

[1]) S. 77 f.

Lockerung der sexuellen Verhältnisse die Kindererzeugung im Sonnenstaate nicht Privatsache, sondern eminente Staatsangelegenheit. Im Staate selbst herrscht die Wissenschaft, und nur diese. Campanella ahnt das Aufdämmern der Nationalökonomie als Wissenschaft, indem er einer solchen die Aufgabe zuweist, die Kinderproduction nach statistischen Erhebungen und Erwägungen zu regeln. Mit Platon fordert Campanella jene staatlich beaufsichtigte Züchtung einer vornehmen Menschenrasse, wie sie dem „Uebermenschen" Nietzsche als pium desiderium vorschwebt. Die Züchtung einer Edelrasse soll eben nach Campanella nicht das neidenswerthe Privilegium von Pferden und Hunden bleiben. Fügt man bei consequenter Durchführung dieses Eigenthums- und Familien-Communismus dem zugebilligten gleichen Genussrecht als unabweisliches Complement die gleiche Arbeitspflicht hinzu, dann genügen, in einem tropisch-üppigen Klima zumal, wie es im begnadeten „Sonnenstaat" herrscht, vier tägliche Arbeitsstunden vollauf, um selbst jenes reiche Ausmass von Gütern zu erzeugen, welches der verwöhnte Geschmack der Solarier fordert.

Von jener Mässigkeit, welche Morus an seinen Utopisten rühmte, will der sinnenfrohe, genussfreudige Kalabrese nichts wissen. Die Solarier treiben im Gegentheil schwelgerischen Luxus. Sind auch die Wohn-, Schlaf- und Arbeitsstätten gemeinsam, so sind es doch lauter Paläste, welche die Solarier bergen. Die gemeinschaftlichen Mahlzeiten, deren Speisezettel nicht von Köchen, sondern von Aerzten nach hygienischen Grundsätzen zusammengestellt werden, erhalten ihre bacchantische Würze durch heiteres Geplauder, Gesang und Musik. An jedem Vollmond werden Volksversammlungen abgehalten, in denen die Wünsche und Beschwerden des Volkes vorgebracht werden. Vor Gericht herrscht Oeffentlichkeit und Mündlichkeit des Verfahrens.

Trotz aller demokratischen Institutionen und nivellirenden Tendenzen des „Sonnenstaates", welche dem Gleichheitsfanatismus sogar den Unterschied der Geschlechter zum Opfer bringen, blickt der unzertrennliche Busenfreund des Communismus, der Despotismus, seinem getreuen „alter ego" mit faunischem Lächeln über die Schulter. Denn an der Spitze dieses communistischen „Sonnenstaats" steht doch wieder in absolutistischer Selbstherrlichkeit der Grossmetaphysikus, der Weltkaiser, der Papst! So modern also auch einzelne socialistische Gedanken des „Sonnenstaats", dessen Ideengänge Campanella im dritten Theil seiner „Philosophia realis" mit aller Energie verficht, sich ausnehmen, wie beispielsweise die Forderung der Gleichheit Aller, der Arbeit Aller, des Normalarbeitstages u. s. w., so klingt doch sein Traum einer Universalmonarchie des Papstes, die er namentlich

in seiner „spanischen Monarchie" postulirt, socialphilosophisch so rückständig, dass man in diesem Postulat nur den Zoll zu erblicken vermag, den er seinem Stande wie seinem Zeitalter entrichtet hat.

Nachdem wir in Morus und Campanella die zwei wichtigen Typen des Staatsromans vorgeführt haben, können wir uns über die nunmehr folgenden um so kürzer fassen [1]). Die „Nova Atlantis" des englischen Lordkanzlers [2]) Franz Bacon ist leider Fragment geblieben. Wie Morus, sein einstmaliger Amtsvorgänger, in seiner „Utopie" an den Platonischen „Staat" angeknüpft hat, so Bacon in seiner „Nova Antlantis" an den Platonischen Atlantisstaat. Ob ihm dabei der verführerische Gedanke vorgeschwebt hat, dem Atlantisstaat Platon's eine „Nova Atlantis" ebenso an die Seite zu stellen, wie er dem „Organon" des Aristoteles ein „Novum Organon" entgegengesetzt hat, steht dahin. Für die gegenwärtig in der Litteratur umherspukende Shakespeare-Bacon-Frage dürfte es nicht ohne Belang sein, dass Shakespeare die von Bacon begünstigten utopistischen Phantasien in der ersten Scene des zweiten Aktes seines „Sturm" weidlich durchhechelt. Im Uebrigen steht Bacon's Utopie im Zeitalter Shakespeare's nicht vereinzelt da. So schrieb im Jahre 1611 Heywood „The golden age" und John Barcley seine „Argenis" (erschienen kurz vor dem im Jahre 1611 erfolgten Tode Barcley's).

Trotz der Winzigkeit ihres Umfanges verräth die „Nova Atlantis" die Klaue des Löwen. Es ist der Rausch der technischen Erfindungen, der hier die lustigsten Capriolen schlägt. Getreu seiner echt utilitarischen Begründung der Wissenschaft, nach welcher Machtbereich und Wissensbereich des Menschen zusammenfallen [3]), fabelt er von einem „Schatzhause der Wissenschaften", welches alle socialen Probleme mit spielender Leichtigkeit löst. Wenn man will, kann man aus seinen überschwänglichen Schilderungen, die einer von den Schlag auf Schlag folgenden Erfindungen und Entdeckungen seines Zeitalters trunken gemachten Phantasie entsprudeln, unsere chemischen Laboratorien und physikalischen Institute ungezwungen herauslesen. In der „Nova Atlantis" giebt es Anstalten, welche die Beschaffenheit des Blutes mikroskopisch untersuchen und Experimente aller Art metho-

---

[1]) Ueber die Utopien des schwäbischen Pfarrers Johann Valentin Andreae, der ein Gegenstück zum „Sonnenstaat" Campanella's schuf, vgl. Schlaraffia, politica, S. 88 ff. Ueber den Jesuitenstaat in Paraguay, welcher die Ideen Campanella's in die Wirklichkeit umgesetzt hat, vgl. ebenda S. 103 ff.

[2]) The works of Lord Bacon, London 1879, II, p. 725—739, mit einem Vorwort von Rawley. Erste deutsche Uebersetzung von R. Walden, Berlin 1890.

[3]) Tantum enim potest, quantum scit, heisst es in seiner ersten Schrift (Cogitata et visa).

disch betreiben. Fügen wir noch hinzu, dass er in der „Nova Atlantis" einen Juden Namens Joabin auftreten lässt, dem er das Zeugniss ausstellt: vir fuit admodum prudens, et doctus, et consilii profundi [1]), und dass die dort lebenden Juden überhaupt absolute Gleichheit mit den Andersgläubigen geniessen, so ist dies zwar ein Zeichen seiner duldsamen Gesinnung, zugleich aber auch ein Merkmal des streng utopistischen Charakters der „Nova Atlantis". Denn die Gedanken des Lessing'schen „Nathan" zu anticipiren, dazu konnte sich am Anfange des 17. Jahrhunderts nur eine Utopie versteigen.

Die Geschichte der Sevaramben von Vairasse (1677) ist ein spannender Roman voll glücklicher Einfälle und graziöser Wendungen, aber ohne jeden philosophischen Gehalt. Zwar finden sich einzelne volkswirthschaftliche Ideen in die Schilderung der Reiseerlebnisse hineingewoben; aber zu einer ernsteren Erfassung der socialen Probleme wird nicht einmal ein Anlauf genommen [2]). Der Verfasser der „Oceana" (1656), Jacob Harington, leidet an dem entgegengesetzten Fehler des Autors der „Geschichte der Sevaramben". Ueberwiegt hier das romanhaft Phantastische, so dort das pedantisch Lehrhafte. Man sieht auch nicht recht ab, warum man die „Oceana" unter die Staatsromane und nicht vielmehr unter die rein staatswissenschaftlichen Werke eingereiht hat. Eine erdrückende Fülle von historischem Material und ein peinlich berührendes Bestreben, de omnibus rebus et quibusdam aliis weitschweifig zu handeln, lassen den Leser häufig genug vergessen, dass man es von Hause aus mit einem Roman zu thun hat. Interressant sind socialphilosophische Einzelheiten der „Oceana". Die repräsentative Demokratie hat hier ihren beredtesten Ausdruck gefunden. Werthvoll ist der Vorschlag eines Vermögensmaximums, den Harrington ernstlich durchführt. Mehr als fünfzigtausend Franken Jahresrente soll Niemand aus Grundbesitz beziehen dürfen. „Gleichgewicht des Besitzes und Wechsel der Gewalten" — das sind schliesslich die Grundsteine seiner Staatslehre [3]). Seine Ausführungen, die gar kein socialistisches Gepräge an sich tragen, sind im Uebrigen von so lederner Nüchternheit und dabei so verzweifelt phantasielos, dass man die pikanten Beigaben des „Staatsromans" schmerzlich vermisst. Die Geschichte der „Sevaramben" fand eine um so grössere Verbreitung, als sie frischer und belustigender ist. Bei den „Sevaramben" herrscht die Aristokratie des Talents unter radicaler Beseitigung aller Geburtsvorrechte. Drollig ist bei

[1]) Opp. II, p. 733.

[2]) Einen hübschen Auszug aus der Geschichte Sevarambien's bietet der Verfasser der „Schlaraffia politica", S. 135 ff.

[3]) Schlaraffia politica, S. 130.

ihnen die Einrichtung, dass nicht der Mann das Mädchen kürt, sondern umgekehrt an den dazu bestimmten Verehelichungsfesten die Mädchen den Männern Heirathsanträge machen; allerdings haben die Letzteren noch das Einwilligungsrecht. Verwachsene Frauen werden verbannt. Einen methodischen Vorzug hat die Geschichte der „Sevaramben" selbst vor Campanella's „Sonnenstaat" insofern, als dort die Organisation der Arbeit, für welche der geniale Mönch gar kein Verständniss besass, ziemlich scharf ausgeprägt erscheint. Vairasse fordert, genau so wie unsere vorgeschrittenen Socialisten, einen achtstündigen Arbeitstag: acht Stunden zu Schmaus und Vergnügen, acht Stunden für Studium, acht Stunden zur Ruhe. Füge ich noch hinzu, dass Vairasse ein warmes Herz für die Leiden des Proletariats besass, was im Zeitalter eines Ludwig XIV. nicht wenig sagen will, dann haben wir die charakteristischen Gedanken dieses Staatsromans erschöpft.

Dem Roman Morelly's „vom Schiffbruch der schwimmenden Inseln" — „Basialiade" — fehlt Eigenart und glückliche schriftstellerische Farbengebung. Das Auszeichnende dieses Staatsromans liegt in seiner bitteren Gegenüberstellung von Arm und Reich. Diese Zuspitzung der „socialen Frage" ist bei Morelly, der in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts schrieb, naturgemäss neu. Die Utopisten der früheren Jahrhunderte konnten den Gegensatz von Reichthum und Armuth schon deshalb nicht so scharf hervorkehren, weil es im Mittelalter einen Kapitalreichthum in grösserem Umfange gar nicht gab. Die Geschichte des Reichthums zeigt vielmehr, wie jung im Verhältniss die Kolossalvermögen sind. Bei den Medicis und Fugger's tauchen erst hervorragende Kapitalreichthümer auf [1]). Erst Morelly, der bereits unter den Einwirkungen des von Colbert begünstigten Merkantilsystems schrieb, war in der Lage, auf die immer mehr sich erweiternde Kluft von Kapitalismus und Proletariat hinzuweisen [2]). Das Mittelalter, das fast nur Natural-, keine Geldwirthschaft in grösserem Umfange kannte, hatte auch recht eigentlich kein Proletariat. Das Kapital konnte sich wegen der mangelhaften Verkehrsverhältnisse meist nur local bethätigen, blieb also in enge Grenzen gebannt. Erst die Entdeckung Amerika's und des Seeweges nach Indien haben den Welthandel gefördert. Das Proletariat ist im letzten Grunde nichts weiter, als der tiefe Schatten der herrschenden wirthschaftlichen Sonne: Kapitalismus.

---

[1]) Vgl. Rich. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger, Bd. I: Die Geldmächte des 16. Jahrh., Jena 1896, Bd. II, ebenda.

[2]) Morelly's Code de nature (1655) wird in der 33. Vorlesung behandelt.

Indem wir uns nun unter Uebergehung einer Reihe theils ganz werthloser, theils höchst geringwerthiger Abklatsche von Staatsromanen — wie „die Entdeckung der Südsee" von Rétif de la Bretonne, des anonymen „Staat von Felicien" u. A. — dem letzten grösseren und ernstzunehmenden Utopisten, nämlich dem Communisten Etienne Cabet zuwenden, finden wir eine völlig veränderte Situation vor. Der Kampf des dritten Standes gegen Despotie, Adelsherrschaft, Zunftwesen und Beamtenhierarchie war in der grossen französischen Revolution geschlagen und zu Gunsten des Volkes entschieden. Das Ideal der politischen Freiheit war im westlichen Europa erreicht. Wir treten nunmehr in eine neue Phase des socialen Kampfes ein. Die Parole des Kampfes hat nach dem Sieg des Tiers-Etat gewechselt; sie heisst nicht mehr politische Freiheit, sondern ökonomische Gleichheit. Auch ist es nicht mehr der dritte Stand, welcher kämpft, sondern im Gegentheil: er wird bekämpft, und zwar von dem aus seinem Schosse geborenen und in der Geschichte zum ersten Mal als eigene Partei sich fühlenden und constituirenden vierten Stand. Es beginnt mit einem Worte: der Kampf der Arbeit gegen das Kapital.

Diese neue Phase hat nun wieder ihren eigenen Staatsroman in Cabet's Voyage en Icarie (1842) [1]) und neuerdings in Bellamy's „Rückblick aus dem Jahre 2000" geschaffen. Die in diesen beiden Utopien befolgte Taktik ist mit feinem Verständniss dem wirklichen Gange der Geschichte abgelauscht. Wie wurden denn die Jahrhunderte andauernden tiefen Gegensätze zwischen Adel und Bürgerthum, d. h. zwischen Herrschern und Beherrschten, vermittelst der Revolution der letzten Jahrhunderte ausgeglichen und abgeschliffen? Doch nicht etwa so, dass man den Adel und an dessen Spitze die Fürsten aller politischen Rechte beraubte und sie zur beherrschten Klasse herabdrückte, sondern vielmehr so, dass man allen Bürgern die gleichen politischen Rechte verlieh, die früher ein Privileg der durch Geburt Bevorzugten waren. Da man also den ehemals bevorrechteten Klassen recht eigentlich nichts genommen, sondern den einstmals beherrschten Klassen nur die gleichen Rechte übertragen hat, die jene längst besassen, so hat sich der sociale Friede auf die Dauer leidlich hergestellt. In republikanischen Ländern ist der Gegensatz zwischen Adel und Bürgerthum politisch vollständig aufgehoben —

[1]) Die reiche Litteratur über Cabet bei J. Stammhammer, Bibliographie des Socialismus, Jena 1893, S. 43 f., 278. Auf dieses brauchbare Nachschlagebuch sei hier ausdrücklich verwiesen. Wo wir in Zukunft von ausführlichen Litteraturnachweisen absehen, kann Stammhammer stets zur Orientirung herangezogen werden.

bis auf das kleine capriciöse „von", das schliesslich nur die Bedeutung einer leeren Titulatur hat. Und auch in den westeuropäischen Monarchien mit constitutioneller Regierungsform hat der Adel keine weitgehende gesetzliche Prärogative mehr, vielmehr fast nur noch gesellschaftliche Bedeutung.

Und nun werfen die modernen Utopisten die Frage auf: Wie wäre es, wenn man die heute bestehende, unüberbrückbar scheinende Kluft zwischen Kapital und Arbeit, d. h. zwischen dem Stand der Besitzenden und dem der Besitzlosen auf die gleiche Weise ausfüllen würde, wie im letzten Jahrhundert den Gegensatz von Adel und Bürgerthum? Nicht dadurch, dass man den Besitzenden ihren Reichthum nimmt, und ihn unter die Armen vertheilt: denn das ginge aus zweifachem Grunde nicht gut an. Erstens wäre es eine unerhörte Vergewaltigung, wollte man wohlerworbene Rechte nach Art systematisirter Freischärler mit Füssen treten, sodann wäre es ganz unnütz, denn wenn gar heute aller Reichthum vertheilt würde, käme auf den Einzelnen so blutwenig, dass alle Menschen doch Proletarier blieben [1]).

Von einer allgemeinen Auftheilung also mag vielleicht in politischen Räuberbanden, d. h. in wahnwitzigen anarchistischen Conventikeln die Rede sein, nicht aber unter ernstdenkenden, wissenschaftlich gebildeten Köpfen. Der moderne Utopist von der Farbe eines Cabet und Bellamy weist mit vollem Recht den Ausweg einer allgemeinen Gütervertheilung weit von sich. Sein Zukunftstraum gipfelt vielmehr in dem Gedanken: Nicht die Besitzenden sollen durch eine Revolution zu Bettlern gemacht werden, sondern umgekehrt die Bettler zu Besitzenden. So wenig man im letzten Jahrhundert den oberen Ständen die politischen Rechte aberkannt, vielmehr nur den anderen Bürgern die gleichen Rechte zuerkannt hat, so wenig sollen jetzt die Besitzenden entkapitalisirt, sondern umgekehrt alle Proletarier zu Besitzenden gemacht werden. Woher aber diesen enormen Reichthum nehmen, um allen Staatsbürgern einen gleich grossen Antheil an den Gütern der Nation zu gewähren, um sie Alle in üppiger Behaglichkeit leben zu lassen und in Zukunft ökonomisch ebenso gleichzustellen, wie sie es politisch schon heute sind? Hier steckt eben die Utopie!

Das Zauberwort, das uns die Schatzkammer des ungezählten natio-

---

[1]) Jul. Wolf, Socialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung, Stuttgart 1892, hat das Resultat einer solchen Auftheilung, S. 333, ausgerechnet. Danach käme bei einer allgemeinen Auftheilung aller Einkommen im Staate Preussen 500—600 Mark auf den Kopf pro Jahr.

nalen Milliardenreichthums öffnen soll, heisst: Associativproduction. Wie man früher in abergläubischen Zeiten Lebenselixire fabrizirte, die gleichsam den Tod tödten, d. h. aus der Welt schaffen sollten, wie die Alchymisten herumexperimentirten, um den Stein der Weisen zu entdecken, der ihnen alle Geheimnisse offenbaren sollte, so werden jetzt allerhand sociale Elixire gebraut, um das Elend und die Noth aus der Welt zu schaffen. Den socialen Stein der Weisen glaubt man im 19. Jahrhundert in der Associativproduction gefunden zu haben. So meint Cabet in seinem „Voyage en Icarie", es werde durch Organisation der Arbeit, welche die bei dem gegenwärtigen individualistischen Wirthschaftssystem herrschende Kraftverschwendung und nutzlose Arbeitsvergeudung beseitige, sowie durch Collectivirung der Arbeit gelingen, bei durchschnittlich sechsstündiger Arbeit (im Sommer sieben, im Winter fünf Stunden) so gewaltige Gütermassen zu produciren, dass alle Staatsbürger ohne Unterschied des Alters, Geschlechts und Standes in behaglicher Sicherheit, wenn auch ohne äusseren Luxus würden leben können. Cabet geht in seiner phantastischen Ausmalung des Genusslebens, dem seine utopistischen Ikarier sich hingeben, immerhin so weit, dass er nicht bloss jedem Bürger eine palastartige Wohnung und lukullische Mahlzeiten in Aussicht stellt, sondern sogar in der Hauptstadt Ikarien's 60,000 Reitpferde halten lässt, die jedem Bürger — natürlich unentgeltlich, da es in Ikarien so wenig wie in irgend einem anderen Utopien Geld giebt — zur freien Benützung bereit stehen [1]). Noch weiter geht Bellamy, der jedem Einzelnen alle Segnungen der Wissenschaft und die raffinirtesten Genüsse einer zu ungeahnter Höhe fortgeschrittenen Technik verheisst, wobei namentlich das Telephon, wie die technischen Erfindungen überhaupt eine bevorzugte Rolle spielen.

Doch genug von diesen an's Lächerliche streifenden Luftsprüngen einer überhitzten, von den technischen Erfolgen berauschten Phantasie. Fragen wir uns ernstlich: welchen Werth haben wir dieser, die Volksseele aufwühlenden Litteratur der Staatsromane beizumessen und welche Bedeutung ihrer an's Fabelhafte grenzenden Ausbreitung beizulegen? Wissenschaftlich bezw. philosophisch gesehen, ist ihr Werth nun allerdings ein recht winziger; denn sie Alle, am wenigsten freilich Cabet, begehen den grossen methodischen Fehler, dass sie anzugeben verabsäumen, wie denn eigentlich der Uebergang von der gegenwärtigen individualistischen Gesellschaft in den künftigen, auf Associativproduction gestellten socialen Staat vor sich gehen solle. Durch eine

[1]) Dieser Luxus war den anspruchsvolleren Fourieristen freilich noch zu ärmlich.

Weltrevolution doch wohl nicht, denn eine solche würde zweifelsohne unsere Errungenschaften in Kunst, Litteratur und Wissenschaften in ihren Trümmern begraben. Bellamy's Dr. West verschläft die 113 Jahre des Uebergangs, auf die es uns gerade ankommt, im Starrkrampf. Nun, auch dieses Auskunftsmittel dürfte — generalisirt — nicht sonderlich verfangen. Ganz unblutig durch Volksbeschluss dürfte sich der Uebergang von der individualistischen zur socialistischen Productionsweise doch auch nicht vollziehen, denn die menschliche Natur ändert sich nicht über Nacht. Natura non facit saltus, ne homo quidem. Man übersieht die psychologische und ethnologische Seite der Frage. Der heutige Mensch ist im Kampf um's Dasein, den ihm die individualistische Productionsweise auferlegte, das geworden, was er ist. In dieser Schule des wirthschaftlichen Egoismus ist er nun einmal gross geworden, und über Nacht wird kein Parlamentsbeschluss aus ihm einen Altruisten machen können. Wenn die Communisten behaupten, dass der heutige Mensch in seiner anarchischen Productionsweise ein Raubthier sei, dann sollen sie aber auch bedenken, dass man aus einem Raubthier über Nacht schlechterdings keinen Menschen machen kann. Durch überstürztes Revolutioniren, durch vorzeitigen Zwang zum Altruismus würde man sicherlich nur den entgegengesetzten Effect erzielen; man würde das heutige Niveau der Sittlichkeit, das sich, wie unsere gemeinnützigen Institutionen beweisen, im Wandlungsprocess vom Egoismus zu dem aus jenem naturgemäss hervorgehenden Altruismus befindet, vielleicht um Jahrhunderte zurückwerfen. Es ist ein gefährliches Spiel, den Löwen „Volk" zu reizen. Jedes Forciren könnte zum Zusammensturz des schon Erreichten in der Cultur führen. Soll damit gesagt sein, dass der Mensch überhaupt nicht sociabel, d. h. eines durchgreifenden Altruismus fähig ist? Gewiss nicht. Der Mensch ist zu allem fähig, auch zum reinen Altruismus, aber nur durch Gewöhnung, Uebung und Erziehung. Alles das erfordert aber Zeit. Man kann den heutigen Menschen nicht plötzlich zum Altruisten umstempeln; aber man kann ihm denselben *einerziehen*, ihn allmälig *hineinwachsen* lassen. Bei der Variabilität der Gattungsmerkmale, die Darwin einmal und für immer erwiesen hat, ist ein durch sociale Gesetzgebung hervorzurufendes Umbiegen der Menschennatur, ein künstliches staatliches Züchtungssystem altruistischer Gefühle keineswegs undenkbar oder aussichtslos.

Damit kommen wir zur socialphilosophischen Bedeutung der Staatsromane. Sie ist eine eminent pädagogische. Sollen wir nämlich in einen socialen, auf Altruismus aufgebauten Gesellschaftszustand hineinwachsen, dann ist es dringend geboten, dass wir uns allmälig in einen solchen gedanklich hineinleben, damit er das für unser heutiges

Empfinden Befremdliche und Abstossende mehr und mehr verliert. Eine vortreffliche Handhabe dazu bieten uns aber die Staatsromane, die ein solches ideales Staatswesen mit dichterischer Einbildungskraft construiren und in glühender Sprache und berückender Darstellung seine Vortheile schildern. Und wenn wir auch bei der Lectüre dieser Romane uns ständig zurufen müssen: das Alles ist ja nur ein dichterischer Traum, der sich nie verwirklichen wird; sei's drum! Die mächtige Wirkung geht doch nicht ganz verloren. Auch die Erwachsenen brauchen ihren Robinson Crusoe, auch sie werden mit Illusionen gepäppelt und grossgezogen, sonst verlöre das Leben allen Reiz. Die Utopien sind also nichts weiter als politisch-sociale Robinsonaden für Erwachsene. Aber sie thun uns noth. Sie erheben unsern Geist aus der unsäglich prosaischen Wirklichkeit und lassen uns im Traum einen seligen Volkszustand erblicken, dessen Zauber wir uns nicht entziehen können und für dessen Verwirklichung wir durch die Lectüre solcher Werke nach und nach auch im praktischen Leben gewonnen werden [1]). Das düstere Schreckbild der socialen Revolution, das uns in der Wirklichkeit drohend angrinst, löst sich in der Einbildungskraft des Lesers socialer Utopien allgemach in ein Nebelmeer auf, durch welches die Sonne des Völkerfriedens und der Menschenverbrüderung strahlend hindurchbricht.

Was die Philosophie zu alledem sagt? Sie legt den Staatsromanen, die keinen wissenschaftlichen, sondern im günstigsten Fall nur social-pädagogischen Werth haben, keine übermässige Bedeutung bei; sie betrachtet dieselben als Alchymie des Socialismus, als Astrologie der wissenschaftlichen Sociologie. Sie räth uns, keine Stufe zu überspringen, wenn wir die nächsthöhere Stufe — nämlich die socialpolitische Gesetzgebung unserer Zeit, die meines Erachtens ebenso eine politische Pädagogik ist, wie die Staatsromane eine poetische — erklimmen wollen. Den socialpolitischen Zug unserer Zeit sollen wir im Bewusstsein der letzten Ziele, die uns winken, theilen. Diese letzten Ziele aber, so lehrt uns die Sociologie, führen zu immer höheren Fortschritten des Menschengeschlechts.

---

[1]) Hierher gehören namentlich die beiden Staatsromane Hertzka's „Freiland", und „Entrückt in die Zukunft", Berlin 1895.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Die werdende Nationalökonomie und der aufkeimende Socialismus.

Die Staatsromane, diese Sturmvögel einer heranbrausenden socialen Umwälzung, verhalten sich, wie bereits angedeutet, zur wirklichen Wissenschaft, insbesondere zur Sociologie, wie etwa die Alchymie zur Chemie oder wie die Astrologie zur Astronomie. Sie bilden gleichsam die Sturm- und Drangperiode einer beginnenden Wissenschaft und stellen die Geburtswehen der werdenden Nationalökonomie dar.

Man begegnet häufig der Auffassung, Adam Smith sei der Vater der Nationalökonomie, das Jahr 1776, wo sein Hauptwerk erschien, sei das Geburtsjahr und das epochemachende Werk selbst „Wealth of Nations", der Geburtsschein der Nationalökonomie. Wird das nun dahin gedeutet, dass Adam Smith diese Wissenschaft überhaupt erst geschaffen habe, so ist dies eine ganz unhistorische Auffassung [1]). Man übersieht dabei, dass doch im Grunde jeder Vater auch wieder einen Vater gehabt haben muss, dass der philosophische Grundsatz: „ex nihilo nihil fit" auch für die Entstehung von neuen Wissenschaften gilt. Eine „generatio aequivoca seu spontanea" giebt es auch für die Wissenschaften nicht. Wie alles in der Welt Product eines langsam sich summirenden Entwickelungsprocesses ist, so hat auch jede entstehende Wissenschaft ihren Entwickelungsgang hinter sich, bevor sie sich aus dem embryonischen Zustand des mähligen Werdens zur Stufe des fertigen Daseins herausarbeitet.

So ist denn auch die Nationalökonomie nicht etwa von Adam Smith „entdeckt" bezw. „erfunden" worden, vielmehr hat er nur den schon vorhandenen, aber unfertigen, unausgereiften Keimen zum Leben und Dasein verholfen [2]). Und da wir nun einmal das Bild des Lebensprocesses für die Genesis von Wissenschaften gebraucht haben, so können wir es noch durch den Zusatz ergänzen, dass Adam Smith im günstigsten Falle der Geburtshelfer der Nationalökonomie ist [3]), sofern er diese werdende Wissenschaft aus ihrem embryonischen Zu-

---

[1]) Das Richtige trifft hier E. Leser, Handwörterb. der Staatswissensch. Bd. V, S. 683, bes. auch über das Verhältniss Smith's zu seinen Vorgängern.

[2]) Vgl. das massvolle Urtheil Roscher's, Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, S. 593 (gegen Buckle und J. B. Say).

[3]) Man denke hierbei an die „Maeutik" des Sokrates.

stande vermittelst der von ihm bevorzugten philosophisch-historischen Methode zu fertigem, lebenskräftigem Dasein erhoben hat.

Der Anlass zur Entstehung dieser neuen Wissenschaft war durch die gegen das Mittelalter wesentlich veränderten socialen, ökonomischen und staatlichen Lebensbedingungen gegeben. Die grösseren, compacteren Staatsgebilde, wie sie sich aus der mittelalterlichen Zerfahrenheit allmälig herauskrystallisirt haben, machten neue Finanzmethoden zum dringenden Bedürfniss, um so mehr, als seit der Verwerthung des Pulvers zu Kriegszwecken auch die Kriege eine völlig andere Gestalt gewonnen hatten [1]). Wie nun praktische Bedürfnisse immer wieder neue Wissenschaften zu ihrer Befriedigung aus sich herauszutreiben pflegen, so auch hier. Aus der stationären Finanznoth, in welche die Machthaber seit dem 16. Jahrhundert theils durch die kostspielige Kriegsführung, theils durch wahnsinnige Vergeudung vielfach gerathen waren, erwuchs allmälig eine Finanzwissenschaft, d. h. denkende Köpfe planten neue Methoden, wie man der herrschenden Geldnoth am besten steuern könne. Die Oekonomik des Aristoteles, die das ganze Mittelalter beherrschte, reichte jetzt nicht mehr aus. Es war daher wohl kaum blosser Zufall, dass die zwei ersten Staatsromane, die „Utopia" und die Nova Atlantis, Staatsmänner ersten Ranges zu Verfassern hatten, nämlich die beiden englischen Kanzler Thomas Morus und Franz Bacon. Das allenthalben hervortretende Bedürfniss nach neuen Steuerquellen könnte diese dichtenden Politiker sehr wohl dazu angespornt haben, ein Staatssystem spielerisch zu construiren, in welchem der ewigen Geldnoth der Machthaber dadurch ein entscheidendes Ende bereitet werden soll, dass überhaupt kein Geld mehr existirte [2]). Und so sind wir denn sehr geneigt, in den Staatsromanen den ersten Ansatz, gleichsam die Vorboten einer beginnenden neuen Wissenschaft der Staatsverwaltung zu erblicken, allerdings mit der Einschränkung, dass diese selbst, ungeachtet einzelner empirischer Blicke und Beobachtungen, noch keine Wissenschaft sind, wohl aber auf eine solche vorbereiten.

Und so finden wir denn schon das 17. Jahrhundert praktisch mitten in einem nationalökonomischen System, bevor sich der Theo-

---

[1]) Die hier vertretene Auffassung, nach welcher wesentlich wirthschaftsgeschichtliche Momente bei der Umformung des modernen Staatsbegriffs massgebend waren, erfährt eine willkommene Bestätigung und Ergänzung durch die jüngsten Forschungen von Richard Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger, 2 Bde., Jena 1896. Aehnlich schon vor ihm J. K. Ingram, Gesch. d. Volkswirthschaftslehre, deutsch von Roschlau, 1890, S. 49 ff.

[2]) Es sei daran erinnert, dass auch Colbert, Turgot, Gournay, Necker, die grossen Vertreter der werdenden Nationalökonomie, zugleich Staatsmänner waren.

retiker fand, der die jenes System beherrschenden Anschauungen in eine festere wissenschaftliche Gliederung und einen geschlossenen Zusammenhang zu bringen die Eignung besass[1]). Cromwell in England und der Minister Colbert in Frankreich vertreten gleicherweise praktisch das sogenannte Merkantilsystem — so genannt, weil nach der jenem System zu Grunde liegenden Anschauung der Handel die vornehmste Quelle, und das Geld, bezw. Edelmetall, als der Lebensnerv des Handels, die oberste Form des Reichthums ist. Auf die kürzeste Formel gebracht, beruht das Merkantilsystem auf der Gleichung Reichthum = Geld = Edelmetalle[2]). Das einzige Mittel zur Einheimsung des Edelmetalls, das damals als alleinige Form des Geldes galt, bestand nach dem Merkantilsystem in der möglichst grossen Ausfuhr und möglichst geringen Einfuhr gewerblicher Erzeugnisse. Gegen die von Aussen importirten Waaren sind demnach Schutzzölle zu errichten, um die heimische Industrie zu fördern; für die ins Ausland zu exportirenden Waaren seien Ausfuhrprämien zu bewilligen, um die heimische Industrie auf dem Weltmarkt concurrenzfähig zu machen. Der Ueberschuss der Ausfuhr gegen die Einfuhr, das Plus an Edelmetallen, das in's Land kommt, ist nach dem Merkantilsystem, mit dem die heutige Wirthschaftspolitik einzelner Grossstaaten eine verzweifelte Aehnlichkeit hat, der Reingewinn, und dieser wieder stellt den vorwiegenden Theil des Nationalreichthums dar[3]).

Durch das Merkantilsystem war an die Stelle der im Mittelalter vorherrschend gewesenen Naturalwirthschaft eine ausgesprochene Kapitalwirthschaft getreten. Begünstigt wurde diese Geldwirthschaft durch die Regierungen, die für ihre stehenden Heere, und durch die verschwenderischen Regenten, die für ihre Maitressenwirthschaft Geld brauchten. Manufacturen und Fabriken, Handel und Industrie wurden namentlich in Frankreich in einseitiger Weise auf Kosten der Landwirthschaft protegirt. Mag Colbert selbst die Schutzzölle nur als Krücken angesehen haben, vermittelst deren die Gewerbe gehen lernen sollten, so wird man gleichwohl nicht umhin können, in ihm den hervorragendsten Theoretiker des Merkantilsystems zu erblicken. Die frühesten theoretischen Verfechter desselben sind Montchrétien de Watteville in seinem Traité de l'économie politique 1615 (der die neue Wissenschaft zuerst auf den Namen économie politique ge-

[1]) Vgl. Hasbach, Unters. üb. Ad. Smith u. d. Entwickel. der polit. Oekonomie, 1891.

[2]) Freilich findet sich diese Gleichung selbst bei den führenden Merkantilisten nirgends.

[3]) Ueber die holländischen Merkantilisten E. Roscher, Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, S. 227 ff.

tauft hat), und der Engländer Thomas Mun, Englands treasure by foreign trade, opus posth., 1664 [1]).

Die auch für den Laien augenfälligen Mängel des extremen Merkantilsystems sollten sich in England sehr bald fühlbar machen. Durch die Bevorzugung der Industrie auf Kosten der Landwirthschaft war viel Landvolk brodlos geworden und dieses musste sich der Industrie zuwenden. Der Pflug wurde mit der Maschine vertauscht: ein socialer Vorgang von welthistorischer Bedeutung. Es entsteht nämlich in nothwendiger Folge zuerst ein über das ganze Land sich ausbreitendes städtisches Proletariat. Solange freilich die Manufacturen durch eine künstliche Begünstigung blühten, hatten die Industriearbeiter ein auskömmliches Dasein und zogen dadurch immer mehr Landvolk heran, so dass die Städte immer bedrohlicher anschwollen und die Landwirthschaft in Folge dieser Entvölkerung immer mehr versumpfte. Als jedoch dieses künstliche Merkantilsystem mit seinen Schutzzöllen, Prämien, Privilegien, Reglementen etc. kläglich zusammenbrach, die Fabriken aus Mangel an Aufträgen geschlossen werden mussten, da hatte man ein städtisches Proletariat von so erschreckendem Umfange, dass das ganze Staatsgebäude darunter erzitterte. Als Ludwig XIV. starb, stand der Staatsbankerott vor der Thür. Die Staatseinnahmen waren auf 68 Millionen zusammengeschrumpft, während man schon an Zinsen für die Staatsschulden 89 Millionen zu zahlen hatte. Zwar hat der Papiergeldschwindel des genialen Industrieritters John Law das französische Staatsschiff noch einige Jahre über Bord gehalten [2]); als aber die Staatsbank sich 1722 insolvent erklärte, da waren über Nacht 3—4 Milliarden Franken an Noten und Actien zur Maculatur herabgesunken und damit Frankreich an den Rand des wirthschaftlichen Abgrundes getrieben.

Diesen ökonomischen Hintergrund muss man sich vergegenwärtigen, will man das revolutionäre 18. Jahrhundert ganz begreifen. Wenn auch Marx darin zu weit geht, dass er die ganze Culturgeschichte aus rein ökonomischen Bedingungen und Verhältnissen heraus ableiten möchte, so muss man doch seiner materialistischen Geschichtsauffassung die Concession machen, dass die ökonomischen Verhältnisse einen wesentlichen Antheil an der Constellation der Welt-

[1]) Ueber die Vorläufer des Merkantilsystems s. Roscher, Gesch. der älteren englischen Volkswirthschaftslehre, S. 44 ff.; Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, S. 227; Ingram, Gesch. der Volkswirthschaftslehre (deutsch von Roschlau), S. 52 ff.; Espinas, Histoire des doctrines économiques, p. 145 ff.; E. Leser, Merkantilsystem, Handwörterb. d. Staatswissensch., Bd. IV, S. 1168.

[2]) Ueber Law's „System" vgl. neuerdings Espinas l. c. p. 157 ff., A. Adler, Handwörterb. d. Staatswissensch., Bd. IV, S. 978.

begebenheiten haben. Hat der Zusammensturz des Merkantilsystems die französische Revolution nicht gerade erzeugt, hat vielmehr der Einfluss der englischen Aufklärungsphilosophie, die namentlich Voltaire nach Frankreich verpflanzte und zur officiellen Philosophie der Encyklopädisten erhob, die Revolution vorbereitet [1]), so lässt sich doch nicht leugnen, dass auch diese ökonomischen Bedingungen das revolutionäre Jahrhundert ganz wesentlich beeinflusst und nicht wenig zum endlichen Ausbruch der Revolution beigetragen haben.

Die französischen Staatsfinanzen waren 1722 vernichtet. Hier konnte kein Pflästerchen mehr nützen, sondern nur noch eine radicale Systemänderung. Das Merkantilsystem hatte sich ausgelebt, als unhaltbar erwiesen; es musste ein grundanderes an die Stelle treten. Wie gewöhnlich in solchen Fällen, verfiel man auch hier in das andere Extrem. Hatte man bisher geglaubt, das Geld sei die wichtigste Form des Reichthums, so glaubte man jetzt, in der Natur, bezw. im Grund und Boden die einzige Reichthumsquelle eines Landes erblicken zu sollen. Darnach ist Geld nur eine Waare wie jede andere und verdient keinen Vorzug vor den Naturerzeugnissen und Genussmitteln eines Landes. Es beginnt, um es kurz zu sagen, das physiokratische, kritisch-liberale System die volkswirthschaftlichen Anschauungen des 18. Jahrhunderts zu beherrschen [2]). Und wie die Engländer vielfach die Männer des Gedankens, die Franzosen die der That sind, zumal wenn es sich um radicale volkswirthschaftliche Experimente handelt, so sind auch die wichtigeren Vorläufer der physiokratischen Theorie in England zu Hause. Hier waren es die Schriften des Philosophen Locke, sowie die der Nationalökonomen North und namentlich William Petty, welche der Freihandelstheorie der Physiokraten die Bahn geebnet haben. Nach Petty ist die Arbeit der Vater, der Boden die Mutter des Reichthums [3]). Darnach sind die Genussmittel die einzig realen Güter, und da diese in erster Linie von der Natur geliefert werden müssen, so ist die Landwirthschaft die Grundlage des Nationalreichthums und hat als solche in erster Reihe An-

---

[1]) Tocqueville hebt mit vollem Recht auch den Antheil des inzwischen aufgeblühten physiokratisch-ökonomischen Systems an der französischen Revolution hervor.

[2]) Vgl. Roscher, Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, S. 480 ff.; Ingram a. a. O. S. 68 ff.; Espinas l. c. p. 163 ff.; G. Kellner, Zur Gesch. des Physiokratismus, Göttingen 1847; Lexis, Handwörterb. d. Staatswiss. Bd. V, 151. Grundlegend waren hier die Arbeiten von A. Oncken (Ausgabe von Quesnay, Ursprung und Wirken der Maxime Laissez faire, laissez passer, u. A.).

[3]) Vgl. Espinas, p. 167 ff.

spruch auf staatliche Fürsorge. Daher der spätere Name Physiokratie, Naturherrschaft — eine gewollte Zweideutigkeit. Es heisst dies nämlich erstens, dass die Naturproducte das herrschende Agens des Volkswohlstandes sind, andererseits wieder, dass nur die Naturgesetze zu herrschen haben, so dass alle anderen Rechtstitel als die auf die Natur gegründeten fortfallen müssen, mit anderen Worten: volle Bewegungsfreiheit auf allen Linien — bei einziger Unterwerfung unter das Naturrecht.

Es beginnt im 18. Jahrhundert die liberalisirende Aera, das kritisch-liberale System der natürlichen Freiheit. Die Leiden des durch den Merkantilismus geschaffenen Proletariats fangen an, ein lebhaftes Echo in den Herzen der nationalökonomischen Schriftsteller zu wecken. Boisguillebert (gest. 1714), der die Schäden des Merkantilismus in den düstersten Farben schilderte, theilte die Menschen in zwei Klassen: in productive und unproductive, d. h. in solche, die nichts arbeiten, aber Alles geniessen, und solche, die Alles erarbeiten, und nichts geniessen [1]) (das klingt schon verzweifelt socialistisch). Noch weiter geht der Marschall Vauban (Dime royale, erschienen 1707), der gerade in der Arbeiterklasse die Grundlage der gesammten gesellschaftlichen Organisation erblickt und den Regierungen darum dringend räth, für das Wohl gerade dieser Klasse zu sorgen [2]).

Der typische und wissenschaftlich gehaltvollste, ja der eigentliche Stifter der physiokratischen Schule aber ist François Quesnay (1674—1774) [3]), vor welchem noch Cantillon [4]) und Gournay [5]) als Systematiker der Physiokratie zu nennen wären. Quesnay's „Philosophie rurale" (1763 gemeinsam mit Mirabeau), „Tableau économique (1758), sowie das Hauptwerk von Turgot „Réflexions sur la formation et la distribution des richesses" (1766) bilden die grundlegenden Werke der physiokratischen Schule. Quesnay verlangt ein radicales Brechen mit dem verkünstelten, unsittlichen Reglementirungssystem des merkantilistischen ancien régime. Nicht der Handel, sondern die Landwirthschaft, der die staatliche Fürsorge zunächst zu gelten hat, soll in der Form eines Antheils an der Grundrente die Bedürfnisse des Staatshaushaltes decken. Man reisse alle Zollschranken nieder und lasse dem Handel volle Bewegungsfreiheit (laissez faire, laissez

---

[1]) Vgl. Ingram a. a. O. S. 78.

[2]) Vgl. Espinas a. a. O. p. 164. Doch ist hier immer noch der dritte Stand gemeint.

[3]) Vgl. A. Oncken, Handwörterb. d. Staatswissensch., Bd. V, 315.

[4]) Stanley Jevons hat die Bedeutung Cantillon's zuerst voll erkannt, Espinas, p. 179 ff.

[5]) Ueber ihn vgl. Ingram a. a. O. S. 89 ff. und Espinas p. 352.

passer) [1]). Die Stützen des Staates sind die Naturproducte als die wirkliche Reichthumsquelle. Es ist dies jene dem 18. Jahrhundert geläufige Naturschwärmerei, die in der Ausbildung des Naturrechts ihren rechtsphilosophischen, sowie in Rousseau's poetischer Verklärung des Naturzustandes ihren socialphilosophischen Ausdruck fand. Nur der Rohstoff, den die Natur uns bietet, ist wirklicher Reichthum, wirkliche Production, daher auch die Landwirthe die einzig fruchtbare Klasse, während die Handwerker, Fabrikanten und Kaufleute, die dem Rohstoff der Natur nur die äussere Form leihen, bezw. den Austausch dieser Producte vermitteln, nach Quesnay unfruchtbare Gewerbe (classes stériles) sind. Man mag die Gewerbetreibenden allenfalls als „nützliche" Glieder der Gesellschaft ansehen, nur soll man sie nicht für „fruchtbar" halten.

Der Handel aber kann, wie Alles, nur dann gedeihen, wenn keinerlei künstliche Schranken ihn hemmen. Man werfe nicht ein, dass eine absolute Handelsfreiheit zu einer Handelsanarchie führen würde, in der der Egoismus, die Triebfeder des Handelns in genere, sowie des Handels in specie, die Preise der Producte zu unerschwinglicher Höhe hinauftreiben würde; denn das wohlverstandene Eigeninteresse des einen Individuums hat seinen natürlichen Regulator an dem des andern. Die freie Concurrenz sei eben das beste Correctiv gegen ein willkürliches Hinaufschrauben der Preise der industriellen Producte seitens Einzelner, während die Naturproducte einen möglichst hohen Preis erreichen sollen; dass aber aus diesem wilden Spiel der industriellen Kräfte, der Concurrenz zwischen Landwirthschaft und Industrie ein industrielles bellum omnium contra omnes erwachsen würde, dass durch einen so zügellosen Individualismus der sittlich und social schädliche Egoismus nur noch geschärft, nicht gedämpft wird, das einzusehen hatten die Physiokraten nicht Weitblick genug.

Ohne Zweifel waren die Intentionen der physiokratischen Schule, die theoretisch am glänzendsten von Quesnay, praktisch am nachdrücklichsten vom grossen Turgot, dem genialen und grundedlen Politiker, vertreten wurden, vortreffliche, wie denn überhaupt Quesnay und Turgot [2]) Männer von reinsten, geradezu puritanischen Sitten mitten unter allem Schmutz einer elenden Maitressenwirthschaft waren und

---

[1]) Das geflügelte Wort stammt nach Roscher a. a. O. S. 480 von Gournay. Ueber diesen vgl. noch Espinas l. c. p. 202—208, besonders die Monographie von A. Oncken.

[2]) Ueber Turgot (1727—1781) vgl. Ingram, S. 91 ff.; Espinas l. c. p. 208 ff.; Roscher, S. 481; Lippert, Handwörterb. d. Staatswiss., Bd. VI, S. 286. Populärer Hauptverfechter der Schule war Dupont de Nemours (Physiocratie, 1768).

blieben. Aber die physiokratische Naturschwärmerei, welche in Rousseau einen so feurigen philosophischen Verfechter fand, wenn sie gleich von einzelnen Encyklopädisten belächelt wurde, litt an einer unheilbaren Einseitigkeit. Weder hatte man die natürlichen nationalen Verschiedenheiten, noch die geschichtliche Tradition, noch endlich die Macht der Unwissenheit gehörig in Anschlag gebracht[1]). Die Unwissenheit der Menschen ist aber ein Factor, der nie ausser Acht gelassen werden darf; wer auf sie rechnet, triumphirt zwar nicht immer, aber die ohne sie rechnen, gehen fast immer zu Grunde. Zudem war ihre Grundtendenz, dass die Erde die oberste, ja einzige wirkliche Reichthumsquelle sei, ganz einseitig und verfehlt. Denn die Natur bietet uns im Rohzustande ohne Arbeit nur Gras, Eicheln, allenfalls etwas Obst. Ohne Arbeit würden auf einer Quadratmeile Urwald sich keine hundert Menschen ausreichende Nahrung verschaffen können, während der gleiche Bodenumfang mit Arbeit Tausende reichlich zu nähren vermag. Was macht also den Reichthum aus? Bloss Edelmetalle etwa, wie die Merkantilisten lehren? Offenbar nicht; denn Spanien, das so viel Edelmetall aus seinen Colonien geholt hat, ist eines der ärmsten Länder! Bloss Naturproducte etwa, wie die Physiokraten lehren? Doch auch nicht; denn die von Natur gesegnetsten Länder Europas: Italien, Ungarn, Polen, die Türkei u. s. w., gehören doch zu den ärmsten Ländern. Es bleibt also noch ein dritter und letzter Factor übrig, der in eminenter Weise als reichthumzeugend angesehen werden muss, das ist die Arbeit, welche die im Urzustande ungeniessbaren Rohproducte werthvoll und genussspendend macht. Die Arbeit nun als eine der mächtigsten Reichthumsquellen mit Locke und Montesquieu erkannt und in ihrem Verhältnisse zu den beiden übrigen Reichthumsquellen grundmässig erfasst zu haben, das ist das unsterbliche Verdienst von Ad. Smith.

Smith's standard work über den „Völkerreichthum", an welchem er zehn Jahre ununterbrochen, meist in der stillen Zurückgezogenheit einer selbstgewählten Klause, gearbeitet hat, und das man übertreibend den Leistungen Newton's an die Seite gestellt hat, sieht nun wohl nicht in der Arbeit die alleinige Quelle der Kapitalbildung, vielmehr treten Kapitalgewinn und Rente als gleichwerthige Factoren der Reichthumsbildung hinzu, so dass man bei Smith von einer industriellen Dreieinigkeit sprechen könnte: Arbeit bezw. Arbeitsertrag, Kapital bezw. Kapitalgewinn, und Bodenrente. Allein der Umstand, dass er im Eingang seines Werkes die Arbeit als Reichthumsquelle mit

[1]) Der Erziehung haben die Physiokraten eine ebenso übertriebene Bedeutung zugeschrieben, wie im Alterthum schon Platon.

besonderem Nachdruck betont, legt den Gedanken nahe, dass Smith gerade in der Voranstellung der Arbeit das Eigenthümliche seiner Auffassung markiren wollte. Die Merkantilisten hatten in einseitiger Weise den Kapitalgewinn allein als reichthumzeugend anerkannt, die Physiokraten ebenso einseitig den Boden, Smith endlich übernimmt diese beiden Factoren, fügt ihnen aber als den wesentlichsten noch die Arbeit mit dem Bemerken hinzu, dass erst aus dem Zusammenwirken aller dieser drei Factoren sich der Völkerreichthum zusammensetze. Sehr fein wirft er den Physiokraten vor, dass sie in der Täuschung befangen gewesen seien, man brauche einen verbogenen Stock, um ihn gerade zu machen, nur auf die andere Seite zu biegen — dass der Stock aber bei solcher Manipulation zerbrechen könne, das hätten sie nicht bedacht. Wie sehr Ad. Smith den Werth der Arbeit in den Vordergrund stellt, geht daraus hervor, dass er in der Arbeit allein den wirklichen Massstab aller Waaren erblickt hat. Er sagt es ausdrücklich: „die Arbeit ist der wirkliche Preis der Waaren; das Geld ist nur ihr Nominalpreis". Das Geld, dieses „Schwungrad des wirthschaftlichen Kreislaufs" ist in seinen Augen nur eine Waare, die neben den erarbeiteten Waaren als Austauschmittel einhergeht.

Das Geheimniss der modernen Productionsweise, die alles weit hinter sich lässt, was man früher auch nur utopistisch geträumt hat, ist das Princip der Arbeitstheilung, dessen Bedeutung Smith erst in's richtige Licht gesetzt hat[1]). Das trefflichste Mittel, das Princip der Arbeitstheilung mit äusserster Consequenz durchzuführen, ist die Manufactur, insbesondere die Maschine. Den Werth dieses Princips hat Smith durch sein berühmtes Beispiel von der Nagel- und Stecknadelfabrication erläutert. Erst wenn er geahnt hätte, dass man einst eine Dampfmaschine werde construiren können, die 50000 Spindeln zu treiben vermag, also eine Arbeit verrichten wird, zu welcher man früher 100000 Hände, eine ganze volkreiche Stadt, gebraucht hat, so würde er die Dampfmaschine, die er nur leise streift, noch mehr in den Vordergrund gestellt haben. Die drei Momente der Arbeitstheilung sind: Erhöhung der Arbeitsgeschicklichkeit, Zeitersparniss, die Maschine.

Neben dem tragenden Hauptprincip der Arbeitstheilung hat Smith ein zweites von gleich grundlegender Wichtigkeit vertreten: das der freien Concurrenz[2]). Die Arbeitsproducte nämlich müssen,

[1]) Marshall hat die gewaltigen technischen Erfindungen, die in die Jahre 1760—1770 fallen, an einander gereiht, citirt bei Ingram, S. 150. Ueber Arbeitstheilung vgl. auch Schönberg, Handwörterb. d. Staatswiss., Bd. I, S. 380.

[2]) Vgl. Lexis, Handwörterb. d. Staatswiss., Bd. VI, S. 700.

um wahrhaft reichthumzeugend zu wirken, gegen einander ausgetauscht werden. Das beste Austauschmittel ist freilich das Geld. Aber dieses allein ist nicht entscheidend für den Preis der Arbeit. Auch wird der Preis der Waaren nicht durch das balancirende Zufallsspiel von Angebot und Nachfrage allein festgesetzt. Vielmehr herrscht bezüglich des Minimalpreises der Waaren ein ganz bestimmtes volkswirthschaftliches Gesetz: In dem Augenblicke nämlich, da der Preis so gering ist, dass der Grundherr seine Rente, der Kapitalist seinen Kapitalgewinn, der Arbeiter seinen Lohn nicht mehr aus dem Preise herauszuschlagen vermag, muss der Preis naturgemäss steigen und zwar bis zu der Höhe, auf welcher Grundherr, Kapitalist und Arbeiter ihre Rechnung, bezw. ihren Unterhalt finden. Um nun den Preis immer auf einer solchen Höhe zu erhalten, bedarf es eines freien, ungehinderten Spielraums der Concurrenz, die eifersüchtig sich gegenseitig bewacht, damit der Preis nicht willkürlich in die Höhe geschraubt wird. Durch dieses cerberusartige gegenseitige Bewachen der Concurrenz bildet sich das heraus, was Smith den natürlichen Preis nennt. Auf der einen Seite also werden die Waaren vermöge des Princips der freien Concurrenz auf die wohlfeilste Art hergestellt, auf der anderen wieder sorgt das Princip der freien Concurrenz dafür, dass in der Regel der natürliche Preis der Waaren aufrecht gehalten wird.

Jedes dieser beiden von Smith aufgestellten Principien hat eine besondere volkswirthschaftliche Strömung erzeugt, so zwar, dass diese Strömungen aus entgegengesetzten Richtungen kommen und einander feindlich kreuzen. Auf das Princip der freien Concurrenz baut sich die individualistische Richtung der später sogenannten manchesterlichen Freihandelsschule auf, welche im ungehinderten, frei entfalteten Spiel der individuellen Kräfte das Heil der Cultur erblickt.

Auf das Princip der Arbeitstheilung recurrirt hinwieder der proletarische Communismus, von dem Gedanken ausgehend, dass die reichthumzeugende Arbeit gar nicht vom Individuum geleistet wird, sondern nur auf associativem Wege vermittelst der Arbeitstheilung in grösseren Arbeitsgruppen bewerkstelligt werden könne. Nur geht die communistische Auffassung noch einen Schritt weiter. Wenn es wahr ist, dass die Arbeit das vornehmlichste Mittel der Gütererzeugung und Reichthumsbildung ist, dann ist gar nicht abzusehen, warum die Ritter der Arbeit nicht den Anspruch auf den vollen Genuss ihres Arbeitsertrages haben sollen. Warum sollen Rentner und Kaufmann, die doch ein vergleichsweise arbeitsloses Einkommen haben, in Ueberfluss schwelgen, während die Ritter der Arbeit, die den Reichthum erzeugen, dem ehernen Lohngesetz unterliegen, das sie zwingt,

sich mit dem Allernothdürftigsten abspeisen zu lassen? Kurzum: das volkswirthschaftliche Princip von Smith, dass die Arbeit der wichtigste Factor des Nationalreichthums ist, verleiht zunächst dem proletarischen Communismus, sodann dem aufkeimenden Socialismus neue Schwingen zu jugendlich-übermüthigem Hinüberflattern in das Zauberland des socialphilosophischen Mysticismus.

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Die französische Revolution und der Communismus.

Schon Adam Smith, der klassische Typus des ökonomischen Individualismus, hat — ganz im Banne des herrschenden Naturrechts — an einer Stelle seines „Wealth of Nations" (Buch V, Cap. 1, Theil 2) das bedeutsame Wort ausgesprochen: die bürgerliche Regierung ist in der That nur für die Vertheidigung der Reichen gegen die Armen, oder für die Vertheidigung derjenigen, welche etwas haben, gegen diejenigen, die nichts besitzen, eingerichtet. Die Logik der Völkergeschichte sollte denn auch bald die bittere Consequenz ziehen, die aus jener von Smith offen ausgesprochenen Thatsache nothwendig folgt[1]). Hob die Constituante 1789 den Unterschied von Adel und Bürgerthum auf, so ging der Convent in der Verfassung von 1793 daran, mit dem Princip der Gleichheit positiv ernst zu machen, um auch die Unterschiede zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden, wenn auch nicht gleich aufzuheben, so doch möglichst zu verwischen. Es war eine denkwürdige Nacht, die des 4. August 1789, als in der Constituante der Vicomte de Noailles im Namen des Adels in einer feierlichen Rede freiwillig auf die Privilegien verzichtete; als Gutsbesitzer, Geistliche und Kaufleute einander an Edelmuth und Entsagung förmlich zu überbieten suchten, so dass in der Zeit von vier Stunden (8—12 Uhr Nachts) der ganze künstliche Bau des ancien régime mit seinen zahllos abgestuften Ständen, unendlichen Privilegien und Rechtsungleichheiten plötzlich hinweggefegt worden ist. Der beste Beweis dafür, wie morsch, wie innerlich angefault und zerfressen die absolute Monarchie war, ist die Thatsache, dass vier Stunden Rede-

[1]) Ueber das Erwachen des Socialismus im 18. Jahrhundert vgl. das schöne Buch von André Lichtenberger, Le socialisme au XVIII^e siècle, Paris 1895; G. Adler, Handwörterb. d. Staatswiss., Bd. V, S. 708.

gefechts in der Constituante genügt haben, das politische Kartenhaus eines Jahrhunderts wegzublasen und in alle Winde zerstieben zu lassen.

Man mag über die grosse französische Revolution, über die Legislative, Constituante und den Convent wie immer denken; man werfe ihnen vor, dass sie sich in vielen ihrer Anordnungen gründlich vergriffen haben, dass viele ihrer Handlungen unbesonnen und unreif waren, ja dass der später zu Tage getretene Blutdurst eine Schmach für das gesammte Menschengeschlecht bedeutet — Eines wird man nicht in Abrede stellen können: es war eine einzig grosse, unvergleichliche Zeit. Ein solcher Orkan von ehrlichem Enthusiasmus, eine so tiefgehende politische Massenhypnose steht in der Geschichte ohne Beispiel da. Und wenn das Studium der Geschichte vornehmlich bezwecken soll, uns Lehren für unser Verhalten zu geben, so dürfte wohl keine Geschichtsepoche der Welt so reich an beherzigenswerthen Lehren sein wie jene.

In der grossen französischen Revolution war es auch, wo sich der welthistorische Uebergang zum Bewusstwerden und der Organisation des Proletariats vollzog. Die dumpfe, gedankenlose Masse, seit Jahrtausenden geknechtet, durch politische und kirchliche Bande geknebelt und niedergehalten, benutzt den freien Augenblick, den das politische Chaos von 1789—1792 ihr vergönnt, um aus ihrer Lethargie zu erwachen und mit Entzücken gewahr zu werden, dass sie vermöge ihrer erdrückenden Ueberzahl nicht die Knechtschaft länger zu ertragen brauche, sondern — bei richtiger Organisation — die Herrschaft in der Gesellschaft erringen könne. Und während Adel, Geistlichkeit und Bürgerthum in der Constituante einander begeistert die Hände reichen zu einem nationalen Bruderbund, haben sie im Freudenrausch ganz überhört, dass an der Thüre noch Jemand Einlass begehrend pochte, den man bis dahin nicht beachtet, ja an den man wohl gar nicht gedacht hat: nämlich der Arbeiter, oder wie man ihn — zuerst spöttisch, dann aber mit bitterem Ernst — nannte: der Sansculotte, der Hosenlose [1]).

Wie konnte man, so wird man sich fragen, in der Constituante und später in der Legislative den Arbeiter ganz vergessen? Wie konnte eine erleuchtete Versammlung, deren Strebensziele Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit lauteten, ganz übersehen, dass die Arbeiter, d. h. der überwiegende Theil der Nation, wohl die Freiheit

---

[1]) Zum Folgenden vgl. die beiden klassischen Darstellungen des Revolutionszeitalters von Sybel und Taine. Für die sociale Seite der Revolution sind besonders die 3 Bände Gesch. der socialen Bewegung in Frankreich von Lorenz Stein, sowie die schon erwähnte Monographie Lichtenberger's herangezogen.

mitzugeniessen, aber niemals die Gleichheit zu erringen vermag, da ihre ökonomische Inferiorität jede Gleichheit illusorisch macht? Was war das für eine Gleichheit, bei welcher der Eine im Ueberfluss schwelgen kann, während der Andere daneben am Hungertuch nagen muss? Und doch lag auch im Gleichheitsprincip der Constituante und Legislative eine gewisse Logik. Denn die Gleichheit hat zwei Seiten: eine positive und eine negative. Negativ ausgedrückt fordert die Gleichheit das Wegfallen aller Schranken behufs voller Geltendmachung der Individualität. Die negative Gleichheit setzt die natürliche Ungleichheit der Individuen voraus und folgert, darauf gestützt, dass man jedem Individuum die Möglichkeit offen halten muss, zu den höchsten Staffeln emporzuklimmen. Also keinen Standesvorrang, kein Geburtsvorrecht, kein Zunftprivilegium, damit auch dem letzten Arbeiter kein Hinderniss in den Weg gelegt wird, sich zur führenden Rolle im Staate aufzuschwingen. Auf den kürzesten Ausdruck gebracht, heisst diese negative Gleichheit des Liberalismus: absolute Gleichheit vor dem Gesetz. Hatte doch schon das Christenthum vorher die Gleichheit aller Menschen vor Gott proklamirt!

Dieses Gefühl der rechtlichen Gleichheit beherrschte nun die Constituante und Legislative [1]), insbesondere jene Partei, die man als die massvolle, wissenschaftlich und historisch einzig berechtigte unter den Revolutionären ansehen musste: die sogenannten Girondisten, d. h. die Vertreter des liberalen Bürgerthums, der wohlhabenden und gebildeten Mittelklasse. Historisch war diese Partei zur Regierung deshalb berechtigt und berufen, weil sie die natürliche Durchgangsstufe von der bisherigen aristokratischen zu der Herrschaft des Proletariats bildete. Erst wenn sich das liberale Bürgerthum erschöpft und ausgelebt hatte, war der vierte Stand dazu berufen, seine Kräfte zu erproben. So fordert es die geschichtliche Continuität, die unvermittelte schroffe Uebergänge nicht ungestraft sich vollziehen lässt. Und hätten die Montagnarden, die Leute des Berges, der linke Flügel, der oben sass, so viel geschichtliche Einsicht besessen, dass man nicht ohne Weiteres von einer Adelsherrschaft zu einer Plebsherrschaft übergehen kann, dann wäre der Ehrenschild der Revolution blank geblieben, während ihn die Terroristen durch ihre wahnsinnige Blutherrschaft in Wirklichkeit derart besudelt haben, dass die blutgetränkte Fahne der Revolution die Ruhigdenkenden unter den übrigen Nationen eher abgeschreckt, als für die Ideale jener Schwärmer gewonnen hat.

[1]) Vgl. Lorenz Stein a. a. O. I, 124 ff. Die auf den Socialismus vorbereitenden Elemente der socialen Geschichte Frankreichs fasst Lichtenberger l. c. p. 1—36 hübsch zusammen, zuletzt bei W. Sombart, Socialismus u. soc. Bewegung, 1896, S. 29 ff.

Solange es nur galt, die Macht des Königthums, des Adels und des Klerus zu brechen, gab es im Volke keine Parteiungen. Jeder war Citoyen und die Gesammtheit war die Nation [1]). Während der Constituante und Legislative (1789—1792) kämpften Bürger und Arbeiter Schulter an Schulter gegen die bis dahin bevorrechteten Klassen gemeinsam an, ohne sich eines Unterschiedes unter sich auch nur bewusst zu werden. Daher kommt es, dass weder in der Constituante noch in der Legislative ein Gesetz mit socialistischem oder gar communistischem Gepräge erlassen worden ist. Im Gegentheil: einer der obersten Grundsätze dieser gesetzgebenden Körperschaften war die Respectirung, Heilighaltung und Unverletzlichkeit des Eigenthums.

Kaum war aber der gemeinsame Feind — die Krone und der Adel — geschlagen, da begann es namentlich in den Clubs, vor Allem bei den Jacobinern, communistisch zu gähren. An Gährstoff fehlte es keineswegs. Im 18. Jahrhundert schossen die communistischen Schriftsteller in Frankreich wie die Pilze hervor [2]). Morelly verlangt in seinem Staatsroman „Basiliade", unumwundener noch in seinem Aufsehen erregenden „Code de la nature" [3]), ganz unverblümt völlige Gütergleichheit auf Grundlage eines vermeintlichen philosophischen Naturrechts. Mably führt in seinem geistreichen Werk „Traité de la législation 1776" [4]) mit grossem dialektischem Geschick aus, dass die politische Gleichheit ohne die ökonomische naturgemäss nur Stückwerk bleiben müsse, so dass bei Aufrechterhaltung des Privateigenthums jede Gleichheit todter Buchstabe, leeres Papier bleibe. Selbst der gemässigte Condorcet findet in seiner Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain, 1794, dass jeder wie auch geartete Reichthum Usurpation ist, sofern er von fremden Gütern sich mehr aneignet, als ihm zusteht oder auch nur nützlich ist [5]). Vollends erklärt der Hitzkopf Brissot, der später bezeichnenderweise als Girondist, d. h. als gemässigter Demokrat, als eines der zahllosen Opfer der Guillotine fiel, in einer Reihe von Flugschriften rückhaltslos, das Privateigenthum sei ein Frevel an der Natur, und

---

[1]) Ueber die erste Scheidung von Peuple und Nation vgl. Lorenz Stein a. a. O. I, 101.

[2]) Den Anfang bildete wohl Meslier's „Mon testament", vgl. Lichtenberger l. c. p. 76 ff.

[3]) Einen hübschen Auszug aus dem „Gesetzbuch der Natur" giebt die Schlarafﬁa politica, S. 195—210; Lichtenberger, p. 114 ff.

[4]) Ueber Mably vgl. Thonissen a. a. O. I, 271—280; Lichtenberger l. c. p. 221—246.

[5]) Ueber Condorcet, die Encyklopädisten und Philosophen des 18. Jahrh. vgl. Lichtenberger l. c. p. 247 ff.

er ist geneigt, das später durch Proudhon berühmt gewordene Schlagwort: „Eigenthum ist Diebstahl" zu anticipiren[1]). Als letzten und wichtigsten unter den philosophischen Communisten nenne ich endlich Rousseau[2]), der sich — in seinen früheren Schriften zumal — einen Naturstaat phantastisch construirt hat, von welchem Voltaire nicht mit Unrecht spöttisch sagte: „Liest man Rousseau, so fühlt man sich versucht, auf allen Vieren zu kriechen." Rousseau vertheidigt freilich Eigenthum und Familie im gegenwärtigen Gesellschaftszustand, aber er hält diesen Gesellschaftszustand selbst für ungesund, durch und durch verlogen und verkünstelt, und predigt in tausend Tonarten: Kehren wir zu früheren Culturepochen zurück![3]) Sparta ist ihm der Musterstaat. Rousseau fordert also nichts Geringeres von uns, als Verleugnung der Cultur und Preisgebung aller Annehmlichkeiten des Lebens. Die Gleichheit ist ihm oberstes Princip; da wir aber nicht Alle gleich üppig leben können, so sollen wir Alle gleich dürftig leben. Hier wird also das gegenwärtige Stadium der Cultur dem Moloch des Gleichheitsprincips rückhaltlos geopfert, wenn auch Rousseau niemals Communist im Sinne Saint-Just's und Babeuf's war.

Wie man sieht, fehlte es zu Anfang der Revolution an communistischem Gährstoff in der französischen Litteratur keineswegs[4]). Die dort verbreiteten socialen Ideen hatten ihre Anhänger selbst unter den Mitgliedern der Constituante. Mirabeau — ganz im Banne der Naturrechtslehre — meint, dass man im Urzustande nur Eigenthumsrecht an den Früchten von eigener Hände Arbeit habe. Cazalès behauptete, wohl auf Adam Smith fussend, geradezu: „Das Eigenthum beruht auf der Arbeit."

Hatten nun diese communistischen Ideen in der Constituante und Legislative zunächst keinen praktischen Erfolg, so wurden sie in den Clubs um so lebhafter und eindringlicher besprochen. Die Clubs aber, insbesondere der jacobinische, gewannen nach und nach eine solche

---

[1]) Ueber Brissot de Warville s. Thonissen l. c. p. 286; Lichtenberger l. c. p. 413 ff.

[2]) Die socialphilosophische Charakteristik dieser Schriftsteller, besonders auch Rousseau's s. w. (33. Vorlesung).

[3]) Rousseau verlangt nicht eigentlich ein vollständiges Zurücklenken in den thierischen Naturzustand, sondern nur in frühere, einfachere Culturformen; vgl. H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, 1895, I, 551, 685.

[4]) Das reiche Material über andere hier nicht besprochene socialistische Bestrebungen des 18. Jahrhunderts (es seien nur die Namen Meslier, Mercier, Saint-Lambert, Linguet, Graslin hervorgehoben) findet man in der schon genannten Monographie von Lichtenberger. Neben der bekannten Figur des atheistischen Philosophen Silvain Maréchal taucht endlich noch der Socialist François Boissel auf.

Macht, dass sie die gesetzgebende Versammlung schliesslich förmlich beherrschten. Und hier, in den Clubs und im Palais Royal unter Philippe Egalité war es auch, wo die Sansculotten, die Proletarier, das grosse Wort führten und allen Ernstes daran gingen, den bisherigen communistischen Schwärmereien ihre praktische Gestalt zu geben. In Folge von Misswachs und einer verfehlten Wirthschaftspolitik herrschte damals in Frankreich, namentlich im Herzen Frankreichs, in Paris, grosser Mangel, zu Zeiten selbst Hungersnoth. Angesichts eines solchen wirthschaftlichen Elends, mitten im politischen Siegesrausch, mussten sich die Proletarier mit elementarer Logik sagen: Was hat uns die sauer errungene politische Freiheit und Gleichheit genützt? Bisher mussten wir hungern, jetzt haben wir die Freiheit zu hungern.

Hier hat der Volksinstinct eine Lücke in der von der Constituante feierlich proclamirten Gleichheit aller Bürger herausgefühlt. Merkwürdig genug, dass man noch nicht daran gedacht hatte, dass Freiheit und Gleichheit — absolut genommen — unlösliche Widersprüche sind. Habe ich volle Freiheit meiner Entwickelung, dann ist eine absolute Gleichheit in positivem Sinne niemals herzustellen, da die Fähigkeiten von Natur verschieden sind. Die Gleichheit hat nämlich wie eine negative, so auch ihre positive Seite, indem man erklärt, dass die Individualitäten der Menschen von Natur aus eigentlich durchwegs gleich seien und nur durch Erziehung, Bildung, Vererbung verschiedene geworden sind. Es ist dies der Standpunkt Rousseau's, dem Robespierre sich fast sklavisch angeschlossen hat. Will man jedoch diese positive Gleichheit erzielen, so muss man alle Individualität zu ersticken suchen. In unserem Gesellschaftszustand thürmen sich aber einer solchen positiven Gleichheit kaum überwindliche Schwierigkeiten entgegen. Kann man auch die äusseren Vorrechte, wie die des Adels, des Klerus, der Zunft u. s. w., über Nacht hinwegdecretiren, so giebt es doch intellectuelle und ökonomische Vorrechte, die theils ererbt, theils erworben sind, die man jedoch durch keinen Beschluss willkürlich hinwegzuräumen vermag, und solcher Vorrechte giebt es drei: Geist, Bildung, Vermögen, welches letztere sogar von der Constituante als unverletzlich proclamirt wurde. Wenn wir auch noch so sehr die positive Gleichheit anstreben, so können wir doch nicht gleich geistig veranlagt, gleich gebildet und gleich reich sein. Man sollte meinen, diese Kluft sei niemals zu überbrücken. Doch hatten die durch die Revolution aufgewühlten Volksleidenschaften einen Hitzegrad erreicht, bei welchem selbst der politische und philosophische Wahnwitz Methode bekam. Da wir die Unbegabten, Ungebildeten und Besitzlosen nicht geistreich, gebildet und reich machen können,

so müssen wir, folgerte man, die Klugen, Gebildeten und Reichen ausrotten, damit der übrig gebliebene Rest unter sich die positive Gleichheit verwirklichen könne. Glücklicherweise hatte so viel Wahnwitz, der, zur Macht gelangt, im Stande gewesen wäre, die ganze Intelligenz Frankreichs zu vernichten, in Einem Kopfe nicht mehr Platz, sondern vertheilte sich auf drei verschiedene Köpfe: Danton, Marat, Robespierre. Dieses proletarische Triumvirat, die sogenannten Terroristen, waren einig nur in der Tendenz, die politische Gleichheit aller Staatsbürger durch Vernichtung aller gesellschaftlichen Ungleichheit anzustreben, hingegen gingen sie in den von ihnen angegebenen Mitteln zur Erreichung dieses Zieles himmelweit auseinander.

Danton, ein Epikureer von lockersten Sitten, wollte als Anhänger Voltaire's die Gleichheit des Genusses. Nicht entsagen soll man, damit die Anderen mitentsagen, sondern durch Beschränkung der Testirfähigkeit solle man Alle in dem Sinne positiv gleich machen, dass man sie mitgeniessen liesse. Er ist nicht Aristokrat, der nur sich und keinem Anderen den Genuss gönnt, sondern er ist ein Demokrat des Genusses. Doch übersah er dabei vollständig, dass wir auch in den Lustempfindungen von Natur aus nicht gleich sind, und eben aus dieser Ungleichheit der Lustempfindung eine unübersehbare Fülle von Conflicten erwachsen müsste. Danton ist dabei ein Freund von Geist und Bildung, weil beide integrirende Bestandtheile der Lust bilden, aber ein Feind des Privateigenthums, das man durch Decretirung eines Kapitalmaximums und Beschränkung der Testirfähigkeit allmälig in Communismus überführen könnte.

Marat ist der Cyniker des terroristischen Triumvirats. Er repräsentirt den reinen Nihilismus starrster, blutigster Consequenz. Man weiss nicht, soll man ihn ob dieser fürchterlichen Kühnheit der Consequenz, die hart an Wahnsinn streift, bewundern oder verabscheuen. Ihm zuerst ist die positive Gleichheit zum verhärteten, fanatisch vertretenen Dogma geworden, und hätte Charlotte Corday die Menschheit nicht rechtzeitig von diesem Ungeheuer an Consequenz befreit, so würde die Welt vielleicht ein Schauspiel von so grandioser Entsetzlichkeit erlebt haben, dass daneben die Greuelthaten eines Caligula, Nero und Robespierre als politische Scherze sich ausnehmen würden. Marat wäre Willens und im Stande gewesen, dem Princip der Gleichheit zu Liebe die ganze Intelligenz Frankreichs auf die Guillotine zu bringen, nur damit kein Unterschied an Intelligenz mehr hervortrete, wobei er freilich übersehen hätte, dass man an der nächsten Generation wieder die gleiche Procedur vornehmen müsste, da Intelligenz vielfach vererbt wird. Von diesem

Fanatiker der positiven Gleichheit sagte Lamartine das treffliche Wort: L'égalité était sa fureur, parceque la supériorité était son martyre [1]). Ihm war die Gleichheit sozusagen ein politisches Rechenexempel, und wenn die Rechnung nicht stimmte, wurden die unbequemen Zahlen einfach weggewischt. Die Köpfe derjenigen, die sich unterfingen, durch Genie und Talent über die Anderen hinauszuragen, sollten durch die treffliche Guillotine beseitigt werden, damit die breite Mittelmässigkeit von dem dumpfen, quälenden Gefühl befreit werde, Jemanden über sich zu haben. Griff also Danton das Kapital an, so richtete Marat seine dolchspitzen Worte gegen das geistige Kapital, die Intelligenz als letzte Quelle aller Ungleichheit.

Robespierre endlich, der durch den Umstand, dass Marat keine Gelegenheit fand, sich in seiner ganzen Fürchterlichkeit zu offenbaren, das schreckliche Odium des Bluthelden auf sich lud, war der Stoiker unter diesen Terroristen. Er wollte gleich seinem Gesinnungsgenossen Saint-Just nicht so sehr Eigenthum und Intelligenz aufheben, als vielmehr die Bildung, die feinere Sitte in ihrem Herzpunkte treffen. Als gelehriger, aber geistloser Nachbeter Rousseau's glaubte er in einer puritanischen Sittenstrenge, in allgemeiner Tugendhaftigkeit, in durchgreifender Loslösung von allen Auswüchsen einer verfeinerten Uebercultur das Evangelium der positiven Gleichheit verkünden zu können. Ja, er war noch radicaler als sein Lehrer Rousseau: während dieser Enthaltsamkeit predigte, aber das Gegentheil davon ausübte, war Robespierre auch in seiner ganzen Lebensführung ein in philiströser Ehrbarkeit sich gefallender, bis zur Pedanterie consequenter Cato, der auf einer Dorfkanzel vor einfachem Bauernvolk vortrefflich am Platze gewesen wäre, den aber der schäumende Wellenschlag der Revolution zum Unglück Frankreichs eine Weile an das Steuerruder des dem Versinken nahen Staatsschiffes getrieben hat.

Das Tragische an dem abschreckenden historischen Beispiele der Herrschaft des Berges oder der Terroristen ist, dass diese principiellen Menschenschlächter als menschliche Charaktere durchaus nicht allesammt verächtlich, sondern nur als politische Doctrinäre und revolutionäre Praktiker verwerflich sind. Ihr tragisches Geschick liegt nur in ihrem Princip, und dieses wieder ist ganz naturgemäss aus den gegebenen Verhältnissen herausgewachsen.

Im Uebrigen war Robespierre trotz seiner durch das Studium Rousseau's gewonnenen communistischen Neigungen nicht eigentlich erklärter Communist [2]). Zwar enthält die Constitution von 1793 Art. 3

---

[1]) Lorenz Stein a. a. O. I, 141.

[2]) Wern. Sombart, Socialismus u. soc. Bewegung im 19. Jahrh., 1896, S. 32,

den (weniger communistisch als naturrechtlich klingenden) Satz: „Tous les hommes sont égaux par la nature et par la loi," aber auf der anderen Seite enthält Art. 2 der gleichen Constitution den Satz, dass die droits naturels des Menschen bestehen in: égalité, liberté, sûreté und propriété.

Das Eigenthum als solches anzutasten wagte vielmehr erst François Noël (Gracchus) Babeuf, der erste consequente und praktische Communist Frankreichs [1]). Die von ihm angezettelte und nach ihm so benannte Verschwörung von 1796 ging auf nichts Geringeres aus, als auf völlige Aufhebung des Privateigenthums und des Intestaterbrechts. Art. I seines uns durch seinen Anhänger Buonarotti aufbewahrten Programms lautet: „Es wird in der Republik eine grosse nationale Gütergemeinschaft eingerichtet." Art. 3: „Alle Güter, welche gegenwärtig von Einzelnen besessen werden, verfallen beim Ableben ihrer Besitzer der nationalen Gütergemeinschaft." Babeuf wollte ernstlich mit dem individualistischen Staat aufräumen, und hat zu diesem Zwecke ein ganzes System des Communismus entworfen. Insofern kann man ihn auch den ersten systematischen Communisten nennen, der für seine Ideen mit der Vollkraft seines Könnens eingetreten und in einem gewissen Begeisterungsrausch für dieselben in den Tod gegangen ist. Es ist bekannt, dass Babeuf und sein Freund Darthé, als sie ihr Todesurtheil vernahmen, einander gegenseitig die bis dahin verborgen gehaltenen Dolche ins Herz gestossen haben.

Dass Babeuf ein tragisches Ende nehmen würde, war vorauszusehen; denn die von ihm inspirirte sociale Bewegung krankte an einem unheilbaren Widerspruch: er wollte die Gleichheit quand même, d. h. selbst auf Kosten der Freiheit. Thatsächlich verlangte er staatliche Zwangserziehung, ja selbst strenge Censur. „Niemand," heisst es bei ihm, „darf Meinungen äussern, die dem Princip der Gleichheit entgegenstehen." Gleich das erste System des Communismus hatte gezeigt, dass derselbe ohne strenge Despotie gar nicht denkbar ist. Und an diesem Widerstreit zwischen Freiheit und Gleichheit, wobei das Eine immer die Aufhebung des Anderen bedeutet, ist Babeuf zu Grunde gegangen, musste er zu Grunde gehen; denn auf der Fahne der Revolution stand die Freiheit zuoberst. Aber hier heisst es: Le communisme est mort, vive le socialisme.

---

spricht denn auch den communistischen Regungen der französischen Revolution den Charakter einer proletarischen Bewegung ab.

[1]) Vgl. Lorenz Stein a. a. O. I, 153—204; Advielle, Histoire de G. Babeuf et du babouvisme, 2 vol., Paris 1834; Sombart a. a. O. S. 32.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Die Anfänge des wissenschaftlichen Socialismus. Saint-Simon und seine Schule.

Der Socialismus wird gemeiniglich als die „Vorfrucht" des Communismus bezeichnet, wenn man nicht gar gewillt ist, beide zu identificiren oder unterschiedslos durch einander zu würfeln. Diese vielfach verbreitete Auffassung ist weder historisch zutreffend, noch sachlich begründet. Geschichtlich stellt sich der Process, wie wir gesehen, (vielmehr so dar,) dass der Communismus als Institution älter und als philosophisches oder religiöses Postulat gerade so alt ist wie die Cultur. Wir haben die Grundzüge communistischer Forderungen kennen gelernt bei den Griechen, Römern, Hebräern, im Urchristenthum, in einzelnen religiösen Orden, insbesondere den Bettelorden, in den Bauernaufständen, in der Litteratur der Staatsromane und endlich im consequent ausgebauten communistischen System eines Babeuf, der den gefährlichen Schritt aus der phantastischen Spielerei in die rauhe Wirklichkeit zu versuchen den Muth fand.

Babeuf hat seine einseitige Bevorzugung der absoluten Gleichheit auf Kosten der individuellen Freiheit mit dem höchsten Preise bezahlt: mit seinem Kopf. Der erste praktische Communist im grossen Styl war naturnothwendig zugleich der erste Märtyrer desselben. Ich sage naturgemäss. Denn es war seitens Babeuf's eine Zumuthung von kaum zu überbietender Ungeheuerlichkeit, dass eine Gesellschaft, die erst seit sechs Jahren nach Jahrhunderte langem, erbittertem Kampf auf Tod und Leben gegen den Feudalismus, gegen Papst, König und Adel sich das kostbarste Gut des Individuums, die Freiheit, mühselig genug errungen und ertrotzt hatte, nunmehr das gewagte Experiment machen sollte, die kaum erkämpfte Freiheit dem Idol der Gleichheit zum Opfer zu bringen. Noch hatte die Gesellschaft keine Musse gefunden, sich an den Früchten der Freiheit zu laben, und schon sollte sie den Freiheitsbaum fällen, um die Standarte der Gleichheit aufzupflanzen! Das war Hochverrath an der Majestät der Freiheit, und der Hochverräther musste seine unreifen, jedenfalls verfrühten Vorschläge mit seinem Herzblut büssen. Der Freiheitstaumel ergriff die nunmehr zur Herrschaft gelangte Mittelklasse; man stürmte in rasendem Galopp vorwärts, um die Früchte der Freiheit zu ergattern.

Aus der Forderung der politischen entwickelte sich sehr bald und in naturgemässer Weiterbildung die der ökonomischen Freiheit. Hiess

die Losung des verkünstelten despotischen Staatswesens, des ancien régime, Schutzzoll, so gab nunmehr das vom Despotismus entfesselte Bürgerthum die Parole aus: Freihandel. An die Stelle des Zunftsystems traten Freizügigkeit und freier Vertrag. Das eine Extrem erzeugte durch Opposition das andere. War das Individuum bisher politisch, social und ökonomisch gebunden und an die Scholle gefesselt, so soll es sich jetzt politisch, social und ökonomisch ganz ungehindert entfalten können. Und so fiel denn die letzte Schranke, die bis dahin das Kapital in seiner mächtigen Entwickelung gehemmt hatte: die Industrie konnte sich zur Herrscherin der civilisirten Welt aufwerfen. Nicht kriegerische Weltreiche, sondern der friedliche Weltmarkt sollte nunmehr die Völker regieren. Es entsteht eine neue, industrielle Monarchie mit eigenem Adel. Wir hören von Eisenbahnkönigen, Petroleumherzögen, Kohlenfürsten, Schlotgrafen, Eisenbaronen etc. Statt der gothischen Dome des Mittelalters schiessen Fabrikschornsteine in die Höhe, die durch ihre Massenhaftigkeit die Kirchthürme in den Schatten stellen. Mit einem Worte: die allbeherrschende Industrie, welche vermittelst der Maschine die Manufactur ablöst und deren Lebensluft das Kapital ist, hat eine neue Welt geschaffen, die (indess) bei näherem Zusehen eine verzweifelte Aehnlichkeit mit der zertrümmerten mittelalterlichen hat. Der absolute Herrscher heisst heute Weltmarkt, der seine Launen hat, so gut wie irgend ein despotisches (Duodezfürstlein:) die Launen des Fürsten Weltmarkt heissen Krisen. Auch hat sich eine neue Aristokratie gebildet, neben welcher die alte nur noch ein Schattendasein führt. Es ist dies die schlimmste aller Aristokratien: die Kapitalaristokratie, der Geldadel. Die ehemaligen Hörigen figuriren jetzt unter dem Titel Fabrikarbeiter, die freilich nicht mehr wie ehedem durch die Peitsche des Gutsbesitzers zur Arbeit getrieben werden, sondern durch die fürchterlichere Geissel, die Weltpeitsche Hunger!

Es soll nicht geleugnet werden, dass der Liberalismus, der das politische Credo der Industrie ist, die Cultur ganz ausserordentlich gefördert hat, und es wäre ungerecht, wollte man verkennen, dass er ein nothwendiger Durchgangspunkt im Entwickelungsprocess der Menschheit war. Das Individuum musste erst zeigen, wie weit es bei der ungehemmt freien Entfaltung gelangt und was dabei für das Gesammtwohl der Menschheit herauskommt. Thatsächlich hat uns denn auch der entfesselte Liberalismus die Lehre ertheilt, dass er ein vortreffliches ökonomisches Princip ist zur Auslese der findigen, strebsamen, (combinationslustigen Köpfe,) wenn auch nicht gerade eine Schule des Charakters. Nachdem nun das Kapital eine geraume Weile bei freiestem Spielraum gewirthschaftet hat, tritt die politische

Logik an es heran und fordert Rechenschaft. Vor dem Forum der Vernunft hat sich das Kapital zu verantworten, ob es die ihm überbundene weltbeherrschende Aufgabe auch wirklich gelöst hat. Sind die Menschen, so wird jetzt das Kapital inquirirt, seit deiner Herrschaft glücklicher geworden? Die Antwort lautet: Nein. Das Kapital hat durch gleissnerische Lockrufe die Städte in ganz unverhältnissmässiger Weise auf Kosten des Landes vergrössert; der Arbeiter war in der frischen Natur und gesunden Landluft kräftiger und glücklicher, als in den dumpfen Fabriken mit ihrer Stickluft, als in städtischen Miethskasernen mit ihrem Pestgeruch. Seid wenigstens ihr, Ritter des Kapitals, so wird ferner gefragt, glücklicher geworden? Wiederum lautet die Antwort: Nein! Zwar die schlemmenden Aufsauger arbeitsloser Einkommens, die ihr Leben nicht wie die mittelalterlichen Raubritter mit dem Schwert in der Hand, sondern etwas bequemer und gefahrloser, bloss mit einer Scheere in der Hand — nämlich der Couponscheere — gewinnen, sind besser gestellt als zuvor. Sie thun nichts und bekommen diese ihre Arbeit vortrefflich gezahlt, besser jedenfalls als Fabrikant und Arbeiter zusammengenommen. Aber die Fabrikanten, also die Offiziere des Kapitals, sind nicht glücklicher als früher. Sie haben für Kapitalzinse, für Arbeitslöhne, Unfallversicherung, Conjuncturen, Verhütung von Strikes u. s. w. zu sorgen. Namentlich die kleineren Fabrikanten sind zuweilen schlimmer daran, als deren Arbeiter. Denn diese können nach gethaner Arbeit in Ruhe ihren Lohn geniessen, während jener tagsüber zu arbeiten und noch nachts zu sorgen hat.

Wer ist es also, der unter der Herrschaft des Kapitals den Löwenantheil davongetragen hat? Offenbar nur der Kapitalist, der nicht selbst arbeitet, sondern sein Kapital und durch dieses Andere für sich arbeiten lässt. Hat sich nun die einseitige Herrschaft des kapitalistischen Individualismus bewährt? Offenbar nicht. Denn unter dieser Herrschaft werden Lohn und Unternehmergewinn, jene beiden von Smith aufgestellte Kategorien, die immerhin mit Arbeit, sei es körperlicher, sei es geistiger (dispositiver) Art, verbunden sind, zurückgedrängt und unterdrückt durch die dritte Kategorie, nämlich die Rente. Und bei der Vergesellschaftung des Kapitals, dessen associative Tendenz sich doch heute deutlich genug in den alle Gebiete occupirenden Actiengesellschaften und Ringen[1]) offenbart, werden die kleineren Fabrikanten, Handwerker und Gewerbetreibenden immer mehr decimirt und dem Proletariat zugeführt, so dass am Ende nur

[1]) Wie die jüngste Umklammerung der civilisirten Welt durch den Petroleumring in empfindlicher Weise gezeigt hat.

wenige Grosskapitalisten übrig bleiben, denen alle übrigen Menschen dienstbar und unterthan würden. Würde man diese aufsaugende, die kleineren Betriebe zermalmende Tendenz des Kapitals weiter unbeanstandet gewähren lassen, dann läge die Gefahr nahe, dass der Individualismus auf seiner äussersten Spitze sich selber negiren würde. Denn sobald das Grosskapital die wirthschaftliche Führung hat, ist der kleine Kapitalist oder Gewerbetreibende ganz ausser Stande, demselben Concurrenz zu bieten, und er muss als der Schwächere naturgemäss unterliegen. Dann aber hat das Individuum keine Möglichkeit, sich voll zu entfalten. Eben damit hat der Individualismus — auf die äusserste Spitze getrieben — sein eigenes Princip negirt, den Ast abgesägt, auf dem er sass; er ist mit einem Worte social entartet und verwildert. In dem sich associirenden Grosskapital ist der Individualismus philosophisch bankerott geworden!

Hier stehen wir vor einer fürchterlichen Alternative. Der Communismus, der alle Genussmittel gleichmässig vertheilt wissen will, ist unhaltbar, weil eine absolute Gleichheit einmal wegen der in der Natur gegebenen Ungleichheit der Menschen nicht durchführbar, andermal wegen der bei jedem Communismus unvermeidlichen despotischen Unterdrückung aller individuellen Freiheit nicht erstrebenswerth ist. Auch ist das moderne Individuum hierzu gar zu sehr differenzirt. Ebensowenig ist aber auch der kapitalistische Individualismus in consequenter Durchbildung sittlich oder philosophisch zu rechtfertigen, weil er seiner Natur nach das arbeitslose Einkommen, wie das Kapital es darstellt, in einseitiger Weise auf Kosten der geistigen und körperlichen Arbeit — Unternehmergewinn und Lohn — begünstigt. Es widerspricht aber radical dem sittlichen Gefühl nicht minder als der philosophischen Ueberlegung, dass diejenigen, die am wenigsten arbeiten, am meisten geniessen, während umgekehrt diejenigen, die am meisten arbeiten, am wenigsten geniessen sollen. Da aber unsere heutigen Staatsgebilde nicht mehr wie ehedem durch das Machtgebot eines Gewalthabers oder die zwingende Logik der Bajonette, sondern wesentlich durch das ‚hoc volo, sic jubeo' der Stimmzettel ihre Form erhalten, so steht der heutige Staatsbürger vor einem peinigenden Dilemma: hic Rhodus, hic salta. Soll er sich für den Collectivismus erklären und das Individuum und seine Freiheit aufheben, oder für den Individualismus, und damit das arbeitslose Einkommen auf Kosten der Arbeiter privilegiren?

Jetzt stehen wir an der Schwelle des Socialismus. Um nämlich die unausfüllbar scheinende Kluft zwischen Collectivismus und Individualismus zu überbrücken und den inneren Widerspruch von Frei-

heit und Gleichheit aufzuheben, muss man es mit einem Compromiss zwischen beiden versuchen, und dieser Compromiss heisst Socialismus, der die Aufhebung des Privateigenthums wie die wilde Fortwucherung des kapitalistischen Individualismus gleich sehr bekämpft, aber Concessionen an beide, unversöhnbar scheinende Richtungen macht.

Dem Collectivismus räumt der Socialismus ein, dass eine, möglichste Gleichheit anstrebende Gemeinsamkeit das sociale Ideal ist; nur sollen nicht die Genussmittel gemeinsam sein, wie die Communisten wollen — denn dadurch würde die Freiheit des individuellen Geschmacks beeinträchtigt, wenn nicht ganz aufgehoben werden —, wohl aber sollen die Productionsmittel gemeinsam sein. Dem Kapital hinwiederum räumt der werdende Socialismus sein Recht ein. Aber da das Kapital, wie schon Adam Smith geahnt hat, seinen vornehmsten Ursprung in der Arbeit hat, so soll es auch nur dem zustehen, der arbeitet (Recht auf den vollen Arbeitsertrag). Damit ist einmal gesagt, dass die Rente als arbeitsloses Einkommen fortzufallen habe, andermal, dass das Erbrecht individuell aufzuheben und auf den Staat zu übertragen sei. Denn soll die Arbeit das einzige Anrecht auf Kapitalbesitz sein, dann haben die Kinder der Kapitalisten, deren einzige Arbeit darin bestand, dass sie sich die Mühe gaben, geboren zu werden, offenbar keinen Anspruch auf Kapital. Erbtheil ist für das erbende Individuum ebenso arbeitsloses Einkommen wie für den Kapitalisten die Rente, folglich muss es, fällt das arbeitslose Einkommen, mitfallen.

Geht also die Tendenz des Communismus dahin, alle Kapitalisten zu enteignen und das Gesammtkapital für Staatsgut zu erklären, an welchem Jeder gleichen Antheil hat, geht andererseits der Individualismus in seinen natürlichen Folgen darauf aus, das arbeitslose Einkommen ständig zu vermehren und einseitig zu bevorzugen, so versucht der Socialismus eine Synthese beider Extreme dergestalt, dass er das Kapital dem Individuum belassen will, aber nur das erarbeitete, und zwar nur das selbst erarbeitete, also unter radicaler Abschaffung aller Lohnarbeit, und Ausschluss des ererbten oder sonstigen arbeitslosen Einkommens durch Rente.

Wie jede politische oder wissenschaftliche Richtung hatte natürlich auch der Socialismus eine stattliche Reihe von Stufengängen zu durchlaufen, bevor er seine heutige Gestalt gewinnen konnte. Das leuchtet dem Evolutionisten ohne Weiteres ein. Ist der Socialismus, wie wir auseinandergesetzt, im Wesentlichen ein Compromiss zwischen Communismus und Individualismus, so ist klar, dass es verschiedene Wege geben musste, einen solchen Compromiss herbeizuführen. Darum folgen denn auch die Theoretiker des Socialismus einander Schlag

auf Schlag. Saint-Simon, Bazard, Enfantin, Fourier, Louis Blanc, Proudhon und der Communist Cabet haben im 3. und 4. Jahrzehnt unseres Jahrhunderts, also fast gleichzeitig, ihre von einander nicht unwesentlich abweichenden socialistischen Systeme ausgearbeitet, ebenso wie Robert Owen in England, und in Deutschland zur gleichen Zeit Marx, Engels, Lassalle und Rodbertus ihre nicht minder auseinander gehenden socialistischen Systeme concipirt haben. Mit diesen Theoretikern des Socialismus nun werden wir uns historisch zu beschäftigen und kritisch auseinanderzusetzen haben.

Die Klassiker des theoretischen Socialismus gehören nämlich allesammt der Vergangenheit an. Merkwürdig genug ist und bleibt es, dass der reine Socialismus jetzt, da er über alles Erwarten grosse praktische Erfolge erzielt hat, keinen einzigen namhaften Theoretiker mehr aufzuweisen hat. Es hat fast den Auschein, als ob er sich in seinen Klassikern litterarisch erschöpft hätte, so dass den heutigen Epigonen nichts übrig bleibt, als den concentrirten Gedankenschatz eines Marx z. B. zu verdünnen, in ein flüssiges Deutsch umzugiessen oder doch durch Einstreuung von pikanten Schlagwörtern und beissenden Spottnamen propagatorisch zu verwerthen. Seitdem der Socialismus praktisch geworden ist und seine Vertretung in den Parlamenten besitzt, hat er aufgehört, theoretisch fruchtbar zu sein. Man wundere sich also nicht, wenn ich, über den modernen Socialismus sprechend, stets auf Schriftsteller zurückgreife, deren Wirkungskreis um mehrere Decennien zurückliegt. Die Blüthezeit des theoretischen Socialismus fällt in Frankreich in die vierziger, in Deutschland in die sechziger Jahre. Seit Marx' „Kapital" ist kein einziges socialistisches Werk vornehmen Gepräges erschienen, das auf Originalität der Ideengänge berechtigten Anspruch erheben könnte. Wenn demnach sociale Systeme ebenso der Mode unterworfen scheinen, wie es die politischen Parteien in Wirklichkeit sind, dann könnte uns der „moderne" Socialismus heute schon empfindlich unmodern anmuthen.

Doch wenden wir uns dem ersten grossen Systematiker des Socialismus, dem Grafen Saint-Simon zu[1]). Fürwahr ein sonderbares

---

[1]) Aus der neueren Litteratur über Saint-Simon und seine Schule seien hier hervorgehoben Otto Warschauer, Gesch. des Socialismus und Communismus im 19. Jahrh., Bd. I, Leipzig 1892; Georges Weill, L'école St. Simonienne, Paris 1896; Georg Adler, St. Simon u. St. Simonismus, Handwörterb. d. Staatswiss., Bd. V, S. 479; S. Charléty, Histoire de Saint-Simonisme, Paris, Hachette, 1896. Die beiden Darstellungen von Weill und Charléty, die ihr Material aus dem erst vor zwei Jahren zugänglich gemachten litterarischen Nachlass von St. Simon schöpfen, begehen die Unterlassungssünde, St. Simon's Nachwirkung, bes. auf deutsche Denker, mit Stillschweigen zu übergehen.

Exemplar von Mensch, dieser edle Graf, der seinen Stammbaum nicht ohne Selbstgefühl auf Karl den Grossen zurückführte, dabei aber Jahrzehnte lang die selbstgewählte Rolle des Proletariers vortrefflich spielte. An seiner Wiege schimmerte die Herzogskrone, die sein Grossvater, der berühmte Herzog Saint-Simon, am Hofe Ludwig's XIV. mit Glanz trug, und an seinem Grabe trauerte eine ernste Jüngerschaar, die in ihm den Befreier des Proletariats verehrte. 1760 zu Paris geboren, hatte er schon mit 13 Jahren die Willenskraft, seinem strenggläubigen Vater zu erklären, dass er die Communion zu nehmen sich weigere, worauf dieser ihn in's Gefängniss St. Lazare einsperren liess[1]). Mit 17 Jahren liess er sich allmorgendlich von seinem Kammerdiener mit dem Ruf wecken: „Stehen Sie auf, Herr Graf, denn Sie haben grosse Dinge zu vollbringen." In seinem jungen Kopf schwirrten recht seltsame Pläne. Bald ist er in Amerika als Freiheitskämpfer, bald beredet er den Vicekönig von Mexiko, durch einen Canal beide Weltmeere zu verbinden, bald ist er in Holland, um die Regierung zu einem französisch-holländischen Colonialbündniss gegen England zu bestimmen, bald in Spanien, um Madrid durch einen Canal der Seeschifffahrt zugänglich zu machen. Und als in seinem Vaterlande die Glocke der Weltgeschichte mit grausigem Klang den Ausbruch der grossen Revolution ankündigte, da war er in der vordersten Reihe derjenigen Adligen, die nach dem Vorgange des Marquis de Noailles auf ihre Privilegien freiwillig verzichteten. Er nannte sich nur noch Bürger Henri Saint-Simon und richtete an die Constituante eine Dank- und Zustimmungsadresse, weil sie den Adel abgeschafft hatte. Ihm schwebte eine physico-politische Reorganisation der Menschheit als Endziel vor. Da er indess zu wenig Naturwissenschaften verstand, liess er sich als Vierzigjähriger in der Nähe des Polytechnikums nieder, um als Hörer und Freund der Professoren seine Bildungslücken auszufüllen. Auf das Studium der Physik folgte das der Physiologie. Bis jetzt hatte er litterarisch nichts weiter producirt, als seine „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains" (1803), ein Buch voll geistreicher Paradoxien und Ueberspanntheiten. Er verlangt darin die unumstrittene Herrschaft von Kunst und Wissenschaft, welche allein die Gesellschaft zu organisiren berufen wären (man denke an Platon und Fichte). Der kriegerische Typus der Menschheit muss schwinden, um dem wissenschaftlichen Platz zu machen. „Fort mit den Alexanders, macht Platz den Jüngern Archimedes'!" Der kate-

[1]) Die Lebensbeschreibung Saint-Simon's nach Lorenz Stein a. a. O. II, 133 ff. Die für unser Problem bedeutsame Stellung der hier zu behandelnden Socialtheoretiker lässt die Einfügung kurzer Biographien wünschenswerth erscheinen.

gorische Imperativ der neuen Gesellschaft, in welcher auch den Frauen das Stimmrecht zugestanden werden soll, heisst Arbeit.

Während Saint-Simon für seine hochfliegenden Pläne wirkte, arbeitete er unverdrossen an seiner „Introduction aux travaux scientifiques du XIX^me siècle" (1807). Hier gebraucht er bereits den später von seinem Schüler Comte zu so grosser Bedeutung erhobenen Terminus „philosophie positive". Er sucht sich jetzt mit seinen Arbeiten den Gelehrten und Würdenträgern zu nähern, ganz besonders Napoleon sich anzuschmiegen. Vergebens. Er hatte selbst das Bewusstsein, an der Schwelle des Wahnsinns zu stehen; denn er schrieb an seinen Neffen: „Ich möchte dich, lieber Victor, zur Exaltation treiben und dem Wahnsinn nahebringen. Dieser ist eben nichts weiter als der höchste Grad der Exaltation, die aber unbedingt erforderlich ist, will man grosse Dinge vollbringen. In die Walhalla des Ruhmes rücken in der Regel nur Flüchtlinge aus Irrenanstalten; freilich nur einer unter einer Million; die Meisten brechen dabei den Hals."

Zu seinem Glück fand er bald Secretäre, die aus Anhänglichkeit an seine Person und Lehren ihm ihre Dienste uneigennützig anboten. Der erste war Augustin Thierry, der nachmalige berühmte Historiker, der zweite kein Geringerer als Auguste Comte, der letzte sein treuer Anhänger, Biograph und Interpret Olinde Rodrigues. Mit Thierry gab er 1817 sein grosses Werk „de l'Industrie" heraus. Hier führt er folgende Gedanken aus: die moderne Gesellschaft darf sich nur aus Arbeitenden, sei es geistig oder körperlich Arbeitenden zusammensetzen. Nur die Arbeit verleiht das Recht auf Existenz. Die Rentiers, die Saint-Simon die Parasiten der Gesellschaft nennt, sind ein Krebsschaden, die der moderne Staat zu verunmöglichen hat. Die auf Arbeit zu gründende neue Gesellschaft kennt nur zwei Feinde: Anarchie und Despotismus.

Die Detailausführung des dort entwickelten Planes legte er in seinem bedeutendsten und fesselndsten Werk nieder: „l'Organisateur", 1819/20. Hier stellt er die berühmte Parabel auf: Setzen wir den Fall, Frankreich verliere auf einmal 3000 seiner ersten Gelehrten Künstler und Industriellen; was wäre die Folge? Das Land hätte seine Seele verloren, es müsste als lebloser Schatten kulturlich zusammensinken. Jetzt lassen Sie aber 3000 Würdenträger, Staatsräthe, Minister, Bischöfe, Cardinäle, Oberstallmeister, Oberceremonienmeister und Prinzen sterben, was wäre die Folge? Die gutmüthigen Franzosen würden wohl sehr trauern, aber fehlen werden ihnen alle diese Menschen nicht. Denn es würden sich sofort Tausende finden, die geneigt und geeignet wären, die Stellen der Todten mit Geschick ein-

zunehmen. Die Moral dieser Parabel ist: die Seele des Volkes steckt in den producirenden Köpfen und Ständen, während die schmarotzenden Oberchargen ebenso leicht ersetzlich sind, wie jene unersetzlich. Nur spielen die Ersetzlichen die erste, herrschende Rolle, und die Unersetzlichen die letzte.

Und nun entwirft Saint-Simon ein etwas phantastisches Staatsprogramm [1]), dessen Kern darin besteht, dass die Arbeit das oberste Recht auf Dasein und Genuss gewährt. An die Stelle des Kriegsstaates, der sich historisch überlebt hat, soll der Industriestaat treten (unter Industrie begreift Saint-Simon jegliche Art wirklicher Arbeit). Die allgemeine Wehrpflicht, wie wir sie heute kennen, soll durch eine allgemeine Arbeitspflicht ersetzt werden (Bild und Sache von Bellamy wieder aufgegriffen und geschickt verwerthet). War das 18. Jahrhundert vornehmlich kritisch, so soll das 19. Jahrhundert schöpferisch sein, so zwar, dass es planvoll und systemgerecht einen auf die Ergebnisse der Wissenschaft gegründeten Industriestaat schaffen soll. War das Hochziel, das sich die Revolution des vorigen Jahrhunderts gesteckt hatte, die politische Freiheit, so soll das sociale Bestreben des nächsten Jahrhunderts auf Humanität und Brüderlichkeit gerichtet sein.

Diese mehr ethische Seite seines nunmehr aus langer Verpuppung sich herausschälenden Socialismus hat er mit besonderem Glück in seiner vorletzten Schrift „Catéchisme des Industriels", 1823/24, entwickelt. Hier ahnt er zuerst den abgrundtiefen Gegensatz von Kapital und Arbeit [2]), aus dessen Zusammenwirken die liberale Bourgeoisie hervorgegangen ist. Jetzt erst drängt sich ihm die Ueberzeugung auf, dass der Mittelstand den grundherrlichen Adel von ehedem nur depossedirt hat, um sich selbst an dessen Stelle zu setzen. Der nackte Egoismus sei es, der diesem Mittelstand als Leitstern gedient hat; er drängte die störenden Elemente hinaus, um die Herrschaft an sich zu reissen — nach dem egoistischen Grundsatz: „ôte-toi de là que je m'y mette", welches geflügelte Wort übrigens von Saint-Simon zur Kennzeichnung des krassen Egoismus gebraucht worden ist [3]). Um diesen Mittelstand für seine Anmassung zu züchtigen, verlangt er ein Bündniss des Königthums mit den Arbeitern gegen den Mittelstand, wie später Rodbertus und Lassalle. Das sittliche Hoch-

[1]) Ueber die Socialphilosophie Saint-Simon's handelt neuerdings ansprechend die Dissertation von Paul Weisengrün, Die socialwissensch. Ideen St. Simon's, Basel 1895; vgl. bes. § 1, 2, S. 5—20, sowie die Kritik derselben S. 39 ff.

[2]) Die scharf pointirte Gegenüberstellung von Bourgeois und Industriel oder Ouvrier stammt von ihm.

[3]) Mirabeau soll es bereits vor ihm gebraucht haben.

ziel dieses Bündnisses heisse: Bezwingung des Egoismus durch die Brüderlichkeit; anders ausgedrückt: neben die politische Freiheit hat ein möglichst hohes Mass von ökonomischer Gleichheit zu treten. Le principe industriel est fondé sur le principe de l'égalité parfaite. Die politische Freiheit ist die natürliche Folge fortschreitender Entwickelung; sie musste sich gegen den Feudalismus durch eine Revolution durchsetzen, aber nun sie einmal erkämpft ist, hört sie auf letztes Ziel zu sein. Der Individualismus hat den ohnehin in der Menschennatur begründeten Egoismus nur noch verschärft, künstlich gezüchtet; versuchen wir nunmehr die industrielle Production auf associativem Wege, weil dieser offenbar sehr viel geeigneter ist, wahre Menschenliebe, natürliche Solidaritätsgefühle, brüderliches Einstehen für einander zu erzeugen, als der krass egoistische Individualismus, dessen Losungswort lautet: Kampf der Menschen gegen einander; während doch die Parole des associativen Princips lautet: Kampf der Menschen im Verein mit einander gegen die spröde Natur.

Die Aufgabe der Staatsmänner im Industriestaat ist vornehmlich, für Arbeit zu sorgen. Saint-Simon ahnt hier das Princip des Rechtes auf Arbeit, ohne es jedoch klar auszusprechen. Hingegen sah er es deutlich kommen, dass sehr bald das Proletariat an die Pforten der Parlamente stürmisch pochen und sein unterdrücktes Recht fordern würde. Die Machthaber — es waren dies die Bourbonen zur Zeit, als Saint-Simon schrieb — könnten keine bessere Politik treiben, als diesem unvermeidlichen Uebel dadurch vorzubeugen, dass sie sich mit den Industriellen, d. h. den wirklichen Arbeitern [1]), verbänden — gegen das arbeitslose Kapital. Hier steht der Socialismus Saint-Simon's auf der Höhe seiner Forderungen.

Die letzte Phase seines Socialismus, die religiöse nämlich, die nunmehr folgt, hat zur äusseren Anerkennung des Systems zwar, nicht aber zu seinem Ruhm als Theoretiker des Socialismus beigetragen. Seinen socialen Schwanengesang hat Saint-Simon noch kurz vor seinem Tode in seinem bekanntesten Werke „Nouveau Christianisme" niedergelegt. Die letzten Worte an seinen Schüler Rodrigues, die er 19. Mai 1825 sterbend an ihn gerichtet hat, lauteten: Vergiss nicht, man muss begeistert sein, um grosse Dinge zu vollbringen! Mein ganzes Leben fasst sich in einem Gedanken zusammen: allen Menschen die freieste Entwickelung ihrer Anlagen zu sichern!"

Der tragende Gedanke seines „Nouveau Christianisme" lässt sich kurz dahin zusammenfassen: An die Stelle des geisttödtenden Buchstabenglaubens, wie ihn das dahinsiechende dogmatische Christen-

[1]) Die Industrie definirt St. Simon als die organische Gesammtheit der Arbeit.

thum fordert, trete ein neues, sociales Christenthum, das nur einen Glaubenssatz kennt, das alttestamentarische Wort: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.

Saint-Simon sieht im Katholicismus ein kirchliches Falschmünzerthum des Klerus, dem es nicht um Nächstenliebe, sondern um Machterweiterung zu thun sei; der Protestantismus habe zwar in Luther einen grossen Anlauf genommen, die tiefen Schäden der Kirche zu heilen, aber er sei auf halbem Wege stehen geblieben; der Cultus sei durch ihn reizloser, nüchterner und darum weniger anziehend geworden, während der dogmatische Theil bis auf wenige Abstriche geblieben sei, ja sogar sich verhärtet habe. Das neue Christenthum Saint-Simon's will die 1800 Jahre kirchlicher Entwickelung eliminiren, um unmittelbar an die Religion Jesu selbst anzuknüpfen. Predigte Jesus das Evangelium der Armuth, so zwar, dass derjenige, der nicht arbeitet, auch nicht essen soll, so kündet Saint-Simon geradezu das Evangelium der Arbeit. Nur in einem, allerdings grundlegenden Punkte will das neue Christenthum Saint-Simon's vom Urchristenthum Jesu sich trennen. Jesu Reich ist „nicht von dieser Welt", und darum fordert das Christenthum Entsagung, Enthaltsamkeit von sinnlichen Genüssen, Weltflucht, und verweist auf das Jenseits. Diesen Jenseitsgedanken lässt Saint-Simon fallen; sein Reich ist nur von dieser Welt. Der Körper hat nach ihm kein geringeres Anrecht auf sinnliche Freude, als der Geist auf sittliche. Da aber unser Körper sicherlich nicht unsterblich ist wie die Seele, so muss er den ihm gebührenden Antheil schon auf dieser Welt ausgerichtet erhalten. Das sociale Christenthum, wie es sich im Kopfe Saint-Simon's malt, soll durch das Princip der Brüderlichkeit und die Forderung, dass jeder nach Massgabe seiner Fähigkeiten seinen Antheil an den gemeinsam producirten Gütern dieser Welt erhält, das materielle Elend möglichst aus der Welt zu schaffen suchen.

Es lässt sich nicht leugnen, dass in dieser Ineinsbildung von Religion und Socialismus ein gesunder Kern steckt. Der Gedanke einer neuen socialen Religion hat etwas Berückendes, und es lässt sich sehr wohl begreifen, dass sich nach dem Tode des Meisters eine ganze Gemeinde von Saint-Simonisten aufthat. Uebersehen wir doch nicht, dass bisher noch kein Culturvolk ohne eine wie immer geartete Religion ausgekommen ist. Und wenn wir uns auch einbilden dürfen, culturlich höher zu stehen als die vorangegangenen Geschlechter, so sollten wir doch beachten, dass unsere geistigen Functionen im Grunde die gleichen sind und dass unsere Intelligenz im Durchschnitt keineswegs erheblich höher steht, als die unserer nächsten Vorvordern. Und sind jene ohne Religion nicht ausgekommen, so werden wir auf die Dauer ohne Schaden für die allgemeine Sittlichkeit auf die Religion

nicht verzichten können. Die grosse Masse vollends würde ohne Befriedigung ihres Gemüthslebens mit der Zeit innerlich veröden und in Folge dessen auch sittlich verwildern. Ist eine Rückkehr zu dem verlorenen Paradiese der schönen Mythen ausgeschlossen, so werden wir unbedingt neue Ideale gewinnen müssen, sollen wir nicht culturlich rückwärtsgehen. Die brennende sociale Frage wird daher gleichzeitig gelöst werden mit der nicht minder brennenden religiösen, oder sie wird überhaupt nicht gelöst. Ob freilich die etwas vagen und verschwommenen Vorschläge Saint-Simon's bezüglich einer socialen Religion die Lösung enthalten, ist mehr als fraglich. Sein Programm ist nicht durchsichtig und greifbar genug. Der sociale Messias hat das neue Zauberwort zu finden, das die heute social und religiös gleich erlösungsbedürftige Menschheit befreien und erheben soll. Unsere Zeit ist reif für die Lösung, und wird zweifellos die Männer, die sie braucht, aus sich hervortreiben. Bis zum heutigen Tage ist allerdings dieser heissersehnte Messias, dem alle Herzen begeistert entgegenschlagen sollen, noch nicht erstanden; Saint-Simon besass vielleicht von Hause aus das Zeug zum socialen Erlöser, aber er hatte seine Kräfte in der Jugend doch allzusehr verzettelt und vergeudet, als dass er jenes Ausmass einer bezwingenden sittlichen Kraft behalten hätte, ohne welches ein socialer und religiöser Weltreformator gar nicht denkbar ist. Vielleicht hatte er das Zeug zu einem Hutten, aber nicht zu einem Luther. Zudem haben die Jünger und pietätvollen Anhänger Saint-Simon's, die nach seinem Tode mit glücklichem Erfolg eine Gemeinde von Saint-Simonisten in's Leben riefen, die Lehren ihres Meisters theils auf die Spitze getrieben, theils geradezu zur Caricatur verzerrt. Ersteres geschah durch seinen berufenen Apostel Saint-Amand Bazard, letzteres durch seinen unberufenen Nachbeter Barthélemy-Prosper Enfantin.

Bazard hielt 1828 eine Reihe von Vorträgen über den Saint-Simonismus, in welchen er die sociale Theorie des Meisters theils schärfer herauszuarbeiten, theils durch das Ziehen der letzten Consequenzen zu überbieten suchte. Die Vorträge erschienen unter dem Titel: „Exposition de la doctrine de Saint-Simon“ [1]). Hier führt Bazard aus, dass der unharmonische Gesellschaftszustand der Gegenwart, bei welchem einem arbeitslosen Kolossalreichthum Einzelner ein freudenloser, überarbeiteter Massenpauperismus gegenübersteht, gegen Religion und Moral gleich sehr verstösst. Der Grundfehler steckt in dem durch das herrschende Erbrecht privilegirten Kapital, das häufig minder Befähigten eine gewaltige Macht in die Hand giebt, die sie miss-

[1]) Vgl. über das Folgende Lorenz Stein a. a. O. II, 185, 205 ff.

brauchen, während viele Befähigte aus Mangel an Kapital niemals dazu gelangen, ihre Befähigungen auszunützen. Die radicale Heilung dieses Erbübels kann nur durch Aufhebung des Erbrechts herbeigeführt werden. Nicht der Zufall der Geburt, sondern die individuelle Tüchtigkeit soll entscheidend sein. „Jedem nach seiner Fähigkeit und jeder Fähigkeit nach ihren Werken", verlangt Bazard. Hat die Finanzaristokratie den Geburtsadel abgelöst, so soll jetzt an die Stelle der vererblichen Finanzaristokratie eine Aristokratie des Talents treten. Nicht die Kinder oder die Verwandten der Verstorbenen sollen die Erben sein, denn dadurch fällt die Kapitalmacht vielfach in die Hände von Tröpfen und Tölpeln, sondern der Staat soll jedes Erbe antreten, um es durch seine Banken und Filialen solchen anzuvertrauen, die sich durch Talent und Tüchtigkeit auszeichnen, eben damit aber die Gewähr liefern, dass sie mit dem Kapital keinen Missbrauch treiben werden. Bazard verlangt also wohlverstanden weder eine allgemeine Auftheilung, noch viel weniger die Aufhebung des Privateigenthums, sondern im Gegentheil: er bejaht das individuelle Eigenthum; nur verneint er das erbliche, welches auf dem Wege der Gesetzgebung ohne jede Revolution abgeschafft werden soll. Diese Lösung ist scheinbar eine radicale, aber sie birgt vielleicht noch mehr Unzuträglichkeiten in sich, als sie beseitigen will. Bazard fordert die Herrschaft des Talents, und diese Talente sollen natürlich auf den Schulen entdeckt werden, die hinwiederum durch die reichen Erbschaften des Staates in den Stand gesetzt werden sollen, das Höchste und Bestmögliche zu leisten.

Dabei übersieht aber Bazard die folgenden Momente: 1. dass die Zahl der wirklichen Talente verschwindend gering ist. Der Durchschnittsmensch ist talentlos; er hat wohl durchweg die Fähigkeit, eine Million zu erben, aber nicht, sie zu erwerben. Würden also nur Talente zu Kapital gelangen, so würde dasselbe sich in noch weniger Händen befinden als heute, zumal sich die meisten Talente, wie Ammon jüngst gezeigt hat[1]), auch in der heutigen Gesellschaftsordnung emporarbeiten. Man würde das Uebel, dass das Kapital sich in verhältnismässig wenig Händen befindet, durch die Herrschaft des Talents nur noch vergrössern. 2. Wo soll das Talent entdeckt werden? In der Schule? Das wäre bedenklich. Wie oft zeigt es sich, dass die begabtesten Schüler später in der Schule des Lebens als Nullen erscheinen, und umgekehrt. 3. Wer soll über das Talent entscheiden? Die Staatsbehörden? Ist denn das Talent eine wägbare, messbare, oder überhaupt genau fixirbare Grösse? Die meisten Talente offen-

[1]) Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen, 1895, S. 71 ff.

baren sich doch erst in der Schule des Lebens, und auch hier sind sie selten genug allgemein anerkannt. Folglich kann man gar nie im Voraus beurtheilen, ob Jemand im Leben Talent entwickeln wird oder nicht. Zudem liegt die Gefahr nahe, dass bei einer Staatsvertheilung des Kapitals Nepotenthum, Vetterschaften, Begünstigungen, d. h. also die schlimmste Corruption einreissen würde. 4. Ist es gerecht, dass diejenigen, die von der Natur ohnehin schon das Gnadengeschenk des Talents in die Wiege gelegt bekommen haben, nunmehr auch noch vom Staat künstlich auf Kosten der Talentlosen bevorzugt werden sollen? 5. endlich: Wer wird überhaupt noch Trieb zur Kapitalanhäufung haben, wenn nicht seine Angehörigen, sondern ihm ganz gleichgültige wildfremde Menschen, womöglich gar seine persönlichen Feinde die Erben sein sollten? Ein Schlemmer- und Prasserthum wäre die natürliche Folge der ausschliesslichen Herrschaft des Talents.

Ist also schon das socialistische System Bazard's durchweg anfechtbar, so steht dasjenige Enfantin's vollends auf thönernen Füssen. Hat nämlich jener mit vollem sittlichem Ernst, wenn auch mit unzulänglichen Ideen die sociale Denkweise Saint-Simon's hervorgekehrt, so legt Enfantin den Nachdruck auf die religiöse, wie schon der Titel seiner 1831 erschienenen Schrift „La réligion Saint-Simonienne" zeigt. Schon Saint-Simon hatte ausgerufen: „Heiligt euch durch Arbeit und Vergnügen", und hat damit dem Fleisch sein Recht neben dem Geist eingeräumt. Enfantin aber giebt dieser socialen Religion die Wendung, dass sie im Gegensatz zum alten Christenthum, das den Geist auf Kosten des Fleisches bevorzugte, die Rechte des Fleisches, d. h. des sinnlichen Genusses, in den Vordergrund stellt. Enfantin's sociale Religion [1]) hat etwas Carpocratianisches: die fleischliche Lust, die sinnlichen Freuden sollen mit dem Scheine des Religiösen umgeben werden. Kein Wunder, dass er grossen Anhang gewann, dass in Paris allein zwölf Saint-Simonistische Schulen entstanden und in der Provinz fünf Saint-Simonistische Kirchen ad majorem gloriam des neuen Christenthums, der socialen Religion, errichtet wurden. Denn wenn man dem leichtlebigen Pariser Weltling, der bis dahin vielleicht von Zeit zu Zeit heimliche Gewissensbisse empfand, mit einem Male erklärt, dass die neue Religion den Genuss heilige, die sinnliche Freude weihe: ist es da ein Wunder, dass sie dieser schaarenweise zuströmten? Jeder zieht es vor, eine religiöse That zu vollziehen, statt eine Sünde zu begehen, zumal wenn die Handlung die gleiche und zwar lustspendende bleibt.

---

[1]) Vgl. Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, Paris 1865—1878, und den Abschnitt über ihn in den bekannten Darstellungen von Reybaud, Karl Grün, Stein und Malon.

Natürlich konnte sich diese social-religiöse Charlatanerie auf die Dauer nicht behaupten. Wer auf die rohe Sinnlichkeit baut, ist zwar sicher, einen augenblicklichen Erfolg davonzutragen, aber nur so lange, bis auf den Rausch die Ernüchterung folgt. Enfantin hat die Menge taumelnd mit sich fortgerissen und liess sich von ihr jubelnd zum „père suprême", zum Freudenpapst der neuen Socialreligion ausrufen. Als aber das neue Kirchenhaupt, den Cölibat verwerfend, das ihn ergänzende Priesterweib allerorts suchte und statt der heissersehnten generösen Freudenpäpstin sich in der Gemeindekasse des Saint-Simonismus ein verwünscht prosaisches Deficit einfand, da erwachten die Saint-Simonisten mit ernüchterter Miene aus dem kurzen Freudenrausch. Statt der weiblichen Prophetin erschien bei Enfantin ein männlicher Polizist, der ihn in's Gefängniss abführte, wo er, wegen Verletzung der öffentlichen Moral angeklagt, seinen Fehl durch zweijährige Strafe büssen musste. So endete das sociale Drama, das Saint-Simon inaugurirt hatte, in seinem Schöpfer mit einer erschütternden Tragödie, in seinen Adepten aber, insbesondere bei Enfantin, mit einer elenden Farce und öden Boulevardposse, weil Saint-Simon und sein Anhang die Zeit nur halb, die Zeit aber ihn selbst zu wenig und seine Sippe nur zu gut verstanden hat.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Charles Fourier.

Eine Frage von einschneidender Wichtigkeit ist in den bisherigen utopistischen, communistischen und socialistischen Versuchen kaum ernstlich aufgeworfen, geschweige denn beantwortet worden, die Frage nämlich: woher alle die Nahrungs- und Genussmittel nehmen, die dazu erforderlieh sind, die ganze Menschheit gleich glückselig zu machen? Schon bei der heute so aufreibenden Productionsweise, bei welcher in der Regel kein vier- oder sechsstündiger Arbeitstag herrscht, wie einzelne socialistische Schwärmer für die Zukunft träumen, sondern durchschnittlich etwa ein zwölfstündiger — wenn also schon heute bei der Anspannung aller Kräfte aus dem Boden kaum so viel herausgeschlagen werden kann, dass ausreichende Genussmittel für eine nennenswerthe Minorität kaum zu erschwingen sind: wie sollte das nun erst werden, wenn die Menschen weniger arbeiten und im Durchschnitt mehr geniessen wollten? Der Boden ist doch begrenzt, neue

Erdtheile sind nicht mehr zu entdecken — wie kann man also erwarten, dass die gleiche Bodenfläche, die heute bei fleissigster Exploitirung seitens der Individualwirthschaft kaum genug producirt, um die elementarsten Bedürfnisse zu decken, künftig bei weniger Arbeit allen Menschen reichliche Nahrung spenden könnte?

Ja, noch mehr. Wenn heute, da Noth und Elend ein natürliches Hemmniss allzugrosser Volksvermehrung bilden, sofern die enorme Kindersterblichkeit — in den Fabrikstädten zumal — ein sittlich beschämender Regulator der Volksvermehrung ist: wie sollte das nun erst werden, wenn die Arbeiter sämmtlich so gestellt wären, dass sie ihren Kindern die gleiche Sorgfalt und Nährweise widmen könnten, wie heute die Besitzenden. Schwebt dann nicht über unserem Haupte das Damoklesschwert jenes grauenvollen, von Malthus formulirten Bevölkerungsgesetzes, wonach die Nahrungsmittel sich nur in arithmetischer Progression vermehren, die Bevölkerung hingegen in geometrischer steigt? Wenn die Menschen keine Existenzsorgen und dann natürlich auch keine Veranlassung mehr hätten, den Massengeburten vorzubeugen, wäre da nicht zu befürchten, dass die Uebervölkerung so überhand nehmen würde, dass der Boden selbst bei rationellster Bewirthschaftung nicht genug hervorbringen könnte, Alle auch nur dürftig zu nähren, so dass wir uns am Ende in wildem Existenzkampf gegenseitig aufreiben müssten? Wenn die Kriege aufhören sollen, die Seuchen durch vorbeugende Massregeln unmöglich gemacht werden, die Krankheiten überhaupt durch stetig gesteigerte hygienische Vorkehrungen sich vermindern und selbst die wenigen, die alsdann noch auftreten werden, durch die ungeahnten Fortschritte der Medicin zur Heilung gebracht würden: wie müssten sich da die Ziffern der Sterblichkeitsstatistik verschieben!

Diese Fragen hatte Saint-Simon ganz übersehen, und das ist einer der Grundfehler der phantastischen Prophezeiungen seines Industriestaats, der auf eine sociale Religion aufgebaut ist. Diesen Fehler hat nun sein Landsmann und Zeitgenosse, Charles Fourier[1]), in gewissem Sinne zu vermeiden gesucht, ohne dass er Saint-Simon persönlich gekannt hätte. Diese beiden Apostel des modernen Socialismus, Saint-Simon und Fourier, gingen in Paris eine geraume Weile nebeneinander her, ohne dass der Eine die Existenz des Anderen auch nur geahnt hätte. Der Zufall hat uns nicht den Gefallen gethan,

---

[1]) Neben Bebel's apologetischem Buch, Charles Fourier, kann sich die kritische Studie Otto Warschauer's, Gesch. des Socialismus und Communismus, Bd. II, Leipzig 1893, sehr wohl behaupten. Die ältere Litteratur über Fourier und die École sociétaire vollständig bei H. Greulich, Fourier, S. 70—73.

die beiden bedeutsamsten Socialtheoretiker des damaligen Frankreich zusammenzuführen. Uebrigens bezweifle ich sehr, ob sie selbst dem Zufall für eine persönliche Bekanntschaft dankbar gewesen wären, denn diese beiden Sonderlinge waren recht wenig dazu angethan, mit einander zu leben, so sehr sie sich auch gegenseitig theoretisch ergänzt haben mögen. Saint-Simon war und blieb der bettelstolze, adlige Roué, Fourier sein Leben lang der bescheidene Handelscommis, der trotz seiner Dürftigkeit die Geschenke seiner Freunde ebenso würdevoll zurückwies, wie Jener scrupellos nach ihnen haschte. Saint-Simon hat auf seinen Querstreifereien die Gesellschaft beider Welttheile, und zwar in allen ihren Schichten, gesehen, Fourier, der arme Commis und Weinagent, kennt die Welt nur so, wie sie sich in seiner fünf Treppen hoch belegenen Mansarde widerspiegelt, und darum versucht jener die Welt, die er gründlich genug kennt, zu erklären, während dieser sich eine solche in seinem einsamen Stübchen mathematisch zurechtzimmert. Saint-Simon, der Abkömmling Karl's des Grossen, verfährt bei der Grundlegung seines Socialismus historisch, Fourier, der Sohn eines Leinenhändlers in Besançon, arithmetisch. Und sonderbar genug: Fourier, der bis auf eine kurze Episode seines Lebens ein Proletarier gewesen ist — eine kleine Rente, von der allein er lebte, betrug 900 Franken — weiss von der Existenz eines Proletariats so gut wie nichts. Nicht die Leiden des Proletariats sind es, die ihn, wie seiner Zeit Saint-Simon, zum Socialismus inspiriren, sondern die ihn sittlich anwidernde Unwahrhaftigkeit des Handels, in dessen Dienst er Zeit seines Lebens stand.

Den ersten Anstoss, den Handel und mit diesem die ganze gegenwärtige Cultur zu verabscheuen, erhält er schon als fünfjähriger Knabe. Im Laden seines Vaters nämlich wurde er von einem Kunden nach der Qualität einer Waare gefragt, und in seiner wahrheitsliebenden Einfalt verrieth er dem Kunden, dass sie nichts tauge. Eine kräftige Maulschelle von der robusten Hand des Vaters war der Lohn dafür, dass er die Wahrheit gesagt hatte. An diese Maulschelle musste er zeitlebens denken. Was ist das für eine Gesellschaft, wo man denjenigen züchtigt, der die Wahrheit sagt? Noch drückender war ihm folgender Vorgang. Im Jahre 1799 war er Commis einer grossen Colonialwaarenfirma in Marseille, die mitten in der Hungersnoth allen Reis aufkaufte und à la hausse spekulirte. Während vor der Thüre die Menschen vor Hunger wimmerten, liess der Spekulant, um die Preise noch mehr in die Höhe zu treiben, den Reis verderben, und gab seinem Commis Fourier den Auftrag, eine ganze Ladung von angefaultem Reis heimlich in's Wasser zu versenken. Dieser brutale Geschäftskniff empörte ihn dermassen, dass er nunmehr unverdrossen

darüber nachsann, wie man der menschlichen Gesellschaft eine Organisation geben könne, die solche Auswüchse verunmöglichen würde. Und noch im gleichen Jahre fand er das, was er seine Entdeckung nannte; er stellte nämlich das Princip auf, dass alle Production nur nach den Gesetzen der „passionellen Attraction" erfolgen solle [1]).

Was haben wir nun unter dem Grundprincip der passionellen Attraction zu verstehen, das Fourier in seinen Schriften „Théorie de quatre mouvements, 1808", „Traité de l'association domestique, 1822", und „Le nouveau monde industriel et sociétaire, 1829", niedergelegt hat [2])? Die oberste Voraussetzung Fourier's ist, dass in der Natur eine absolute Harmonie herrscht und daher alle natürlichen Triebe des Menschen, eben weil natürlich, auch berechtigt sind. Die Natur hätte uns unsere Triebe (Passionen) nicht eingepflanzt, wenn diese an sich sündhaft oder unsittlich wären. Da wir indess diese Leidenschaften haben und alle Sünden aus ihnen hervorfliessen, so muss irgendwo in unserer Gesellschaftszusammensetzung ein Fehler stecken. Es kann unmöglich die natürliche Ordnung sein, dass unsere Leidenschaften und Triebe, die uns von Hause aus offenbar zur Harmonie eingeboren sind, in der heutigen Gesellschaftszusammensetzung gleichwohl zur Sittenlosigkeit führen. Der Fehler kann also nur in der Zusammensetzung unserer Civilisation stecken. Wir nennen civilisirt den Menschen, der seine Triebe meistert, seine Leidenschaften zähmt und hemmt: da steckt eben der Fehler. Unsere Civilisation befindet sich auf einem Irrweg. Die Harmonie des Weltalls wird nicht hergestellt durch Bezwingung und Zurückdrängung, sondern umgekehrt durch Gewährung und Entfaltung der natürlichen Triebe, durch ihre harmonische Regelung und Gruppirung.

Jeder Mensch hat einen unbändigen Trieb nach Glück und Genuss. Die bisherige Cultur, wie sie sich in Recht, Sitte und Religion äussert, geht darauf aus, diesen Trieb zu dämpfen, wenn nicht gar ganz zu bezwingen. Aber warum widersetzt sich die Cultur dem Lauf der Natur? Wäre der Trieb nach Genuss an sich verwerflich, wozu hat uns die Natur denselben eingepflanzt? Da die Natur aber ursprünglicher ist als die Cultur, so ist die letztere unzweifelhaft auf dem Irrwege. Heisst das Ideal der Civilisation, wie es die Kirche kündet, Niederhaltung des Genusses, so besteht das Ideal der Natur, wie es Fourier offenbart, in der Harmonisirung des Genusses.

---

[1]) Näheres darüber bei Lorenz Stein a. a. O. II, 276 ff.

[2]) Vgl. Fourier, Oeuvres complètes, 6 Bde., Paris 1841–1845.

Da wir aber nur geniessen können, wenn wir arbeiten, zumal Fourier annimmt, dass die Arbeit die Quelle alles Reichthums sei, so giebt es nur Ein Auskunftsmittel: die Arbeit muss zum Genuss erhoben werden. Dieses unfassbare Zauberstückchen will Fourier durch sein Princip der passionellen Attraction bewerkstelligen. Er geht nämlich davon aus, dass Bewegung das treibende Agens im ganzen Kosmos und demzufolge auch im menschlichen Zusammenleben ist. In der menschlichen Natur bedeutet die Bewegung nichts Anderes als die Vollendung des Triebes. Der Trieb aber muss doch ein Subject haben, an dem er haftet und von dem er ausgeht. Das Subject des Triebes ist natürlich der Mensch, der seinen Trieb offenbar nur deshalb auf ein Ziel richtet, weil dieses Ziel ihn anzieht. Folglich ist die Anziehung oder die Attraction das beherrschende Moment der Gesellschaftsbildung. Der Umfang dieser Ziele ist natürlich beschränkt. Zwar ist das leise Motiv aller durch den Trieb verfolgten Ziele der Genuss. Aber es giebt doch nur eine beschränkte Zahl von Genussarten. Fourier behauptet nun mit dogmatischer Sicherheit: es giebt nicht mehr Triebe als Genussarten, d. h. die Anziehungsmomente sind proportional den Bestimmungen oder Zielen. „Les attractions sont proportionelles aux destinées" lautet sein Ceterum censeo, das in allen seinen Werken wiederkehrt, und das seine Schüler sogar auf seinen Grabstein gesetzt haben.

Unter den Trieben selbst unterscheidet nun Fourier dreierlei Arten: Luxustrieb, Gruppentrieb und Serientrieb. Im Luxustrieb strebt der Mensch nur nach Befriedigung seiner eigenen Genüsse vermittelst seiner fünf Sinne, von denen jeder eine besondere Genussreihe hat. Die Mittel zur Befriedigung dieser persönlichen Genüsse sind Gesundheit und Reichthum. Im Gruppentrieb theilt der Mensch die Genüsse mit einem kleineren Kreise, durch dessen Vorhandensein der Gruppengenuss erst möglich wird. Zu diesem Gruppengenuss gehören: Freundschaft, Liebe, Ehrgeiz und Familiensinn. In diesem Gruppentrieb ist gleichzeitig der Uebergang zur Sociabilität des Menschen gegeben, denn neben den rein egoistischen Luxustrieb ist jetzt der halb altruistische Gruppentrieb getreten. Im Serientrieb endlich fühlt sich der Mensch als Theil der ganzen Menschheit. Dazu rechnet er drei Triebe: passion cabaliste, d. h. das einseitige Lossteuern des Individuums auf ein einziges Ziel, wie dies beispielsweise beim Erfinder der Fall ist, der, alle Abwechslung verschmähend, ganz in seinem Denken aufgeht, zweitens passion papillotte, der Schmetterlingstrieb, d. h. das Bedürfniss nach periodischer Abwechslung gemäss dem Grundsatz variatio delectat. Endlich die Synthese beider: passion composite, d. i. der Enthusiasmus

für die Vereinheitlichung des Menschengeschlechts, die Begeisterung für die allgemeine Wohlfahrt — man möchte fast sagen: die ethische Befriedigung über die allen Menschen gleichmässig gegönnte Gewährung ihrer specifischen Wünsche, sofern in diesem krass materialistischen System für die ethische Befriedigung überhaupt Raum vorhanden ist.

Jetzt werden wir begreifen, was Fourier mit seiner passionellen Attraction bezweckt. Die Arbeit soll zum Genuss erhoben werden. Das kann aber nur dann geschehen, wenn Jeder die seiner individuellen Eigenart entsprechende Arbeit verrichtet. Da es aber nur eine bestimmte Anzahl von Trieben giebt, und zwar, wie Fourier meint, ebenso viele wie Arbeitsarten, so wird in einer auf die Harmonie der Leidenschaften gestellten Gesellschaft ein Jeglicher sich gerade die Arbeit auszuwählen suchen, die seiner Passion am meisten entspricht. Damit ist aber zweierlei erreicht. Einmal werden die Menschen, da sie nicht mehr aus Noth, sondern aus innerem Trieb, d. h. mit Lust arbeiten, unverhältnissmässig mehr produciren können, als heute; denn Alles, was man mit Freuden thut, geht uns doppelt so schnell und doppelt so gut von der Hand. Ferner werden sich diejenigen, die die gleichen Arbeitstriebe haben, zu Gruppen zusammenfinden. Es wird eine Arbeitstheilung im grossen Style vor sich gehen, so zwar, dass die gleichgearteten Arbeiter, welche dieselben Triebe besitzen, sich associiren. Und hier begegnen wir nun zum ersten Mal dem grossen socialistischen Gedanken der Arbeitsassociation, der die entscheidende Frage lösen soll, woher wir für alle Menschen gleich reichliche Lebensmittel gewinnen sollen. Dadurch, dass man passionell, d. i. mit Freude, arbeitet, besonders aber dadurch, dass die von der Natur gleich veranlagten Arbeiter sich associiren, schaffen die Arbeiter neue ungeahnte Werthe, indem sie durch rationellere Cultur dem Boden unvergleichlich mehr Güter entlocken, als es heute die unsparsame, zersplitternde, arbeitvergeudende Individualwirthschaft vermag. In der Forderung der Arbeit Aller trifft er mit Saint-Simon zusammen. Die von Fourier angekündigte Epoche des „Garantismus", in welcher jedem Menschen eine gewisse Lebenshaltung garantirt wird, zeigt seinen glücklichen nationalökonomischen Blick.

Bis hierher konnten wir Fourier mit leidlichem Ernst folgen. Die Frage, ob unsere Productionsweise wirklich die höchste Gütermenge aus dem Boden zieht, ob nicht vielmehr auf associativem Wege und durch rationellere Cultur der Boden ertragsfähiger gemacht werden könnte, ist gar nicht von vorneherein abzuweisen. Hat uns aber Fourier bis hierher gebracht, dann versucht er es, uns auf den Flügeln seiner ausschweifenden Phantasie in ein Fabelland zu führen,

gegen welches die arabischen Märchenträume von 1001 Nacht sich als „veristische" Erzählungen ausnehmen. Dass uns Fourier durch das Princip der passionellen Attraction und der Harmonie der socialen Bewegung ungemessene Reichthümer verspricht, mag noch hingehen. Weniger leuchtet uns aber ein, dass der gewöhnliche Arbeiter in Fourier's Phalansterium — auf welches wir sogleich zu sprechen kommen — besser leben soll als der König von Frankreich im Louvre. Die Menschen wohnen natürlich alle in den luxuriösesten Palästen; sie diniren fünfmal täglich lauter erlesene Gerichte und trinken dazu die exquisitesten Weine. Zwischen den Mahlzeiten wird zur Abwechslung ein klein wenig gearbeitet. Durch diese Lebensweise werden sich die Glieder bis zu 7 Fuss ausrecken und der Mensch ein Durchschnittsalter von etwa 140 Jahren erreichen. Das Schreckgespenst der Uebervölkerung, das Malthus der modernen Cultur als Mene Tekel hingestellt hat, weiss Fourier in drolliger Weise damit zu verscheuchen, dass bekanntlich gerade die stärksten und feistesten Menschen am wenigsten fruchtbar sind. Da nun aber bei solcher Lebensweise, die unsere Essorgane in's Ungemessene ausdehnen werden, alle Menschen gleich feist werden, so ist eine Uebervölkerung gar nicht zu befürchten. Es soll nämlich alsdann statt der zehrenden, abmagernden, unbefriedigenden Philosophie eine andere, genussspendendere Wissenschaft herrschen, die Fourier mit dem Namen Gastrosophie (Esskunst) belegt. Natürlich ist durch solche Massengelage die Individualität des Geniessens völlig aufgehoben. Auch in diesem Punkte ist die passionelle Attraction das allein herrschende Gesetz, und Fourier steht nicht an, jene Zustände mit einer ihm vielleicht behaglichen, dem ernsten Leser aber recht unbehaglichen Breite auszumalen.

Aber das Alles mag noch hingehen. Was soll man aber erst zu seinen kosmischen Träumereien sagen? Das Princip der Attraction herrscht natürlich in der ganzen Natur, also auch in der Planetenwelt. Nun ist aber die Achse der Erde augenblicklich fehlerhaft; sie muss in absehbarer Zeit in das richtige Geleise kommen. Dann wird sich die Attraction zwischen dem Nordpol und Südpol vollziehen. Die tropischen Klimate erhalten dadurch eine sänftigende, kühlende Temperatur, und am Nordpol erscheint eine Lichtkrone, welche die Eisberge zum Schmelzen bringt. Dann werden in Sibirien Orangen blühen, so dass es ein Privilegium sein wird, dorthin verbannt zu werden, und an den Spitzbergen werden die Seehunde zu ihrem grossen Erstaunen statt der schwimmenden Eisberge nur sanft dahin schaukelnde Seeschiffe sehen. Hai, Krokodil, Walfisch und ähnliche schädliche Ungethüme überleben natürlich diesen Wechsel nicht; es bilden sich auf dem Meeresgrund neue Thierarten, welche keine bessere Be-

schäftigung finden, als den Menschen die Schiffe über die Meere zu ziehen. Ein Lichtstrahl wird das ungeniessbare Salzwasser der Meere mit einem Zauberschlage in die wohlschmeckendste Limonade verwandeln, und findige Chemiker werden aus Basalt die schmackhaftesten Pasteten herstellen!

Darnach, sollte man meinen, stände Fourier an der Schwelle des Wahnsinns. Das ist aber keineswegs der Fall. Fourier war nur ein schrullenbehafteter Sonderling. Abgesehen von seinen kosmischen Phantasiegebilden ist er ein verzweifelt nüchterner, geradezu pedantischer Geselle. So steht er z. B. in seinem Hauptplane, der Errichtung von Phalansterien, durchaus wieder auf dem Boden des Möglichen [1]). Um nämlich sein Ideal des Genusses, die passionelle Attraction desselben, zu verwirklichen, fordert er die Errichtung von Phalangen oder Phalansterien. Es sind dies palastartige Gebäude für etwa 1800 Personen, die den societären Mechanismus zu vollführen Willens sind. Ganz friedlich, ohne jede revolutionäre Gewaltsamkeit, soll das erste Phalansterium auf cooperativem Wege entstehen. Hier wird jedem Arbeiter zuvörderst ein sociales Minimum — ein ausserordentlich fruchtbarer Gedanke — gewährleistet, aber sonst wird der Unternehmergewinn in der Weise getheilt, dass die Arbeiter $^5/_{12}$, die Kapitalisten $^4/_{12}$ und die Talente $^3/_{12}$ erhalten. So trug z. B. das spätere Tageblatt der Fourieristen, an deren Spitze der jugendlich frische Victor Considérant stand, die „Phalange", die Aufschrift: „Gesellschaftliche Reform ohne Revolution. Verwirklichung der Ordnung, Gerechtigkeit und Freiheit. Organisation der Industrie, Vergesellschaftung des Kapitals, der Arbeit und des Talents." Das ist in knappen Worten das Programm der socialen Reform Fouriers.

Es solle sich nur erst Einer finden, der mit einer Million etwa ein solches Phalansterium auf einer dazu gehörigen Quadratmeile Landes erbauen wollte, und die Association der Arbeit, aufgebaut auf das Princip der passionellen Attraction, ernstlich durchführen, dann sei das sociale Problem gelöst. Wie Archimedes einen Punkt ausserhalb der Erde forderte, um diese aus ihren Fugen zu heben (sein berühmtes δός μοί που στῶ), so verlangt Fourier nur ein Phalansterium als seinen Archimedischen Punkt, dann wolle er die ganze heutige Gesellschaft aus ihren Angeln heben, und zwar durch das blosse Beispiel, ohne jeden Umsturz. Wenn nämlich die Menschen erst einsehen werden,

---

[1]) Ueber die praktischen Erfolge der relativ zahlreichen Versuche mit solchen Phalangen s. Warschauer a. a. O. S. 98—124, besonders über das Familistère de Guise, S. 109 ff.

wie glänzend sich ein solches Phalansterium, in welchem durch Arbeitsersparniss und associative Production ungeahnte Gewinne erzielt werden, dann werden alle Menschen — schon vermöge des ihnen gemeinsamen Nachahmungstriebes — sich beeilen, sich gleichfalls zu solchen Phalansterien zusammenzuthun. Hat uns Fourier aber schon so weit gebracht, dann spielt ihm seine Phantasie wieder einen Possen. Schon sieht er, wie sich die ganze Menschheit in 600,000 solcher Phalansterien vereinheitlicht, wie sie nur eine Sprache spricht, und zwar bis zur Erfindung einer neuen vorläufig die französische. Kriege haben natürlich längst aufgehört; denn da die ganze Welt einen einzigen Industriestaat bildet, wüsste man nicht, gegen wen Krieg zu führen. Ja, dieser Industriestaat verträgt sich nach Fourier sogar ganz gut mit dem monarchischen Gedanken; denn an der Spitze desselben sieht er den industriellen Weltkaiser, der nach Vertreibung der Türken seine Residenz in Constantinopel aufschlägt [1]).

Fürwahr, vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nur ein Schritt. Wie wunderbar erhaben ist der Gedanke eines Weltstaates, wie er schon dem Stoiker Zeno vorgeschwebt hat, und wie abgeschmackt, wenn man ihm greifbare Gestalt zu verleihen sucht! Fourier aber war es um Alles, was er dachte und schrieb, heiliger Ernst. Zehn Jahre lang wartete er von Tag zu Tag auf den heissersehnten Krösus, der ihm die erste Million bringen sollte, und er glaubte so sicher, dass er kommen würde, dass er täglich mit pedantischer Pünktlichkeit um die gleiche Stunde in sein Zimmer ging und sich in eine würdevolle Positur setzte, um den erwarteten Krösus würdig zu empfangen.

Wenn das Wahnsinn war, so lag jedenfalls Methode darin. Und hielt man deswegen Fourier für narrenhausreif, weil er fanatisch an seine sociale Mission geglaubt hat, dann gehören manche Sectenstifter und sociale Reformatoren in dasselbe Narrenhaus; denn wer nicht blind an sich selbst glaubt, der wird nie Anhänger gewinnen. Die Anhänger Fourier's aber, an ihrer Spitze der begabte Considérant [2]), haben sich besser gehalten als die Saint-Simon's, weil Fourier von seiner socialen Mission tiefer durchdrungen war, als Saint-Simon von der seinigen.

Auch ist die Ausbeute für den theoretischen Socialismus nach

---

[1]) Dass Fourier nicht bloss in seiner Kosmogonie, sondern auch in seiner Sociologie in's Phantastische verfällt, ist um so auffallender, als seine Philosophie der Geschichte merkwürdig reich an bedeutsamen Blicken ist, vgl. Lorenz Stein a. a. O. II, 288 ff.

[2]) Warschauer hat den wackeren Greis Considérant, der noch 1892 für die Ideen Fourier's schriftstellerisch eintrat, besucht und wissenschaftlich interviewt. a. a. O. II, 130.

Ausscheidung der kosmischen Abgeschmacktheiten und Streichung der phantastischen Zukunftsträume bei Fourier reicher als bei Saint-Simon. Beide stimmen wohl darin überein, dass sie die sonst unvermeidliche sociale Revolution durch eine zweckmässige sociale Reform verhüten wollen; beide also sind antirevolutionäre Socialisten. Aber während Saint-Simon die sociale Frage im Wesentlichen durch eine Aristokratie der Arbeit und des Talents lösen will, verlangt Fourier weit greifbarer: 1. das Recht auf Arbeit, 2. das social „garantirte" Existenzminimum, 3. das Princip der Associativproduction und die aus diesem hervorfliessende Organisation der Arbeit, 4. Arbeiterversicherung und Organisation des Credits — und damit stehen wir an der Schwelle des wissenschaftlichen Socialismus.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Louis Blanc und die „Organisation der Arbeit".

Bisher blieb der Socialismus auf theoretische Erörterungen beschränkt. Weder Saint-Simon, noch viel weniger Fourier trat mitten in das Volk hinein, um seinen Ideen Geltung zu verschaffen und Nachdruck zu geben. Ihre Studirstube war ihre Welt geblieben. Und so schrieben sie denn auch aus der Studirstube für die Studirstube. Die wenigen Anhänger, die sich ihren Ideen anschlossen, waren Theoretiker wie sie, die eine Fühlung mit jenem Proletariat, dem ja durch den Socialismus in erster Reihe geholfen werden sollte, weder besassen, noch auch nur suchten. Saint-Simon hatte allerdings ein starkes Empfinden für die Leiden des Proletariats, das er durch eine sociale Religion zu heben vermeinte. Fourier ging auch dieses Empfinden ab, trotzdem er selbst Proletarier war. Beide aber hatten das Gemeinsame, dass die sociale Reform von oben herab in die Massen getragen werden sollte. Sie glaubten in ihrem edlen Eifer, dass die Besitzenden selbst, sei es aus wohlverstandenem Eigeninteresse, sei es aus sittlicher Ueberzeugung, auf einzelne ihrer Vorrechte freiwillig werden verzichten wollen, um den Nichtbesitzenden einen gerechteren Antheil an den Gesammtgütern und Producten der Nation zu gewähren. Darin aber haben sich beide sociale Schwärmer gründlich verrechnet. So stark ist das allgemeine Ethos noch nicht entwickelt, dass eine durch Verhältnisse oder Gesetze bevorrechtete Klasse freiwillig zu Gunsten der zurückgesetzten verzichtete. Eine

so hohe Stufe vollendeter Sittlichkeit und erlesenster Humanität winkt uns vielleicht als letzter Lohn einer Jahrtausende langen sittlichen Erziehung, aber von der heutigen Generation eine so hohe ideale Gesinnung in grossem Umfange fordern, das hiesse das Niveau der heute herrschenden öffentlichen Moral arg überschätzen.

Hätte die Bourgeoisie im vorigen Jahrhundert im guten Glauben an die Sittlichkeitsideale des herrschenden Feudalismus warten wollen, bis der Adel freiwillig auf seine Vorrechte verzichtete, um eine Freiheit und Gleichheit herbeizuführen, dann würde ihr die Zeit wohl etwas lange geworden sein. Erst als die Revolution ausbrach und der Adel einsah, dass ihm sein Sträuben doch nicht viel nützen würde, war er klug genug, vorzubeugen und umzulenken, der Form nach auf seine Privilegien freiwillig zu verzichten, bevor man ihn aller Privilegien für verlustig erklärte. Er ging eben willig, bevor man Gewalt brauchte.

Genau so verhält es sich heute mit den Beziehungen des Proletariats zur besitzenden Bürgerklasse. Wenn die Arbeiter erst warten wollten, bis die Arbeitgeber freiwillig zu deren Gunsten abdiciren würden, so hiesse dies die sociale Reform ad Calendas Graecas verschieben. Es ist ja möglich, dass unsere öffentliche Moral einmal so stark werden wird, dass die Privilegirten der Gesellschaft auf den grössten Theil ihrer Vorrechte resigniren werden, nur um das schreiende Elend der Massen zu lindern — sintemal der Anblick eines solchen Massenelendes ohnehin den sittlichen Naturen die Freude am eigenen Geniessen vergällen müsste. Aber unsere Zeit ist etwas ungeduldig; sie wartet nicht den langsamen Process der natürlichen sittlichen Entwickelung ab, sondern sucht ihn künstlich zu beschleunigen.

Eine solche künstliche Beschleunigung ist nun die Organisation des Proletariats. Wenn sich die besitzlose Mehrheit gegen die besitzende Minderheit zusammenthut, ganz ebenso, wie sich vor hundert Jahren in Frankreich die politisch rechtlose und staatlich machtlose Mehrheit gegen die staatlich bevorrechtete Minderheit der zwei oberen Stände verbündet hat, dann wird das moralische Bewusstsein auch der Bevorrechteten künstlich geweckt und geschärft. Und wie damals der Marquis de Noailles und andere Edelleute in ehrlicher Gewissensregung das Unhaltbare des bisherigen Zustandes eingesehen und die Aufhebung ihrer Privilegien selber beantragt haben, so giebt es auch heute schon, nachdem sich das Proletariat zu einer politischen Partei mit bestimmten Forderungen constituirt hat, eine ansehnliche Schaar von Besitzenden, die sich den Arbeiterforderungen anschliessen, ja sich an die Spitze dieser Partei stellen, um Missbräuche der heutigen Gesellschaftsordnung zu beseitigen.

Allerdings war es ein saures, unsäglich hartes Stück Arbeit, das Proletariat zu einer eigenen Partei zu organisiren. Man kann die dumpfen Massen durch feurige Beredtsamkeit zu den kühnsten Thaten entflammen, sie zur Einsetzung des Lebens für irgend eine brutale Handlung bewegen, in die höchste Ekstase versetzen; nur Eines ist grossen Massen des Proletariats gegenüber ausserordentlich schwer: ihnen einen einzigen klaren Gedanken beizubringen. Die Massen verstehen nur die glühende Sprache des Affects, die vulkanischen Ausbrüche einer gewaltigen Leidenschaft, die höchsten Accente des politischen Paroxismus, und zwar je toller und leidenschaftlicher sich der Redner gebärdet, desto leichter und besser wird er von der Menge instinctiv begriffen; nur die einfachen Laute der schlichten Ueberzeugung sind ihr nicht verständlich. Eindruck machen bei der Menge nur die dick unterstrichenen Superlative, nicht das sachlich ruhige Positivum des besonnenen, klaren Kopfes.

Sollte also der Socialismus aus dem Stadium der abstracten theoretischen Erörterungen eines Saint-Simon und Fourier in die lebendige Wirklichkeit treten und greifbare praktische Erfolge zu Tage fördern, so brauchte er durchaus einen Praktiker, der die Volksseele in ihrem feineren Gewebe zu beobachten und die leiseren Zuckungen derselben zu deuten verstand, und ein solcher Mann fand sich in Louis Blanc.

Louis Blanc[1]) ist der erste praktische Socialist in grossem Style. Er hat das Verdienst, das französische Proletariat auf der einen Seite zum Bewusstsein seines Elends, auf der anderen aber auch zum Bewusstsein seiner Macht gebracht zu haben. Bis dahin kannte man nur kleine, einflusslose socialistische Conventikel. Mit Louis Blanc wuchs zusehends eine geschlossene socialistische Partei empor, die sehr bald ungeahnte Dimensionen annehmen sollte. Wie keine Zelle ohne Zellkern lebensfähig ist, so keine Partei ohne Führer. Und Blanc war durch Temperament und Neigung der geborene Parteiführer. Was vor seinem Auftreten nur eine dumpfe, chaotische Masse war, der es zu durchgreifendem Handeln an Geschlossenheit gebrach, weil sie gar kein Ziel hatte, auf welches sie hätte lossteuern können, das hat Louis Blanc durch seine kraftvolle Persönlichkeit aus der atomartigen Vereinzelung zum festen Aggregat einer Arbeiterpartei krystallisirt, sofern er den unbewussten Strebungen der Menge die einzuschlagende Richtung gewiesen und das zu erstrebende Ziel deutlich vor Augen gestellt hat.

Der neue Gedanke aber, den Louis Blanc in den Socialismus hineingetragen und durch welchen er ihn zur Höhe einer herrschen-

[1]) Vgl. über ihn neuerdings Otto Warschauer, Gesch. des Socialismus und Communismus, Bd. III. Reiche Litteratur bei Stammhammer a. a. O. S. 30 f.

den Partei erhoben hat, ist der Staatsgedanke [1]). Die bisherigen Socialisten wollten in der von ihnen angestrebten Reform von der Gesellschaft, und zwar der bürgerlichen, besitzenden Klasse ausgehen und auf privatem Wege unter Umgehung des Staates ihre Reformen durchsetzen. Blanc aber verlangt, nicht von oben herab, sondern von unten hinauf solle der Socialismus sich entfalten. Seine nächsten Forderungen sind also: erstens Organisation der Arbeit selbst, sowie Zusammenschliessen der Arbeiter zu einer eigenen Partei; zweitens solle die Arbeiterpartei vermöge ihrer numerischen Ueberlegenheit das Staatsruder in die Hand nehmen, damit man so auf gesetzlichem Wege die gewünschten socialen Reformen ohne jede Revolution durch den Stimmzettel allein bewerkstelligen könne. Hat es die heilsame Organisation des Staates in einem guten Jahrtausend fertig gebracht, aus den verschiedenartigsten Völkergruppen eine durch und durch einheitliche französische Nation zu schaffen, so wird die gleiche Staatseinrichtung im Besitze der arbeitenden Mehrheit es ebenso fertig bringen, die Unterschiede der Klassen aufzuheben, die socialen Ungleichheiten zu mildern und mit der Zeit ganz zu beseitigen. Blanc ist also nicht bloss der erste Organisator des Proletariats, sondern auch der erste Staatssocialist, und hat als solcher auf die deutschen Socialisten Lassalle, Rodbertus und v. Vollmar [2]) auch theoretisch einen tiefgehenden Einfluss ausgeübt.

Jean Joseph Louis Blanc, 1813 zu Madrid als Sohn eines Generalinspectors der Finanzen geboren, hat die Bitterkeit der Armuth gründlich durchgekostet. Sein journalistisches Geschick hob ihn indess von Stufe zu Stufe. Nachdem er zu streng demokratischen Anschauungen fortgeschritten war, an mehreren Zeitungen, „Le bon sens", „Journal du Peuple", „National", mitgearbeitet hatte, begründete er 1839 die über das Programm der Demokraten schon hinausreichende „Revue du Progrès", in welcher er ein Jahr darauf seine gewaltiges Aufsehen erregende Schrift „Organisation du travail" (1840) veröffentlichte. Dieses Buch war für die Bildung der Arbeiterpartei geradezu entscheidend. Was Saint-Simon in seinen letzten Worten prophezeit hatte, dass nämlich sehr bald eine besondere Arbeiterpartei entstehen würde, das sollte durch das Buch Blanc's in Erfüllung gehen. Zwei Schlagwörter von urkräftiger Wirkung hat Blanc mit seinem Buch in die Massen geschleudert; das eine heisst „Recht auf Arbeit", das

---

[1]) „Gouvernementalen Socialismus" nennt Lorenz Stein a. a. O. III, 275 den Standpunkt Blanc's.

[2]) Vgl. G. v. Vollmar, Ueber Staatssocialismus, Nürnberg 1882; H. Herkner. Staatssocialismus, Neue deutsche Rundschau VIII, 1, 1897.

zweite „Organisation der Arbeit". Und da Blanc diese beiden Schlagwörter, die er nicht einmal erfunden, vielmehr sich nur von früheren Socialisten angeeignet hatte, in den allmächtigen Clubs und in der zu immer grösserer Macht anwachsenden Presse feurig und nachhaltig zu vertreten wusste, wurde er unversehens zum Arbeiterführer. Der Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Peuple ist nie vorher so scharf zugespitzt worden, wie von Blanc, der dadurch von selbst in seine Führerrolle hineinwuchs. Auch hat Blanc selbst seine socialistischen Ideen, die ja auch in seinen bekannten Werken „Histoire de dix ans 1830—1840", „Histoire de la révolution française" etc. deutlich genug zu Tage treten, niemals wieder so glücklich und knapp formulirt, wie in seiner „Organisation du travail" (1840), die das volle socialistische Programm der Revolution von 1848 enthielt. Auf die weiteren Schicksale Blanc's hier einzugehen, würde zu weit führen. Es ist bekannt, dass er 1848 angeklagt wurde und in's Ausland fliehen musste. Er wirkte alsdann in Belgien und England als Schriftsteller und kehrte im September 1870 in die Heimath zurück, wo er zwar dem linken Flügel der Republikaner beitrat, hingegen die Pariser Communeherrschaft durchaus missbilligte.

Sein Leben hatte einen historischen Höhepunkt, den wir festhalten wollen. Zu Anfang des Jahres 1848 gab es in Frankreich dank besonders der agitatorischen Thätigkeit Louis Blanc's neben der demokratischen eine eigene socialdemokratische Partei. Mittelpunkt der letzteren war das Bureau der „Réforme". Und als die Februartage des Revolutionsjahres 1848 hereinbrachen und mit dem Siege der Republik endeten, da enthielt das „Gouvernement provisoire" vier Mitglieder der Partei der Réforme, und an dessen Spitze Louis Blanc. Das war ein berauschender Erfolg der neuen Partei, und hätte Blanc es damals verstanden, diesen Erfolg voll und klug auszunutzen, dann hätte die Welt ein Beispiel erleben können, wie ein socialistischer Staat beschaffen sein müsse und ob sich ein solcher mitten in Europa erhalten könne. Blanc verfügte über eine fast unumschränkte moralische Macht, weil er das ganze Proletariat hinter sich wusste. In der ersten Zeit führte er denn auch einschneidende sociale Reformen ein. Erstens wollte er das vielberufene Ministère du progrès (das „Fortschrittsministerium") erstehen lassen, das im Wesentlichen die Interessen des Proletariats innerhalb des Gesammtministeriums vertreten sollte. Als Blanc's Collegen im Ministerium, vor Allem Lamartine, sich mit aller Macht dagegen stemmten und statt dessen eine ständige Commission zur Lösung der Arbeiterfrage mit Louis Blanc an der Spitze vorschlugen, da sträubte sich dieser Anfangs. „Was?" schrieb er später, „die Eröffnung einer stürmischen Schule verlangt ihr, wo

ich berufen sein sollte, Vorlesungen über den Hunger zu halten vor einem verhungerten Volke?" Aber er gab nach. Das revolutionirende Volk stand draussen und harrte stürmisch der Entscheidung des Ministeriums über die beiden Arbeiterforderungen „Ministère de progrès" und „Organisation du travail". Hätte Blanc in diesem weltgeschichtlichen Augenblick den Muth besessen, sich seinen Collegen trotzig entgegenzuwerfen und die ihm nahegelegte sociale Dictatur an sich zu reissen, so wäre damit der sociale Staat geschaffen. Ob für lange, ist freilich fraglich, aber er wäre in's Dasein getreten. Blanc hatte aber diesen Muth nicht; er lenkte ein und acceptirte den Vorschlag, statt eines Fortschrittsministeriums nur eine ständige Staatscommission zur Lösung der Arbeiterfrage zu errichten. Mit dieser Nachgiebigkeit hatte er sich selbst und damit zunächst auch den socialen Staat gerichtet. Er übersiedelte aus den Tuilerien in das Palais de Luxembourg, wo er ein Arbeiterparlament zusammenberief, das aber nach und nach zur blossen Farce herabsank.

Und so hat denn der erste Socialist die von der Geschichte bisher nur einmal gebotene Gelegenheit, einen socialen Staat grossen Styles zu schaffen, durch Wankelmüthigkeit ungenutzt vorübergehen lassen und damit der Sache, die er in's Leben gerufen, ungemein geschadet. Denn jetzt war der Sieg der bürgerlichen Parteien entschieden und das Proletariat auf Jahrzehnte hinaus politisch zurückgedrängt.

Unvergessen soll es allerdings Louis Blanc bleiben, dass er am 25. Februar[1]) der provisorischen Regierung das Decret abgerungen hat, welches das „Recht auf Arbeit" proclamirte. Und wenn auch die auf Grund dieses Decrets unter Leitung Blanc's errichteten Nationalwerkstätten (Ateliers nationaux) sich mangels gediegener Organisation und in Folge unausgereifter Pläne und verfrühter Inangriffnahme nicht bewährten, so ist dies kein Beweis gegen die Durchführbarkeit dieser ureigensten Idee Blanc's. Was im Sturm der Revolution nicht gedeiht, kann darum im Sonnenglanz des Friedens sich vortrefflich bewähren. Jedenfalls war jetzt durch die Wirksamkeit Blanc's der eminent socialistische Grundsatz des „Rechtes auf Arbeit" officiell in die Debatte geworfen und sollte nicht mehr von der Tagesordnung verschwinden. Es ist bezeichnend genug, dass im deutschen Reichstag vor wenigen Jahren (1884) anerkannt wurde, dass dem Gedanken des Rechtes auf Arbeit etwas Zutreffendes und Berechtigtes

[1]) Darüber und besonders über den denkwürdigen 28. Februar vgl. Lorenz Stein a. a. O. III, 284 ff.; Menger, Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag, 2. Aufl., Stuttgart 1891, sowie Rud. Singer, Das Recht auf Arbeit, 1893, S. 53 ff. Ebenso G. Adler, Handwörterb. der Staatswiss., Bd. V, 366; Bernstein, Neue Zeit XII, II.

zu Grunde liegt. Und der Mann, der diese socialistische Idee zu künden wagte, war kein Geringerer als der Fürst Bismarck.

Es seien hier die Grundzüge der staatssocialistischen Ideen Louis Blanc's, wie sie in seiner „Organisation du travail" niedergelegt sind, kurz gestreift. Die Grundidee dieses Staatssocialismus lautet: allmäliges Hineinwachsen der gegenwärtigen Gesellschaft in den socialistischen Zukunftsstaat. Das wichtigste Mittel zur Beförderung dieses Ueberganges ist die Einrichtung eines Fortschrittsministeriums, dem die Aufgabe erwächst, die Eisenbahnen, Bergwerke, Zettelbanken, Versicherungsanstalten u. s. w. in seine Verwaltung zu übernehmen, sowie Bazars für den Klein- und Grosshandel der unter staatlicher Aegide von den Arbeitsassociationen hergestellten Waaren zu errichten [1]). Auch soll eine Art von Waarengeld eingeführt werden. Die landwirtschaftlichen und industriellen Arbeiter sollen sich associiren und vom Staat das erforderliche Kapital gegen mässigen Zinsfuss vorgeschossen erhalten. Von dem so erzielten Gewinn sind alsdann die Auslagen einschliesslich der Arbeitslöhne abzuziehen, sodann aus dem Ueberschuss ein Viertel zur Amortisation des Kapitals, das zweite Viertel zur Gründung eines Unterstützungsfonds für Arbeitsunfähige, das dritte als reine Dividende an die Mitglieder der Arbeitsassociation, das letzte Viertel endlich als Reservefonds für den Fall von Krisen zu verwenden.

Das sind im Wesentlichen die staatssocialistischen Vorschläge Blanc's. Das leitende Motiv dieses Staatssocialismus läuft darauf hinaus, der wilden Concurrenz des heutigen Wirthschaftssystems, die in absehbarer Zeit zu einer ökonomischen Anarchie führen muss, ein entscheidendes Ende zu bereiten. Das Princip der Concurrenz sei sittlich verwerflich, weil es den Egoismus schärft und die gemeinsten Triebe des Menschen, wie Neid, Hass, Hinterlist, geradezu provocirt. Gegen diesen Teufel in der Menschennatur kann uns nur ein Einziger helfen: Beelzebub. Es ist eine alte Tactik, den Feind mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Nun denn: der Feind der heutigen Gesellschaft ist die anarchische Concurrenz. Verfahren wir homöopathisch. Schlagen

[1]) Auf das gleiche Princip der Association baut sich auch der utopistische Communismus Cabet's, der agrarische von Spence (gest. 1814), sowie das cooperative Experiment Robert Owen's in Hampshire (1840) auf, vgl. darüber Thonissen l. c. II, p. 115, 193, 252; über Robert Owen bes. Quack, De socialisten II, 306—473; Held, Soc. Gesch. Englands, S. 110—115, zuletzt sehr ansprechend bei W. Sombart, Socialismus u. soc. Bew. im 19. Jahrh., 1896, S. 18 ff. Alle diese praktischen Bestrebungen bieten nun zwar ein reiches socialgeschichtliches, aber dafür ein um so dürftigeres socialphilosophisches Interesse dar. Dass alle diese socialistischen Experimente einen negativen Erfolg hatten, ist männiglich bekannt. Bemerkenswerth sind sie daher nur als Symptome; zu einer einlässlichen Besprechung derselben im Rahmen einer Socialphilosophie liegt indess kein Grund vor.

wir die Concurrenz durch die Concurrenz, indem wir nämlich der Privatconcurrenz staatlich protegirte Arbeiterassociationen entgegenstellen. Wenn heute nur das Kapital das Kapital zu schlagen vermag — nun wohl, der Staat ist offenbar der grösste Kapitalist. Wenn nun der Staat, gestützt auf die Arbeiter, als der grösste Kapitalist dem Privatkapital die bitterste Concurrenz auf Leben und Tod macht, wer muss da naturgesetzlich unterliegen? Zweifelsohne das Privatkapital. Nach und nach werden also die Privatkapitalisten froh sein, wenn der Staat ihnen das Geld gegen mässigen Zinsfuss abnimmt, um es dann vermittelst seiner Arbeiterassociationen fruchtbringend zu verwerthen. Der Staat aber wird für die arbeitende Bevölkerung auskömmlich sorgen, da er ja bei der Production nicht profitiren, sondern nur die Arbeiter ökonomisch besser stellen will. Die Industriewerkstätten des Staates werden so ohne jede Revolution die Privatindustrie allmälig aufsaugen, statt dass, wie in der heutigen Wirthschaftsordnung, die unpersönlichen Actiengesellschaften die kleinen Kapitalisten erbarmungslos zermalmen.

Hat also Saint-Simon seinen Socialismus auf den Begriff der Religion aufgebaut, Fourier auf die Befriedigung der materiellen Genüsse, so gründet Louis Blanc seinen Socialismus auf die Idee des Staates. Es bedarf aber nach allem Besprochenen kaum der weiteren Ausführung, dass, wenn eine Art des Socialismus innere Berechtigung und Aussicht auf Zukunft hat, dann sicherlich der gouvernementale Socialismus eines Louis Blanc. Hier steckt der gesunde Kern, den Lassalle später aus der eigenartigen Hülse der Theorien Blanc's herausgeschält hat. Eigenartig war diese Hülse deshalb, weil Blanc's Berechnung mit irrealen Grössen operirt. Er baut nämlich Alles auf den Staatscredit, übersieht aber dabei, dass der Staat seine Mittel erst aus dem Privatkapital erhält. Wenn nun der Staat ein Anleihen ausschreibt, dessen ausgesprochener Zweck auf die Vernichtung der Privatindustrie ausgeht, dann wird diese schwerlich gewillt sein, dazu ihr Geld herzugeben. Es ist auch eine sonderbare Zumuthung, von Jemandem, den man aufhängen will, zu verlangen, er solle noch das Geld für den Strick hergeben und zuvor die Taxe für den Henker entrichten. Warum bekommt der Staat Credit? Weil er Vertrauen geniesst! Wenn aber die Kapitalisten kopfscheu und misstrauisch werden, verweigern sie dem Staat den Credit — diesen Lebensnerv des staatlichen Socialismus. Beweist dies, dass der Staatssocialismus überhaupt unhaltbar ist? Gewiss nicht. Aber es beweist, dass er in der von Blanc vorgeschlagenen Form unhaltbar ist; es beweist ferner, dass grosse Ideen nicht über Nacht gleich in voller Reife auftreten, sondern sich erst ganz allmälig aus unfertigen, halbreifen Plänen zu einem fertigen, in sich gefesteten Programm zusammenschliessen.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Proudhon, der Skeptiker des Socialismus.

Jede neu auftretende Gedankenströmung findet bei vorschreitendem Erfolg mit der Zeit ihren Skeptiker. Sobald die Gedankenfrucht ihrer Reife naht, findet sich auch der nagende Wurm des Zweifels ein, der sich in den Fruchtkern hineinzubohren sucht. Kaum war der Socialismus in Saint-Simon, Fourier und Louis Blanc erstanden und emporgeblüht, da trat auch schon ein Proudhon auf, der, von Hause aus selber Socialist, gleichwohl die schonungsloseste Kritik am Socialismus geübt hat. Diese Kritik wirkte vielleicht gerade darum so zersetzend, weil er selbst Socialist war und — bei Lichte besehen — auch bis an sein Lebensende geblieben ist. Je tiefer eben Jemand in eine Gedankenrichtung als Parteigenosse hineingeblickt hat, desto besser sieht er die Schwächen und Blössen derselben ein, desto mehr eignet er sich zu ihrem Kritiker.

Proudhon setzte so sehr als vollendeter Anarchist ein, dass man in ihm geradezu den Begründer des Anarchismus zu erblicken hat [1]). Mit seinem 1840 erschienenen Buch „Qu'est-ce que la propriété?" kündigte er dem Eigenthum einen leidenschaftlichen Kampf an. Mit der ganzen Emphase einer bis zur Narrheit selbstbewussten Natur und bis zum Wahnwitz überquellenden Phantasie schleudert er der ganzen Gesellschaft das berüchtigte Wort in's Antlitz: „La propriété c'est le vol", Eigenthum ist Diebstahl; und er selbst sagt: „In tausend Jahren werden nicht zwei solcher Worte gesprochen wie diese. Ich habe kein anderes Gut auf dieser Welt, als diese Definition des Eigenthums, aber sie ist mir werther und theurer als die Millionen Rothschild's, und ich wage zu behaupten, dass sie das wichtigste Ereigniss ist unter der Regierung Louis Philipp's." Doch ist Proudhon der Vorwurf zu machen, dass er sich hier zum Mindesten in einer verhängnissvollen Selbsttäuschung befindet. Weder hat seine sogenannte Entdeckung die von ihm selbst behauptete Tragweite, noch viel weniger ist sie neu und originell. Die Formel „Eigenthum ist Diebstahl" findet sich andeutungsweise schon bei dem griechischen Lustspieldichter Aristophanes [2]),

---

[1]) Die reiche Litteratur über Proudhon bei K. Diehl, Proudhon, Handwörterb. der Staatswiss. V, 309 ff., sowie in der (seither erschienenen) Monographie Diehl's über Proudhon; vgl. auch A. Desjardins, P. J. Proudhon, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine, 2 vol., Paris 1896.

[2]) Vgl. oben S. 193 f.

ausgeprägter noch beim Girondistenführer Brissot [1]) und beim Communisten Babeuf.

Die Motivirung dieses berüchtigten Satzes beruht auf der Behauptung, dass eine gerechte Vertheilung der Güter nur die gleiche sei. Hier, an der Quelle seiner Deduction, aber steckt schon der Fehlschluss. Nicht das ist gerecht, dass der Faullenzer den gleichen Antheil an der Güterproduction erhalten solle wie der Arbeitsame, der geniale Erfinder das Gleiche wie der stumpfsinnige Steinklopfer; die wahre Gerechtigkeit fordert vielmehr, wie schon Saint-Simon gesehen hat, eine proportionale, d. h. jedem nach seinen Fähigkeiten und Leistungen zugemessene Vertheilung der Güter. Das hat Proudhon schliesslich selbst eingesehen und in den grösseren Werken, wie z. B. in seiner „Philosophie des Elends", wo er als Forderung des „constituirten Werthes" die qualitative Gleichmässigkeit der Fähigkeiten und Leistungen aufstellt, jenes inzwischen zum „geflügelten Wort" erhobene Dictum selbst preisgegeben.

Indess war diese Formel von vornherein nicht so zu verstehen, als ob er jeden Eigenthümer eo ipso für einen Dieb an der Gesellschaft gehalten hätte. Dazu war er bei aller Confusion seiner systemlos zusammengerafften Bildung doch ein zu ernst denkender Mann. Er giebt vielmehr zu, dass der einzelne Eigenthümer nicht verantwortlich gemacht werden könne, weil er ja im Bann der ihm von der Gesellschaft aufgenöthigten Verhältnisse steht. Nicht das Individuum also, sondern nur die Gesellschaft ist verantwortlich; der Einzelne kann nichts an den Verhältnissen ändern, wohl aber die Gesammtheit. Zudem hatte sich Proudhon nur schief ausgedrückt. Er wollte keineswegs völlige Abschaffung des Eigenthums. Im Gegentheil, es hat Niemand feurigere Worte und mehr begeisterte Lobreden für den individuellen Besitz gefunden, als Proudhon. In dieser Beziehung thut man ihm vielfach Unrecht, sofern man zu sehr geneigt ist, ihn ungelesen zu verdammen, weil er das eines Rinaldo Rinaldini würdige, unglückliche Wort: „Eigenthum ist Diebstahl" in die Welt geschleudert hat. Ich behaupte umgekehrt, man kann Proudhon nicht lesen, ohne ihn lieb zu gewinnen. Gewiss, er ist ein verschrobener Kopf; er confundirt vielfach Geschichte und Physik, Mathematik und Nationalökonomie, Kant und Hegel. Aber er ist und bleibt immer geistreich, immer fesselnd und packend. Seine Werke sind gespickt mit Paradoxien; er schleudert Blitze, aber das Licht von hundert Blitzen macht immer noch keinen Tag aus. Doch liest man diese Werke mit Genuss, wenn sie natürlich auch vermöge ihrer nervösen Unruhe und

[1]) Schon im Jahre 1780 bezeichnete Brissot das Eigenthum ausdrücklich als Diebstahl.

kaleidoskopischen Buntheit der behandelten Gegenstände eine innere und dauernde Befriedigung nicht gewähren [1]). Zudem ist sein sittliches Empfinden von einer Feinheit und Zartheit, die nicht leicht überboten werden kann. Man lese z. B. das 13. Kapitel im zweiten Buch der „Philosophie des Elends", wie er über Liebe und Keuschheit schreibt. Das ist nicht mehr die Sprache eines weltstürzenden Anarchisten, sondern der anheimelnde sittliche Hauch einer edlen, reinen Seele. Es ist sonderbar und höchst beachtenswerth, dass alle diese zeitgenössischen Socialisten, Communisten, Anarchisten, wie Saint-Simon, Bazard, Fourier, Considérant, Louis Blanc, Etienne Cabet und Pierre Proudhon, lautere Charaktere, vornehme Naturen, fein besaitete Ideologen waren. Man kann sie Narren schelten, aber, wenn sie es überhaupt waren, so doch sicherlich ehrliche und edle Narren! Ihre ehrliche Ueberzeugung muss uns unter allen Umständen Respekt abnöthigen. Und Proudhon stand an sittlichem Charakter keinem der Genannten nach, ja vielleicht allen übrigen voran.

Die Formel „Eigenthum ist Diebstahl" gewinnt überdies eine völlig andere Bedeutung, wenn man zu ihrer Erklärung die übrigen Schriften Proudhon's herbeizieht. Was er treffen wollte, war nicht das Eigenthum an sich, das ehrliche, selbsterworbene oder auch nur ererbte Eigenthum, vielmehr zielte er bloss auf das arbeitslose Einkommen. Zu seinem Unglück wurde er sich anfänglich darüber nicht klar, dass er nur gegen das arbeitslose Einkommen zu Felde zieht, sonst hätte er seiner Definition des Eigenthums gleich eine andere Fassung gegeben. Was ihn gegen das Eigenthum sittlich empörte, war dessen Form in Zins, Pacht und Miethe. Wir können es noch kürzer fassen: die Rente war es, gegen die sein Hass sich concentrirte. Rente ist arbeitsloses Einkommen. Wenn ich Jemandem Kapital gegen Zins darleihe, ein Feld verpachte oder ein Haus vermiethe, dann thue ich selbst nichts; aber der Darleiher muss sich abmühen, mir die Zinsen, die Pacht oder die Miethe zu zahlen. In diesem Falle arbeitet der Kapitalist nicht selbst, sondern nur der Schuldner für den Kapitalisten. Folglich besitzt der Kapitalist das Privilegium, nicht selbst arbeiten zu müssen, sondern andere für sich arbeiten zu lassen, und die ganze gegenwärtige Staatsgesetzgebung zielt darauf ab, dieses Privilegium des Kapitals, d. h. also das arbeitslose Einkommen, zu schützen. Dagegen also und nur dagegen empört sich das sittliche Gefühl Proudhon's. Er nimmt nämlich — in seinen früheren Schriften zumal — unter einseitiger Interpretirung von Ad. Smith an, dass die

[1]) Oeuvres complètes de P. J. Proudhon, Paris, A. Lacroix et Co., 26 vol., dazu 11 vol. nachgelassener Schriften.

Arbeit die einzige Quelle des Reichthums bilde. Ist dies der Fall, dann hat der Arbeiter auch das Recht auf den vollen Ertrag seiner Arbeit. Heute aber erhält er kaum ein Drittel davon, während die beiden anderen Drittel auf Kapitalzins und Unternehmergewinn entfallen [1]). Das Kapital beutet demnach den Arbeiter aus, indem es ihm einen grossen Theil der ihm zustehenden, weil von ihm producirten, Güter vorenthält. Hier steckt nach Proudhon der Kern der socialen Frage. Giebt man den Arbeitern von Staatswegen zinslos Credit, dann fällt das arbeitslose Einkommen, der Kapitalzins, fort; denn sobald man Credit ohne Zinsen bekommt, wird Niemand so thöricht sein, den Kapitalisten ihr Geld gegen Zinsen abzunehmen. Was werden demzufolge die Kapitalisten in Zukunft thun müssen, wenn sie nicht das ganze Kapital aufzehren wollen? Sie werden selber arbeiten müssen! Das eben und nur das will Proudhon. Der Kapitalist soll durch die Aufhebung des Kapitalzinses gezwungen werden, selber zu arbeiten; dann giebt es kein arbeitsloses Einkommen mehr; dann ist die sociale Gerechtigkeit hergestellt. Es existirt alsdann kein Eigenthum mehr, sondern nur noch Besitz, d. h. individuelles Kapital, das man in Circulation setzen muss, um davon zu leben. Unter welcher Regierungsform sich dieser Process vollziehen soll? Möglich ist er unter jeder, am besten unter gar keiner. „Ich bin weder Republikaner, noch Monarchist; ich bin," sagt Proudhon, „Anarchist [2]). Die Gesellschaft der Zukunft soll ohne jedweden Souverän auskommen. An der Spitze des Volkes steht die Akademie der Wissenschaften, deren ständigem Sekretär, dem eigentlichen Premierminister, jeder Bürger seine socialen Reformvorschläge zu überreichen hat, die alsdann durch die Akademie geprüft werden." Also Vorherrschaft der Gelehrten (Platon's Idealstaat, Fichte's Ephoren). Das Volk ist alsdann Wächter des Gesetzes, das Volk die Executivgewalt! Proudhon ist von der Vortrefflichkeit seiner Reformvorschläge so innig und fest überzeugt, dass er einmal keck behauptet: „was ich vortrage, ist keine geistreiche Utopie. Nein, ich stelle die absolute Wahrheit auf, hinsichtlich deren jedes Bedenken unmöglich, jeder Ausdruck von Zweifel geradezu lächerlich ist."

Interessant ist es nun, wie sich Proudhon mit den ihm nahestehenden Socialisten auseinandersetzt und wie er sein System fein

---

[1]) In den späteren Schriften, besonders in den „Contradictions", ist es namentlich der Antagonismus von Gebrauchswerth und Tauschwerth, aus welchem die Divergenz von Preis und Werth unmittelbar, und die des ganzen socialen Elendes mittelbar hervorgeht.

[2]) Damit stempelte Proudhon sich selbst zum Begründer des Anarchismus. Vorangegangen war ihm hierin der Engländer Godwin, dessen Schriften indess geringen Einfluss gewannen.

säuberlich vom Socialismus abzuscheiden sucht. Wenn Cabet und Louis Blanc die Welt auf das Princip der Brüderlichkeit aufbauen wollen, so wendet er ein: wenn Jedermann mein Bruder ist, dann habe ich offenbar keinen Bruder mehr. Man hat mir damit nicht etwa Millionen Brüder gegeben, vielmehr meine wirklichen Brüder genommen. Wird das erhabenste Band, die Familie, aufgelöst, dann wird das Individuum in seiner trost- und freudlosen Isolirtheit gleich einer vertrockneten Mumie in Staub zerfallen.

Im 12. Kapitel des zweiten Buches seiner „Philosophie des Elends" hält Proudhon in der Form einer Epistel an den befreundeten Socialisten Villegardelle mit dem Socialismus furchtbare Abrechnung. Er wirft ihm vor, dass er aus der Eierschale des Nirgendheims, der Utopie, noch nicht hervorgekrochen sei. Wollte aber Jemand deshalb Socialist sein, um nicht den Römlingen, d. h. dem Katholicismus, anheimzufallen, so hiesse das, aus Furcht vor Loyola sich Cagliostro verschreiben. Er wirft dem Socialismus Unfruchtbarkeit vor, weil er seit Jahrzehnten eine neue Wissenschaft ankündigt, aber noch keine einzige Schwierigkeit wirklich gelöst hat, weil er ferner der Welt ungezählte Reichthümer verspricht, aber selbst von Almosen lebt.

Zunächst deckt er den Widerspruch zwischen Gleichheit und Freiheit auf. Soll der Staat bei der natürlichen Ungleichheit der Individuen eine künstliche Gleichheit herstellen, so kann dies nur durch Büttel- und Polizeistock geschehen, eben damit aber hätten wir die Freiheit begraben. „Freiheit," ruft Proudhon pathetisch aus, „ohne dich ist die Arbeit eine Qual und das Leben nur ein langer Tod. Für dich allein kämpft die Menschheit vom Anbeginn." „Hebt die Freiheit auf, und der Mensch ist nur ein elender Galeerensklave, der die Kette seiner getäuschten Hoffnungen bis zum Grabe schleppt; hebt den Individualismus der Existenzen auf, und ihr macht aus der Menschheit einen grossen Polypenstamm." Proudhon leugnet nämlich die von den Anhängern Feuerbach's und dem jugendlichen Marx wieder aufgefrischte Theorie Rousseau's, wonach der Mensch von Hause aus und seinem Grundwesen nach gutartig sei. Er pflichtet vielmehr Hobbes bei, dass der Urzustand des Menschenthums nicht der der Brüderlichkeit, sondern der des krassesten Egoismus ist. Der winzige Grad von Altruismus, d. h. von Brüderlichkeit, den wir schon erreicht haben, ist nur Frucht der Erziehung, und zwar einer Jahrhunderte langen Erziehung. Eine Brüderlichkeit, die uns nur oberflächlich in's Herz hineingepredigt wird, hält nicht lange vor. Das beweist das Urchristenthum, das anfänglich lauter Brüderlichkeit war, aber bald durch innere Wirren sich in zahlreiche Secten spaltet: die Gnostiker, Manichäer, Nestorianer, Pelagianer etc. Ebenso ungesund

war der Communismus der Bettelorden: er begann in bester Absicht mit der Besitzlosigkeit, endete aber naturgemäss in Rohheit und Faulheit der Mönche. Nur eine Brüderlichkeit, die auf striktester Gerechtigkeit aufgebaut und die uns zudem Jahrhunderte lang durch eine vollendete Pädagogik anerzogen ist, dürfte sich auf die Dauer bewähren.

Heute schon, da wir noch halbe Raubthiere sind, zu fordern: Brüderlichkeit oder Tod, hiesse verlangen: la bourse ou la vie. Zudem wäre dies ohne den härtesten Despotismus nicht durchführbar. Thatsächlich waren auch Männer wie Cabet, Fourier, Blanc im höchsten Grade intolerant; sie liebkosen förmlich die Dictatur in Industrie, Handel, im Reiche der Gedanken, selbst im Privatleben. Ueberall klingt der Gedanke durch: an der Spitze des Socialstaates aber muss ein ganzer Mann stehen! Was ist dies anders, als Dictatur eines einzelnen Menschen? Damit schlägt sich aber der Communismus selbst in's Gesicht, indem er auf seiner höchsten Spitze in Absolutismus umschlägt. Haben wir dazu den Absolutismus durch blutige Revolutionen unterdrückt, damit wir auf dem Umwege des Communismus wieder wie in einem ewigen circulus vitiosus auf ihn zurückkommen?

Darum hält Proudhon den Communismus für unschöpferisch, inconsequent, undurchführbar und insbesondere für gefährlich. Gefährlich namentlich in der Fassung Fourier's, der die Arbeit zur Spielerei herabwürdigen will, indem eine Mastkur von sieben täglichen Mahlzeiten veranstaltet werden soll, zwischen denen die Arbeit sich spielend abwickelt. Wie soll dies möglich sein? Der Mensch ist erfahrungsgemäss niemals arbeitsscheuer und träger, als nach genossener Mahlzeit. Wenn er nun gar siebenmal opulent diniren soll, dann wird er siebenmal die Ausrede haben, nicht zu arbeiten. Wenn aber nicht gearbeitet wird, woher die Nahrung und Deckung der Bedürfnisse nehmen? Was aber noch weit bedenklicher erscheint, das ist der von Fourier völlig verkannte, aber unentbehrliche pädagogische Werth der Arbeit. Hier zeigt wieder Proudhon sein zartes, sittliches Empfinden. Die Arbeit ist ihm nicht nur kein lästiges Mittel zum Erwerb, sondern ein sich selbst heiligender Zweck. Leute, die nicht arbeiten, sind Krebsschäden der Gesellschaft, weil sie schon aus Langweile auf allerlei Laster verfallen. Zwingt Jeden zur Arbeit, und ihr werdet eine höhere Moral haben; denn die Arbeit ist eine natürliche Ablenkung von unsittlichen Gedanken [1]). Wer 10 Stunden ernstlich gearbeitet hat, sei es mit dem Kopf oder der Hand, der ist froh, seine übrige freie Zeit in edler, wohlthuender Musse verbringen zu können. Je höher die Cultur steigt, desto grösser wird unser

[1]) Man denke hier an die centrale Bedeutung der Arbeit bei J. G. Fichte.

Arbeitsmass. Die Maschine erspart uns die Arbeit nicht, wie allgemein angenommen wird; sie erhöht sie vielmehr, da sie immerwährend Personen zu ihrer Beaufsichtigung braucht. Der Bauer ist im Durchschnitt weniger arbeitsam als der Fabrikarbeiter oder der Fabrikant selbst. Zu Zeiten muss er freilich früh aufstehen, aber dafür hat er Monate, wo er wenig oder so gut wie nichts zu thun hat. Es ist also grundfalsch, anzunehmen, dass die Maschine, dieses Symbol der modernen Cultur, uns die Arbeit abnehme; im Gegentheil, jede neue Maschine braucht neue, fleissige Menschen, denn die Maschine ohne Menschen ist seelenlos, hilflos, werthlos. Geradezu frivol aber wäre es, die Arbeit als solche herabzusetzen, da ohne Arbeit das ganze Räderwerk der Cultur einrosten müsste. Heiligt die Arbeit, durchgeistigt sie, statt sie herabzusetzen, duldet Niemanden in eurer Mitte, der nicht arbeitet; schafft alles arbeitslose Einkommen ab, wie es sich in Zins, Pacht und Miethe offenbart, ruft Proudhon der Gesellschaft zu, dann ist die sociale Frage gelöst. Hebt das Eigenthum, d. h. das zinstragende Kapital auf und setzt dafür den individuellen, vererblichen Besitz — denn ohne Erbmöglichkeit gilt ihm jeder Besitz als werthlose Farce —, dann habt ihr das Glück der Völker gewährleistet und gefestet![1])

Nun lässt sich nicht leugnen, dass hier eine in einzelnen Zügen zutreffende, schneidend scharfe Kritik des Socialismus geboten wird, und wären Proudhon's positive Vorschläge von eben solcher Bestimmtheit, Schärfe und Schlagkraft, dann hätte er weit mehr Beachtung verdient und gefunden, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Das eben ist das Unglück des theoretischen Socialismus, dass er sich kritisch zwar glänzend bewährt, dass hingegen seine geistige Zeugungskraft zu erlahmen beginnt, sobald er mit annehmbaren positiven Vorschlägen auf den Plan tritt.

Sehen wir uns Proudhon's positive Vorschläge etwas näher an. Er betont zunächst das Recht des Arbeiters auf den vollen Arbeitsertrag und steht darin systematisch höher als Saint-Simon und die übrigen Socialisten. Anerkennt man dieses Recht, dann fällt der Kapitalzins, d. h. alles arbeitslose Einkommen, von selbst dahin; denn sobald der Arbeiter den ganzen Ertrag seiner Arbeit nach Abzug des berechtigten mässigen Unternehmergewinns[2]) erhält, ist für Kapitalzins kein Platz vorhanden[3]).

Woher sollen nun aber die Arbeitsassociationen zinsloses Betriebskapital nehmen? Darauf antwortet Proudhon in seiner Schrift

---

[1]) Nur Geld und Zinse, nicht die privatwirthschaftliche Productionsweise will Proudhon aufheben, vgl. K. Diehl, Proudhon, Handwörterb. d. Staatswiss. V, 308.

[2]) In der „constituirten" Gesellschaft Proudhon's löst sich dieser Unternehmergewinn in einen sittlich berechtigten Arbeitsüberschuss auf, dem er sogar den verfänglichen Titel „Rente" zu belassen nicht abgeneigt ist.

[3]) Vgl. die scharfe Kritik Proudhon's in Marx, Elend der Philosophie.

über die „Tauschbank" (1849). Es soll eine Volksbank oder Tauschbank gegründet werden, die den sich associirenden Arbeitern zum Betriebe zinslose Darlehen vorstreckt, so zwar, dass zunächst als Uebergang doch 2 % Zins genommen, zuletzt aber nur ½ %, das die Verwaltungskosten decken soll. Den Stein der Weisen, den die übrigen Socialisten schon in der Organisation der Arbeit allein gefunden zu haben vermeinten, glaubt Proudhon in der Unentgeltlichkeit des Credits zu entdecken. Seine Lösung der socialen Frage ist scheinbar eine recht zahme. Er verlangt keinen Umsturz, nicht einmal allzutiefe Einschnitte in die gegenwärtige Gesellschaftsordnung, da er die Individualwirthschaft aufrecht hält, das Erbrecht schützt, die Familie vertheidigt, sogar die Moral und Religion, nur in veredelter Gestalt, in Schutz nimmt. Nur fordert er als Gegengewicht gegen das übermässige Kapital die Unentgeltlichkeit des Credits, um das arbeitslose Einkommen zu beseitigen und eben dadurch dem Arbeiter das Recht auf den vollen Arbeitsertrag zu ermöglichen, ferner Beseitigung der Anarchie der Arbeit durch eine freiwillige internationale Associativproduction. Damit ist die Synthese zwischen der These Freiheit und der Antithese Gleichheit in der beide einschliessenden Gerechtigkeit gefunden, und Proudhon sucht nach dem Vorbilde des von ihm verehrten Hegel immer nach solchen Synthesen.

In der Theorie hört sich denn auch die Synthese recht gut an; aber wie soll sie praktisch durchgeführt werden? Die Volksbank, auf ein Actienkapital von 50,000 Fr. gegründet, soll — nach dem Vorbild des Engländers Owen — eine Art Arbeitspapiergeld, ein Werthtauschobject mit Zwangscurs für die Arbeiter ausgeben. Seinen Lohn erhält man in solchem Arbeits- oder Waarengeld, ebenso wie man seine Bedürfnisse nur bei solchen Händlern deckt, die mitbetheiligt sind und dieses Waarengeld voll in Zahlung nehmen. Nun hat sich dieses Waarengeld schon bei Owen, der mit grossen Kapitalien arbeitete, nicht bewährt: wie sollte es erst bei diesem Bagatellekapital von 50,000 Fr. werden? Wenn die Volksbank auf Grund ihres Liliputanerkapitals Bons in beliebiger Höhe ausgiebt, wer wird sie honoriren? Werden sie nicht zur Maculatur herabsinken, wie es seiner Zeit mit den Assignaten der französischen Revolution der Fall war?

Man sieht, dass Proudhon, der sich sein Leben lang mit Stolz selbst einen Proletarier genannt hat, vom Grosskapital eine Vorstellung hatte, wie etwa der Blinde von den Farben[1]). Zu seinem Glück wurde er wegen Pressvergehens eingesperrt und die Actienzeichnung

[1]) Uebrigens war er in Momenten der Ernüchterung einsichtig genug, seine praktischen Vorschläge mit skeptischen Augen anzusehen.

der 50,000 Fr. für die Volksbank kam nicht zu Stande. Eine bittere Enttäuschung, wie sie die Saint-Simonisten in Enfantin, die Fourieristen im Phalanstère, Blanc in seinen Nationalwerkstätten, Cabet mit seiner ikarischen Niederlassung Nauvoo, Owen in seiner Arbeitsassociation [1]) erlebt haben, blieb Proudhon zu seinem Glück erspart, aber nur deshalb erspart, weil seine Volksbank gar nicht zu Stande kam. Sie trug in der Form, die Proudhon vorgeschlagen, unabwendbar das Siegel des Todes an der Stirn, und Proudhon hätte wohl geendet, wie Enfantin, Cabet u. A. im Irrenhaus oder Zuchthaus, oder er wäre als vornehmerer Charakter über das Fehlschlagen seiner Pläne an gebrochenem Herzen gestorben. Ein gutes Geschick hat ihn im Exil davor bewahrt; er starb als schriftsetzender und schriftstellernder Proletarier, wie er gelebt, 1865 in Passy. Wenn Einer besser war als sein Ruf, so ist es Proudhon, der verschrieene, verrufene, vervehmte Anarchist. Er war eine durchaus lautere Natur und trotz seiner autodidaktischen Bildung ein Gelehrter; vor allem aber ein meisterhafter Schriftsteller, dessen Bedeutung immer mehr erkannt und immer unbefangener gewürdigt wird.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Die Anfänge des deutschen Socialismus (J. G. Fichte, Karl Marlo, Schneider Weitling).

Unter den tragenden Culturnationen hat der Socialismus verhältnissmässig am spätesten bei den Deutschen Wurzel gefasst, dann aber so kraftvoll und gründlich, dass heute die Deutschen unbestritten als die Fahnenträger des wissenschaftlichen Socialismus angesehen werden. Es entspricht denn auch so ganz dem Kernwesen des deutschen Naturells, an grosse Aufgaben nur schüchtern und schwerfällig heranzutreten; hat aber der Deutsche zum ersten Schritt sich entschlossen, dann schreitet er unbeirrt auf der einmal betretenen Bahn vorwärts, bis ihm der grosse Wurf auch ganz gelingt. Einige Beispiele mögen dies erhärten. Der Engländer Roger Bacon ahnt das Schiesspulver, Berthold Schwarz erfindet es; der Holländer Koster

[1]) Die cooperativen Experimente Owen's werden hier nicht behandelt, da Owen nur uneigentlich zu den Theoretikern des Socialismus gezählt wird. Seine Schriften „A new view of society" und „A book of the new moral world" sind neuerdings sympathisch besprochen von W. Sombart a. a. O. S. 18 ff.; vgl. oben S. 357.

ist auf der Spur der Buchdruckerkunst, Gutenberg entdeckt sie; der Italiener Savonarola träumt von einer Reorganisation der Kirche, die Deutschen Luther und Zwingli vollführen die Reformation; die französischen Encyklopädisten fühlen es instinctartig, dass die ganze Philosophie grundmässig umgestaltet werden muss, Kant vollzieht diese Umgestaltung. Was also die anderen Völker intuitiv schauen, das erreicht der Deutsche vielfach vermittelst ausdauernder Denkthätigkeit. Die grossen Impulse gehen meist von den romanischen Völkern, insbesondere von den Franzosen, aus, die grossen Thaten hingegen werden überwiegend von den germanischen Völkern, den Engländern und Deutschen zumal, vollzogen. Die phantasiebegabten Franzosen regen die grossen Ideen an, die praktischen Engländer versuchen sie in die Wirklichkeit umzusetzen, die idealistischen Deutschen endlich denken sie in ihrer letzten Consequenz durch. Morelly, Mably, Rousseau, Saint-Just u. A. werfen in Frankreich das socialistische Problem zuerst in die Debatte, der Engländer Robert Owen versucht in seinen Fabriken die Principien des Socialismus zum ersten Male zum Durchbruch zu bringen, der deutsche Philosoph Joh. Gottlieb Fichte endlich sucht dem Socialismus zuerst eine breite rechtsphilosophische Unterlage zu geben. In Frankreich also ist der Socialismus die Frucht politischer Debatten, in England das Product der Maschine, der sociale Reflex der Industrie, in Deutschland endlich ist die Theorie des Socialismus ein Erzeugniss der Philosophie. Nicht die politischen Wirren wie in Frankreich, auch nicht das durch die Maschine heraufbeschworene Massenelend wie in England, sondern das sociale Problem als solches war es, das in Deutschland einen Joh. Gottlieb Fichte veranlasste, der socialen Frage philosophisch näherzutreten.

Die ersten Repräsentanten des Socialismus in Deutschland waren neben dem Philosophen Fichte der Chemiker Marlo und der Schneider Weitling. Man wundere sich über das Hervortreten dieses philosophischen Schneiders nicht. Die Deutschen mögen im Durchschnitt politisch conservativ sein, intellectuell sind sie jedenfalls von jeher darin Demokraten gewesen, dass sie dem ehrsamen Handwerk den Aufstieg zum Parnass niemals verwehrt haben. Der biedere Schuhmacher Hans Sachs wurde unbeanstandet in's Pantheon der deutschen Dichter eingereiht; der in mystischen Offenbarungen schwelgende Schustermeister Jakob Boehme wurde zuletzt noch von Schelling als ein philosophisches Genie ersten Ranges gefeiert: warum sollte man nicht auch dem Schneider Weitling einen Ehrenplatz unter den Begründern des deutschen Socialismus einräumen?

Den Einfluss der französischen Socialistenschulen können die deutschen Väter des Socialismus freilich nicht ganz verleugnen: Fichte

stand vornehmlich unter der Einwirkung Rousseau's, Marlo (Pseudonym für Winkelblech) unter der Louis Blanc's, Weitling endlich war beherrscht von den Ideen Fourier's. Allein ganz anders als in jenen französischen Vorbildern malte sich in diesen deutschen Köpfen die socialistische Welt. Jedes dieser Häupter der deutschen Socialistenschule zeichnet sich durch eine specifische Eigenart aus, die ihn von seinem französischen Vorbild deutlich abscheidet.

Joh. Gottlieb Fichte[1]), der Vertreter des absoluten Idealismus, der philosophische Halbgott Ferdinand Lassalle's, war der Verkünder eines socialistischen Polizeistaats. Seine socialen Ideen hat Fichte in einem weniger gekannten Werk, betitelt „Der geschlossene Handelsstaat", niedergelegt, das 1800 erschien. Hier geht Fichte wie schon in seinem Naturrecht von jener Rousseau'schen Vertragstheorie aus (Werke III, 400), nach welcher die Sphäre der freien Handlungen der Menschen durch einen Vertrag Aller mit Allen zu Stande kommt, so zwar, dass Jeder sich verpflichtet, das Eigenthum Anderer zu schonen, sofern jene das seinige respectiren. Im vorvertragsmässigen Urzustand der Menschen gab es keine Freiheit, da Jedem das Angeeignete vom Anderen streitig gemacht werden konnte. Eine Freiheit der Aneignung und des Genusses ist daher nur innerhalb des Staatsvertrages möglich, und der Staat hat vornehmlich die Aufgabe, diesen Vertrag zu schützen. Auch hat der Staat auf die Intentionen und Motive dieses Vertrages einzugehen. Sie lassen sich auf die knappe Formel bringen: „ich Vertragsschliessender entsage jeglichem Eingriff in die Sphäre meines Nächsten, sofern dieser die meinige respectirt". Natürlich hat aber dieser Vertrag nur für den Werth und Geltung, der überhaupt etwas besitzt, damit er ein Interesse daran hat, den Vertrag aufrecht zu erhalten. Will also der Staat die allseitige Respectirung dieses Vertrages durchsetzen, so hat er zuvörderst dafür zu sorgen, dass jedes seiner Glieder etwas besitzt, und zwar so viel, um davon leben zu können. „Die Bestimmung des Staates," sagt Fichte (III, 399), „ist, Jedem erst das Seinige zu geben, ihn in sein Eigenthum erst einzusetzen, und sodann erst, ihn dabei zu schützen." Denn „auf die Möglichkeit zu leben haben Alle, die von der Natur in's Leben gestellt wurden, den gleichen Rechtsanspruch. Die Theilung muss daher zuvörderst so gemacht werden, dass Alle dabei bestehen können. Leben und leben lassen!" (III, 402). Damit proclamirt Fichte einmal das Recht auf Existenz, andermal das

[1]) Vgl. Schmoller, Joh. Gottl. Fichte, in: Zur Litteraturg. d. Staats- u. Socialw., Leipzig 1888, S. 55 ff.; Zeller, J. G. Fichte als Politiker, in: Sybel's Hist. Zeitschr., Bd. IV, S. 1 ff.

Recht auf Arbeit, endlich das Recht auf ein Existenzminimum. Jede vernünftige (soll heissen socialistische) Staatsverfassung hat Jedem die materielle Möglichkeit der Existenz zu garantiren, wofern er die ihm vom Staat überbundene Arbeit verrichtet. „Jeder muss von seiner Arbeit leben können; denn leben zu können, ist das absolute und unveräusserliche Eigenthum aller Menschen."

Hat Fichte solchergestalt den rechtsphilosophischen Unterbau für seinen socialen Staat gefunden, so geht er an dessen positive Ausgestaltung. Soll nämlich der Staat jedem seiner Glieder eine möglichst angenehme Existenz garantiren, so kann er dies nur dann, wenn er die Gesammtarbeit der Nation regulirt, und somit auch die Einzelarbeit des Individuums nicht bloss bestimmt, sondern auch beaufsichtigt. Die Oekonomie des Staates erfordert es, dass die verschiedenen Berufe nur proportional dem vorhandenen Bedürfnisse vertreten seien. Es kann daher Niemand selbst seinen Beruf bestimmen, da sich sonst natürlich die meisten, wenn nicht alle Menschen zu den angenehmsten drängen werden; vielmehr hat der Staat Jedem seinen Beruf dort anzuweisen, wo gerade eine Lücke für ihn vorhanden ist. (Mag das Individuum immerhin Neigung, ja selbst Talent zum Bildhauer haben, es nützt ihm nichts; wenn der Staat just Schornsteinfeger braucht, so muss er Schornsteinfeger werden.)

Stellt Fichte doch Alles nur ab auf den „Wohlstand der Nation, nicht einiger Individuen" (III, 423). Grund und Boden sind Staatseigenthum und werden der Landbevölkerung nur pachtweise übergeben, so zwar, dass man den Ueberschuss der Production an den Staat als Pachtsumme abzuliefern hat. Eine Concurrenz kann hier natürlich nicht aufkommen, da der Preis jedes Artikels staatlich fixirt wird. Das Weltgeld ist abzuschaffen und durch eine rein nationale Münze, das Landesgeld, das im Auslande werthlos ist, zu ersetzen (III, 433). Den Handel mit dem Ausland hat eben nicht das Individuum zu vermitteln, vielmehr bleibt er das Monopol des „geschlossenen Handelsstaates". Fichte steht also noch ganz im Banne des Merkantilsystems, das in den Schutzzöllen als nationalem Absperrungsmittel die einzige Möglichkeit staatlichen Blühens zu erblicken vermag. Jeder Staat soll sich auf sich selbst einschränken und von seinen eigenen Erzeugnissen zu leben suchen. Man braucht ja keine Ueppigkeit, keinen schwelgerischen Luxus. (Erzeugt ein Land keinen Pfeffer, so isst man die Speisen ungepfeffert. Gedeiht in einem Lande keine Baumwolle, so gehe man eben in wollenen Kleidern u. s. w.)[1]). Derartige logische Consequenzen, die man paro-

[1]) Sagt doch Fichte selbst (III, 411): „Mit der Sphäre, in welche den

direnden in's Ungemessene steigern könnte, sind am ehesten geeignet, die Schwächen des „geschlossenen Handelsstaates" Fichte's aufzudecken. Man stelle einmal diesem starren, leblosen Polizeistaat Fichte's die wirthschaftlich mächtig pulsirende Gegenwart gegenüber, um die ganze Unhaltbarkeit seiner socialen Theorieen zu durchschauen.

Die staatliche Abschliessung, die Fichte fordert, führt im günstigsten Falle zu dem Zustande, in dem sich heute China befindet, während der Austausch der Güter, wie er in freien Staaten Regel ist, die höchsten Culturerrungenschaften gezeitigt hat. Die grösste Calamität der früheren Jahrhunderte, Misswachs und Hungersnoth, kennen die civilisirten Staaten nicht mehr. Wie soll sich aber der „geschlossene Handelsstaat" dagegen schützen? Fichte empfiehlt, naiv genug, gewaltige staatliche Vorrathsspeicher. Wie ist es aber dann, wenn die Ernte zwei, drei, fünf Jahre hintereinander missräth? Wie anders hat der freie Wettbewerb der Nationen vorgesorgt. Missräth die Ernte in der Schweiz, so schicken die Seidenspinner in St. Gallen, die Uhrenarbeiter in Neuenburg u. s. w. ihre Handarbeiten in alle Welt hinaus und tauschen dafür Weizen und Schmalz aus Amerika, Tabak aus Java und Sumatra, Reis aus Indien ein. Zum frugalsten Mahle des schweizerischen Arbeiters, zur Kartoffelsuppe, stellt Deutschland Kohle und Geschirr, Italien oder der Elsass die Kartoffel, Russland oder Ungarn das Mehl, Frankreich die Zwiebeln, Amerika das Schmalz, Asien den Pfeffer, die Schweiz selbst nur das Wasser und den Appetit. Dieses Beispiel beweist vielleicht mehr als dicke Bände eines ganzen Systems, wie verfehlt und unhaltbar jene nationale Abschliessung im Sinne Fichte's, zumal in wirthschaftlicher Richtung, ist.

Aber auch abgesehen von der wirthschaftlichen Undurchführbarkeit eines geschlossenen socialen Staates, wie ihn Fichte träumte, ist er rechtlich und politisch von recht fragwürdiger Beschaffenheit. Der Staat hat nämlich nach Fichte nicht bloss den Beruf des Einzelnen festzusetzen, sondern auch die gewissenhafteste Erfüllung der Berufe zu überwachen. Erst an der Schwelle des eigenen Hauses beginnt die persönliche Freiheit des Einzelnen; ausserhalb des Hauses wird er von Staatsdienern (recte Polizisten) auf jedem Schritte bewacht und bevormundet. Zu diesem Behufe construirt sich Fichte ein ganzes System einer „idealen" Polizei [1]). Eine ideale Polizei, die Fichte noch dazu als einen nothwendigen Theil des Naturrechts hinstellt, ist

---

Menschen die Natur setzte, und mit allem, was aus dieser Sphäre folgt, muss jeder zufrieden sein."

[1]) Vgl. Schmoller a. a. O. S. 61, sowie die „Segnungen" des geschlossenen Handelsstaates bei Fichte III, 504 ff.

eine contradictio in adjecto. Wie kann die Ordnung und das Heil des Staates Männern übertragen werden, deren Aufgabe es ist, zu spähen und zu spioniren, zu hintergehen und zu denunciren, d. h. die sittlich verwerflichsten Functionen zu verrichten? Allerdings ergäbe dieser zunftartige Aufbau des Staates, wie sich ihn Fichte denkt, eine stramme Organisation der Arbeit; aber dies wäre kein wirthschaftliches Novum. Diese Art der Organisation der Arbeit kennen wir nämlich schon; sie existirt thatsächlich in unseren Besserungsanstalten und Zuchthäusern. Auch hier hat der Einzelne gar keine Existenzsorgen, der Staat kleidet und nährt seinen Pflegling; die Mahlzeiten sind genau so frugal, wie sie der „geschlossene Handelsstaat" Fichte's voraussetzt; die Arbeit wird polizeilich überwacht und der Ueberschuss bleibt sogar noch Eigenthum des Sträflings. Der sociale Polizeistaat Fichte's ist, consequent durchgeführt, nichts weiter, als eine grosse nationale Zwangsanstalt. Und doch wusste Lassalle sehr wohl, was er that, als er Fichte auf den social-philosophischen Thron erhob. So unhaltbar auch das positive socialistische Programm Fichte's war, so kerngesund ist die rechtsphilosophische Basis, die er ihm gegeben hat[1]). Enthülst man nämlich Fichte's Gedanken aus der geschmacklosen zünftlerischen Schale, so bleibt als Frucht ein nationaler Socialismus zurück, wie ihn später Lassalle verkündet hat, der nämlich in gleichem Masse auf Fichte zurückging, wie Marx auf Hegel.

Ernster sind nun die positiven socialistischen Vorschläge Karl Marlo's zu nehmen, eines Mannes, der von seiner Mitwelt auf die unverzeihlichste Weise verkannt wurde, und der aus Gram über die Nichtbeachtung seitens seiner Zeitgenossen zu Grunde gegangen ist. Es ist wesentlich ein Verdienst des Sociologen Schäffle, das völlig in Vergessenheit gerathene, theilweise eingestampfte Werk Marlo's, betitelt: „Untersuchungen über die Organisation der Arbeit oder das System der Weltökonomie", aus dem Grabesdunkel an's helle Tageslicht der wissenschaftlichen Forschung gezogen zu haben[2]). Karl Marlo, recte Winkelblech, hat auch heute noch nicht den Weg in die Spalten der Conversationslexika gefunden, trotzdem neuere Nationalökonomen, wie Schäffle[3]), Roscher[4]), Menger[5]), Schmoller, mit grosser Auszeichnung von seinem Werke sprachen: habent sua fata litterae. Durch die mündlichen Mittheilungen eines persönlichen Freundes von Winkel-

[1]) Die Socialphilosophie Fichte's wird uns noch in anderem Zusammenhange wiederholt beschäftigen. F. Lassalle widmete Fichte zwei Vorträge (1860 u. 1862).

[2]) Das Buch hat eine zweite Auflage erlebt, 1884—1885.

[3]) Kapitalismus u. Socialismus, Tübingen 1870.

[4]) Gesch. d. Nationalök., München 1874.

[5]) Recht auf den vollen Arbeitsertrag, 2. Aufl., Stuttgart 1891.

blech bin ich in der Lage, Einiges über den Lebenslauf dieses eminenten socialistischen Schriftstellers mitzutheilen [1]).

Karl Winkelblech wurde 1810 geboren und zunächst für den Apothekerstand bestimmt. Seine Neigung zu systematischem Wissen führte ihn indess sehr bald zur Chemie; verhältnissmässig früh wurde er ausserordentlicher Professor der Chemie in Marburg. Sehr gegen Winkelblech's Willen wurde Bunsen, der bis dahin am Polytechnikum in Cassel wirkte, nach Marburg versetzt und ihm selbst die Chemieprofessur in Cassel übertragen. Die Chemie verlor indess ihren Reiz für ihn; er beschränkte sich nur auf seine, durch Meisterschaft der Darstellung sich auszeichnenden Vorträge, ohne die Chemie wissenschaftlich weiter auszubauen. Im Jahre 1843 machte er behufs Anfertigung eines technologischen Werkes grosse Reisen, namentlich in Industriecentren. In Norwegen war's nun, wo ein einfacher deutscher Fabrikarbeiter ihm das ganze Elend des Proletariats enthüllte. Eine grosse Wandlung vollzog sich plötzlich in Winkelblech. Bisher hatte er die Fabriken nur auf ihre Maschinen und Hochöfen hin gemustert, ohne die in denselben arbeitenden Menschen zu beachten; er hatte nur den Glanz des Productes bewundert, nicht aber den Jammer des Producenten mit angesehen. Als er nun, durch jenen Arbeiter angeregt, einen tieferen Einblick in das Innenleben des Fabrikarbeiters that, da ergriff ihn der Menschheit ganzer Jammer. Er begann das sociale Problem in seiner ganzen Tiefe zu ahnen, indem ihm zum Bewusstsein kam, dass nicht die Natur die Schuld an all dem Jammer trifft, sondern nur die verfehlte Organisation der Arbeit. Der Zuschnitt, die gesammte Oekonomie der Arbeit taugt nichts; giebt man dieser eine zweckmässigere Organisation, dann könnte man den grössten Theil des Elends aus der Welt schaffen. Diese Oekonomie glaubte er nun nach jahrelangem Nachdenken gefunden zu haben, und legte seine Pläne in einem vierbändigen Werke nieder. Die Wirren von 1848 unterbrachen seine unausgesetzte Denkthätigkeit; er wurde in den Strudel der Politik hineingezogen, 1850 vor Gericht gestellt, aber nach glänzender Vertheidigungsrede von den Geschworenen einstimmig freigesprochen. 1850—1859 erschienen die vier Bände seines Systems, aber sie fanden so wenig Beachtung und Absatz, dass deren Verleger Appel sich völlig ruinirte und bankerottiren musste. Diesen Misserfolg nahm sich Winkelblech so zu Herzen, dass er geistesgestört wurde und ein Jahr lang in der Anstalt zu Illmenau zubrachte. Zwar gesundete er noch körperlich, aber sein Lebensmuth war gebrochen, die Schaffensfreudigkeit des Geistes lahm-

[1]) Diese Daten seien hier eingeflochten, da die Biographie Winkelblech's immer noch erhebliche Lücken aufweist.

gelegt, und so lebte er, vergrämt und verlassen, als athmende Ruine noch einige Jahre freudlos dahin, bis ihn der Tod, der es besser mit ihm meinte als das Leben, am 10. Januar 1865 erlöste.

Marlo's Stärke beruht, wie die der meisten socialphilosophischen Schriftsteller, auf seiner Kritik. In weit ausholender Darstellung übt er an den halbliberalen, liberalen und communistischen Strömungen der Zeit eine vernichtende Kritik. Was er gegen alle diese Richtungen vorbringt, gehört zu dem Scharfsinnigsten der dahin gehörigen Litteratur, wobei der vornehme, stets in gebildeter Form sich haltende Ton der Polemik noch besonders hervorgehoben werden mag. Hingegen erlahmt und versiegt seine Schöpferkraft, sobald er mit positiven Vorschlägen beginnt. Er theilt eben das Loos der meisten kritischen Köpfe, denen die schöpferische Gabe versagt zu sein pflegt.

Bezeichnend hierfür ist sein Verhalten zu Fichte. Er kritisirt (I^2, 445 f.) in zutreffender und überzeugender Weise den Socialismus Fichte's, ohne zu ahnen, dass sein eigener Socialismus oder, wie er ihn nennt, Föderalismus eine verzweifelte Aehnlichkeit mit dem Fichte's — wenigstens in seinen Grundlagen — hat. Wie Fichte anerkennt auch Marlo das Recht auf Existenz, ja er betont noch schärfer als jener das Recht auf Arbeit. Die Basis zum societären Staatswesen wäre somit durch Aufhebung der Dienstbarkeit gegeben. Aber wie lauten seine praktischen Vorschläge? Die ganze Individualwirthschaft einschliesslich der freien Concurrenz und des Erbrechts sollen beibehalten werden. Nur hat der die öffentlichen Unternehmungen regulirende Staat die Pflicht, dafür zu sorgen, dass beschäftigungslose Arbeiter, die in der Privatindustrie kein Unterkommen finden, stets in öffentlicher Staatsarbeit (Eisenbahn-, Wasser-, Strassen-, Kasernenbau) Unterkommen und Lebensunterhalt finden. Die Privatindustrie selbst soll von Zünften beherrscht und geregelt werden, in die zwar jeder Staatsbürger, aber nur nach vorangegangener Prüfung eintreten kann. Der Umfang der Privatgeschäfte wird durch die Zünfte fixirt, die die Anhäufung allzugrosser Reichthümer in wenigen Händen zu verhüten haben. Die Reichen sollen nämlich ihre Ueberschüsse den Armen leihweise überlassen, um deren industrielle Kraft zu heben, und zwar soll nur diese Creditform zulässig, hingegen Pacht und Miethe ausgeschlossen sein.

Diese Vorschläge Marlo's, soweit sie vorliegen (das Werk ist unvollendet), kranken an Halbheit und Schwächlichkeit. Er beginnt mit der radical-socialistischen Forderung des Rechtes auf Arbeit und endet mit zahmen, zünftlerischen Vorschlägen. Das hiesse gegen Blutvergiftung kalte Compressen verordnen. Der Socialismus Marlo's, sofern von einem solchen überhaupt noch gesprochen werden kann,

ist ein reactionärer so gut wie der Fichte's; nur setzt er an die Stelle des Fichte'schen Polizeistaats einen Zunftstaat.

Da sind denn doch die socialistischen Vorschläge des Schneiders Weitling, die Marlo übrigens ebenfalls schon kennt und (II², 645) kritisirt, weit kühner und origineller. Wilhelm Weitling, 1808 in Magdeburg als ausserehelichesKind geboren, hat das Leben von seiner bittersten Seite kennen gelernt. Als wandernder Schneidergeselle durchstreifte er Deutschland, kam nach Paris (1835), wo die Luft mit socialistischen Ideen der Saint-Simonisten, Fourieristen, Cabetisten geschwängert war. Mit reicher Phantasie und scharfem Blick begabt, fand sich Weitling als wirklicher Proletarier von diesen Ideen mächtig angezogen. Er beschloss, sein Leben der Sache des Proletariats zu widmen und that dies mit solchem Erfolg, dass sein Name sehr bald in den deutschen Gauen von Zürich [1]) bis Hamburg widerhallte. Er verpflanzte zuerst die communistische Bewegung nach der Schweiz, und zwar zunächst nach der französischen (Genf, Lausanne), dann nach Zürich und von hier aus in die grossen deutschen Industriebezirke. Weitling erst ist der wirkliche Schöpfer der deutschen Arbeiterbewegung, sowie Begründer des deutschen Socialismus oder vielmehr Communismus. Fichte und Marlo blieben ungelesen, während Weitling's „Garantien der Harmonie und Freiheit“ [2]) und „das Evangelium des armen Sünders“ [3]) von den deutschen Arbeitern förmlich verschlungen wurden. Im Anschluss an die Erzählung seiner Begegnung mit Weitling hat H. Heine in seinen „Geständnissen“ das Wesen des deutschen Socialismus im besonderen Unterschiede zum englischen mit folgenden Worten charakterisirt: „Die englischen Chartisten werden nur durch den Hunger, und nicht durch eine Idee getrieben, und sobald sie ihren Hunger mit Roastbeef und Plumpudding und ihren Durst mit gutem Ale gestillt haben, werden sie nicht mehr gefährlich sein; gesättigt, fallen sie wie Blutegel zur Erde. Die mehr oder minder geheimen Führer der deutschen Communisten sind grosse Logiker, von denen die stärksten aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen, ... sie sind die einzigen Männer in Deutschland, denen Leben innewohnt, und ihnen gehört die Zukunft.“

So weit hatte es der Schneidergeselle schon gebracht, dass der schonungslose Spötter Heine von ihm und seinen Genossen in solchem Tone sprach. Freilich, ein Phantast und halbirrer Schwärmer war

---

[1]) Zürich war damals die Centrale des Socialismus (Büchner, Fröbel, Herwegh).

[2]) Vivis, Selbstverl., 1842; 2. Aufl. ebenda 1845; 3. Aufl. Hamburg 1849; vgl. dazu E. Kaler, W. Weitling, Zürich 1888, S. 77 ff.

[3]) Bern 1845; Adler, Geschichte der ersten socialpolit. Arbeiterbewegung in Deutschland, Breslau 1885, S. 17 ff.

und blieb Weitling sein Leben lang. So brütete er beispielsweise in Zürich das ungeheuerliche Project aus, mit Diebskerlen und Zuchthäuslern gemeinsame Sache zu machen und mit deren Hilfe eine Halunkenarmee von 40,000 Mann zu organisiren, welche die gegenwärtige Gesellschaftsordnung durch Raub und Plünderung aufheben solle. Seine socialistischen Freunde, besonders der „rothe Becker“ [1]), waren über diesen Plan Weitling's empört und suchten ihn von dieser abenteuerlichen Rinaldini-Idee abzubringen, doch sickerte von derselben gleichwohl so viel in seine Bücher hinein, dass die Züricher Staatsanwaltschaft Material genug gegen ihn aufzubringen vermochte. 1843 wurde er vom Züricher Obergericht zu 5 Monaten Gefängniss und fünfjähriger Verweisung aus dem Kantonsgebiet verurtheilt. Nachdem sich Weitling nach seiner Freilassung eine Zeit lang in mehreren deutschen Städten behufs communistischer Propaganda aufgehalten hatte, übersiedelte er nach Amerika, um dort seine communistischen Pläne zu verwirklichen. Allein die Experimente misslangen ebenso wie die Cabet's und Owen's, und sein Gemüth verdüsterte sich mehr und mehr. Er zog sich vom Socialismus allmälig zurück und beschäftigte sich in seinen letzten Jahren unter grossen Entbehrungen nur noch mit zwei Dingen: mit Erfindungen für das Schneidergewerbe (Knopflochnähmaschine) und — mit Astronomie. Es rächte sich an ihm das Uebel des autodidaktischen Halbwissens. Er glaubte welterschütternde astronomische Entdeckungen gemacht zu haben, mit deren Ergebnissen er alle Akademien behelligte. So schrieb er kurz vor seinem Tode an einen Freund: „Als Newton das entdeckte, was man das Fallgesetz nennen könnte . . . da wurde er vor Freude krank und konnte nicht mehr weiter rechnen. Es ist noch gut, dass Newton meine Ideen nicht gehabt hat, den Mann hätte vor Freude der Schlag gerührt.“ Einem anderen Freunde schrieb er in seinem Grössenwahn über seine Astronomie: „Die ganze Geschichte der Menschheit weiss nichts Wichtigeres aufzuweisen.“ Und so starb er denn körperlich und seelisch gebrochen, für seine einstigen Verehrer verschollen, in New-York am 22. Januar 1871 [2]).

---

[1]) Zu seinen theoretischen Inspiratoren gehört vor Allem Moses Hess, den Weitling carikirt hat, dessen Bedeutung als Socialtheoretiker und Vorläufer des wissenschaftlichen Socialismus noch lange nicht die gebührende Anerkennung gefunden hat.

[2]) Ausser den oben citirten Hauptschriften Weitling's sind noch erwähnenswerth: Die Menschheit, wie sie ist und sein sollte, Paris 1838, 2. Aufl. Bern 1845; Briefe an die Landsleute, 1847; Ein Nothruf an die Männer der Arbeit u. Sorge, New-York 1847. Ferner seine Zeitschriften: Hilferuf der deutschen Jugend; Die junge Generation; Der Urwähler; Republik der Arbeiter.

Nicht mit Unrecht hat Marlo Weitling's communistisches System als ein eklektisches bezeichnet. In der That finden sich bei ihm Grundzüge des Fourierismus und des Cabetismus. Doch bleiben nach Ausscheidung dieses fremden Elements noch als socialistischer Bodensatz zwei originelle Ideen zurück, die durchaus Beachtung verdienen. Die von ihm nach dem Vorbilde Fourier's geforderte „Harmonie" besteht in einem „Familienbund", der die ganze Menschheit unter Eliminirung aller nationalen Sonderbestrebungen umspannen soll. An der Spitze der Gesammtmenschheit steht nicht ein Weltkaiser wie bei Fourier, sondern ein aus den tragenden Wissenschaften hervorgegangenes Triumvirat, welches Dreimännercollegium Weitling absonderlicherweise immer „Trio" nennt. Diesem Trio, d. h. dieser Oberverwaltungsbehörde, untersteht die „Centralmeistercompagnie", dieser wieder die „Provincialmeistercompagnie". Diesen Behörden liegt es ob, Preise für wissenschaftliche und technische Fragen auszuschreiben, sodann alle Aemter zu vertheilen; alle Bewerbungen müssen jedoch streng anonym erfolgen, so dass niemals die persönlichen Verbindungen, sondern nur die Tüchtigkeit der Leistungen entscheidend bei Beamtenanstellungen sei. Dieses Princip der Anonymität der Bewerbungen hat sicherlich etwas Bestechendes, da ja bei Besetzungen leider häufig genug Gevatterschaften und Muhmenschaften über das wirkliche Verdienst den Sieg davontragen.

Noch origineller ist sein System der „Kommerzstunden". Weitling geht nämlich davon aus, dass Alle gleiches Recht auf die Genüsse des Lebens, aber auch die gleiche Pflicht zur Arbeit für die Gemeinschaft besitzen. Der Staat hat die Verpflichtung, Jedem die nothwendigen Lebensbedürfnisse zuzuweisen, kann aber dafür von jedem Bürger täglich sechs Stunden Arbeit fordern. Mit dieser sechsstündigen Arbeit hat sich Jeder seine nothwendigen und nützlichen Genussmittel erworben. Nun giebt es aber neben diesen noch angenehme Genussmittel, d. h. luxuriöse Passionen, die aber ganz individuell sind. Solche angenehme Genussmittel erwirbt man nur durch Ueberarbeit. Jede Stunde Mehrarbeit, als das gesetzliche Minimum von sechs Stunden, wird dem Betreffenden als „Kommerzstunde" in sein Kommerzbuch eingetragen. Diese Kommerzstunden sind eine Art von Arbeitsgeld, das aber streng persönlichen Werth hat und auch nur bis zum Ablauf des Kalenderjahres Gültigkeit behält. Für den Erlös seiner Kommerzstunden kann sich Jeder jene Luxusgegenstände erwerben, die seinen Neigungen entsprechen. Der Preis der Luxusgegenstände richtet sich je nach ihrer Seltenheit und dem Umfang der Nachfrage. Nach dem Tode ihres jeweiligen Besitzers

fallen alle Luxusgegenstände an die Gesellschaft zurück [1]). Dadurch werde dem Luxustrieb gesteuert.

Es lässt sich nicht leugnen, dass Weitling's Vorschläge unter den utopistischen Systemen noch lange nicht das übelste darstellen. Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag ist hier so streng gewahrt, wie nur in irgend einem System. Allein utopistisch bleibt es immerhin. Er setzt 1. um die Concurrenz unter den Staaten zu verunmöglichen, einen Menschheitsbund voraus, dessen Verwirklichung viele Tausende von Jahren erfordert [2]). Er macht 2. keinen Unterschied zwischen Handlangerthum und qualificirter Arbeit.

Die Kommerzstunde stellt alle Arbeiten im Werthe gleich; nur das Quantum, nicht das Quale soll entscheidend sein. Nun giebt es aber doch geistige Arbeiter (Dichter, Philosophen, Erfinder), deren glücklich inspirirte Viertelstunde Arbeit der Gesammtheit werthvoller ist, als das ganze Leben eines Proletariers. Weitling's Hauptfehler (wie der der meisten Socialtheoretiker) ist die Uniformirung und Schablonisirung der Arbeit.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Karl Marx.

Mit der Behandlung von Karl Marx betreten wir den Boden eines streng wissenschaftlichen Systems. Die französischen Socialphilosophen waren fast durchweg dichtende Politiker; sie malten sich mit freiwaltender Phantasie einen Gesellschaftszustand aus, den schwärmerische Naturen für durchführbar hielten, ernste Forscher hingegen vielfach als undiscutirbar abwiesen. Sie Alle hatten Behauptungen auf Behauptungen gehäuft, aber niemals auch nur den Schatten eines zwingenden Beweises erbracht. Und so waren die Vertreter der strengen Wissenschaft, die nichts ernst nimmt, was sich nicht als berechtigt ausweisen kann, nicht im Unrecht, wenn sie jenen Socialisten zuriefen: Eure Träume sind verführerisch schön, aber sie sind und bleiben Träume. Anders gestaltete sich indess die Sachlage, als sich Karl Marx mit dem Vollgewicht eines ganzen Kopfes, mit vertiefter philosophischer und nationalökonomischer Bildung auf die Seite des

---

[1]) Gar manche Weitling'sche Idee hat auch Effertz, Arbeit und Boden, 1889, in sein System herübergenommen.

[2]) Ueber das Ideal seines Welt- oder Menschheitsstaates s. A. Schäffle, Deutsche Kern- und Zeitfragen, 1894, I, 111.

Socialismus schlug. Jetzt durften ehrliche Forscher nicht mehr wie bisher mit überlegenem Spottlächeln und verächtlichem Achselzucken am Socialismus achtlos vorbeigehen, sondern sie mussten die von Marx sociologisch hartbedrängte heutige Wirthschaftsform mit dem Aufgebot aller verfügbaren Kräfte vertheidigen, wollten sie nicht riskiren, dass sich alle redlich denkenden Menschen, welche die Wahrheit über das Eigeninteresse stellen, auf die Seite des Marxischen Socialismus schlügen. Marx erst hat die Nationalökonomie gezwungen, Stellung zum Socialismus zu nehmen, Farbe zu bekennen, oder den Anspruch entweder auf Ehrlichkeit, oder auf Wissenschaftlichkeit aufzugeben.

Marx, neben Hegel einer der systematischsten Köpfe unseres Jahrhunderts, ist der Spinoza der Nationalökonomie und ein Klassiker des Socialismus genannt worden. Wie Spinoza in seiner Ethik die menschlichen Leidenschaften als rein mechanische Processe auffasst und so behandelt, als ob er es nur mit Linien, Flächen und Körpern zu thun hätte, und späterhin Taine Tugend und Laster mit chemischen Producten wie Zucker und Vitriol in Parallele setzte, so betrachtet Marx in seinem Grundwerk „Das Kapital" die socialen Gebilde, weiterhin die ganze Gesellschaft, als Product rein materieller Vorgänge und behandelt die grossen ökonomischen Strömungen, wie Feudalismus, Kapitalismus, Socialismus nicht als logische, sondern als rein historische Kategorien. Nicht mit Unrecht hat Marxens Pylades, Friedrich Engels einmal ausgerufen: Wir deutschen Socialisten sind stolz darauf, dass wir abstammen nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant und Hegel. In der That besteht die wissenschaftliche Leistung von Marx in der Uebertragung der von Hegel entlehnten dialektischen Methode auf die Probleme der Natonalökonomie und Sociologie. Hegel fasste in seinem grandios gedachten Idealismus die ganze Welt als eine Selbstentwickelung des Geistes (Logos) auf, und die Philosophie hatte nach ihm nur die Aufgabe, die einzelnen Phasen dieses ununterbrochenen Entwickelungsprocesses vermittelst der dialektischen Methode aufzuspüren und festzustellen. Marx stimmt jedoch mit Hegel nur darin überein, dass die ganze Welt in ihrer physikalisch-chemischen Beschaffenheit und historischen Gewordenheit das Erzeugniss eines unendlichen inneren Entwickelungsprocesses ist; auch gesteht er ihm zu, dass die dialektische Methode sich einzig dazu eigne, die tieferen Zusammenhänge und feineren Verbindungslinien dieses Entwickelungsprocesses ausfindig zu machen; nur ist sein Ausgangspunkt nicht der Geist (die Idee), wie bei Hegel, sondern die Materie[1]).

---

[1]) Vgl. dazu Plechanow, Zu Hegel's sechzigstem Todestag, in „Neue Zeit", X, 2, 1891; A. v. Wenckstern, Marx, 1896, S. 220 ff.; Sombart, Zur Kritik des

Hegel und Marx bedienen sich derselben Leiter; nur steigt der erstere von oben herab, letzterer von unten hinauf. Hegel will aus geistigen Principien, die ihm a priori feststehen, die materiellen Vorgänge ableiten, Marx umgekehrt aus materiellen Vorgängen die Bewegungsgesetze der socialen Materie erschliessen und so zu den treibenden geistigen Motiven, sofern solche vorhanden, aufsteigen. Dabei ist es ganz natürlich, dass beide Denker an einem Kreuzungspunkt zusammentreffen. Falsch ist es aber, Marx darum schlechthin zu den Hegelianern zu zählen und ihn damit in jene bequeme Rumpelkammer zu werfen, die man für den Hegelianismus vielfach bereit hält. Wer philosophisch zu scheiden versteht, wird diese bequeme, aber oberflächliche Umstempelung Marxens zum Hegelianer abgeschmackt finden müssen. Marx ist, richtig verstanden, der philosophische Gegenpol von Hegel; dieser ein consequenter Idealist, jener ein ebenso consequenter Materialist; dieser der eminente philosophische Vertheidiger der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, jener ein ebenso eminenter Verächter und Bekämpfer derselben. Was sie gemeinsam haben, ist — neben ihrer ontologischen Voraussetzung — nur die Methode, das Werkzeug. Nun kann man aber bekanntlich mit dem gleichen Werkzeug Entgegengesetztes vollführen. Hegel und Marx bedienen sich in ihrer geschichtsphilosophischen Auffassung der gleichen dialektischen Methode, sozusagen der gleichen ausführenden Hand; nur dass Hegel unsere Welt- und Gesellschaftsordnung mit dieser Hand liebkosend streichelt, während Marx sie derb ohrfeigt und erbarmungslos züchtigt. Hegel hielt eben die Welt für eine Selbstentwickelung des Logos, und da dieser in seiner höchsten Offenbarungsform Vernunft ist, muss Alles, was ist, vernünftig sein. Marx hingegen hält die Welt für eine Selbstentwickelung der mechanisch wirkenden Materie; demzufolge ist Alles, was ist, zwar nothwendig, aber keineswegs vernünftig. Für Hegel war also der individualistische Staat mit seiner monarchischen Rechtsordnung, weil historisch geworden, auch vernünftig [wird diese gestürzt und eine Republik gegründet [1]), so ist natürlich wieder diese, weil vorhanden, vernünftig]; für Marx hingegen ist der individualistische moderne Staat, insbesondere die kapitalistische Productionsweise innerhalb desselben, weil vorhanden, zwar eine nothwendige Entwickelungsphase

---

ökon. Syst. von Karl Marx, Braun's Archiv, 1894, 4. Heft; Soc. und soc. Bewegung, S. 63 ff.; Weryho, Marx als Philosoph, Bern 1895; einseitig und gehässig P. Nerrlich, Socialismus und die deutsche Philosophie, in Preuss. Jahrbücher, December 1895; endlich R. v. Schubert-Soldern, Das menschliche Glück und die sociale Frage, 1896, S. 290 ff.

[1]) Eine Schlussfolgerung, die Ed. Gans später auch wirklich gezogen hat.

der Materie, aber darum durchaus noch nicht eine nothwendig vernünftige. Marx sucht im Gegentheil das Unhaltbare und Widervernünftige unserer gegenwärtigen kapitalistischen Productionsweise wissenschaftlich aufzudecken. Nimmt man nun mit Hegel an, unsere Welt sei eine Selbstentwickelung des Geistes, so wird man unsere gegenwärtige Gesellschaftsordnung als Ausfluss eben dieses Geistes für eine logische Kategorie halten, d. h. annehmen müssen, sie sei die den Forderungen der Vernunft entsprechende und darum logisch einzig mögliche Gesellschaftsform. Geht man hingegen mit Marx davon aus, dass kein Vernunftprincip, vielmehr nur eine mechanische Causalität [1]) in der Geschichte wirksam sei, dann wäre der Zufall aus der Geschichte zwar ebenso verbannt wie bei Hegel: unsere Gesellschaftsordnung erschiene alsdann eben so nothwendig, jedoch nicht mehr logisch nothwendig, sondern vielmehr historisch nothwendig. Die kapitalistische Productionsweise, die den Unterbau unserer gegenwärtigen Gesellschaftsordnung bildet, ist für Marx mit einem Worte weniger eine logische, denn eine geschichtliche Kategorie. Der tiefgreifende Unterschied dieser beiden Kategorien springt sofort in die Augen, sobald man sie zum Massstab der künftigen Gesellschaftsgestaltung nimmt. Wäre die kapitalistische Productionsform eine logische Nothwendigkeit, d. h. ein vernunftentsprossenes Gebilde, dann wäre es widervernünftig, ja geradezu wahnwitzig, sie ändern zu wollen. Ist sie hingegen, wie Marx annimmt, eine bloss geschichtliche, aus rein materiellen Bedingungen hervorgegangene Nothwendigkeit, die den Vernunftforderungen bestimmter socialer Klassen nicht mehr entspricht, so können die Bedingungen der Gesellschaftsentwickelung nach dem Gebot der socialen Vernunft, d. h. nach den Forderungen der jeweiligen Productivkräfte, geändert und eben damit auch die Gesellschaftsform selbst in neue Bahnen gelenkt werden [2]).

So sucht Marx auf Grund umfassendster Kenntnisse in Geschichte, Philosophie, Nationalökonomie, Naturwissenschaften und Mathematik die Möglichkeit nicht nur, sondern die geschichtliche Nothwendigkeit einer künftigen socialistischen Weltordnung geschichtsphilosophisch zu beweisen. Er verfährt dabei mit einer Schärfe und Rücksichtslosigkeit der Consequenz, die uns Achtung und Bewunderung auch dann abnöthigen, wenn wir selbst zugeben müssen, dass diese Schärfe zuweilen in Spitzfindigkeit umschlägt und diese Rück-

[1]) Die mechanische Causalität ist übrigens bei Marx nicht immer consequent festgehalten. Es finden sich bei ihm zuweilen bemerkenswerthe Concessionen an die — von uns vertretene — immanente Teleologie.

[2]) Der dogmenstarre geschichtsphilosophische Determinismus Marxens liess es freilich nicht zu, diese naheliegende Consequenz zu ziehen.

sichtslosigkeit zuweilen Einseitigkeit in sich schliesst. Marx stellt zunächst fest, dass jeder Mensch ebenso wie ein ganzes Volk in seinem leiblichen und geistigen Wesen das Product seiner Umgebung, des von Taine so genannten „Milieu", ist[1]). Terrestrische, somatische, klimatische und geschichtliche Bedingungen, auf welche auch Herder, besonders Buckle, hingewiesen haben, machen jeden Menschen wie jedes Volk zu dem, was sie sind. Nur versteht Marx — und das ist seine originellste Leistung — unter den letzterwähnten geschichtlichen Bedingungen vornehmlich die Entwickelung der Productionskräfte und die daraus sich ergebenden Klassenkämpfe, die er als das letzte treibende Motiv aller geschichtlichen Bewegungen entdeckt haben will. Diesen „ökonomischen Materialismus" hat Engels auf folgende kurze Formel gebracht. „Unsere Richtung betrachtet politische und juridische Bewegungen, litterarische und philosophische Bedingungen gleichsam als einen Ueberbau. Das Fundament bilden die volkswirthschaftlichen Bedingungen. Die Geschichte einer Epoche liegt nicht in der Philosophie, sondern in der Oekonomie derselben"[2]).

Hier ist in knappster Formulirung die Quintessenz des ökonomischen Materialismus wiedergegeben. Die Einwirkung der Umgebung (des Milieu) auf die Menschen ist theils natürlicher, theils künstlicher Art; die natürlichen Wirkungen werden durch die Naturbedingungen — Boden, Klima etc. — hervorgerufen, die künstlichen durch das Zusammenleben in der Gesellschaft. Nach und nach werden diese künstlichen Einwirkungen, die wir die socialen nennen können, stärker als die natürlichen. Unter diesen socialen Einwirkungen bleibt jedoch der ökonomische Existenzkampf stets das treibende Agens in der

---

[1]) Marx selbst gebraucht diesen von Taine geprägten Terminus nicht. Er spricht — wohl im Anschluss an Owen — von der „Umgebung" und „socialen Erziehung". Der Gedanke des „Milieu" stammt von Hippokrates.

[2]) Als Vorläufer dieses Gedankens kommt besonders, wie jetzt feststeht, Louis Blanc in Betracht. Die Litteratur über die materialistische Geschichtsauffassung hat in jüngster Zeit ansehnliche Dimensionen angenommen. Neben der von Stammhammer a. a. O. S. 288 und Stammler a. a. O. S. 646 f. angeführten reichen Litteratur kommen noch in Betracht: G. Plechanow, Beiträge zur Gesch. d. Materialismus, Stuttgart 1896, S. 224 ff.; Alessandro Chiapelli, Le Premesse Filosofiche del Socialismo, Napoli 1897, p. 14 ff.; A. v Wenckstern, Marx, Leipzig 1896, S. 220 ff. Die Polemik zwischen P. Barth und F. Tönnies im Arch. f. Gesch. d. Philos. 1894—1895, sowie F. Tönnies, Historismus u. Rationalismus, Arch. f. syst. Philos. I, 227 ff.; Fr. Engels, Ueber den histor. Materialismus, in „Neue Zeit", 1893, p. 15 ff.; Th. Rogers, The economic Interpretion of history; H. Kaufmann, Socialism and Modern Thougt, London 1895; G. Richard, Le socialisme et la science sociale, Paris 1897, p. 79. Endlich der Abschnitt über Marx in Enrico Ferri's Socialismus u. mod. Wissenschaft, 1895. Ueber unsere kritische Stellung zur materialistischen Geschichtsauffassung s. oben S. 177 ff.

Menschheitsgeschichte, während die aus jenem hervorgegangenen geistigen Mächte, wie Religion, Kunst und Wissenschaft, nur coexistirende Momente der Entwickelung bilden [1]). Der Kampf um das ökonomische Dasein, kurzweg der Klassenkampf, bildet den Inhalt, die geistigen Potenzen nur die Form der socialen Entwickelung. Dieser gewaltige, die ganze Menschheitsgeschichte durchziehende Klassenkampf ist bisher auf der Linie der westeuropäischen Cultur in drei verschiedenen, einander ablösenden Formen hervorgetreten, seitdem die Entdeckung der Anhäufung von Arbeitsproducten die Schranken des primitiven Urcommunismus durchbrochen hat.

1. Die Epoche der Sklaverei, die characteristisch für das ganze Alterthum ist. Hier steht der Freie dem Sklaven als ausgesprochener Ausbeuter gegenüber, ohne das Bewusstsein von der moralischen Verwerflichkeit dieser Handlungsweise zu haben. Die Moral ist eben auch nur das Erzeugniss ökonomischer Existenzbedingungen. Solange eine Handlung ökonomisch nothwendig oder gar unerlässlich ist, dämmert dem Menschen gar kein Zweifel über die moralische Zulässigkeit derselben auf. Und die Sklaverei war für die antike Productionsform mit ihren beschränkten Verkehrsmitteln eine ökonomische Nothwendigkeit, sollte anders der immanente Zug der Cultur nach Fortschritt sich ausprägen [2]).
2. Epoche der Frohnarbeit. Vorbereitet und eingeleitet wird diese Epoche durch die unhaltbaren Missverhältnisse im römischen Reich. Es sammeln sich zu grosse Gütercomplexe in wenigen Händen an und diese wenigen Besitzer brauchen zur Bewirthschaftung ihrer Güter Tausende von Sklaven. Der früher isolirte Sklave tritt jetzt in grossen Gruppen auf, die die Mittel besitzen, sich zu verständigen. Es erfolgen denn auch die Sklavenaufstände. Unterstützt wird die Opposition gegen die grossen Landaussauger (Latifundienbesitzer, latifundia Romam perdiderunt) durch das aufkeimende, gleichfalls durch ökonomische Bedingungen hervorgerufene Christenthum. Die unhaltbar gewordene Hülle der Sklaverei wird jetzt gesprengt, und an die Stelle der ehemaligen Sklaven treten Frohnarbeiter, Hörige, Leibeigene, die zu den Grundbesitzern, den Feudalherren auf dem Lande, etwa im gleichen Dienstverhältniss stehen, wie in den Städten die Gesellen zum Zunftmeister. Die Form der Dienstleistung ist jetzt eine mildere geworden. Hatte der Sklave seine ganze Zeit ausschliesslich dem Herrn widmen müssen, war er überhaupt Sache, nicht Person, so arbeitet der Hörige nur einige Tage der Woche für seinen Brodherrn, die übrige Zeit

---

[1]) Oder wie Engels dies auch formulirt: „Alles in der Geschichte richtet sich danach, was und wie producirt wird und wie das Producirte ausgetauscht wird."

[2]) Hier meldet sich seine „immanente Teleologie" zum Wort.

verwendet er zur Bestellung seines eigenen kleinen Ackers, der ihn zwar nur nothdürftig genug nährt, aber immerhin nährt. Der Form nach ist der Hörige etwas freier als der ehemalige Sklave, der Sache nach ist er eher schlimmer gestellt. Denn für den Sklaven musste der Sklavenhalter auch in der Zeit der Noth sorgen, wie heute der Viehzüchter für seinen Viehbestand. Starb der Sklave aus Mangel an Nahrung, so war dies für seinen Besitzer ein empfindlicher Vermögensverlust. Beim Hörigen war das Interesse des Feudalherrn wesentlich gemindert; starb jener, so setzte man einen anderen an dessen Stelle. Mit der zunehmenden persönlichen Freiheit der arbeitenden Klasse nimmt das Mass der Fürsorge der Herrschenden für die Beherrschten proportional ab. Im Mittelalter lebt der Hörige isolirt, einsam auf seinem Gehöft, und hat daher kein Mittel, sich mit seinen Leidensgenossen über eine Verbesserung der Lage zu verständigen. Uebrigens ist seine Lage verhältnissmässig erträglich. Er arbeitet noch nicht für den Weltmarkt, sondern für den eigenen Bedarf und für die Bedürfnisse des Feudalherrn, der selber noch nicht für den Weltmarkt producirt. Es bildet sich ein patriarchalisches Verhältniss heraus, das freilich den Flügelschlag des Geistes nicht sonderlich anregt, dafür aber auch nicht das dumpfe Knurren des Magens heraufbeschwört. 3. Die kapitalistische Productionsweise. Sie wird hervorgerufen durch die Entdeckung Amerikas, Umschiffung Afrikas, Ermöglichung des Seeweges nach Indien, Erfindung des Pulvers und der Buchdruckerkunst und durch den aus allen diesen Verhältnissen herausgewachsenen Welthandel. Durch die reiche Zufuhr edler Metalle wird der Grundbesitz entwerthet. Die ehemaligen Raubritter, die ihre Luxusbedürfnisse meist durch Plünderung vorüberziehender Kaufleute deckten, sehen sich, seitdem der Landfriede proclamirt ist und die Staatskörper sich mehr und mehr consolidiren, genöthigt, ihr interessantes, Romandichtern reichen Stoff bietendes Gewerbe aufzugeben und ihre zahlreiche Gefolgschaft, die einstmaligen Raubgenossen, zu entlassen. Diese finden nirgends Unterkunft, werden Vagabunden und bieten jedem ihre Hände an, der sie zahlen will. Gerade diese Hände braucht nun die durch den Welthandel heraufbeschworene Manufactur und Grossindustrie. Verwaltung und Gesetzgebung der Bourgeoisie unterstützen diesen Zug. Je mehr aber der jungfräuliche Welthandel und die Weltindustrie emporblühten, desto mehr Hände gebrauchen sie, da jedes Unternehmen ohne Arbeitshände lahmgelegt ist. Da zudem die Landwirthschaft darniederlag, strömten Schaaren von hungernden Bauern der Industrie zu. Die Maschine und eine unabsehbare Fülle technischer Erfindungen treten hinzu. Der augenblicklich höhere Verdienst lockt

immer breitere Arbeiterschaaren aus der Landwirthschaft in die Industriecentren. Und so entsteht allmälig das immer mächtiger anwachsende städtische Proletariat als ständiger tiefer Schatten der Sonne Kapital [1]).

Die kapitalistische Productionsweise, wie sie sich seit dem 16. Jahrhundert entwickelt hat, unterscheidet sich scharf und bestimmt von der feudalen und antiken. Formell ist sie bezüglich der Freiheit ein Fortschritt. Der Lohnarbeiter ist nicht wie der Sklave oder Hörige an einen Herrn gebunden; er kann vielmehr jeden Tag seinen Herrn wechseln. Dieser Fortschritt ist nicht zu unterschätzen. Früher konnte ein bis zum Wahnwitz boshafter Sklavenhalter seine Leute ungestraft peinigen und bis auf's Blut aussaugen, heute wird der Arbeitgeber nicht mehr so boshaft sein, weil ihn der Arbeiter stündlich verlassen kann. Aber dieser Fortschritt ist nur ein halber. Der Lohnarbeiter ist zwar nicht mehr an den Herrn gebunden, wohl aber an einen Herrn, und zwar wird er nicht mehr durch die Sklavenpeitsche, wohl aber durch die Hungerpeitsche dazu gezwungen. Dazu noch eins. Die Freiheit des Arbeiters ist auf Kosten seiner ökonomischen Sicherheit erkauft. Der Sklavenhalter und der Feudalherr mussten für ihre Untergebenen sorgen, wenn sie anders nicht selbst zu Grunde gehen wollten; der heutige Arbeitgeber sorgt nur für sich, da er ja bei eintretender Krisis seine Arbeiter ohne Weiteres entlassen kann.

Die Arbeitskraft, die früher nur Productionsmittel war, wird jetzt unter der Herrschaft des Kapitalismus zur Waare, die der Kapitalist kauft. Der Producent trennt sich von seinem Product und hat auch gar kein Interesse an dessen Gelingen, da er sein Product nie selbst geniesst, ja zum grössten Theil überhaupt nichts mehr Fertiges, sondern nur noch Theile eines Ganzen erzeugt. Die einstmalige Freude des Handwerkers an der künstlerischen Gestaltung seines Erzeugnisses ist geschwunden; Künstler braucht die Fabrik nicht, sondern nur lebendige Maschinen, mechanisch, geistlos und geisttödtend sich bewegende Hände [2]). Der scheinbare Mehrverdienst schrumpft durch höhere Preise der Nahrungsmittel und etwas bessere Lebenshaltung auf nichts zusammen, wird überdies ausgeglichen durch

---

[1]) Die hier geschilderte Evolutionsform der wirthschaftlichen Production gilt jedoch, wie Marx in einem Briefe gegen Michailowsky polemisch bemerkt, nur von der Linie der westeuropäischen Cultur schlechthin; für die Entwickelungsrichtung der übrigen Menschheit wird die Frage zunächst noch offen gelassen.

[2]) In dieser Kritik des Princips der Arbeitstheilung hatte Marx Sismondi, Proudhon und P. E. Lemontey zu Vorläufern, auf welch letzteren er sich ausdrücklich beruft.

die chronisch wiederkehrenden Handelskrisen, diese Hungersnöthe der Industrie, durch welche die industriellen Arbeiter jeweilen auf's Pflaster geworfen werden. Die abstumpfende, entnervende Arbeit, die unerträgliche, ungesunde Atmosphäre der Fabriken, die rauchgefüllte, bacillengeschwängerte Luft der Arbeitsräume, das Unsichere seiner Lage, das sind die grossen Nachtheile, die der industrielle Arbeiter für den einzigen Vortheil eintauscht, seine Freiheit in der Wahl des Arbeitgebers aufrechtzuhalten. Zudem hat die Steigerungsfähigkeit der Löhne ihre natürliche Grenze in der Concurrenz des Proletariats selbst. Sobald eine Industrie aufblüht, so werfen sich die durch die kapitalistische Productionsweise stets zur Verfügung stehenden Schaaren der industriellen Reservearmee sofort auf dieselbe, um so die Arbeitspreise herabzudrücken. Billigt auch Marx keineswegs das von Lassalle im Anschluss an Ricardo so genannte „eiserne Lohngesetz", wonach der durchschnittliche Arbeitslohn niemals höher steigen kann, als zur Befriedigung der jeweilen von der Cultur normirten Lebenshaltung des Arbeiters nöthig ist, so giebt doch auch Marx zu, dass höhere Löhne sich durch die Concurrenz des Proletariats selbst nicht lange halten können. Und so kommt denn Marx auf Grund dieser rein materialistischen, geschichtsphilosophischen Entwickelung zu dem für unsere Cultur niederschmetternden Ergebniss (I, 207), dass nur die Form, worin die Mehrarbeit dem unmittelbaren Producenten, dem Arbeiter, vom Kapital abgepresst wird, die Gesellschaft der Lohnarbeit von der der Sklaverei unterscheidet. Das Kapital ist eben verstorbene Arbeit (I, 224), die sich nur vampyrmässig belebt — durch Einsaugen lebendiger Arbeit, und um so mehr lebt, je mehr sie davon einsaugt. Und wenn das Geld, nach Augier, „mit natürlichen Blutflecken auf einer Backe zur Welt kommt", so ist das Kapital vom Kopf bis zur Zehe, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend (I, 790). Das Proletariat — nicht zu verwechseln mit Armuth schlechthin, die ja auch frühere Zeitepochen gekannt haben — ist eben eine specifische Schöpfung der kapitalistischen Productionsweise und wird nicht eher schwinden, bis diese verschwindet.

Dieses Ergebniss der materialistischen Geschichtsauffassung Marx' ist beim ersten Ueberblick geradezu erschütternd. Soll das die vielgepriesene Cultur sein, in der und für die wir Alle leben? Ist es wirklich wahr, dass diese edle Pflanze nur gedeihen kann, wenn ihr Nährboden mit Menschenglück und Menschenblut gedüngt wird? Wenn es wahr wäre, dass das Glück der sogenannten oberen Zehntausend nur erkauft werden kann auf Kosten der rettungslos als Culturdünger hingeopferten Millionen von Arbeitern, dass jeder Wohlstand nur begründet werden kann durch das Hinwegschreiten über Hunderte von

ökonomischen Leichen: giebt unser sittliches Bewusstsein dann nicht Rousseau recht? Ist der Moloch Cultur alle die Opfer werth, die er verschlingt? Wenn es kein anderes Heilmittel gegen diese blutrünstigen Wunden der heutigen Gesellschaftsordnung giebt, sollten wir da nicht Tolstoy und seiner mönchischen Entsagungslehre Ruhmeskränze winden?

Glücklicherweise giebt es noch ein anderes Heilmittel, das nicht, wie Tolstoy fordert, auf eine Preisgebung aller Errungenschaften der Cultur hinausläuft, sondern im Gegentheil eine immer grössere Steigerung derselben in Aussicht stellt, und dieses Mittel liefert Marx die Hegel'sche Dialectik in ihrer Anwendung auf die materialistische Geschichtsauffassung. Worin bestand die dialectische Methode Hegel's? Jedem Begriff wird zunächst sein Gegentheil gegenübergestellt und aus dem Widerstreit dieser Gegensätze erwächst ein neuer Begriff, in welchem die Gegensätze in einer höheren Einheit aufgehoben erscheinen (z. B. dem Sein steht gegenüber das Nichts; diese Gegensätze schlagen um in den Begriff des Werdens). Wenden wir nun diese Methode der Widerspruchslogik auf die Marx'sche Geschichtsauffassung an. Wäre der Kapitalismus eine logische Kategorie, d. h. eine aus der Selbstentwickelung des Geistes hervorgeflossene vernünftige Nothwendigkeit, wie alle Entwickelung nach Hegel, so gäbe es kein Heilmittel gegen denselben. Denn gegen ein Product der Vernunft könnte nur Unvernunft ankämpfen, und das wäre für den bewussten Geist natürlich auszuschliessen. Für Marx ist aber die kapitalistische Productionsweise nur eine historische Kategorie, d. h. eine aus materiellen Bedingungen, ökonomischen Klassenkämpfen erzeugte, lediglich geschichtliche Nothwendigkeit. Was nun geschichtlich geworden ist, kann natürlich nicht nur, sondern wird und muss einmal untergehen. Wie die kapitalistische Productionsform die feudalistische abgelöst hat, so wird sie auch ihrerseits wieder von einer neuen verdrängt werden. Wie wird nun aber diese neue beschaffen sein?

Marx hat nun an einer Stelle seines grossen Werkes (I, 792) angedeutet, wie er sich diesen künftigen Wandlungsprocess, oder den Uebergang aus der kapitalistischen in die socialistische Productionsform denkt [1]). Diese Stelle ist durch die Wucht ihrer Logik wie durch ihren stilistischen Glanz gleich bemerkenswerth. Das Kapital, führt er aus, ist in seiner Accumulationstendenz seiner Natur nach

---

[1]) Die Hauptstelle für die Uebergangsperiode ist eigentlich „Das communistische Manifest", 5. Aufl., Berlin 1891, S. 23 f. Andere Stellen (jedoch kritiklos) zusammengestellt bei Max Lorenz, Die marxistische Socialdemokratie, IX. Bd. d. Bibl. f. Soc.-Wiss., Leipzig, Wigand, 1896.

individualistisch; seinen Zweck kann es jedoch nur erreichen durch sein principielles Gegentheil, nämlich durch gesellschaftliche Productionsweise, weil es zu seiner Vermehrung vergesellschaftete Arbeitskraft nothwendig voraussetzt. Ja, das individualistische Kapital selbst associirt sich in Actiengesellschaften, Trusts, Ringen, Kartellen. Immer mehr ballt sich der Massenreichthum in wenigen Händen zusammen, dem ein immer breiter und mächtiger anwachsendes Massenproletariat, das sich seines Elends klar bewusst ist, bedrohlich gegenübersteht. Die anarchische Concurrenz des Kapitals zieht immer weitere Kreise. Jeder grosse Kapitalist schlägt eine Menge kleinerer Kapitalisten und drängt sie in die Reihe des Proletariats herab, das dadurch wichtige, weil intelligente Verstärkung erhält. Immer enger wird der Kreis der Kapitalmagnaten, immer gewaltiger schwillt das organisirte, weil bei associirter Arbeit sich verständigende Proletariat an. „Diese Concentration der Productionsweise und die Vergesellschaftung der Arbeit erreicht einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigenthums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriirt" (I, 793).

Diese berühmten, zum Schlagwort verdichteten Worte von Marx bergen, philosophisch gesehen, folgenden dialectischen Process in sich. These: Privateigenthum, Privatkapital; Antithese: Accumulirung von Privateigenthum mittelst gesellschaftlicher Production und Associirung des Kapitals; Synthese: Gemeinschaftskapital bei gleicher individueller Betheiligung und gemeinsamer gesellschaftlicher Production. Arbeitskraft und Productionsmittel sind eben vereinigt im gesellschaftlichen Eigenthum, wobei das individuelle Eigenthum als Genussmittel wieder hergestellt wird. Marx hat damit den Socialismus auf den Boden der speculativen Philosophie, eben damit aber auf ein bedrohlich schwankendes Fundament gestellt.

Nur könnte es den Anschein gewinnen, als ruhe diese materialistische Geschichtsauffassung von Marx nur auf luftigen metaphysischen Voraussetzungen oder willkürlichen dialectischen Spielereien. Es wird daher geboten sein, den nationalökonomischen Unterbau, auf dem Marx seine socialphilosophische Geschichtsauffassung aufgebaut hat, aufzudecken. Dieses Fundament ist die Theorie des Mehrwerths, die Marx freilich nicht „entdeckt", wie Engels meint, vielmehr auf Grund einer stattlichen Reihe von Vorarbeiten, wie den von Godwin, Hall und William Thompson, weiterentwickelt hat[1]). Freilich müssen wir dabei festhalten, dass nur derjenige als vollendeter Vertreter einer Theorie angesehen werden kann, der über flüchtig

[1]) Wie Menger, Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag, S. 97 ff., nachweist.

hingeworfene Andeutungen hinaus diese Theorie in festmarkirten Zügen, in scharfgezogenen Linien ausgebaut und allseitig abgerundet hat. In diesem Sinne ist Marx ebenso sehr Begründer der Mehrwerthstheorie, obgleich Thompson dieselbe schon geahnt hat, wie Kant der Schöpfer des Kriticismus bleibt, wenngleich Hume ihm mächtig vorgearbeitet hat.

Ehe wir jedoch diese Mehrwerthstheorie entwickeln, wollen wir in einigen knappen Zügen das Bild dieses gross angelegten geistigen Revolutionärs festhalten. Karl Marx[1]) — 2. Mai 1818 in Trier geboren, 4. März 1883 in London gestorben — ist der Abkömmling einer begüterten Familie; sein Vater war königlich preussischer Oberbergrath. Hier gleich müssen wir zwei Beobachtungen voranschicken. Die französischen Socialistenhäupter waren entweder von Hause aus oder wurden im Laufe ihres Lebens Proletarier: Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Louis Blanc, sie alle hatten mit der Misère des Daseins zu ringen. Marx, Engels und Lassalle hingegen, die deutschen Häupter des Socialismus, waren nur theoretische Verfechter des Proletariats; in Wirklichkeit gehörten sie eher zu den Besitzenden. Das war aber für die Entwickelung des deutschen Socialismus nicht so nebensächlich, wie es den Anschein haben könnte. Nicht die Lebensnothdurft trieb diese Männer dem Socialismus in die Arme, sondern die ehrlichste, tief empfundene politische Ueberzeugung. Auch waren sie nicht gezwungen, zur Feder zu greifen, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, sondern sie hatten die Mittel und damit Zeit und Musse, sich sorgenlos ihren Studien hinzugeben und eben dadurch das sie beschäftigende sociale Problem nach Herzenslust gedanklich auszuschöpfen, philosophisch auszubauen und im gegebenen Falle auch praktisch zu stützen.

Noch eine zweite Beobachtung, die bereits Gegenstand mannigfachster Commentirung war, haben wir hier zu machen. Marx und Lassalle waren beide israelitischer Herkunft. Auch dieses Moment ist nicht ganz nebensächlich. Nicht umsonst strömen Israeliten, die nur Unverstand schlechthin mit Kapitalisten identificirt, schaarenweise dem Socialismus zu, trotzdem oder vielmehr weil dieser der ergrimmte Feind des Kapitals ist. Die edler veranlagten Israeliten können es der Gesellschaft nicht vergessen, dass sie ihre Vorfahren bis vor einem halben Jahrhundert durch Ausschluss von aller pro-

[1]) Vgl. Paul Nerrlich, Preuss. Jahrb., Dec. 1895 — eine Verballhornung des Denkers. Zuverlässige Data über Marx bei Fr. Engels, Handwörterb. der Staatswiss. IV, 1130—1133; Briefe von und an G. Herwegh, herausg. von Marcel Herwegh, München 1896; W. Liebknecht, Karl Marx zum Gedächtniss. Lebensabriss und Erinnerungen, Nürnberg 1897.

ductiven Arbeit dazu verdammt hat, Kapitalisten werden zu müssen. Sie waren das lebendige, erschreckende Beispiel eines gespensterhaft durch die Jahrtausende dahinwandelnden, äusserlich zuweilen mit Brillanten behängten, aber seiner gesellschaftlichen Stellung nach jammervollen Rassenproletariats. Das Rassenproletariat ist jedoch schlimmer als das ökonomische, denn die ökonomische Schranke ist zu durchbrechen, die der Rasse aber nicht. In der Brust eines Marx und eines Lassalle macht sich der verhaltene titanenhafte Groll zweier Jahrtausende in vulkanischen Erschütterungen Luft. Aus jeder Zeile, die Marx schrieb, aus jedem Wort, das Lassalle sprach, blickt das concentrirte Elend von Jahrhunderten hervor. Nur sie, die stolzen Abkömmlinge eines Stammes, der den ihm von der Gesellschaft gereichten Wermuthsbecher von Leiden, Zurücksetzungen, Aechtungen und Ungemach bis auf die Neige durchgekostet hatte, waren dazu geschaffen, die Befreier des von der kapitalistischen Gesellschaft niedergehaltenen Weltproletariats zu werden.

Marx hatte es wahrlich nicht nöthig, als Flüchtling wie ein gehetztes Wild herumzuschwärmen und während der letzten Jahrzehnte seines Lebens das bittere Brod des Exils zu essen. Seine glänzende Begabung, die er gelegentlich seiner Examina entfaltet hatte, seine hohen Verbindungen als Sohn eines Oberbergraths und Schwager des nachmaligen preussischen Ministers v. Westphalen, versprachen ihm hervorragende staatliche Stellungen. Er verzichtete aber auf Alles, um sich ganz und ungehindert der grossen Sache der Befreiung des Proletariats zu widmen.

Natürlich konnte diese Aufgabe auf kein besonderes Verständniss der preussischen Regierung rechnen. Nachdem seine Habilitation in Bonn misslungen war, verliess er seine Heimath und begab sich zum Herd der preussischen Flüchtlinge — nach Paris. Hier gab er 1843 mit Arnold Ruge die „Deutsch-französischen Jahrbücher“ und mit H. Heine das Blatt „Vorwärts“ heraus (diesen Titel hat auch das offizielle Organ der socialdemokratischen Partei in Deutschland). Die französische Regierung wies ihn 1844 aus. Er ging nach Brüssel, wo er 1845 mit Engels „Die heilige Familie“ herausgab, gemeinschaftlich mit Engels socialistische Vorträge hielt und, nach London übergesiedelt, 1848 zusammen mit Engels sein berühmt gewordenes „Manifest der Communistenpartei“ erliess. Es war dies gleichsam die Bibel der erstehenden socialdemokratischen Partei in Deutschland.

Er redigirte darauf im blutigen Jahr 1848 die „Neue Rheinische Zeitung“, schon ganz in socialistischem Sinne. Doch ward diese sehr bald unterdrückt. Er zog sich nach London zurück, um vorwiegend seinen wissenschaftlichen Studien zu leben, dabei aber doch von seiner

stillen Klause aus die „Internationale“ zu begründen und die Fäden des weltumspannenden Socialismus in seinen Händen zu halten. Eine solche Vereinigung von streng wissenschaftlicher, rein speculativer Forschung mit der eminenten Gabe eines Führers und Schürers war kaum je wieder in einer Person concentrirt. Neben seiner unermüdlichen praktischen Rührigkeit als Haupt einer Socialistenpartei fand er Musse genug, Werke von der Schärfe des „Misère de philosophie, réponse à la philosophie de la misère par M. Proudhon 1847“ (in London folgte dann „Zur Kritik der politischen Oekonomie 1859“) und von der vollendeten Reife seines auf vier Bände angelegten grundstürzenden „Kapital“ (erster Band 1867, zweiter Band 1885 von Engels herausgegeben; dritter Band 1895 gleichfalls von Engels herausgegeben) zu verfassen [1]). Nur ein Recke an Begabung, Muth und Ausdauer vermochte eine solche Leistung zu vollbringen.

Entwickeln wir nun jene Theorie des Mehrwerths, auf der das ganze nationalökonomische System von Marx ruht, und über die ein ultramontan-conservativ gesinnter Mann wie der Socialpolitiker Eugen Jäger (Der moderne Sozialismus, Einl. p. X.) den Ausspruch that: „Sind einmal seine Prämissen als richtig angenommen, so muss man mit Nothwendigkeit auch zu seinen wissenschaftlichen Consequenzen gelangen. Die Bedeutung der Marx'schen Arbeit ist derart, dass alle früheren Socialisten deutscher, französischer und englischer Schule so gut wie vergessen sind und fast nur noch historischen Werth besitzen. Mit Marx hat eine neue Epoche des Socialismus, die Zeit der geistigen Reife, die Periode der Männlichkeit gegenüber der jugendlichen Schwärmerei und dem Umhertasten früherer Zeiten begonnen.“

Um den von Marx, wenn auch nicht erfundenen, so doch mit einem eigenartigen Inhalte ausgestatteten Begriff des Mehrwerthes herauszuarbeiten, müssen wir zuvor den des Werthes überhaupt entwickeln, zumal Marx auf seine Theorie des Werthes, die er als Schlüssel seines Systems ansieht (ähnlich wie Leibniz den Substanzbegriff den Schlüssel der Philosophie genannt hat) und mit welcher er sein „Kapital“ beginnt, den höchsten Nachdruck legt [2]). Adam Smith hatte bereits, wie wir wissen, die Arbeit für die vornehmlichste Quelle alles Reichthums und Werthes nicht nur, sondern auch für den einzigen Werthmesser

---

[1]) Mit Engels' Tode ist wohl jede Hoffnung auf den vierten Band des „Kapitals“ geschwunden.

[2]) Vgl. Julius Wolf, System der Socialpolitik I, 284 ff.; P. Fireman, Kritik der Marx'schen Werththeorie, in Jahrb. f. Nationalök. u. Statistik, 1892, eine Kritik, welche Fr. Engels im Vorwort zum dritten Bande von Marx' Kapital lobend erwähnt, während er an der gleichen Stelle die Kritik Wolf's mit grimmem Spott abfertigt.

der Güter erklärt. Die ehrliche Arbeit erhielt durch Smith zum ersten Mal ihren Adelsbrief. Weiter noch war darin Ricardo gegangen, indem er alle Werthe zunächst in Arbeitsmengen und alle Arbeitsmengen in Arbeitszeiten auflöste. Hier nun setzt die Marx'sche Werththeorie ein. Nicht dass er die Arbeit als einzige Quelle des Reichthums ansähe; er stimmt vielmehr mit Petty darin überein, „dass die Arbeit der Vater und die Erde die Mutter alles Reichthums ist". Richtig sei es, dass die Natur durch ihre Gaben den Reichthum mitbefördert, falsch nur, Reichthum und Werth zu verwechseln. Man muss nämlich zwischen dem Gebrauchswerth und dem Tauschwerth einer Waare unterscheiden. Licht, Luft, Sonnenschein, ein Schluck Wasser aus der Quelle sind Gebrauchswerthe, und zwar in eminenter Weise, da wir ohne dieselben nicht leben könnten; aber Tauschwerthe sind sie nicht. Tauschwerth erhalten die Waaren erst, wenn menschliche Arbeit zu ihrer Gewinnung erforderlich ist (z. B. Wasserträger, wo Wassernoth herrscht). Jeder Tauschwerth setzt also allerdings einen Gebrauchswerth voraus, hingegen hat Gebrauchswerth ohne menschliche Arbeit in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung keinen Tauschwerth. Was ist nun aber die Substanz der Tauschwerthe? Was ist jenes mystische Gemeinsame, das allen Tauschwerthen innewohnt und an dem das Mass ihres Werthes festgestellt wird? Welches ist mit einem Worte der Massstab, an dem der Werth jeder beliebigen Waare gemessen wird?

Setzen wir den Fall, 20 Ellen Leinwand seien heute und hier so viel werth wie ein Rock, ein Tisch, eine Tonne Kohlen oder ein Buch. Die physische Gestalt dieser Waaren ist so verschieden wie möglich, und doch sind sie alle gleich viel werth. Sie müssen doch offenbar trotz ihrer äusseren Verschiedenheit eine innere Gemeinsamkeit besitzen, nach welcher festgestellt werden kann, dass sie den gleichen Werth repräsentiren. Was ist nun dieses, den mannigfaltigsten Producten oder Waaren zu Grunde liegende Gemeinsame — gleichsam das Atom in der Oekonomie — oder, um mit Marx zu sprechen, die „werthbildende Substanz"?

Abstrahirt man bei der nach Marx mit Fetischcharakter behafteten Waare von ihrem Gebrauchswerth, der ja gar kein Werth ist, und betrachtet dasjenige, was sie zum Tauschwerth stempelt, so bleibt nur eine Eigenschaft übrig: die menschliche Arbeit, die den ursprünglichen Gebrauchswerth zum Tauschwerth umgestempelt hat. Was macht also den Tauschwerth der Waare aus? Die in ihr vergegenständlichte menschliche Arbeit! Da wir es aber dabei nicht mit Individuen zu thun haben, zumal wir ja bei der Definition der Werthsubstanz von allen zufälligen Merkmalen absehen müssen, so

bleibt als werthbildende Substanz der Waare die gesellschaftlich durchschnittlich nothwendige Arbeitszeit zurück, die zur Herstellung der Waare erforderlich ist[1]). Der Kapitalist bezahlt nur den Tauschwerth einer Arbeit (Herstellungskosten), während er ihren Gebrauchswerth einheimst. Die Waaren sind, auf ihre Werthsubstanz hin gesehen, „geronnene Arbeitszeit, eine blosse Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung", I, 13. Oder: „als Werthe sind die Waaren eine bestimmte Masse festgeronnener Arbeitszeit", I, 14. Jetzt wird man auch den von Marx aufgestellten Unterschied von Reichthum und Werth erfassen können. Reichthum kann schon von der Natur gegeben sein, weil er etwas Stoffliches ist und sich aus Gebrauchswerthen zusammensetzt. Werth hingegen in kapitalistischem Sinne ist nur eine historische Kategorie, gültig nur in der kapitalistischen Form der Waarenproduction, deren Vergänglichkeit, eben weil sie nur historisch Gewordenes ist, sogar wahrscheinlich ist.

Ebensowenig wie der Reichthum darf der Preis der Waaren mit dem Werth schlechthin verwechselt werden. Der in Geld ausgedrückte Preis heisst nichts weiter als der Austausch der einen Waare Geld gegen die andere Waare Arbeitsproduct. Die edlen Metalle sind nur deshalb Fundament des Geldes, weil sie ursprünglich selbst Waare gewesen und in gewissem Sinne noch heute sind. In gewissem Sinne sage ich: denn beim Circulationsprocess stellt sich folgender Unterschied zwischen Geld und Waare heraus: Der Producent von Waaren, die ihm keine Gebrauchswerthe sind, verkauft diese für Geld, um dafür wieder andere Waaren, die für ihn Gebrauchswerthe sind, einzutauschen; er will niemals seine eigene Waare zurückhaben. Die Formel des Waarenkreislaufs heisst also Waare — Geld — Waare (W — G — W). Die Bewegung dieser Waarencirculation hat zum natürlichen Ziel den Konsum, d. h. die Befriedigung gesellschaftlich nothwendiger Bedürfnisse der Lebenshaltung.

Nun ist aber auch ein anderer Process denkbar. Bisher haben wir die Form kennen gelernt, da Jemand verkauft, um zu kaufen. Jetzt wenden wir uns der umgekehrten Form zu, da Jemand kauft, um zu verkaufen, und damit stehen wir an der Wiege des Kapitals. Jetzt lautet die Formel nicht mehr W — G — W, sondern G — W — G. Aber so wenig Jemand seine Waaren verkauft, um

[1]) Ueber das Verhalten des Kapitals bei der Werthbildung klar und zuverlässig K. Kautsky, K. Marx' ökon. Lehren, Stuttgart 1890, S. 82 ff.

die gleichen zurückzukaufen, so wenig kauft Jemand einen Gegenstand, um ihn für denselben Preis wieder los zu werden; sein Zweck ist vielmehr nur das Mehrgeld, demnach nicht bloss G — W — G, sondern G — W — G + g (d. h. Geld + Mehrgeld). Dieses vom Kapital besonders seit dem 16. Jahrhundert erstrebte, weil seinen Zweck ausmachende Plus nennt Marx den „Mehrwerth". [Ehe das Kapital nach Mehrwerth strebte, war es streng genommen noch kein „Kapital".] Wodurch wird nun aber dieser Mehrwerth herausgeschlagen? Wie ist es denkbar, dass auf dem Wege des Verwandlungsprocesses statt der Formel G — W — G die Formel G — W — G + g herauskommt? Jemand muss doch zur Bildung dieses Mehrwerthes beitragen. Dieses Räthsel ist gelöst, sobald wir uns vergegenwärtigen, dass Arbeitskraft eine Waare ist. Stellt Geld als Waare überhaupt eine geronnene, gesellschaftlich nothwendige Arbeitszeit dar, so muss der Mehrwerth mehr geronnene Arbeitszeit repräsentiren. Welche Mittel wendet also die kapitalistische Productionsweise an, um Mehrwerthe zu erzeugen? Was ist der Mehrwerth? Geronnene Arbeitszeit. Wie kann also das Kapital sich vergrössern? Nur dadurch, dass unbezahlte Arbeitszeit aufgehäuft wird! Hier ist der Kernpunkt des wissenschaftlichen Socialismus.

Das Kapital stammt aus der unbezahlten Ueberarbeit fremder Arbeitskraft. Die Rate des Mehrwerths ist abhängig von dem Verhältniss der thatsächlichen Arbeitszeit zur nothwendigen Arbeitszeit. Setzen wir nun den Fall, der Arbeiter brauche sechs Stunden nothwendiger, d. h. zur Bestreitung seines Lebensunterhalts erforderlicher Arbeitszeit, so wird sich der Mehrwerth des variablen Kapitals zusammensetzen aus: $\frac{\text{Mehrarbeit}}{\text{nothwendige Arbeitszeit}}$. Aus dem brennenden Interesse des Arbeitgebers an der Mehrarbeit der Arbeitnehmer kann man abnehmen, wie weit der Arbeitstag ausgedehnt würde, wenn nicht die Arbeiter selbst durch Coalition und Eingreifen der Regierungen vermittelst der Minimalarbeitstage eingesprungen wären. Am liebsten würde der Arbeitgeber den Arbeitstag auf 24 Stunden festsetzen[1]). Die allerschlimmsten Schäden, wie sie Engels und Marx in der englischen Industrie aufgedeckt haben, sind heute durch Strikes und die durch jene hervorgerufene Arbeiterschutzgesetzgebung der Regierungen

[1]) Drollig ist die Geschichte jenes Arbeiters im Steinbruch, der bei einer losgehenden Sprengmine in die Luft flog, aber glücklicherweise unbeschädigt herunterkam, und dem dann der Besitzer die in der Luft zugebrachte Zeit vom Lohn abzog (se non è vero, è ben trovato). Vgl. Kautsky, Die ökonomischen Lehren Marx', S. 95.

beseitigt; aber das Princip, dass der Kapitalist sich nur bereichern kann durch Ausbeutung der Mehrarbeit der von ihm gekauften Arbeitskräfte, bleibt so lange bestehen, bis die kapitalistische Productionsweise abgeschafft ist. Diese abscheuliche Abkunft des Kapitals von ausgebeuteter fremder Arbeitszeit muss das Feldgeschrei des Socialismus sein, das den Kapitalisten gellend in die Ohren klingen wird! (Wirthschaftliche Bastardbrut.)

Vorläufig freilich scheint sich der Gegensatz immer schärfer zuzuspitzen. Denn aus jedem Mehrwerth wird immer wieder neues Kapital accumulirt, sofern immer wieder neue Maschinen entstehen — das variable Kapital verwandelt sich in constantes —, welche die Reservearmee des Kapitals anschwellen lassen, sofern sie menschliche Arbeitskräfte überschüssig machen. Und so thut sich vor unseren Augen ein fürchterlicher Abgrund auf, in den hineinzublicken Schaudern verursacht: auf der einen Seite ein endloses Zusammenballen von masslosen Kapitalien, auf der anderen ein immer erschreckender anschwellendes, sein Elend durchschauendes Proletariat! Sollte man da nicht versucht sein, die Maschine, dieses geniale arbeitersparende Instrument zu verabscheuen, weil sie ein so erschreckend um sich greifendes Proletariat geschaffen hat? Doch nein! Culturfeindlich ist Marx keineswegs. Im Gegentheil, er zeigt uns den Weg, wie die Maschine, jetzt ein Fluch des Proletariats, sich in heilsamsten Segen verwandeln kann. Ueberhaupt klagt er als richtiger Philosoph die Cultur nicht an, sondern stellt nur die Thatsachen fest, aber dies mit einer Schärfe und Rückhaltslosigkeit, die gleichzeitig den geborenen Agitator verrathen. In den aufgedeckten Thatsachen, in der blossgelegten Wunde, sieht er gleich das Heilmittel. Marx zeigt, wie die auf die Spitze getriebene kapitalistische Productionsweise consequentermassen in ihr Gegentheil umschlagen muss (Hegel). Das Kapital krankt nämlich an dem unheilbaren Widerspruch, dass es auf der einen Seite individuell accumulirt wird, auf der anderen aber nur societär zu Stande kommt. An diesem Widerspruch wird die kapitalistische Productionsweise zu Grunde gehen. Einmal werden sich die Kapitalisten durch die Konkurrenz selber gegenseitig aufreiben und vernichten, bis nur ein kleines Häuflein Milliardäre übrig bleibt; andermal werden im Dienste eben dieses Kapitals immer mehr Menschen in Fabriken, Etablissements etc. zusammengepfercht und proletarisirt — das bedeutet den Ruin des Kapitalismus. Denn die Fabriken sind der günstigste Nährboden socialistischer Ideen.

Gäbe es keine Fabriken, wo Massen unglücklicher Menschen zusammenleben und ihr Leid gegenseitig besprechen können, gäbe es keine Grossstädte, wo an einem Abend Tausende von Arbeitern auf-

geklärt werden können, dann gäbe es auch keinen Socialismus in solchem Umfang. Das Kapital hat selbst die Waffen geschmiedet, mit denen es dereinst bezwungen werden wird. Es hat, um sich zu accumuliren, Fabriken, grosse Heimwesen, und eben damit grosse Städte geschaffen; aber das war der Spaten zu seinem Grabe. Jede neugebaute Arbeiterkaserne in einer Fabrikstadt ist eine Todtenkammer des Kapitalismus. Die dumpfen Schläge der Fabrikglocke, die allmorgendlich Millionen von Arbeitern an's Tagewerk rufen, werden zu Armesünderglocken, die das Todtengeläute der kapitalistischen Productionsweise, der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, ankündigen.

Dreissigste Vorlesung.

Kritik der philosophischen Grundlagen des Marxismus.

Diese Prophezeiungen von Marx, denen die beiden späteren Bände seines „Kapitals" ein mathematisches Gerüste zu verleihen suchen, schweben doch allzusehr in den luftigen Regionen uncontrolirbarer Phantasiegebilde. So wuchtig und schlagend die Argumente waren, mit denen er die individualistische (oder wie sie Marx mit Vorliebe nennt, „anarchistische") Wirthschaftsordnung in ihrem Herzpunkte getroffen hat, so nebelhaft und verschwommen sind die Lineamente jenes Zukunftsbildes, welches er im Ueberschwang prophetischer Wallungen gezeichnet und mit der Mahnstimme eines dogmenstarren Fatalisten als unentrinnbar bevorstehend angekündigt hat. An solche Prophezeiungen kann man glauben: ein Wissen giebt es nur bei einem Vaticinium ex post. Die nächsten Jahrhunderte erst können a posteriori den Beweis dafür erbringen, ob die von Marx a priori construirte geschichtliche Entwickelung genau den Verlauf nehmen wird, den er ihr dictirt hat. [illegible]chen geschichtsphilosophischen Weissagungen heute schon K[illegible]n wollen, wäre ebenso verfrüht wie verfehlt; denn gegen P[illegible]war die Logik niemals die zuständige Instanz.

Unsere Kritik kann sich daher wenige[illegible]e Zielpunkt denn gegen die Ausgangspunkte der marxis[illegible]alphilosoph richten. Treffend [illegible]Laveleye einmal be[illegible]enn man da Buch von Marx li[illegible]udet man den eis[illegible]hritt seine Logik wie ein Al[illegible]at man die Vor[illegible]er Schrift stellern von fast un[illegible]Ansehen entnim[illegible], so sieht

man keine Möglichkeit, den Folgerungen zu entgehen" [1]). Einzelfragen der geschichtsphilosophischen Construction von Marx und Engels können uns an dieser Stelle um so weniger beschäftigen, als bereits Paul Barth [2]) diesen Details kritisch nachgegangen ist. Zudem würde ein Eingehen auf einzelne Punkte geschichtlicher Construction aus dem Rahmen dieser Auseinandersetzungen, die sich vorwiegend auf Principienfragen beschränken, herausfallen. Unsere Kritik setzt daher nur bei den philosophischen Prämissen der marxistischen Weltanschauung ein.

Schon seine im „Kapital" durchgehends befolgte dialectische Methode unterliegt ernsten Bedenken. Marx operirt mit der von Hegel bevorzugten Widerspruchslogik, ohne die wuchtigen Argumente zu entkräften, welche Trendelenburg [3]) gegen diese zu einer Zeit gerichtet hatte, als Marx sie noch hätte berücksichtigen können. Inzwischen haben sich die Stimmen gegen die Berechtigung der Widerspruchslogik in einer Weise gemehrt — darunter die gerade in diesen Fragen schwer in's Gewicht fallende Stimme Eduard v. Hartmann's —, dass es nicht wohl angeht, ein auf die methodische Basis der Widerspruchslogik errichtetes System als gültig anzuerkennen, bevor man sich mit den angesehenen Gegnern aller Widerspruchslogik kritisch auseinandergesetzt hat. Ein System auf dem fragwürdigen Untergrund der Widerspruchslogik aufbauen, heisst von vornherein darauf verzichten, sich die Zustimmung jener grossen Zahl von Denkern zu sichern, welche aller Widerspruchslogik gründlich abhold sind.

Allein nicht bloss die dialectische Form, in welche Marx seine materialistische Geschichtsconstruction gekleidet hat, begegnet schwerwiegenden Bedenken, sondern auch deren materialer Inhalt. Wie nämlich Marx kosmisch auf dem Boden des Materialismus Feuerbach'scher Färbung steht und somit von der Materie als dem einzigen wissenschaftlich zuverlässigen Object der philosophischen Forschung

---

[1]) Em. de Laveleye, Der Socialismus der Gegenwart, deutsch von Jasper, Halle 1895, S. 60 f.

[2]) Die Geschichtsph. Hegel's u. d. Hegelianer etc., S. 41 ff.; dagegen Ferd. Tönnies, Archiv für Gesch. d. Philos., 1894, VII, S. 492 ff., 501 ff.; hinwieder Barth, Zu Hegel's und Marx' Geschichtsphilosophie, ebenda 241 ff.; die sogenannte materialist. Geschichtsauffass., Jahrb. f. Nationalök. u. Statistik, Bd. XI. Frühere Litteratur über die materialistische Geschichtsauffassung bei Stammler a. a. O. 646 und oben S. 177. Dazu H. Cunow, Sociologie, Ethnologie u. material. Geschichtsauffassung, „Neue Zeit" XII, 44 u. 45; O. Lorenz, Die material. Geschichtsauffassung, 1897; K. Kautsky, „Neue Zeit", 1897.

[3]) Logische Untersuchungen, Berlin 1840; Die logische Frage in Hegel's neuen Streitschriften, Leipzig 1843; Geschichte der Kategorienlehre, 1846, S. 360, boshaft darauf hinweist, dass ihm ein wesentliches Missverständniss in Beurtheilung der Hegel'schen Logik nicht nachgewiesen sei.

ausgeht, so ist ihm im socialen Sinne die gesellschaftliche Wirthschaft nicht bloss das vornehmste, sondern das einzige Object einer auf dem Boden der exacten Forschung stehenden Sociologie. „Wie der Glaube der alten Welt die Erde als Centrum des Weltalls erwogen, das kopernikanische System dagegen sie mit den anderen Planeten um die Sonne kreisen liess und den Beweis hierfür dadurch erbrachte, dass nur in diesem Gedanken Einheit in den mannigfaltigen astronomischen Erscheinungen bestehen könne: — so wendet sich der sociale Materialist von der Meinung ab, dass als Centralkraft des socialen Lebens ideale Factoren als eigenartige und selbständig wirkende Ursachen der Formen dieses socialen Daseins angenommen werden dürfen; er dreht das Verhältniss um und lässt als letzte wirkende Ursache, von der alle socialen Vorstellungen und somit auch die sociale Ordnung abhängig seien, nur die gesellschaftliche Wirthschaft zu" [1]).

Ob Marx selbst auf diesen „kopernikanischen Standpunkt" seiner Geschichtsphilosophie den Nachdruck gelegt und diese letztere als seine „Entdeckung" verkündet, oder ob erst sein Pylades Engels die von Marx angewendete materialistische Geschichtsconstruction zu einer „Entdeckung" umgestempelt hat [2]), ist nur eine Streitfrage des Geschmacks, aber nicht des historischen Interesses. Auch wir sehen mit Stammler in dem Umstande, dass Marx die sociale Wirthschaft in den Mittelpunkt aller sociologischen Forschung gerückt hat, seinen kopernikanischen Standpunkt in der Sociologie. Allein nicht so sehr gegen diesen Standpunkt selbst, dessen Berechtigung wir gar nicht anfechten mögen, sondern gegen die apriorische Begründung dieses Standpunktes seitens Marx' richten sich unsere kritischen Bedenken. Kopernikus ist auf Grund einer Jahrzehnte fortgesetzten mathematischen Berechnung zu seinem Ergebnisse gelangt und hat, ungeachtet seiner zwingenden mathematischen Beweisführung, sein Resultat in die Form einer Hypothese gekleidet; ebenso hat Kant ein volles Jahrzehnt dazu gebraucht, um auf Grund der sorgfältigsten erkenntnisstheoretischen Analyse des menschlichen Verstandes, die jemals einem Menschenhirn geglückt ist, das zu erlangen, was er seinen „kopernikanischen Standpunkt" nannte. Auch forderte Kant auf Grund seiner Entdeckung, die er auf empirisch-erkenntnisstheoretischem Wege gemacht hat, nicht etwa wie Marx eine vollständige Revolutio-

[1]) Stammler, Wirthschaft und Recht nach der material. Geschichtsauffassung, S. 22.

[2]) Engels, Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, 10, feiert die „materialistische Geschichtsauffassung" neben der Theorie des Mehrwerths als die zweite grosse Entdeckung von Marx. Vgl. auch die Worte Engels' am Grabe von Marx bei F. Mehring, Die Lessing-Legende, 1893, S. 434.

nirung unseres gesammten Lebens, sondern allenfalls eine erkenntnisstheoretische Rückwärtsrevidirung unserer Begriffe. Endlich hat Darwin, mit welchem die Marxisten ihren sociologischen Halbgott so gern in eine Linie stellen möchten, wiederum mehr als ein Jahrzehnt dazu gebraucht, um auf Grund mühevollster, mit unvergleichlicher Forschergeduld zusammengetragenen, kaum übersehbaren empirischen Materials auf die eindringlichen Vorstellungen seiner Freunde hin das zu formuliren, was er seine Hypothese nannte. Und so sind denn bisher „die kopernikanischen Standpunkte" in der Astronomie, Erkenntnisstheorie und Biologie auf der einen Seite nur gewonnen worden auf Grund der mühseligsten und unverdrossenen Geistesarbeit von Jahrzehnten vermittelst der inductiven Methode, während sie auf der anderen trotz des erdrückenden inductiven Beweismaterials nur in der bescheideneren Form von Hypothesen auftraten. Nur Marx hat seinen „kopernikanischen Standpunkt" in der Sociologie durch Intuition gewonnen. Weder hat er an seine „Entdeckung" jene Mühe und Zeit gewendet, welche die drei genannten „führenden Geister" ihren respectiven Entdeckungen gewidmet haben [1]), noch hat er das unentbehrliche empirische Material zur philosophischen Fundamentirung seiner Geschichtsconstruction zusammengetragen und inductiv verwerthet, wie dies namentlich seitens Darwin's geschehen ist. Die zahlreichen empirischen Belege, welche Marx aus der Social- und Wirthschaftsgeschichte Englands besonders in den ersten Band seines „Kapitals" eingestreut hat, dienen nur zur Verificirung des von ihm a priori eingenommenen Standpunktes, bilden aber keineswegs, wie bei Darwin die biologischen Thatsachen, ein constitutives Element der Construction. Zu den Versündigungen logisch-methodischer Natur gesellen sich Mängel erkenntnisskritischer Art, auf welche in jüngster Zeit Stammler [2]) und Schitlowsky [3]) hingewiesen haben. Und wie Hegel einst in der „Phänomenologie des Geistes" gegen Schelling den Vorwurf erhob, sein „Ich" sei wie aus der Pistole geschossen, was ihn aber nicht hinderte, sein „Absolutes" aus der Pistole der Widerspruchslogik hervorzuknallen, so ist auch bei Marx, trotz seines grausamen Spottes gegen

[1]) L. Weryho, Marx als Philosoph, 1894, S. 20, macht mit Recht darauf aufmerksam, dass „Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik etc.", die 1845 erschienen ist, die materialistische Geschichtsauffassung noch nicht zum Ausdruck bringt.

[2]) A. a. O. passim, besonders 440—448.

[3]) Deutsche Worte, XV. Jahrgang, 1895, H. 4: „Beiträge zur Geschichte und Kritik des Marxismus", Einleitung; Die Widerspruchslogik bei Hegel und Marx, ebenda, 1896, H. 7 u. 8. Auf die von Stammler und Schitlowsky gegen die Socialphilosophie von Marx vorgebrachten Argumente wird hier nicht weiter eingegangen, um nicht schon Gesagtes zu wiederholen.

alle aprioristische Metaphysik und ungeachtet seines Liebäugelns mit positivistischen Philosophemen und dem naturwissenschaftlich exacten Thatsachencultus, sein „kopernikanischer Standpunkt" — die sociale Wirthschaft — jäh und unvermittelt wie aus der Pistole geschossen da gleichsam ein sociologisches „Absolutes".

Zudem hat Marx die wissenschaftliche Unvorsichtigkeit begangen, seine ganze Socialphilosophie an das Schicksal des Materialismus als philosophischer Weltanschauung zu ketten. Mit dem Sieg oder Untergang des Materialismus steht und fällt das stolze Gebäude seines sociologischen Calcüls. Eben damit hat er aber auf Flugsand gebaut. Denn nach den vernichtenden Schlägen, welche Lange, der klassische Historiker des Materialismus, der methaphysischen und erkenntnisstheoretischen Berechtigung des Materialismus versetzt hat, bricht sich in den besten denkenden Köpfen der Gegenwart die Ueberzeugung mehr und mehr Bahn [1]), dass der metaphysische Materialismus zu den bestwiderlegten Irrthümern des Menschengeschlechts gehört. Es war daher ein unglückseliger metaphysischer Wagemuth von Marx und Engels, ihr gesammtes sociologisches Gepäck einem lecken, dem Untergange geweihten Schiff anzuvertrauen und auf diese Weise den eben erst aus ihrem Schoosse geborenen wissenschaftlichen Socialismus in seiner logischen und sociologischen Existenz zu gefährden. Wenn nun vollends die Marxisten mit der Prätention hervortreten, ihr Meister habe die letzte sociologische Wahrheit nicht bloss ernstlich gesucht, sondern endgültig gefunden, so steht diese auf den „kopernikanischen Standpunkt" von Marx sich stützende Prätention, gemessen an dem bescheidenen Auftreten eines Kopernikus, Kant und Darwin, im umgekehrten Verhältniss zu ihrer philosophisch-logischen Berechtigung. Es braucht wohl kaum besonders betont zu werden, dass unsere Bedenken gegen die „materialistische Geschichtsauffassung" nur deren Auswüchse und Prätentionen, nicht aber ihren sachlichen Kern treffen sollen. Haben wir doch vielmehr die relative Berechtigung dieser Methode in unserer dreizehnten Vorlesung ausdrücklich anerkannt. Uebrigens hatte vor Marx bereits Nitzsch diese Methode seinen Richtung gebenden historischen Forschungen zu Grunde gelegt. Wie fruchtbar die von Marx, wenn auch nicht gerade entdeckte, so doch zuerst energisch geforderte und im grossen Style angewendete Methode sich erwiesen hat, das zeigt zur Genüge das gedankenreiche Werk von Stammler, vor Allem aber die von Karl Lamprecht ver-

[1]) Sogar unter parteigetreuen Socialdemokraten; vgl. Conr. Schmidt, Ein neues Buch über die materialistische Geschichtsauffassung, Der socialistische Akademiker, 1896, Nr. 7 und 8 (gegen Plechanow).

tretene jüngere Schule in der deutschen Historiographie, welche, der Ranke'schen Schule sich entgegenstemmend, von Marx doch wohl mehr gelernt hat, als sie sich selbst eingestehen mag. Interpretirt man vollends die „materialistische Geschichtsauffassung" so sachgemäss und feinsinnig, wie dies Ferd. Tönnies, wohl der tiefste Kopf unter den philosophischen Verehrern von Marx, gethan [1]), so müsste man über ein verfängliches Ausmass von Voreingenommenheit verfügen, wollte man das bleibende Verdienst von Karl Marx um die Erforschung sociologischer Probleme zu schmälern oder gar in Abrede zu stellen suchen. Der philosophische Fehler steckt nicht so sehr in der „materialistischen Geschichtsauffassung" selbst, als vielmehr in der — weniger von Marx selbst, als von Engels und seinem paraphrasirenden Anhang — dieser zudictirten Ausschliesslichkeit. Wird die Quintessenz der „materialistischen Geschichtsauffassung" mit F. Tönnies auf die knappe Formel zugespitzt [2]): „Beruht Leben im Denken oder beruht Denken im Leben? Wird das Sein durch das Bewusstsein, oder wird das Bewusstsein durch das Sein bestimmt?", so bedarf es keiner weiteren Ueberlegung, dass das gesellschaftliche Sein stets das zeitliche Prius des gesellschaftlichen Bewusstseins ist. Die zeitliche Priorität bedingt aber noch lange nicht die logische Causalität und ethische Superiorität. Die „ökonomischen Productionsbedingungen" mögen immerhin den „ideologischen Formen" zeitlich vorangehen; aber das beweist weder, dass sie die ihnen entsprechenden „juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen" erzeugen — ein post hoc ist eben, so lange der logische Causalnexus zwischen beiden Gliedern nicht erwiesen ist, noch kein propter hoc —, noch viel weniger natürlich, dass diese ökonomischen Productionsbedingungen, deren Umfang und Grenzen doch erst abgesteckt werden müssten, die einzige (letzte) Motivquelle aller socialen Entwickelungsformen ist [3]). Will man aber, diesen logischen Bedenken zum Trotz, mit den eingeschworenen Marxisten gleichwohl alle socialen Phänomene aus ökonomischen Bedingungen, bezw. Klassenkämpfen und nur aus diesen ableiten, so bringt man damit dem von Kant so glücklich gekennzeichneten Einheitstrieb des Menschen ein blutiges Opfer — förmliche Ideenhekatomben — dar. Die heutigen Marxisten, die sich päpstlicher als der Papst gebärden, begehen eine an Halsstarrigkeit gren-

[1]) Archiv für Gesch. d. Philos., Bd. VII, 1894, S. 506—512.

[2]) A. a. O. S. 507. Dagegen E. Bernheim, Lehrb. d. hist. Methode, 1894, S. 540.

[3]) Sehr lehrreich war in diesem Betracht die Abhandl. Kautsky's in der Neuen Zeit, Jahrg. 1896/7, H. 8 u. 9: Was will und kann die material. Geschichtsauffassung leisten?

zende Einseitigkeit, wenn sie in ihrem dogmatischen Uebereifer alle entgegenstehenden Argumente gewaltsam über den Haufen rennen und auf der Einzigkeit der „ökonomischen Productionsbedingungen" als letzter Motivquelle aller socialen Phänomene verharren. Der fanatische Sectenglaube darf niemals dazu führen, geflissentlich übersehen zu wollen, dass jede mit dem Anspruch auf „Einzigkeit" in der Geschichte des menschlichen Denkens aufgetretene Theorie bisher Schiffbruch gelitten hat. Die Ueberzeugungsgluth ihrer Adepten beweist recht wenig für die innere Wahrheit einer Lehre. Auch die Vertreter der Lehre vom „Archeus", jenes Universalprincips, das alle Phänomene des Alls erklären sollte, haben begeisterte und überzeugungstreue Parteigänger gefunden, welche ihr Höchstes und Bestes für diese „erlösende Idee" einsetzten. Es ist darum ein gefährliches Spiel, den ganzen Socialismus auf die eine Karte der „materialistischen Geschichtsauffassung" zu setzen.

Auch die Werthlehre von Marx, welche Engels als die zweite grosse „Entdeckung" des Meisters preist, ist von social-philosophischer Seite anfechtbar. Wollte man selbst mit Marx und der klassischen Nationalökonomie annehmen, dass die Arbeit oberste werthbildende Substanz sei, so könnte man bei behutsamer Schlussfolgerung nur sagen, dass die menschliche Arbeit eine, aber nicht, dass sie die werthbildende Substanz schlechthin ist. Aus dem Umstande, dass Waarenmengen verschiedener Qualitäten doch den gleichen Preis haben, folgert Marx, dass die Gleichheit des Preises bei der Verschiedenheit der Waarenqualitäten nur daher rühren könne, dass alle diese Waaren ein „mystisches Gemeinsames" — ihre werthbildende Substanz — besitzen. Woher weiss nun Marx aber, dass sie nur ein „mystisches Gemeinsames" besitzen? Da dieses „Gemeinsame" doch „mystisch" sein soll, wie Marx will: warum nur eine, und nicht zwei, drei etc. werthbildende Substanzen annehmen? Warum sollen bei dem von Marx zugestandenen Fetischcharakter der Waare ihre Seltenheit auf der einen, ihre Nützlichkeit auf der anderen Seite nicht ebensogut zu den werthbildenden Substanzen gezählt werden können? Hier hat ihn wieder einmal sein metaphysisches Einheitsbedürfniss zu einer fatalen Einseitigkeit verleitet. Er setzt mit Spinoza und Hegel voraus, statt zu beweisen, dass es nur eine Substanz geben könne — im Kosmos die Materie, im Evolutionsprocess der Geschichte die ökonomischen Productionsbedingungen, beziehungsweise der Klassenkampf, in der Waarenproduction selbst die vergegenständlichte menschliche Arbeit. Und so steckte der alte „Grossmetaphysicus" Hegel den Junghegelianern doch noch mehr im Blute, als sie selbst glauben oder uns glauben machen wollen. In seiner Kosmologie, Geschichtsphilo-

sophie und Nationalökonomie springt bei Marx letzten Endes immer wieder unversehens, zuweilen sogar in naturwissenschaftlicher Vermummung, ein „Absolutes" hervor — gleichsam ein sociologischer Jehovah als deus ex machina.

Aber auch abgesehen von der unzulässigen Verallgemeinerung, das wichtigste Agens der werthbildenden Substanzen, die Arbeit, willkürlich zur einzigen werthbildenden Substanz umzustempeln, scheint Marx die alte aristotelische Kategorie der Arbeit (ποιεῖν) doch etwas zu eng gefasst zu haben. Ihm schwebt offenbar, unter dem Einfluss der englischen Industrie, im ersten Band des „Kapitals" zumal, immer wieder nur der Fabrikarbeiter vor, während der Feldarbeiter erst im dritten Band des „Kapitals" (III, 2) auftaucht und der Kopfarbeiter so gut wie gar keine Berücksichtigung findet. Hätte er stets, wie von einem Philosophen gefordert werden muss, die ganze Kategorie menschlicher Arbeit vor Augen gehabt, so würde er wohl kaum in den schon von Ricardo begangenen Fehler verfallen sein, alle menschliche Arbeit unterschiedslos zu mechanisiren.

Wie einst der bernische Erziehungsdirector Glayrn mit Unrecht Pestalozzi die Worte entgegengerufen hat: „Vous voulez méchaniser l'éducation", so könnte man — mit Recht — Ricardo und Marx entgegenhalten: „Vous voulez méchaniser le travail". Nicht bei jeder Arbeit geht es an, ein beliebiges Arbeitsquale in Arbeitsquanten, und Arbeitsquanten in Arbeitszeiten mechanisch aufzulösen. Man vergegenwärtige sich nur, wie schwierig sich eine solche mechanische Auflösung gestalten würde, wollte man das gewaltige Arbeitsquale und Arbeitsquantum, welches in den drei Bänden des „Kapitals" niedergelegt ist, in Arbeitszeiten umrechnen und das gleiche Procedere vollziehen bei dem Copisten, welcher das Manuscript des „Kapitals" abschrieb, dem Typographen, der es setzte, und dem Leser, der es durchdachte. Nun vergesse man nicht, dass die drei Bände „Kapital" einen blühenden Handelsartikel bilden, also im Sinne von Marx eine „Waare" sind. Man beachte überdies noch, welchen „Werth" diese monumentalen drei Bände für seine treuen Jünger Kautsky, Bernstein und Mehring, oder etwa für einen südamerikanischen Antiquar besitzen, der sie aus einem Nachlass erstanden hat und als Makulatur verkauft[1]). Die „vergegenständlichte menschliche Arbeit" ist

[1]) Auf einen ähnlichen Einwand hat allerdings Marx schon Roscher geantwortet, er solle nicht an der „Leipziger Messe" seine Beobachtungen machen. Ist denn die „Leipziger Messe" keine Waarenwirthschaft? Ein anderes Mal entschlüpfte Marx die Wendung: „Ich bin geneigt, den Arbeitstag eines Bildhauers zwanzig Arbeitstagen eines Handlangers gleichzusetzen." Marx' subjective Schätzung ist doch kein objectiver Massstab der „unterschiedslosen (sic) menschlichen Arbeit"!

in jedem Exemplar dieselbe, der Werth aber ein unendlich verschiedener. Werthe giebt es nicht bloss auf dem Weltmarkt, an den allein Marx denkt, sondern auch in einer unendlich abgestuften Scala von Appreciationswerthen, bei denen das subjective, psychologische Moment vorwiegt. Dieses subjective, psychologische Moment des Werthes (Seltenheit, Nützlichkeit, ästhetische und moralische Factoren, Pietätsmotive, Ehrgeizstachel etc.) hat Marx zum Schaden seiner Werthlehre bedenklich vernachlässigt. Dass Appreciationswerthe nicht bloss subjectiven Werth, sondern unter Umständen einen wirklichen Waarenwerth und Weltmarktpreis haben können, das zeigen die täglichen Auctionen von Raritäten, Antiquitäten, Kunstgegenständen und Curiositäten aller Art. Wenn für eine seltene Briefmarke, an der Briefmarkenbörse in Berlin z. B., ein Marktpreis von 10,000 Mark gezahlt wird, so dürfte es recht schwer fallen, die „Arbeitsgallerte" aufzuweisen, welche hinter dem Marktpreis der Waare „Briefmarke" steckt.

Was insbesondere die Mehrwerthstheorie von Marx anbelangt, deren Grundgedanken auf Hall, Godwin und Thompson historisch zurückgehen, so ist von gegnerischer Seite bereits eine kleine Bibliothek von polemischen, gegen die Mehrwerthstheorie gerichteten Schriften zusammengeschrieben worden [1]). Von nationalökonomischen Deductionen sehen wir hier begreiflich ab, beschränken uns vielmehr auf die Hervorkehrung eines psychologischen Moments. Bei den von Marx mit peinlicher mathematischer Genauigkeit aufgestellten Berechnungen über die Höhe der Profitrate ist die Arbeit allzusehr mechanisirt. Dass Marx seinen Berechnungen „unterschiedslose menschliche Arbeit" zu Grunde legt, ist das logische πρῶτον ψεῦδος seiner Mehrwerthstheorie. Er betrachtet die Kategorie der Arbeit (ποιεῖν bei Aristoteles) nur unter dem Gesichtspunkte der Kategorie der Quantität (ποσὸν bei Aristoteles) und nicht auch unter dem der Qualität der Arbeit (ποιόν). Unqualificirte und qualificirte, technische und dispositive, ästhetische und wissenschaftliche, schöpferische und directive, mit einem Worte die intuitive Arbeit in allen ihren Abschattungen kann doch unmöglich unterschiedslos zusammengewürfelt werden. Mit derselben Einseitigkeit, die ihn in seiner Geschichtsphilosophie

[1]) Litteraturnachweise in der „Neuen Zeit", seit 1882 jährlich ein Band, seit 1891 jährlich zwei Bände; Speciallitteratur über Marx zusammengestellt bei Stammler a. a. O. S. 643, 645, 646. Gegen die Mehrwerthstheorie vgl. neuerdings Jul. Wolf, System der Socialpolitik I, 128 ff., 284 ff.; A. v. Wenckstern, Marx, 1896, S. 30 ff., sowie „In eigener Sache", Neue Zeit, Jan. 1897; Flint, Socialism, p. 153 ff.; W. Tscherkesoff, Pages d'histoire socialiste, 1896, p. 16 ff., sowie die oben S. 392 citirten Schriften; F. Tönnies, Arch. f. syst. Ph., II, 1896, S. 511 f.

dazu verführt, den ökonomischen Productionsbedingungen eine centrale Stelle anzuweisen und die ideologischen Factoren hintanzusetzen, eliminirt er auch in seiner Mehrwerthstheorie den berechtigten Antheil der ideologischen, intuitiven Factoren in der socialen Production zu Gunsten der rein mechanischen, vorwiegend der industriellen Arbeit. Die geistige Arbeit mit einem Wort gelangt in dem scharfsinnigen Calcül von Marx nicht entfernt zu dem ihr gebührenden Rechte.

Wie wir gegen die materialistische Grundlegung der Marxischen Socialphilosophie metaphysische, logische und psychologische Erwägungen geltend gemacht haben, so erheben sich gegen die Zielpunkte des Marxismus ernstliche ethische und sociologische Bedenken. Sein sociologischer Grundfehler ist der dem Materialismus entnommene einseitige Mechanismus und fatalistische Determinismus. Auf Grund dieser metaphysischen Voraussetzungen glaubt er den Zusammensturz der kapitalistischen Wirthschaftsordnung mit ebensolcher Sicherheit und mathematischer Präcision vorausberechnen zu können, wie etwa der Astronom Sonnen- und Mondfinsternisse, bezw. mit dem peinlichen Dilemma Cultur — Barbarei zu drohen. Dabei übersieht aber Marx, dass der Astronom es mit einer todten, willenlosen, nach rein mechanischen Gesetzen sich fortbewegenden Materie, der Sociologe es hingegen mit lebendigen, willensbegabten, intellectuell hochentwickelten und ihr Eigenleben eifersüchtig behauptenden Individuen zu thun hat. Aggregate von ponderabler Materie kann man in ihrer künftigen Zusammensetzung und Wirkung mathematisch vorausberechnen, nicht aber imponderable Intelligenzen. Ein gesellschaftlicher Organismus ist eben kein blosser Polypenstamm, der sich nach rein biologischen Gesetzen entwickelt, sondern ein intellectuelles Gewebe, das seinen eigenen, uns noch unbekannten Gesetzen gehorcht. Marx theilt eben den Comte'schen Rausch einer socialen Dynamik, während wir, positivistischer als der officielle Positivismus, uns bei einer socialen Statik bescheiden. Bei den ideologischen Imponderabilien, die sich in den gesellschaftlichen Organismus einschieben, ist zwar eine statistische Feststellung der socialen Thatsachen, nicht aber eine unbedingt sichere Ermittelung der socialen Ursachen, und noch viel weniger eine mathematisch genaue Berechnung der künftigen socialen Wirkungen möglich. Wie leicht eine sociale Dynamik der Gefahr erliegt, in sociologisches Prophetenthum zu verfallen, hat der Marxismus in empfindlicher Weise an sich verspüren müssen. Während nämlich Marx, gestützt auf sein dogmatisches Selbstvertrauen, mit apodictischer Sicherheit die Decimirung des Mittelstandes als unmittelbar bevorstehend herausgerechnet und mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit diese Voraussage verkündet hat, hat die genaue Einkommen-

steuerstatistik der letzten Jahre, insbesondere die sächsische (eines Industrielandes par excellence), der Marx'schen Weissagung den Possen gespielt, das Gegentheil von dem zu erweisen, was Marx behauptet hat[1]).

Verhängnissvoll ist ein solcher sociologischer Fatalismus, wie Marx ihn in seiner mathematischen Formulirung des unentrinnbaren Zusammensturzes der kapitalistischen Productionsform vertritt (Bd. II und III), auch schon darum, weil er sich sehr leicht zum socialen Quietismus und politischen laissez faire auswachsen könnte. Woher den Enthusiasmus zu thatenfreudiger Hingabe an die socialen Aufgaben unseres Zeitalters gewinnen, woher den Märtyrermuth zur Einsetzung des Lebens und der Zukunft von ganzen Generationen schöpfen, wenn doch Alles nach den immanenten Gesetzen „des objectiven Ganges der Dinge" auch ohne unser Zuthun sich so entwickelt, wie Marx es angekündigt hat? Die „Geburtshelferrolle", die er dem Individuum anweist, ist nicht anspornend genug, die politische und sociale Spannkraft auf's höchste zu steigern. Viel näher liegt die Gefahr einer socialen Versumpfung, eines dem geistigen Trägheitsgesetz der Menschennatur nur zu sehr schmeichelnden Sichgehenlassens, wenn erst die Massen anfangen werden, an die Richtigkeit der Vorausberechnungen ihres Helden ernstlich zu glauben. Wenn erst diese zum socialen Quietismus geradezu verleitenden Lehren die Massen durchtränkt haben werden, dann könnte sehr wohl an die Stelle des religiösen Kismet der Orientalen bei den Occidentalen ein sociales Kismet treten.

Die Vernachlässigung und abschätzige Behandlung der ideologischen Factoren hat sich an Marx bitter gerächt. Wie Marx die Natur im Allgemeinen und den gesellschaftlichen Productionsprocess insbesondere, so hat er auch das menschliche Individuum ganz und gar mechanisirt. Er fasst das Individuum als sociales Atom, als ob es sich nur nach den Gesetzen des Mechanismus und Chemismus mit anderen Atomen zu einem gesellschaftlichen Aggregat zusammenschlösse. Er übersieht aber dabei, dass dieses sociale Atom von Willensimpulsen und Intellectmotiven beherrscht wird, die der todten Materie abgehen. Das intellectuell entwickelte Individuum lässt sich schlechterdings nicht mechanisch aufziehen wie eine Uhr, oder reguliren wie eine Maschine. Die intellectuellen, ethischen und ästheti-

[1]) In diesem Punkte haben mich die Ausführungen von Jul. Wolf, Socialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung, Stuttgart 1892, S. 155 ff., überzeugt. Die nachträglichen Arbeiten von W. Böhmert (Schmoller's Jahrb., 1896, S. 122) über die sächsische Einkommensteuerstatistik haben die Behauptungen Wolf's nur bestätigt; vgl. neuerdings auch W. Tscherkesoff, Pages d'histoire socialiste, 1896, p. 25 ff. Ueber das Wachsen des Mittelstandes in Frankreich u. England s. Kidd a. a. O. S. 204 ff.

schen Widerstände treten im Marx'schen Calcül ganz zurück. Das von ihm eliminirte, sein Eigenleben eifersüchtig wahrende Individuum ist ein schlagendes Gegenargument gegen jenen sociologischen Determinismus von Marx, dem aller ästhetischer Zauber und jegliche ethische Weihe gründlich abhanden gekommen sind[1]). Und so könnte es sich sehr wohl ereignen, dass die „ideologischen Factoren" dermaleinst über Marx ebenso zur Tagesordnung übergehen würden, wie er über sie kaltherzig hinweggeglitten ist!

Einunddreissigste Vorlesung.

Ferdinand Lassalle.

Ferdinand Lassalle (geb. 1825) verdient in der Geschichte des Socialismus ein eigenes Blatt[2]). Er war ein verhätscheltes Schosskind des Glücks. Seine Wiege umstanden Grazien, und der Genius hatte auf die junge Denkerstirn bereits den Weihekuss des Aussergewöhnlichen gedrückt. Die erlesensten Geister der Zeit wetteiferten mit einander, dem stürmenden Brausekopf Ruhmeskränze zu winden. Alexander v. Humboldt nannte ihn schlechthin „das Wunderkind". Heinrich Heine schrieb ihm: „In Vergleichung mit Ihnen, theuerster Waffenbruder, bin ich doch nur eine bescheidene Fliege". Aug. Böckh, der geniale Philologe, urtheilte über ihn: „Ich halte Lassalle für einen eminenten Geist von tiefen Einsichten in den verschiedensten Gebieten, von einer ausserordentlichen Schärfe und Penetration des Urtheils und gleich grosser Darstellungsgabe", und ein deutscher Dichter, der Lassalle nur ein einziges Mal in einem Concert gesehen hatte, sagte zu dessen Biographen Georg Brandes: „Er sah aus wie lauter Trotz; aber auf seiner Stirn lag eine solche Thatkraft, dass es einen nicht hätte wundern mögen, wenn er sich einen Thron erobert hätte."

---

[1]) Auf einzelne Bedenken gegen die praktische Durchführbarkeit seiner socialistischen Ideale kommen wir in der nächsten Vorlesung, S. 412, zurück. Vgl. auch den Abschnitt „Der ethische Charakter des Marxismus" bei Wenckstern a. a. O. S. 114 ff. Gegen socialen Determinismus und Quietismus neuerdings sehr gut W. Sombart, Socialismus u. soc. Bewegung im 19. Jahrh., 1896, S. 104 ff.

[2]) Die reiche Litteratur über Lassalle bei Stammhammer a. a. O. S. 287; K. Diehl, Handwörterb. d. Staatswissensch., Bd. IV, S. 970. Vortrefflich ist die Biographie von Georg Brandes, geistvoll der auf Lassalle bezügliche Abschnitt bei F. Mehring, Die deutsche Socialdemokratie, 3. Aufl. 1879.

Leider geht durch dieses kurze, grosse Leben ein hässlicher Zug, der es verunschönt und entstellt, ein bitterböses cherchez la femme. Eine Frau von höchst fragwürdigem Wesen, die Gräfin Sophie von Hatzfeld, war es, deren cause célèbre ihm durch den bekannten Kassettendiebstahlsprocess zuerst eine traurige Berühmtheit in weiteren Kreisen verschaffte, und wieder war es eine Frau von noch fragwürdigerem Wesen, Helene v. Dönniges-Rackowicza, die jenes Leben, an welchem jetzt Hunderttausende deutscher Arbeiter mit Begeisterung hingen, jäh und schrill zum Abschluss brachte. Lassalle hatte eben alles Rüstzeug zum tragischen Helden; kein Wunder also, dass sein Leben, ungeachtet der vielen berauschenden Erfolge, von einer tiefen Tragik durchzogen ist. Wäre er als Franzose geboren worden, so hätte er wohl das Zeug dazu besessen, sich zum Präsidenten der Republik, wenn nicht zum Dictator aufzuschwingen, wobei er ganz in seinem Element gewesen wäre, da er von Hause aus eine Cäsarennatur war. In Frankreich hätten sich auch seine Liebeshändel nicht wie ein Bleigewicht an seine Ferse geheftet, um ihn dem Untergang in gesellschaftlicher Beziehung entgegen zu führen; im Gegentheil, sie wären dort der rettende Kork gewesen, der ihn auf der Oberfläche gehalten hätte und der bei seinem Lossteuern auf das politische Hochziel ihm eher förderlich als hinderlich gewesen wäre. Französischen Politikern — ich greife aus der Ueberfülle von Exempeln nur Mirabeau und Gambetta heraus — haben ihre Neckereien mit Gott Amor in der öffentlichen Meinung keineswegs geschadet, während solche einen deutschen Politiker gesellschaftlich geradezu vernichten.

Lassalle's feuriges Temperament bot dem Klatsch so reiche Nahrung dar, dass ihm die sogenannte „gute" Gesellschaft verschlossen blieb; die beste freilich, die Kreise der Gelehrten und Künstler, öffneten sich ihm dafür um so bereitwilliger. Die Politik wird aber bekanntlich nicht von der besten, sondern von der „guten" Gesellschaft gemacht. Und da sein Ehrgeiz, sein hochfliegendes Streben, ihn für die Politik prädestinirte, diese aber in den Händen der liberalen Bürgerkreise lag, so war es psychologisch ganz begreiflich, dass er einen harten Kampf durchfechten musste, wollte er sich Geltung verschaffen [1]). Und so hat er sich denn Schritt für Schritt Position um Position auf dem Felde der Politik erkämpft. Schon war er durch seine „Philosophie Heraklit's des Dunklen von Ephesos" den philologisch-philosophischen Kreisen, durch sein flammensprühendes

[1]) Dahin gehören seine Schriften „Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch oder Kapital und Arbeit" (1864), „Zur Arbeiterfrage", Rede zu Leipzig am 16. April 1863, Rede zu Frankfurt, 17. u. 19. Mai 1863.

Drama „Franz von Sikkingen" seinen näheren Freunden, durch sein grundstürzendes rechtsphilosophisches Werk „System der erworbenen Rechte" den denkenden Juristen und Gelehrten überhaupt auf das Vortheilhafteste bekannt, als die zünftigen, kurzsichtigen Fortschrittler Berlins sich noch weigerten, ihn politisch ernst zu nehmen und wissenschaftlich für voll anzusehen.

Diese Zurücksetzung, entsprungen aus einer brutalen Urtheilslosigkeit oder Gedankendumpfheit, hat seinen Bruch mit der Berliner Demokratie nur beschleunigt und ihn der Socialdemokratie in die Arme geführt. Anfänglich mochte er hoffen, mit der Berliner Demokratie zu gehen und dieselbe allmälig zu seinen Plänen zu bekehren. Als er jedoch mit seiner Grundforderung des allgemeinen Stimmrechts bei den Fortschrittlern auf Opportunitätsbedenken stiess, da zerschnitt er in wohlüberlegter Geflissentlichkeit trotz der Abmahnungen seiner Freunde Rodbertus, Bucher und Ziegler das Tafeltuch zwischen sich und der Fortschrittspartei, um kühn und unentwegt den letzten Schritt zum offen bekannten Socialismus zu thun. Ohnehin war er bereits kurz vor dem Sturmjahr 1848 im Kreise von Marx, Engels, Herwegh[1]), Freiligrath und Wolff mit dem Oel des Socialismus gesalbt worden. Namentlich Marx hatte auf ihn einen entscheidenden Einfluss ausgeübt[2]); aber er hatte immer noch der Hoffnung gelebt, den Schritt von der Demokratie zum Socialismus gemeinsam mit dem liberalen Bürgerthum machen zu können. Im Sinne der grossdeutschen Einheitsidee ist noch seine Broschüre von 1859 „Der italienische Krieg und die Aufgabe Preussens" gehalten (er will ein Grossdeutschland moins les dynasties), während sein 1861 erschienenes „System der erworbenen Rechte" bereits auf dem Boden des Socialismus steht. Als die liberale Bürgerschaft jedoch, statt mit instinctiver Einsicht diesem Feuergeist sich anzuschmiegen, ihn brüsk verleugnete, da nahm er im Frühjahr 1862 allein den Kampf gegen die ganze „Gesellschaft", insbesondere gegen die, socialistischen Plänen unzugängliche Fortschrittspartei auf.

Wenn man nun erwägt, dass Lassalle erst 1862 offen und rückhaltslos für den Socialismus praktisch eintrat und schon nach zwei Jahren, am 31. August 1864, von der tödtlichen Kugel des „Wallachen" Janko v. Rakowitz getroffen wurde, dann erst begreift man die politische That Ferdinand Lassalles! In zwei Jahren, ohne Freunde und Mitstreiter, gegen eine Welt von Feinden und Neidern,

[1]) Vgl. jetzt Marcel Herwegh, „Ferdinand Lassalle's Briefe an Georg Herwegh", Zürich, Müller.

[2]) Lassalle gab selbst zu, dass seine Lehre von Geld, Werth und Arbeitszeit sich auf Marx' „Zur Kritik der polit. Oekonomie" stütze.

nur durch Wort und Schrift eine ganze Arbeiterarmee aus dem Boden zu stampfen und dieselbe so zu commandiren, dass sie ihrem Führer blinden Gehorsam und fanatische Anhänglichkeit entgegenbringt, dazu gehörte das politische Genie eines Napoleon!

Das Geniale seines Auftretens kam freilich vorwiegend der socialistischen Propaganda zu Gute, während der theoretische Socialismus im Verhältniss wenig Gewinn aus Lassalle's hoher geistiger Veranlagung zog. Recht eigentlich originell ist der Socialismus Lassalle's keineswegs; die ökonomische Grundlegung desselben stammt von Karl Marx, mit dem er bereits 1848 persönlich in Verbindung stand, und die praktischen Vorschläge sind den von uns bereits gekennzeichneten Ideen Saint-Simon's und Louis Blanc's im Grossen und Ganzen entlehnt. Was Lassalle aus Eigenem hinzugefügt hat, ist im Wesentlichen nur eine geschichtliche Motivirung und rechtsphilosophische Begründung jenes Gruppensocialismus, den zuerst Louis Blanc gefordert hat.

In der rechtsphilosophischen Grundlegung des Socialismus hat Lassalle allerdings mit dem glücklichen Blick des geborenen Genies eine Lücke herausgefühlt, die auch von Marx, selbst in dem nach Lassalle's Tode erst erschienenen „Kapital", offen gelassen war. Marx hat allerdings gezeigt, dass alle ökonomischen Kategorien, als da sind Kapital, Privatunternehmung, Lohnsystem u. s. w. keine logischen, vielmehr nur geschichtliche Kategorien sind, woraus wohl geschlossen werden kann, dass auch die juristischen Kategorien nur historische Geltung haben. Hier geht nun Lassalle in seinem „System der erworbenen Rechte" [1]) noch systematischer vor, sofern er den Nachweis unternimmt, dass auch alle juristischen Kategorien, wie Eigenthum, Vertrag, Familie, Erbrecht etc. ebensowenig logischer Natur sind, sondern wieder nur rein geschichtliche Kategorien. Der germanische Volksgeist erzeuge ein anderes Recht als der römische. Namentlich in Bezug auf das Erbrecht hat Lassalle die originelle Beobachtung gemacht, dass der Erbe ursprünglich gar nicht Vermögenserbe, vielmehr nur Willenserbe ist. Er exemplificirt vorzugsweise am römischen Recht, aus welchem er das neuere historisch ableitet, und gelangt zu dem berühmten, scharfzugespitzten Ergebniss: die römische Unsterblichkeit ist: das Testament.

Nun argumentirt Lassalle, ähnlich wie vor ihm schon Leibniz, folgendermassen: das Testament hat Gültigkeit nur unter der Voraussetzung, dass es eine Unsterblichkeit giebt. Wäre die Seele nicht

---

[1]) Savigny erklärte beim Erscheinen des Buches, es sei die bedeutendste juristische Leistung seit Donellus (berühmtester französischer Jurist des 16. Jahrh.).

unsterblich, hat schon Leibniz bemerkt, dann wären Testamente mit vollem Recht null und nichtig. Nun ist aber der christliche Unsterblichkeitsbegriff ein ganz anderer als der römische. In Rom war der Erbe Willenserbe, im altgermanischen Recht, das auf die Familie zurückgeht, nur Vertreter der Familie. Bei den christlichen Völkern herrscht aber die Vorstellung vor, dass die Seele allerdings unsterblich ist, aber nach dem Tode kein irdisches Gut mehr besitzt. Ist aber die Seele Verstorbener nicht mehr Eigenthümerin des hinterlassenen Vermögens, so hat nur die Gesellschaft das Recht, die Hinterlassenschaft anzutreten. Behauptet man aber, der Erbe sei nichts weiter als der Verwalter des Vermögens Verstorbener, dann bliebe nach biblisch-christlicher Anschauung am letzten Ende nur ein Eigenthümer übrig, nämlich der erste Testator: Adam.

Wenn Lassalle solchergestalt die herrschenden Erbrechtstheorien ad absurdum führen wollte, so kam es ihm im letzten Grunde darauf an, den Nachweis zu führen, dass selbst die elementarsten Institutionen der heutigen Gesellschaft, weil rein geschichtliche, keine nothwendigen Producte sind, woraus alsdann schon mit kümmerlichster Logik geschlossen werden muss, dass die künftige Gesellschaftsform eine Bahn einschlagen könnte, die von der bisherigen weit abliegt, ja in manchen Stücken ihr geradezu entgegengesetzt ist[1]). Ferner wollte er damit seinen Hauptgedanken schärfer herausarbeiten, dass nämlich die Auffassung des Staatsbegriffs die Quelle sei, aus welcher alle gemachten Fortschritte dieses Jahrhunderts stammen und weiter stammen werden (I, 47).

War so Lassalle in seinem „System der erworbenen Rechte" theoretisch vielleicht noch radicaler vorgegangen als Marx, sofern er nicht bloss das Kapital, sondern jedes Eigenthum als historische Kategorie erwies, so war er klug und politisch reif genug, aus diesen radicalen Grundsätzen zunächst keine greifbaren Consequenzen zu ziehen. Es zeugt von einer grossen Selbstbeherrschung von seiner Seite, dass er sich auch in der Hitze der politischen Polemik nie dazu hinreissen liess, die vollständige Abschaffung des Erbrechts zu fordern[2]), da er sonst Gefahr gelaufen wäre, einfach zu den Utopisten gezählt und eben damit ignorirt zu werden.

Lassalle war eben ein eminent praktisches Genie. Um so viel Marx in der Theorie geistig höher steht denn Lassalle, um so viel ragt dieser praktisch über jenen hinaus. Marx erwartet in Folge

---

[1]) System der erworbenen Rechte I, 264.

[2]) Nur eine Umgestaltung, nicht eine Aufhebung des Erbrechts forderte Lassalle („Regelung der Hinterlassenschaft von Societäts wegen").

seiner socialphilosophischen Entdeckung, namentlich der Theorie des Mehrwerths, durch welche er dem Kapital das logische Feigenblatt weggerissen hat, eine weltumspannende Socialrevolution, die das Proletariat aller Länder zu einem internationalen Bruderbund vereinigen wird, der den Zweck verfolgt, alle grosskapitalistischen Expropriateurs der civilisirten Welt zu expropriiren. Rud. Meyer sagt treffend: Lassalle hat nur Deutschland, Marx ganz Europa im Sinne; Lassalle ist Reformer, Marx Revolutionär.

Dabei hat nämlich der Politiker Marx einzelne praktische Bedenken unterschätzt. 1. Die Macht der Geschichte, der Nationalität zumal. Jedes Volk hat vermöge seines Klimas und seiner Traditionen, vor allem in seiner Sprache, eine specifische Eigenart, die es von anderen Völkern streng unterscheidet. Diese geschichtlichen und völkerpsychologischen Thatsachen, die Marx zwar erkannt, aber nicht ausreichend gewürdigt hat, darf man nicht als Imponderabilien ausschalten. 2. Das Gesetz der geistigen Trägheit. Bis man dem italienischen Lazzaroni, dem ungarischen Zigeuner, dem russischen Kirgisen klar macht, dass er ein Mensch ist, und ihm das Bewusstsein seines Elends beibringt, sowie den Muth der Auflehnung gegen dasselbe einflösst, darüber vergehen noch Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende. Das Alles sieht Marx, aber er sieht darüber hinweg. 3. Die Macht der Kirche, des Katholicismus zumal. Die Sprache des neuen Testaments ist dem Arbeiter doch noch verständlicher, als die des allerneuesten Testaments (des „communistischen Manifests"). 4. Die Macht des gegenwärtigen Staates. Solange in Europa allein zwanzig Millionen Menschen unter Waffen stehen, hat kein Socialrevolutionär Aussicht, mehr zu erwarten, als zusammengeschossen und in die Gefängnisse geschleudert zu werden. Die Sprache der Bajonette ist unter Umständen doch noch etwas deutlicher und klingt Manchem überzeugender, als die berauschenden Klänge der Arbeitermarseillaise. Die einleuchtendsten Gründe und das zweifelloseste Recht sind gegen das hoc volo, sic jubeo der Krupp'schen Kanonen ohnmächtig[1]). 5. Die Macht der Sitte. Wäre das von Marx formulirte Postulat wenigstens von allen wohlwollenden Gebildeten anerkannt, dann hätte das Proletariat eine mächtige Stütze unter den Edeldenkenden aller anderen Stände. Aber

[1]) Engels hat dies nach Marxens Tode freilich eingesehen und ist daher vom revolutionären zum evolutionären Socialismus übergegangen (Einleitung zur letzten Schrift von Engels „Klassenkämpfe in Frankreich"). Hier nur eine Stelle: „Wir, die ‚Revolutionäre', die ‚Umstürzler', wir gedeihen weit besser bei den gesetzlichen Mitteln als bei den ungesetzlichen und dem Umsturz." Ueber Engels vgl. den warmherzigen Nachruf von Sombart in der „Zukunft".

auch das ist heute nur selten der Fall. Die heutigen Rechtsbegriffe, selbst der Bestgesinnten, sind noch derartige, dass man den Satz von Marx: die Expropriateure werden expropriirt, für eine Sanctionirung der Gewalt ansieht. 6. Die Uneinigkeit der socialistischen Gruppen bezüglich der einzuschlagenden Richtung. Solange es kein festes, von allen Socialisten anerkanntes Programm giebt, kann man dem Einzelnen immer noch mit Recht vorwerfen, er spreche nur in seinem oder im Namen eines kleinen oder grösseren Häufleins, keineswegs jedoch als Repräsentant des internationalen Weltproletariats.

Angesichts aller dieser praktischen Bedenken war es bei Lassalle ein Gebot politischer Klugheit, unbeschadet seines theoretischen Radicalismus die praktisch erreichbaren und zu erstrebenden Ziele etwas näher zu stecken und greifbarer zu gestalten. Allerdings hat er dafür von Marx eine schlechte Aufführungsnote erhalten (Kapital I², S. VI); aber es fragt sich doch sehr, ob nicht Lassalle als praktischer Agitator einen besseren und schärferen Blick für die thatsächlichen Verhältnisse besass, als der Theoretiker Marx, der sich als grollender Einsiedler in ein ganzes Netz systematischer Erörterungen eingesponnen hat. Gewiss war Marx das grössere wissenschaftliche Genie, und wohl auch der geschlossenere Charakter; aber ebenso gewiss war Lassalle der passendere, geradezu geborene Parteiführer und grössere Psycholog, der in den Tiefen der Volksseele besser zu lesen verstand, als irgend einer. Marx überzeugte Gelehrte, Lassalle aber riss die Proletarier selbst zu Thaten, d. h. zu geschlossener Organisation, hin.

Auch hatte Lassalle in seiner Beschränkung des socialistischen Programms auf das praktisch Erreichbare und geschichtlich Mögliche zweifellos das Richtige getroffen. Wenn es wahr ist, was Marx gezeigt hat, dass geschichtliche Processe sich nicht forciren lassen, sondern ihren normalen, ihnen immanenten Lauf nehmen, dann war es von Lassalle zweifellos richtig, es zunächst mit einem nationalen Staatssocialismus zu versuchen, um so dem internationalen Weltsocialismus die Wege zu ebnen. Kommen doch alle grossen Ideen und Errungenschaften erst in einem Volke zum Durchbruch, um dann ihren Siegeszug durch die Welt anzutreten. Hätte nun Lassalle's Idee sich verwirklicht, hätte nämlich der preussische Staat mit einer Anleihe von 100 Millionen Thalern Arbeiterassociationen mit Staatscredit errichtet, dann wäre das der erste Schritt auf der Bahn des Socialismus gewesen und die allmälige Abschaffung der Lohnarbeit wäre angebahnt. Hätte sich dieser sociale Fortschritt in Preussen bewährt, so würde der Socialismus in zwei, nach Rodbertus in fünf Jahrhunderten alle civilisirten Staaten ergriffen haben, während die zu hoch gesteckten, utopistischen Ziele des Marxismus — Vergesell-

schaftung aller Productionsmittel, radicale Beseitigung aller Lohnarbeit — die Reiferdenkenden abschrecken.

Was Lassalle fordert, lässt sich auf wenige Grundgedanken zurückführen: Belehrung der öffentlichen Meinung über die staatsrechtliche Zulässigkeit und sittliche Nothwendigkeit des Socialismus. Zu diesem Behufe entwickelte er das von Ricardo stammende „eherne Lohngesetz" [1]), wonach in der heutigen Gesellschaftsordnung der Lohn des Arbeiters auf den Betrag beschränkt bleibt, der nach den Lebensgewohnheiten des betreffenden Volkes unbedingt erforderlich ist, um die Existenz zu fristen und das Geschlecht fortzupflanzen. Lassalle nennt dieses Gesetz ein eisernes, weil er überhaupt mit Vorliebe den Preussen dadurch hervorkehrt, dass er mit militärischen Bildern spielt. Er spricht gern von „dem Massenschritt der Proletarierarmee". Er hält über seine Anhänger „Heerschau" und freut sich bei ihrem Anblick über die „Arbeiterbataillone", deren „Eisenhände" den Widersachern „Keulenschläge" ertheilen werden. Man könnte den Socialismus Lassalle's boshaft einen „königl. preussischen Staatssocialismus" nennen. Er ist nämlich in Wirklichkeit nicht abgeneigt, mit dem Staat, ja selbst mit der Dynastie Hohenzollern zu pactiren, sofern diese den Sprung zum Socialstaat mitzumachen gewillt sind.

Er glaubt an die Macht der Ideen und der Ueberzeugung der Gebildeten vermittelst der zwingenden Gründe des „ehernen Lohngesetzes". Kann man die Gebildeten und Regierenden von der Berechtigung und sittlichen Nothwendigkeit des Socialismus überzeugen, wozu erst Gewaltmittel anwenden, die doch nur verbittern, die Gegensätze verschärfen und deren Ausgang zudem noch höchst fraglich ist? Besser die Hälfte mit Hilfe der herrschenden Klassen, als das unsichere Ganze im Kampfe gegen dieselbe (also Reform, nicht Revolution).

Die mildeste Uebergangsform zum Socialstaat glaubt nun Lassalle in der von Saint-Simon und besonders von Louis Blanc geforderten Productivassociation der Arbeiter mit Staatscredit zu finden. Dazu wird sich die Gesellschaft vielleicht verstehen, sobald sie die ganze Wucht und Unerbittlichkeit des ehernen Lohngesetzes und der daraus entspringenden sittlichen Unhaltbarkeit desselben einsieht. Man wende dagegen nicht ein, dass die Lebenshaltung des Arbeiters heute doch eine ungleich bessere ist, als vor hundert Jahren. Lebenshaltung ist ein relativer Begriff, der nur proportional gemessen werden kann. Das übersieht z. B. Julius Wolf [2]). Die Lebenshaltung muss natürlich

---

[1]) Auch Turgot, Smith, Say, Mill, Roscher haben dies bereits geahnt, Laveleye, Socialismus, S. 89. Turgot hatte es sogar schon klar ausgesprochen.

[2]) System der Socialpolitik, III. Abschnitt, S. 125—304.

stets parallell laufen den Bedürfnissen und Culturproducten. Der halbasiatische Bauer würde sich dafür bedanken, wenn man ihm ein reingeglättetes Hemd mit blinkendem Stehkragen und zierlicher Cravatte zum Sonntag geben wollte; er würde das als lästigen Zwang empfinden und sich vielleicht lieber einsperren lassen. Der Schweizer Arbeiter hingegen wird lieber hungern oder auf sein Schöppchen verzichten; aber diese Culturbedürfnisse wird er am Feiertag unfehlbar befriedigen.

Fragt man aber: wer soll dann den Muth haben, das „eherne Lohngesetz" zu durchbrechen, so antwortet Lassalle: das kann nur die Gesammtheit, der Staat. Der Einzelne ist bei der mörderischen, anarchischen Concurrenz beim besten Willen ohnmächtig; nur die Gesammtheit kann dieses Gesetz, das auch von der Privatproduction gilt, durchbrechen, um an Stelle desselben staatlich unterstützte Productivgenossenschaften zu setzen, ähnlich wie schon Blanc die Concurrenz nur durch die Concurrenz schlagen und lahmlegen wollte. Nur sollen solche Associationen nicht wie bei Blanc vom Staat in's Leben gerufen werden, vielmehr nur aus freier Initiative der Arbeiter selbst hervorgehen, aber vom Staat durch Gewährung denkbar billigster Staatscredite unterstützt und gefördert werden, dann steht das Kapital im Dienste der Arbeit und nicht, wie bisher, die Arbeit im Dienste des Kapitals.

Soll das, wird man fragen, schon die Lösung der socialen Frage sein? Mit nichten! So kurzsichtig war Lassalle nicht; er wollte die sociale Frage überhaupt nicht lösen — denn dazu sind, wie er einsah, Jahrhunderte erforderlich — wohl aber wollte er die Bahn ebnen, auf welcher sich die Völker- und Gesellschaftsentwickelung dem künftigen Ideal des socialen Staates annähern soll. Der heutige Staat soll ihm nur den „kleinen Finger" reichen, nämlich die Associativproduction mit Staatscredit einführen, dann werde die ganze Hand schon von selber folgen.

In dieser weisen Beschränkung auf das praktisch Durchführbare zeigte Lassalle den Meister des geschichtlichen Blicks. Die Arbeiter sollen sich zu einer Armee vergesellschaften, aber nicht, um über Nacht den socialen Staat mit Gewalt herzustellen — denn das wäre ungeschichtlicher Wahnsinn, der nur zum Absolutismus zurückwerfen würde — wohl aber soll die Arbeiterarmee mit ihrem Bajonett des Stimmzettels die gegenwärtige Gesellschaftsordnung angreifen, um sie, sobald die Majorität erlangt sei, allmälig auf dem Wege der socialen Gesetzgebung in den Socialstaat hinüberzuführen.

Der Gegensatz zwischen Marx und Lassalle ist ein tiefgehender und durchgreifender. Einig sind sie nur in ihren Zielen, während sie in den von ihnen vorgeschlagenen Mitteln zur Erreichung ihres ge-

meinsamen Zieles diametral auseinandergehen. Lassalle schwört als Socialphilosoph auf Fichte, Marx geht aus von Hegel. Jener ist und bleibt sein Leben lang Idealist, der den geistigen Factoren in der Menschheitsentwickelung den Primat einräumt, dieser evolutionistischer Materialist, der selbst in den offenkundig geistigen Factoren wie hypnotisirt auf deren ökonomischen Hintergrund fahndet. Lassalle bleibt Deutscher bis in die Fingerspitzen und streng nationaler Socialreformer, wo Marx mit dem Proletariat aller Länder pactirt und sich als internationaler Socialrevolutionär bekennt. Lassalle unterhandelt über seine Reformpläne mit Bismarck[1]), Marx mit Bakunin. Lassalle erblickt das Heil der Zukunft in der Verstaatlichung eines grossen Theiles, Marx in einer Vergesellschaftung aller Productionsmittel. Unter diesem unausgeglichenen Gegensatz ihrer beiden Heroen leidet die deutsche Socialdemokratie heute noch. Der „Evolutionist" Marx, dem die officielle deutsche Socialdemokratie durchweg anhängt, hat übersehen, dass die augenblickliche Phase der Evolution offenkundig Nationalismus, und nicht Internationalismus heisst. Die nationale Phase gewaltsam überspringen wollen, könnte sehr wohl zu einem Salto mortale der von Lassalle so glänzend inaugurirten socialistischen Bewegung führen. So thurmhoch also auch Marx als origineller Denker über Lassalle hinausragen mag, so wäre es gleichwohl nicht ausgeschlossen, dass das 20. Jahrhundert dem nicht minder originellen Praktiker und Tactiker Lassalle den Vorrang einräumen müsste. Und wenn wir die Zeichen der Zeit richtig zu deuten verstehen, so bereitet sich sogar jetzt schon in aller Stille die vorerst nur leise ausgegebene Parole vor: Zurück auf Lassalle![2])

---

[1]) Darüber neuerdings Ferd. Lassalle's Reden und Schriften, herausg. von E. Bernstein, Berlin 1893, II, 814 f., 818 f.

[2]) Ein „nationaler Socialismus" beginnt sich augenblicklich zu regen. Ohne an Lassalle ausdrücklich anzuknüpfen, bewegt sich doch die vom Pfarrer Naumann, Prof. Schüz und dem ehemaligen Socialdemokraten Max Lorenz begründete „national-sociale" Partei in den Gedankengeleisen Lassalle's. Dieser gesunden Bewegung fehlt zur Stunde nur Eines, freilich das Wichtigste: der politische Blick und die Flammenzunge eines Ferdinand Lassalle. Naumann's Tageszeitung — Die Zeit — hat in ihrem heissen Kampfe nach zwei Fronten einen recht schweren Stand. Max Lorenz hat in einem „Mein Austritt aus der Socialdemokratie" überschriebenen Aufsatz — Zukunft V, 6, 7. Nov. 1896 — die Ziele des „nationalen Socialismus" mehr kritisch begründet, als positiv beleuchtet. Sein Werk, „Die Marxistische Socialdemokratie", hat im Grunde die in Aussicht gestellte positive Begründung nicht gebracht.

Zweiunddreissigste Vorlesung.

Zur Socialökonomie der Gegenwart.

Unter Socialökonomie fassen wir diejenigen Bestrebungen innerhalb der Wirthschaftswissenschaft (politische Oekonomie, Nationalökonomie) zusammen, welche entweder den Problemen der „socialen Frage" direct nachgehen, oder das sociale Moment der Volkswirthschaft mit besonderem Nachdruck hervorkehren. Hat es die Nationalökonomie in ihrem praktischen Theil (Finanzwissenschaft z. B.) mit der Mechanik, in ihrem theoretischen mit der Physik der Güterproduction und Gütervertheilung zu thun, so die Socialökonomie gleichsam mit der Ethik des wirthschaftlichen Lebens (sociale Gerechtigkeit). Die intellectuellen und sittlichen Interessen der Menschheit — die „ideologischen Factoren", wie Marx sie nennt —, welche für die Nationalökonomie als solche gar nicht Probleme sind, werden von der Socialökonomie in den Vordergrund der theoretischen Discussion gerückt. Socialphilosophie hingegen und Socialökonomie gehen darin aus einander, dass jene ihre Argumentationen vorzugsweise aus psychologischen, ästhetischen und ethischen Quellen schöpft, um solchergestalt Form und Ziel des Zusammenlebens und Zusammenwirkens von menschlichen Individuen zu fixiren, während diese — am ökonomischen Moment festhaltend — ihre Materialien vorwiegend der Statistik in allen ihren Verzweigungen entnimmt, um hinterher bei der Absteckung der Ziele der Güterproduction ethische Erwägungen in ihren Calcül einzuflechten. Diese beiden Disciplinen schliessen einander nicht etwa aus, sondern gehen im Gegentheil häufig genug in einander über; nur fällt der Accent bei der einen auf die Oekonomie, bei der anderen auf die Psychologie des socialen Geschehens. Dass diese beiden freundnachbarlichen Grenzwissenschaften einander durchgehends ergänzen, braucht wohl kaum besonders betont zu werden.

Nicht immer stand das sociale Moment im Vordergrund des nationalökonomischen Interesses. Die eigentlichen Klassiker der Nationalökonomie standen den socialen Problemen recht kühl gegenüber. So konnte beispielsweise Thomas Robert Malthus (1766—1834), der einst so bibelfeste Geistliche, die bekannten kaltherzigen Worte niederschreiben: „Wer in einer bereits in Besitz genommenen Welt geboren wird, hat, wenn er die Mittel der Existenz weder von seinen dazu verpflichteten Verwandten erlangen noch durch Arbeit finden kann, durchaus kein Recht auf Ernährung; thatsächlich ist er

überflüssig auf der Welt. An dem grossen Bankett der Natur ist für ihn kein Couvert aufgelegt. Die Natur befiehlt ihm, sich zu entfernen, und sie säumt nicht, diesen ihren Befehl auszuführen."

Nur muss man diese grausamen, unser heutiges sociales Empfinden tief verletzenden Worte Malthus' ebensowenig, wie etwa ähnlich harte und egoistisch klingende Aeusserungen Smith's, Ricardo's oder Say's dahin deuten, als ob diesen Klassikern der Nationalökonomie das Massenelend weniger zu Herzen gegangen wäre, als der thränenseligen Zerflossenheit heutiger Agitatoren. Derselbe Malthus hat auch die warmherzigen Worte niedergeschrieben: „Ich kenne nichts Elenderes als die Idee, die arbeitenden Klassen wissentlich dazu zu verurtheilen, dass sie sich in Lumpen kleiden und in miserablen Hütten wohnen, um etwas mehr von unseren Stoffen und unseren Calicots in's Ausland zu verkaufen" [1]). Was diesen Klassikern der Nationalökonomie, die es in ihren Untersuchungen nur mit dem Process der Gütererzeugung zu thun hatten, vielmehr abging, das war jenes Gefühl des socialen Weltschmerzes, welches seit Kurzem alle Kreise ergriffen hat. „Das Massenelend als brennenden Schmerz empfinden" [2]), ist ein Charakteristikum unserer Gegenwart. Noch hatte im Zeitalter eines Smith und Ricardo der sociale Weltschmerz, wie er uns heute aus allen Zonen und Zungen entgegenschwirrt (George, Huxley, Ferri, Reclus, de Laveleye, Gizycki, Hertzka, Tolstoy) [3]) den religiösen nicht abgelöst. Solange aber das Mitleid mit dem Massenelend sich nur im religiösen Weltschmerz äusserte, hatte die brennende Wunde, wie sie sich in der uralten Frage der Theodicee darstellt, ihr einschläferndes Quietiv im Glauben — an den „Finger Gottes". Das zeitweise erwachende sociale Gewissen des frommen Malthus und seiner Gesinnungsgenossen beruhigt sich immer wieder bei dem Hinweis auf transcendentale Motive — die göttliche Gerechtigkeit. Nicht so die Gegenwart. Unser Zeitalter huldigt sociologisch der Devise: help your self, oder besser dem präciseren französischen Wahrwort: aide-toi et Dieu t'aidera. Wir kühlen den brennenden socialen Weltschmerz nicht mehr mit matten Tränklein aus der scholastischen Apotheke, sondern stärken unsere Nerven zu beherzter Operation, um die Krankheitserscheinungen am socialen Organismus vermittelst selbsterfundener, experimentell erprobter Me-

[1]) Vgl. dazu Richard Schüller, Die klassische Nationalökonomie und ihre Gegner, Berlin 1895, S. 68 f.

[2]) Worte Herkner's, Die sociale Reform als Gebot des wirthschaftlichen Fortschritts, Leipzig 1891, S. 7.

[3]) Die wichtigsten Culturstaaten sind in dieser Nebeneinanderstellung je durch einen Vertreter markirt.

thoden grundmässig zu beseitigen. Einzelne dieser Methoden, welche in der socialökonomischen Litteratur der Gegenwart lebhaft besprochen werden, sind freilich schon älteren Datums.

So hat Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi (1773—1842) in einer stattlichen Reihe von Werken, aus denen wir „De la richesse commerciale ou principes de l'économie politique, appliqués à la législation du commerce", 2 Bände, Genf 1803 (noch auf Smith fussend), sowie besonders „Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population", 1819, 2e ed. 1827 (schon gegen Smith gerichtet), hervorheben, zur Begründung einer Socialökonomie nicht wenig beigetragen. Schon der Titel seiner Schrift „Etude sur les sciences sociales" kennzeichnet die Richtung, welche mit Sismondi einsetzt. Die berühmten Worte, welche er einst Ricardo entgegengehalten hat: „Ist denn der Reichthum alles; sind denn die Menschen gar nichts?" — sind das Leitmotiv aller Socialökonomie geworden. In den späteren nationalökonomischen Schriften Sismondi's vernehmen wir die ersten Klagelaute des in ernsten wissenschaftlichen Kreisen erwachenden socialen Weltschmerzes.

Sismondi's herbe Anklage gegen die kalte, alles Eigenleben und jegliche sittliche Eigenart des Individuums aufsaugende Chrematistik Ricardo's, sowie seine Forderung des Rechtes auf Arbeit und des ungeschmälerten Genusses aller Früchte der Arbeit des Individuums, bilden den Grundbass der werdenden Socialökonomie. Ein müssiges Beginnen wäre es, an dieser Stelle der litterarhistorischen Streitfrage nachgehen zu wollen, ob man Sismondi mit Hildebrand und Knies den Socialisten beizuzählen, oder mit Ingram als den Vorläufer des heutigen Kathedersocialismus anzusehen habe [1]). Mit den Socialisten theilt er nur die kritische Seite in der Verurtheilung der socialen Schäden des Industrialismus, ohne sich jedoch ihre utopistischen Reformvorschläge anzueignen. Seine Reformideen schielen vielmehr weit eher rückwärts in's Mittelalter, als nach dem socialistischen Zukunftsstaat. Mit den Kathedersocialisten hat er den ethischen Zug, die Voranstellung des Staates und die Perhorrescirung des laissez faire gemeinsam, nicht aber die historische Methode, auf welche ja die Kathedersocialisten das entscheidende Gewicht legen [2]). Seine Stel-

[1]) Ingram a. a. O. S. 228. Zuverlässiges über Sismondi siehe bei Elster, Simonde de Sismondi, Jahrb. f. Nat., N. F., Bd. XIV, Jena 1887, S. 321 ff.

[2]) Es ist dies um so bemerkenswerther, als Sismondi selbst namhafter Historiker war. Aber freilich bedient er sich in seiner Socialökonomie noch nicht jener besonders von Schmoller ausgebauten historischen Methode, die zu einer Hälfte von Savigny, zur anderen von Comte stammt.

lung wird vielleicht dadurch am zutreffendsten charakterisirt, dass wesentlich er es war, der durch die Mitaufnahme des philanthropischen Elements die Nationalökonomie in eine Socialökonomie umgebogen hat.

Einen weiteren Schritt in der Ueberführung der Nationalökonomie in die Socialökonomie bedeutet Johann Heinrich von Thünen (1783—1850) in seinem Hauptwerke „Der isolirte Staat in Beziehung auf Landwirthschaft und Nationalökonomie, oder Untersuchungen über den Einfluss, den die Getreidepreise, der Reichthum des Bodens und Abgaben auf den Ackerbau ausüben" (1. Aufl. 1826, 2. Aufl. 1842). Hier wird die von der historischen Schule mit Nachdruck geforderte exacte Methode zum ersten Mal in der Nationalökonomie angewendet. „Von der grössten Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft ist von Thünen's Methode. Er muss unter deutschen Volkswirthen der exacten Richtung sicher der Erste heissen, obschon ihm der Zeit nach Männer, wie Kröncke, Graf Buquoy, von Wulffen, vorangegangen sind" [1]). Die Grundrententheorie Thünen's stimmt im Wesentlichen mit der Ricardo's überein. Nur in seiner Berechnung des Verhältnisses von Lohn und Rente weicht er von Ricardo in einer socialökonomisch höchst interessanten Weise ab. Im Gegensatz zu dem eisig kalten Hauch des später von Lassalle so genannten „ehernen Lohngesetzes" verspüren wir bei Thünen das erste milde Wehen sittlicher Motive in der Fixirung des naturgemässen Lohns. Ihm zuerst ist der Arbeitslohn nicht blosser Preis der Waare „Arbeit", sondern zugleich unerlässliche Lebensbedingung fühlender Menschen. Er findet verdammende Worte für den circulus vitiosus, in welchem das Proletariat sich bewegt, indem die Arbeiter auf der einen Seite „keinen höheren Lohn durchsetzen können, weil sie zu ungebildet sind, um ihre Vermehrung entsprechend im Zaume zu halten; und andererseits ihre Kinder nicht ordentlich ausbilden können, weil ihr Lohn zu tief steht" [2]).

In der mathematischen Methode mit Ricardo zusammentreffend, aber in seinen ethischen Motivirungen sich von ihm grundsätzlich entfernend, construirt er einen „naturgemässen Arbeitslohn", welcher vermöge seiner Constanz eine gewisse Solidarität und eben damit eine Versöhnung zwischen Kapital und Arbeit ermöglicht. Seine bekannte Formel des „naturgemässen Arbeitslohns" lautet $\sqrt{ap}$, wonach a das Existenzminimum einer Arbeiterfamilie, und p das Arbeitsproduct des sie erhaltenden Hauptes bedeutet. Dass er diese Formel nicht bloss

[1]) Wilhelm Roscher, Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, S. 881.
[2]) Ebenda S. 895.

auf Grund complicirter mathematischer Berechnungen erdacht, sondern seinen eigenen Arbeitern gegenüber auf seinem Gute Telow in Mecklenburg-Schwerin mit peinlicher Gewissenhaftigkeit zur Anwendung gebracht hat, so dass er diese Formel auf seinen Grabstein setzen liess [1]), beweist zur Genüge, dass er wesentlich in ihr den Kerninhalt seines socialökonomischen Denkens erblickt hat. Dieses Denken selbst aber war nicht bloss, wie bei Ricardo, vom mathematischen und logischen Calcül beherrscht, sondern zugleich von so tiefen socialethischen Motivationen durchzogen, dass man ihm das Epitheton eines „socialistischen" Denkers nicht als Unnamen anheften, sondern als Ehrentitel beilegen könnte.

Will man die „führenden Geister" unter den Socialökonomen unseres Jahrhunderts aus der erdrückenden Fülle skribelnden Mittelguts herausheben, so wird man Friedrich List (1789—1846) einen bevorzugten Platz unter den Vorläufern der heutigen Socialökonomie nicht versagen dürfen. Das 1841 erschienene Grundwerk List's „Das nationale System der politischen Oekonomie", in welchem er die Summe seiner reifen socialökonomischen Einsichten gezogen hat, könnte man sehr wohl die historische Schatzkammer der Socialökonomie der Gegenwart nennen, ohne sich darum Roscher's übertreibenden Panegyricus [2]) „Beinahe Alles, was List für Deutschland erstrebte, hat sich noch vor seinem Tode ganz oder halb verwirklicht" anzueignen.

Wie die Renaissance dem Mittelalter gegenüber, so entdeckt List dem mechanisirten, atomisirten „Wirthschaftsmenschen" gegenüber wieder einmal den vollen Gehalt des ganzen Menschen. Merkwürdig genug ist und bleibt es, dass es einem volkswirthschaftlichen Praktiker vom Schlage List's vorbehalten blieb, den sittlichen und intellectuellen Menschen gegen den Moralphilosophen Smith und Moralprediger Malthus — von den „Kaufleuten" Ricardo und Say ganz zu schweigen — eifrig in Schutz zu nehmen. Der von der klassischen Nationalökonomie in's Auge gefasste producirende Durchschnittsmensch, „der automatische Wirthschaftsmensch", wie wir ihn nennen wollen, dessen wirthschaftliche Bewegungen nach der kalten Logik Ricardo's sich nicht bloss mathematisch vorausberechnen, sondern marionettenartig hin und her dirigiren lassen, ist, philosophiegeschichtlich betrachtet, nichts weiter, als der in ein volkswirthschaftliches Costüm gesteckte „homme machine" de la Mettrie's. An diesem psychologischen Materialismus nun, welcher in der verhängnisvollen Täuschung befangen ist, man könne den Antheil des geistigen Pfundes der Mensch-

[1]) Vgl. Ingram, S. 256.
[2]) Roscher a. a. O. 971.

heit aus dem volkswirthschaftlichen Calcül ausscheiden und mit intellectuell entwickelten Individuen ebenso mechanisch umspringen, wie mit leblosen Maschinen, ist die klassische Nationalökonomie zu Grunde gegangen. Das producirende Individuum ist mit seiner Arbeitskraft in That und Wahrheit nicht ein internationales Rohproduct, eine blosse „Waare" auf dem Weltmarkt, die man je nach Conjunctur und Belieben willkürlich hin und her expediren kann, sondern darüber hinaus auch eine von nationalen Instincten beherrschte, mit nationalen Vorurtheilen behaftete, unter Umständen aber auch von nationalen Idealen getragene Persönlichkeit. Der Internationalismus der Baumwolle ist nicht ohne Weiteres übertragbar auf fühlende Menschen. Eine weitere Einseitigkeit der klassischen Nationalökonomie besteht in ihrer verfehlten psychologischen Deutung der menschlichen Arbeitskraft. Sie schätzt an jeder Arbeitskraft nur ihren augenblicklichen Tauschwerth, übersieht aber dabei, dass nicht jede Arbeitsenergie sich immer mit ihrem angeblichen Tauschwerth deckt, sondern im Interesse der Gesammtheit unter Umständen auch aufgespeichert werden kann. Die potentiellen Arbeitsenergien zum Beispiel, die in unseren Schulen, Universitäten und Akademien aufgehäuft sind, deren Erträgnisse erst nachfolgenden Geschlechtern zu Gute kommen werden, lassen sich schlechterdings nicht nach ihrem Tauschwerthe abschätzen. Weder darf man die menschliche Arbeitskraft einseitig internationalisiren, noch einseitig materialisiren. Endlich und insbesondere ist das entwickelte Individuum nicht bloss ein wirthschaftlich producirendes, sondern auch ein ethisch und ästhetisch jeweilen bestimmten Zielen als seinen Idealen zustrebendes. Der Gehalt des Culturmenschen erschöpft sich eben nicht in dieser „allein seligmachenden" wirthschaftlichen Formel „möglichst billig einkaufen und möglichst theuer verkaufen", sondern birgt daneben noch mit wachsender Cultur eine Fülle von socialen Interessen in sich, welche den egoistischen sehr häufig die Waage halten, ja unter Umständen die letzteren in den Hintergrund drängen. Diese drei Züge des producirenden Menschen: das nationale, das intellectuelle und das ethisch-sociale Moment, hat Friedrich List in herber und schonungsloser Kritik gegen die klassische Nationalökonomie zu retten und socialökonomisch herauszuarbeiten gesucht [1]).

Stellt nun auch List dem Völkerreichthum der Smith'schen Schule den Nationalreichthum gegenüber, so ist er doch von einem engherzigen Chauvinismus weit entfernt. Auch in seiner geflissent-

[1]) Vgl. Friedrich Goldschmidt, Friedrich List, Deutschlands grosser Volkswirth, Berlin 1879; Th. Eheberg, Historisch-kritische Einleitung zur 7. Auflage des n. Syst. der pol. Oek., Stuttgart 1883.

lichen Herausarbeitung des nationalen Elements blieb er seinem schönen Grundsatz getreu: „Man muss, will man nicht vor den folgenden Generationen zu Schanden werden, immer den höchsten Standpunkt einnehmen.“ So träumt derselbe List, der in seinem praktischen und politischen Wirken den Nationalgedanken immer vorangestellt hat, von einer „Universalconföderation“ der Culturstaaten und einem ewigen Frieden.

List ist der edle Typus eines sociologischen Evolutionisten. Ihm ist niemals der gegenwärtige Mensch und sein augenblickliches Wohl Selbstzweck. Wie das Individuum hinter der Nation zurücktritt, so innerhalb der Nation das jeweilige producirende Geschlecht hinter den Interessen der künftigen Geschlechter. „Da die Nation ununterbrochen fortlebt, so besteht ihr wahrer Reichthum nicht in den, in ihrem Besitze befindlichen Tauschwerthen, sondern in der völligen und vielseitigen Entwickelung ihrer productiven Kräfte. Ihre wirthschaftliche Erziehung ist von grösserer Bedeutung, als die unmittelbare Production von Werthen, und man kann mit Recht an das lebende Geschlecht die Forderung stellen, seinen Gewinn und seine Genüsse zu opfern, um Stärke und Geschicklichkeit des zukünftigen zu sichern“ [1]). Seine Bevorzugung der productiven Kräfte innerhalb einer Nation, zu welchen er auch die geistigen und sittlichen Factoren rechnet, verleitet ihn indessen nicht etwa dazu, den Antheil dieser „ideologischen“ Elemente an den productiven Kräften einer Nation zu überschätzen. Ihm bleibt vielmehr nach wie vor die Harmonisirung der Interessen der Landwirthschaft, des Gewerbes und des Handels Hauptaufgabe des nationalen Staates. Je vollkommener eine solche Harmonisirung gelingt, um so höher ist die culturliche Stufe, welche der betreffende Staat einnimmt. Und so ist denn jener Relativitätsstandpunkt, der die heute auf deutschen Kathedern herrschende „historische Schule“ so sehr durchdringt, dass einem ihrer Wortführer die kecke Wendung entschlüpft ist: „In unserer Wissenschaft ist alles relativ, und nur das Relative ist absolut,“ schon bei List, dem geistigen Stammvater der „historischen Schule“, streng gewahrt. Denn auch die von ihm befürwortete Schutzzollpolitik gilt nur für eine bestimmte Entwickelungsphase der betreffenden Nation. Letzten Endes mündet eben, wie sein Nationalstaat in eine Universalconföderation, so sein nationales Schutzzollsystem in einen internationalen Freihandel aus.

Wenn wir bei Begründern der Socialökonomie, wie Sismondi, Thünen und List länger verweilten, als es im Rahmen dieser Auseinandersetzungen vielleicht statthaft erscheinen mag, so war uns die

[1]) Vgl. Ingram a. a. O. S. 262.

Erwägung massgebend, dass die leitenden Ideengänge unserer heutigen Socialökonomie sich bereits bei diesen ihren Vorfahren nachweisen lassen, ja sogar bei diesen durchsichtiger, weil ursprünglicher, sind, als bei vielen gelehrten Nationalökonomen der Gegenwart. Je ausgiebiger die Begründer dieser Richtung zu Worte gekommen sind, um so kürzer werden wir uns bei deren Adepten fassen können.

Bildete nun bei den vorgenannten Socialökonomen das sociale Moment einen zwar immer mitschwingenden, aber nicht immer ausschlaggebenden Gedanken, so könnte man dieses bei Johann Karl Rodbertus (1805—1875) das Punctum saliens seiner Lehre nennen. Bezeichnend für ihren vorwiegend socialen Gehalt ist es, dass der berufenste Interpret derselben, Dietzel[1]), diesem System sogar den von uns für andere Gedankengänge vorbehaltenen Namen „Socialphilosophie" beigelegt hat. Anziehend ist die Gestalt des Rodbertus, den wir hier nur summarisch einfügen, und nicht — wie wir bei Marx oder Lassalle verfuhren — gesondert behandeln, weil seine sociale Wirksamkeit nicht entfernt die Höhe seiner socialphilosophischen Leistungen erreicht, auch aus folgender Erwägung. Rodbertus ist ein lebendiger Beweis dafür, dass der Socialismus sich mit nationalen und monarchischen Ueberzeugungen ebensogut verträgt, wie mit allen anderen. Es ist daher ebenso thöricht, den Socialismus auf der einen Seite als das Monopol einer internationalen Demokratie zu heischen, und auf der anderen (gegnerischen) zu verschreien, wie es albern ist, jedem Socialisten nationale und monarchische Gesinnung rundweg abzusprechen. Wie sich der Materialismus philosophisch zwar häufig mit dem Atheismus verbindet, aber unter Umständen auch kirchlich streng orthodoxen Schulen eigen sein kann[2]), so tritt der Socialismus, der sociologische Halbbruder des Materialismus, zwar gern in Verbindung mit der Demokratie auf, kann sich aber im Princip ebensogut mit Aristokratie und Monarchie vergesellschaften. Rodbertus hat z. B. unbeschadet seines consequenten Socialismus den deutsch-nationalen Gedanken sein Leben lang ebenso hoch gehalten wie den monarchi-

[1]) Karl Rodbertus, Darstellung seines Lebens u. seiner Lehre, I. Abth.: Darstellung seines Lebens, Jena 1886; II. Abth.: Darstellung seiner Socialphilosophie, Jena 1887; vgl. auch Th. Kozak, Rodbertus-Jagetzow's socialökon. Ansichten, 1882, bes. S. 221 f.

[2]) Man hat bisher wenig auf die interessante Thatsache geachtet, dass kirchlich so strenggläubige Philosophen wie die Mutakallimîn, „arabische Scholastiker", Atomisten waren. Vgl. Kurt Lasswitz, Geschichte der Atomistik I, S. 136. Vortrefflich ist die „doctrine atomistique de Motecallemîn" neuerdings dargestellt bei Léop. Mabilleau, Histoire de la philosophie atomistique, Paris 1895, p. 331—359. Weniger scharf und prägis bei Lange, Geschichte des Materialismus, S. 132 f.

schen. Es verschlägt dabei nichts, dass die Institution der Monarchie ihm nicht als absoluter Werth, sondern nur als ein in den augenblicklichen Verhältnissen begründetes Nützlichkeitspostulat erschien. Denn auch die eifrigsten Vertheidiger der absoluten Monarchie von Hobbes bis auf die Gegenwart haben auf dieses utilitarische Moment sehr häufig den entscheidenden Accent gelegt.

In seiner Kritik der individualistisch-kapitalistischen Wirthschaftsordnung geht Rodbertus mit derselben logischen Unerbittlichkeit vor wie Marx, wenn auch der Ton ein etwas gedämpfter und zurückhaltender ist (fortiter in re, suaviter in modo). Dass er an die Stelle des „ehernen Lohngesetzes" ein „Gesetz der fallenden Lohnquote" setzt, hat wenig auf sich. Auch nach diesem Gesetz, das den Antheil der Arbeiter an der Gesammtproduction stabil bleiben oder gar sich verringern, während es den der Grundbesitzer und Kapitalisten sich im Verhältniss ständig steigern lässt, bleibt die bittere, vernichtende Anklage gegen die kapitalistische Wirthschaftsordnung bestehen, dass dabei die Reichen immer reicher, die Armen immer ärmer werden. Auch seine an die classische Nationalökonomie erinnernde, in ihrem Kerne auf Locke zurückgehende Werthlehre, nach welcher nur solche Güter zu den wirthschaftlichen zu zählen sind, die zu ihrer Hervorbringung menschliche Arbeit erfordern, bildet weit eher ein Bindemittel denn eine Scheidewand zwischen dem nationalen Socialismus eines Rodbertus und dem internationalen eines Marx. Selbst an die vielgerühmte Mehrwerthstheorie streift Rodbertus, wenn er in der Grundrente und dem Kapitalgewinn nur eine Erbeutung fremden Arbeitsproductes erblickt. Sogar der Marx-Ricardo'sche Fehler, alle Arbeitsmengen in Arbeitszeiten aufzulösen, ist ihm eigen. Fügt man noch hinzu, dass auch sein soziales Ideal auf einen „gesammt-gesellschaftlichen Communismus an Boden und Kapital" hinausläuft, so liegt die Divergenz zwischen dem nationalen Socialismus eines Rodbertus und dem internationalen eines Marx weniger im Princip als im Tempo. Während nämlich Marx, dessen „wissenschaftlicher Socialismus" übrigens jüngeren Datums ist als der des Rodbertus, den Zusammenbruch der logisch unhaltbaren kapitalistischen Wirthschaftsordnung in greifbare Nähe rückt, lässt Rodbertus diesem inneren Zersetzungsprocess noch einen Spielraum von einem halben Jahrtausend. Kündet Marx ferner das Hereinbrechen der kapitalistischen Katastrophe als unabwendbares historisches Fatum an, das auch ohne unser Hinzuthun sich vollziehen wird, so glaubt der Staatssocialist Rodbertus, dem der Staat als organisches Ganzes oberster Sinn aller Cultur ist, durch tief eingreifende soziale Reformen, wie beispielsweise den „nationalen Lohntarif", den „Nationalarbeitstag" etc. jener

Katastrophe vorbeugen und ein Hineinwachsen in den „gesammtgesellschaftlichen Communismus" auf friedlichem Wege bewerkstelligen zu können. Rodbertus selbst hat sein Verhältniss zur socialistischen Agitation eines Lassalle folgendermassen charakterisirt: „Die Theilnahme an Lassalle's Arbeiteragitation musste ich versagen, da wir uns über die beiden Hauptzielpunkte der Agitation nicht verständigen konnten. Lassalle wollte bekanntlich die Lage der arbeitenden Klassen mittelst eines allgemeinen Systems von Productivassociationen durch pecuniäre Staatshilfe geändert haben. Ich meinerseits wollte das Lohnprincip beibehalten wissen, aber eine Reform desselben, allerdings auch durch den Staat, unternehmen lassen. Lassalle wollte aus der socialistischen Partei zugleich eine politische machen. Zu diesem Zweck verlangte er das allgemeine Stimmrecht. Ich wollte, sie solle lediglich eine wirthschaftliche bleiben." Durch den Ausbau eines öffentlichen Magazinirungssystems von Lohnwaaren hofft er, „auf friedlichem Entwickelungswege, aus unserer auf dem Grund- und Kapitaleigenthum beruhenden abgelebten Staatenordnung in die geschichtlich ihr folgende, auf dem Verdienst oder reinen Einkommenseigenthum sich gründende, schon in den meisten socialen Verhältnissen wie zur Geburt sich regende und rührende „höhere Staatenordnung allmälig einzuführen" [1]).

Erinnert nun seine Theorie der Lohnwaaren und des Magazinirungssystems an das Arbeitsgeld und die Tauschbank Proudhon's, so berührt sich Rodbertus in seinen geschichtsphilosophischen Grundvoraussetzungen unmittelbar mit Saint-Simon, mittelbar mit Montesquieu und Aristoteles.

Wenn nämlich Dietzel Rodbertus als den „Socialisten der organischen Staatsidee" bezeichnet, so sollte nicht übersehen werden, dass diese Staatsidee bereits in Saint-Simon einen eifrigen Verfechter gefunden hat [2]). Im fünften Buch der aristotelischen Politik, an welche sich Montesquieu im fünften Buch seines „Esprit des lois" (cap. VI und VII) anlehnt, sind die Grundlinien dieser Lehre bereits fest und scharf gezogen. Dieser geschichtliche Zusammenhang bestätigt nur die Richtigkeit der Beobachtung, die wir am Schlusse unserer Vorlesung über Aristoteles [3]) gemacht, dass nämlich die „Politik" des Stagiriten ein reiches Arsenal bildet, welchem das sociale Denken der Gegenwart noch gar manches brauchbare Geschütz entnehmen könnte.

---

[1]) Rudolf Meyer, Emancipationskampf des vierten Standes, 2. Aufl., S. 71.

[2]) Henry Michel, L'idée de l'état, Paris 1896, p. 190, weist nach, dass auch Saint-Simon einem Staatssocialismus mit monarchischer Spitze (Napoleon) den Vorzug gegeben hat.

[3]) Vgl. oben S. 217 f.

Wie nun Rodbertus rückwärts schauend auf Aristoteles zurückweist, der bereits die Ungleichheit als die Quelle aller Revolutionen erkannt hat, so deutet er vorwärts schauend auf die conservativen Socialisten von der Farbe eines Gerlach, Wagener, Bucher, Huber und Rudolf Meyer, die man als den rechten, sowie auf die Kathedersocialisten Wagner'scher Observanz, welche man als den linken Flügel einer staatssocialistischen Partei ansehen könnte[1]). In der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts erobert sich nämlich der Socialismus nicht bloss viele Journalistenpulte und Tribünen, sondern auch gar manche Katheder und Kanzeln. Wie man vor hundert Jahren allenthalben wetteiferte, kosmopolitisch und vor Allem human zu sein, so ist heute die Parole social in allen Kreisen gleichsam zum politischen Sport geworden. Wortverbindungen, die ihrer begrifflichen Natur nach einander ausschliessen sollten, wie „social-conservativ", „christlich-social" in allen confessionellen Schattirungen, „social-aristokratisch", „social-liberal", „social-national" etc. etc., sind uns heute fast ebenso geläufig wie social-demokratisch. In dieser Beleuchtung gesehen, gewinnt das geflügelte Wort des deutschen Kaisers: „Social wollen wir Alle sein," eine für das sociologische fin de siècle charakteristische Bedeutung. Friedrich der Grosse hätte aus seinem Milieu heraus vermuthlich die Worte dafür gesetzt: „Human wollen wir Alle sein."

So brüderlich und einmüthig unsere politisch zerrissene Zeit erscheint, sowie die Standarte „social" aufgehisst wird, so wild und anarchisch sprengen die socialen Brüder auseinander, sobald man sie an das positive Programm ihres respectiven Socialismus mahnt. Einig sind sie eigentlich nur in ihrem gemeinsamen Ziel der socialen Gerechtigkeit. In der Interpretation aber eben dieser Gerechtigkeit, sowie in den vorgeschlagenen Mitteln, welche zu jenem, Allen unklar vorschwebenden Ideal der Gerechtigkeit führen, gehen sie himmelweit auseinander.

Für die conservativen Socialisten giebt es naturgemäss kein Vorwärts, sondern nur ein Zurück. Sie erblicken das Heil der socialen Zukunft in einem radicalen Zurücklenken in's politische Mittelalter. Feudalismus, Handwerkerverbände, Innungen und Zünfte heissen die Pflästerchen, mit denen ein Gerlach auf der deutschen, de Mun auf der französischen Seite die Schäden der aus tausend Wunden blutenden Zeit heilen wollen. Sie übersehen dabei jedoch den evolutiven Charakter der politischen und wirthschaftlichen Geschichte. In-

[1]) Ueber den autoritativen (conservativen, monarchischen) Staatssocialismus eines Disraeli, Napoleon III., v. Bismarck, Wilhelm II., den zuletzt noch C. Rössler und Boguslawsky vertreten, s. neuerdings die instructive Skizze von Herkner, Staatssocialismus, N. d. Rundschau, Jan. 1897, S. 3—13.

stitutionen, die sich innerlich völlig ausgelebt haben, sind eben an der Altersschwäche ihrer politisch-socialen Logik und geschichtlichen Berechtigung dahingesiecht, todt und begraben. Sie heute künstlich auffrischen, gleichsam galvanisiren wollen, hiesse, falls eine solche Rückwärtsstauung der Geschichte bei der politischen Bildung und Macht der Massen überhaupt noch möglich wäre, grössere Schäden erzeugen, als es zu beseitigen gilt. Da hat denn das Wort vom „socialen Königthum“, dessen Beruf darin bestehen soll, „der Schirmherr der Schwachen, der König der Bettler und der Vater der Masse des Volkes zu sein“ [Huber, Wagener, zuerst wohl Lorenz Stein [1]) u. A.], doch einen ganz anderen Klang. Wer weiss, ob ein Napoleon des Socialismus oder ein Alexander der Politik den gordischen Knoten der „socialen Frage“ mit einem einzigen gewaltigen Hieb nicht leichter lösen könnte, als jenes wirre parlamentarische Conglomerat von zungenfertigen Advokaten, die sich gegenseitig überzeugend beweisen, dass sie doch nur Wirrköpfe sind. Sind die culturlichen Hauptleistungen der Menschheit wesentlich von Genies inspirirt worden, so ist nicht abzusehen, warum die Zeit nicht aus ihrem Schoosse auch ein *sociales* Genie gebären könnte, welches die sociale Evolution beschleunigte und solchergestalt die ethischen Ideale des Socialismus schneller der Verwirklichung entgegenführte, als dies auf dem regulären Wege der immanenten Teleologie voraussichtlich geschehen wird. Wie Alexander und Cäsar die *politische* Welt umgestaltet, wie Moses, Christus und Mohamed die *religiöse* umgeformt haben, so könnte sehr wohl jener heissersehnte, von dem warmfühlenden Herzen aller Culturnationen erhoffte *sociale* Messias erstehen, welcher die frohe Botschaft der socialen Verheissung kündet, wenn erst die erlösende, alle Gegensätze bannende Formel gefunden ist. Freilich sind es vorerst nur chiliastische Träume, die an Wahrscheinlichkeit dadurch gewiss nicht gewinnen, dass solche messianischen Hoffnungen schon manche Völker und Zeiten genarrt haben. Aber wer will es den conservativen Socialisten verdenken, wenn sie in diesem Messianismus ein Beruhigungsmittel gegen das von den Schäden der Zeit aufgerüttelte sociale Gewissen suchen? Der ehrliche Socialismus der Gegenwart darf die Bundesgenossenschaft der conservativen Socialisten nicht zurückweisen, namentlich dann nicht, wenn diese mit so ernsten, durchaus discutablen Reformvorschlägen hervortreten, wie dies seitens *Rudolf Meyer's* [2]), ihres berufensten Wortführers, geschieht.

[1]) Das Königthum, die Republik und die Souveränetät der französischen Gesellschaft, 1850.

[2]) A. a. O. S. 368—430, sowie einer Reihe von Aufsätzen in den verschiedenen Jahrgängen der von Bernstein und Kautsky herausgegebenen „Neue Zeit“, endlich in der Wiener „Zeit“, „Die grüne Internationale“, Jan. 1897.

Wie einzelne Zunftreactionäre in's politische, so wollen uns die conservativeren Elemente unter den „Christlich-Socialen" in's religiöse Mittelalter zurückwerfen. Ihr Programm, dessen Grundlinien sich auf Adam Müller zurückführen lassen [1]), lässt sich in die Worte zusammenpressen, welche ihr einstiges Vereinsorgan „Der Staatssocialist" als Aufschrift trug: „Die sociale Frage existirt, aber sie kann nur gelöst werden durch den starken monarchischen Staat im Bunde mit den religiösen und sittlichen Factoren des Volkslebens." Das heisst offenbar: „mit Hilfe des evangelischen Klerus" — bemerkt dazu boshaft de Laveleye [2]).

Die typischste Figur der „Christlich-Socialen" ist auf deutsch-evangelischer Seite der conservative Adolf Stöcker, dem der national-sociale Pfarrer Naumann in seiner „Hilfe" und neuerdings in der „Zeit" eine ebenso jung-socialistische Fronde entgegensetzt, wie die anerkannten Parteihäupter der deutschen Socialdemokratie Bebel, v. Vollmar, Liebknecht und Singer in den „Unabhängigen" bezw. Jungsocialisten ihre nicht unbedenklichen Franctireure gefunden haben. Auf deutsch-katholischer Seite haben der Mainzer Bischof v. Ketteler [3]), auf französischer der Cardinal Lavigerie, auf englischer endlich der Cardinal Manning die christlich-sociale Bewegung in Scene gesetzt und durch die Wucht ihrer Persönlichkeiten mächtig gefördert. Fügen wir noch hinzu, dass das regierende Haupt der katholischen Kirche sich wiederholt zu Gunsten der christlich-socialen Bewegung vernehmen liess, so wird es nicht Wunder nehmen, dass diese Bewegung Wellenkreise gezogen hat, deren Wirkung heute noch kaum zu übersehen ist, deren symptomatische Bedeutung aber nicht unterschätzt werden sollte [4]). Im umgekehrten Verhältniss zur geographischen Verbreitung dieses Kanzelsocialismus steht nun die wissenschaftliche Vertiefung, welche die „sociale Frage" von der kirchlichen Seite her erfahren hat. Das Leitmotiv ist überall das gleiche: die mittelalterlich-christliche Charitas. Man übersieht jedoch, dass die christliche Charitas sich schon

---

[1]) Ueber Adam Müller vgl. Oskar Jurnitschek, Diss., Bern 1895. Ueber die katholisch-sociale Bewegung vgl. die lehrreiche Schrift des schweizerischen Nationalraths Decurtins über den Bischof Ketteler. Das Material über diese auf Adam Müller geschichtlich zurückweisende Bewegung bei Edm. Villey, Le socialisme contemporain, Paris 1895, S. 131 ff.

[2]) A. a. O. S. 124.

[3]) Ueber Ketteler's Socialismus s. neuerdings E. de Girard, Ketteler et la question ouvrière (Oncken's Berner Beiträge zur Gesch. d. Nationalökonomie, Nr. 9), Bern 1896, p. 17 ff.

[4]) Ueber Art und Umfang dieser Bewegung Näheres bei Laveleye a. a. O. S. 122 ff., 140 ff., 304 ff.; Rudolf Meyer a. a. O. I, S. 347—368; Edm. Villey, Le socialisme contemporain, Paris 1895, p. 130.

der Aufklärungsphilosophie des vorigen Jahrhunderts als zu eng erwies, so dass diese an ihre Stelle die Humanitas gesetzt hat. Unser Zeitalter vollends steht unter dem Zeichen der Socialitas, wie wir mit dem späteren Gelehrtenlatein die socialen Strebungen unserer Gegenwart benennen möchten. Diese Socialitas fordert als ihr gutes Recht, was ihr die Charitas nur aus Liebe und Barmherzigkeit — als Gnade gewähren möchte. Nicht um Almosen handelt es sich mehr, sondern um den gesetzlich festzulegenden proportionalen Antheil des Arbeiters an den von ihm erzeugten Gütern. Wie so mancher religiöse Gebrauch sich inzwischen zum Rechtsgrundsatz verdichtet hat, so ist auch die „sociale Frage“ der religiösen Reglementirung einmal und für immer entwachsen und kann heute nur noch auf dem Boden des Rechts zum Austrag gelangen [1]).

Dass die „sociale Frage“ auf dem Wege der Gesetzgebung, und nur auf diesem, wenn auch nicht gerade ihre Lösung, so doch in einzelnen ihrer Verzweigungen eine annähernd befriedigende Antwort finden könnte, hat die heute die deutschen Katheder bis auf wenige Ausnahmen beherrschende „historische Schule“ in der Nationalökonomie vollauf begriffen. Sie pflanzt eben die Tradition der historischen Rechtsschule Savigny's auf wirthschaftsgeschichtlichem Boden fort. Daneben eignete sie sich die von Comte eingeführte exacte Methode in der Behandlung sociologischer Probleme an. Endlich zieht sie ethische Werthmassstäbe zur Formulirung ihrer volkswirthschaftlichen Theorien in umfänglicherem Masse heran, als es bisher in der Volkswirthschaftslehre üblich war. So hatte bereits Lafaurie, ein vergessener Vorläufer des Kathedersocialismus, den Julius Wolf wieder zu Ehren gebracht hat [2]), eine „Geschichte des Handels in Beziehung auf politische Oekonomie und öffentliche Ethik“ verfasst, welche Wolf zu der Bemerkung veranlasst: „Lafaurie ist der bewussteste und seiner Zeit am weitesten vorangeschrittene Vertreter einer Richtung, die in ihren Grundsätzen und Forderungen mit der des modernen Kathedersocialismus übereinstimmt.“ Karl Knies, der anerkannte Mitbegründer der „historischen Schule“, hat in seiner 1853 erschienenen „Politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode“ seine Voranstellung der Ethik in der Nationalökonomie mit der geistvollen Wendung begründet: „Machiavelli, dessen Logik in so vielen nächstfolgenden staatswissenschaftlichen Theoretikern pulsirt, warf die Ethik aus der Politik heraus, die neue Philosophie (Spinoza) warf zum Ueberfluss die Ethik aus der Ethik selbst

[1]) Vgl. weiter die 38. Vorlesung „Die Socialisirung des Rechts“.

[2]) „Zukunft“, Nr. 25 vom 23. März 1895.

heraus, indem ihr dieselbe zu einer Physik wurde; was Machiavelli mit der Politik gethan hatte, das geschah durch Adam Smith mit der Nationalökonomie." Diese ethische Reaction gegen den frivolen social-ökonomischen Optimismus der Manchestermänner und Freihandelstheoretiker, welche sich krampfhaft an das abgegriffene „laissez faire, laissez passer" klammerten, war, weil eine berechtigte, eine ungemein tief gehende Bewegung.

Das trostlose Wort von Thiers: „Das Elend ist eine unvermeidliche Bedingung in dem allgemeinen Plan der Vorsehung: die gegenwärtige Gesellschaft, welche auf der gerechtesten Basis ruht, kann nicht verbessert werden", das dazu angethan ist, jeder socialen Theodicee durch einen brutalen Säbelhieb ein entscheidendes Ende zu bereiten, spiegelt so recht den Geist der vorwiegend auf utilitarisch-egoistische Voraussetzungen sich stützenden Nationalökonomie wieder. War schon einem Montesquieu die Concurrenz dasjenige Heilmittel, das zu einem gerechten Preise der Waare führt, so haben Smith, Ricardo, Mc. Culoch, J. B. Say u. A. den Segnungen der Concurrenz dithyrambische Loblieder gesungen. Vollends schwelgt der den Amerikaner Carey[1]) subjectiv interpretirende Franzose Bastiat (Harmonies économiques) in dem Gedanken der Allweisheit der Natur, welche zwischen den berechtigten Egoismen der einzelnen Individuen ein so glücklich balancirendes sociologisches Gleichgewicht hergestellt hat — der transcendentale Optimismus und die prästabilirte Harmonie eines Leibniz erscheinen hier in national-ökonomischem Aufputz.

Männer wie J. Prince-Smith, O. Michaelis, M. Wirth, H. Schulze-Delitzsch, H. B. Oppenheim haben in Deutschland zur praktischen Verbreitung und Befestigung der Laissez faire-Doctrin ein Erkleckliches beigetragen, hingegen im Verhältniss zum Umfange dieser Litteratur nur ein Winziges zur theoretischen Vertiefung derselben beigesteuert. Die deutschen Freihandelstheoretiker erschöpften ihre besten Kräfte in der populären Ausgestaltung und temperamentvoll polemischen Vertretung ihres Standpunktes. War für den utopischen Socialismus der Staat das reine Tischlein-deck-dich, das durch Zaubergewalt alle, auch die ausschweifendsten Wünsche und Hoffnungen sämmtlicher Bürger befriedigen könnte, so ist für die Manchesterpartei — besonders englischer Färbung, bis herab auf Spencer — der Staat der leibhaftige Gottseibeiuns: ein sociales Noli me tangere.

[1]) H. C. Carey, Die Einheit des Gesetzes (deutsch von Stöpel), 1878, bes. Cap III, S. 75 ff. (Vom Menschen als Gegenstand der Socialwissenschaften); dazu E. Peshine Smith, Handbuch der polit. Oekonomie (deutsch von Stöpel), 1878, S. 79 ff. (Das kostenlose Zusammenwirken der Naturkräfte mit der menschlichen Arbeit); Marshall, Principles of Economics, p. 65 ff.

Zwischen diesen beiden Extremen musste mit der Zeit eine Vermittelung versucht und angebahnt werden, und diese geschichtliche Aufgabe fiel den zuerst spöttisch, zuletzt rühmlich so genannten Kathedersocialisten zu [1]). Schmoller selbst, die eigentliche Seele des 1872 in Eisenach begründeten „Vereins für Socialpolitik", und heute noch das anerkannte Oberhaupt des Kathedersocialismus, charakterisirte noch jüngst [2]) die Forderungen und geschichtlichen Aufgaben desselben mit den unsere Auffassung bestätigenden Worten: „Das Entscheidende war doch methodisch das Verlangen streng empirischer Forschung, praktisch die veränderte Beurtheilung der Arbeiterfrage, politisch eine ganz andere Staatsauffassung, aus der das Verlangen einer energischen Arbeiterschutzgesetzgebung, einer Arbeiterversicherung, einer Zulassung der Gewerkvereine und Anderes mehr folgte. Es handelte sich um den Versuch, eine vernünftige Mittelstellung zwischen Socialismus und Manchesterthum einzunehmen." Der Kathedersocialismus, dessen namhafte Vertreter neben Schmoller noch Ad. Wagner, Erwin Nasse, Gustav Schönberg, L. Luzzati, John Kills Ingram, mit etwelcher Abweichung auch Lujo Brentano, H. Rösler, Albert Schäffle, Gustav Cohn, Hans v. Scheel u. A. sind [3]), übt an der klassischen Nationalökonomie eine schonungslose, am Socialismus hingegen eine vergleichsweise milde Kritik. Die gewichtigsten Bedenken gegen die klassische Nationalökonomie hat Lujo Brentano in die Worte zusammengedrängt: „Die klassische Nationalökonomie hat einen von allen Besonderheiten des Berufes, der Klasse, der Nationalität und Culturstufe freien Menschen geschaffen. . . . Sie kennt keine Verschiedenheit der Rasse, der Religion, des Zeitalters. . . . Jenen Häuptern der Schule sind alle Menschen, der Philosoph wie der Lastträger, von Geburt gleich begabt, ein Jeder ist ihnen ferner in gleichem Masse von dem Triebe nach

---

[1]) Den Spottnamen Kathedersocialismus hat zuerst Oppenheim in einem Zeitungsartikel (Nationalzeitung vom 17. December 1871) aufgebracht; später schrieb er eine polemische Broschüre, betitelt „Der Kathedersocialismus", auf welche Adolf Wagner in einem „Offenen Briefe", 1872, antwortete. Ueber den Kathedersocialismus vgl. Lexis, Handwörterbuch der Staatswissensch. IV, 667; de Laveleye a. a. O. S. 285—304, sowie die gegen denselben gerichteten polemischen Auseinandersetzungen von Julius Wolf in der „Zukunft", Nr. 25, 27, 28, März-April 1895, sowie Beilage zur „Allg. Zeitung", Nr. 337, 338, 5.—6. Dec. 1895.

[2]) Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung u. Volkswirthschaft, 1895, H. 4; dazu Verhandlungen der Generalversammlung des Vereins für Socialpolitik. 1890, bes. S. 207.

[3]) Ueber die Vorläufer der historischen Schule (Knies, Lorenz v. Stein, B. Hildebrand, G. Hanssen, Th. v. Bernhardi) s. die instructive Skizze bei Roscher a. a. O. S. 1037, sowie das gut geschriebene Capitel VI bei Ingram a. a. O. S. 266—328, besonders die Litteraturangabe, S. 292 f.

Reichthum beherrscht; da Alle gleich sind, erkennt ein Jeder am besten, was sein Vortheil erheischt. Und daher jenes Verlangen, alle Bevormundung zu beseitigen, da sie nichts Anderes als unverschämteste Anmassung sei" [1]). In vollem und bewusstem Gegensatz gegen den abstracten Wirthschaftsmenschen der klassischen Nationalökonomie steht das empirisch in der Geschichte auftauchende und an der Hand der Statistik und Wirthschaftsgeschichte ermittelbare wirthschaftende Individuum. Die comparative Methode, welche sich in der Geschichte so fruchtbar erwiesen hat, wird von den Kathedersocialisten ebenso reichlich herangezogen, wie die von Comte auch für sociale Probleme so warm empfohlene inductive Methode, die in unserem Jahrhundert namentlich in der Biologie so glänzende Ergebnisse gezeitigt hat. In letzterem Betracht war es namentlich Albert v. Schäffle [2]), welcher die Nationalökonomie enger an Comte und Spencer herangerückt und die in der Biologie bewährten Methoden socialökonomisch fructificirt hat. Schäffle's „Bau und Leben des socialen Körpers", das Schmoller schon bei seinem Erscheinen (1. Band 1874) als „ersten grossen deutschen Versuch einer Sociologie" begrüsste, tritt bereits mit dem Anspruch hervor, eine „allgemeine Sociologie" zu bieten. Schäffle hält heute die Mitte zwischen „autoritärem und demokratischem" Socialismus, indem er einer berufskörperschaftlichen Organisation, einer „Veranstaltlichung der wesentlichsten Socialfunctionen" das Wort redet. Fügen wir noch zu diesen kritischen und methodischen Leistungen des Kathedersocialismus positiv das engere Aneinanderschmieden von Wirthschaft und Recht, wie es Lorenz v. Stein gefordert und Rudolf Stammler jüngst in seinem „Wirthschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung" trefflich durchgeführt hat, die von den Kathedersocialisten aller Schattirungen geforderte Voranstellung des ethischen Moments, sowie endlich ihre eigenthümliche Definition des Staatsbegriffs hinzu, so haben wir die wesentlichsten Merkmale des socialökonomischen „Systems des Kathedersocialismus" hervorgehoben. Das Eigenthümliche des von Adolf Wagner so genannten socialen Staatsbegriffs, den er dem merkantilistischen ebenso wie dem „liberal-individualistischen" entgegensetzt, hat er selbst jüngst folgendermassen

---

[1]) Vgl. L. Brentano, Die klassische Nationalökonomie, Leipzig 1888, S. 3 ff.; Ueber die Ursachen der heutigen socialen Noth, 1889. Gegen diese scharfe Kritik Brentano's wendet sich, den Standpunkt der österreichischen Schule betonend, Richard Schüller a. a. O., Berlin 1895.

[2]) Bau und Leben des socialen Körpers, 2. Aufl., I. Bd.: Allgem. Soc., Tübingen 1896, II. Bd., ebenda: Spec. Sociologie. Dazu die zwei Bände Deutsche Kern- und Zeitfragen, bes. Bd. I, 79 ff., 349 ff. Ueber Schäffle's Staatssocialismus s. Herkner a. a. O. S. 8.

zum Ausdruck gebracht: „Die neue sociale Doctrin beruht nur auf der Annahme, dass gerade ein vielfach starkes Eingreifen des Staates in das ‚freie Spiel der wirthschaftlichen Kräfte' unbedingt geboten sei, um dem Einzelnen und schliesslich möglichst Vielen, wenn es geht, allen Einzelnen, zumal aber den wirthschaftlich und social Schwächeren, die Erfüllung der wirthschaftlichen Bedingungen zu ermöglichen.... Sie vertritt ein solches Eingreifen aber nicht in einem einseitigen Eudaemonismus allein um des oder der Einzelnen willen, sondern gerade um des Ganzen, um der Nation willen, um der Culturgemeinschaft willen" [1]).

So treffsicher und erfolgreich der Kathedersocialismus in seiner Bekämpfung des Manchesterthums war, dem er wissenschaftlich den Garaus gemacht hat, so schwankend und schwächlich zeigt er sich in seiner Stellung zur Socialdemokratie. Einige Anläufe zur Kritik des Marxismus haben wohl jüngere Anhänger des Kathedersocialismus genommen (Adler, Mülberger, A. v. Wenckstern), dafür haben sich aber andere [Herkner [2]), Werner Sombart [3]), J. Singer] der Socialdemokratie merklich genähert. Der „berechtigte Kern" in der socialistischen Kritik der herrschenden Wirthschaftsordnung wird nach wie vor von den Koryphäen des Kathedersocialismus — zuletzt noch in der bekannten Rectoratsrede von Adolf Wagner — ausdrücklich anerkannt. Persönlich haben sich freilich die berufenen Wortführer der „Staatssocialisten", wie sie sich jetzt mit Vorliebe nennen [4]), von der socialdemokratischen Partei, deren Bestrebungen Wagner (Die sociale Frage 1872) und Schäffle (Die Quintessenz des Socialismus) einst offenkundige Sympathien entgegengebracht hatten, immer mehr und immer ausgesprochener entfernt. Aber sie haben es bisher unterlassen, in einem grundlegenden theoretischen Werke mit der gebotenen Schärfe und Bestimmtheit die Trennungslinie anzugeben und wissenschaftlich zu begründen, welche sie von den Socialdemokraten durchgreifend scheidet. Das Schmoller'sche Programmwort: „Unzufrieden

---

[1]) Vgl. Erster Supplementband zum Handwörterbuch der Staatswissensch., Jena 1895, Wagner's Artikel „Staat", S. 724.

[2]) A. a. O. S. 23 f.; Die sociale Reform, 1891, S. 86 ff, 110 f.; Zeitschrift für Staatsw. LI, „Socialreform u. Politik", S. 584 ff.

[3]) Socialismus u. soc. Bewegung im 19. Jahrh., 1896, 119 ff.

[4]) Vgl. Wagner, Grundlegung I [3], 59 u. ö. Ueber die Socialökonomie Wagner's s. das ansprechende Buch von C. Bouglé, Les sciences sociales en Allemagne, les méthodes actuelles, Bibliothèque de la Philosophie contemporaine, Paris 1896, p. 72 ff. Ueber die Divergenzpunkte zwischen Schmoller und Wagner ebenda. p. 73. Nach Herkner, Staatssocialismus, N. Deutsche Rundschau, Jan. 1897, ist die Gegnerschaft keine principielle.

mit unseren bestehenden socialen Verhältnissen, erfüllt von der Nothwendigkeit der Reform, predigen wir doch keine Umkehr der Wissenschaft, keinen Umsturz aller bestehenden Verhältnisse; wir protestiren gegen alle socialistischen Experimente. Wir wissen, dass die grossen Fortschritte der Geschichte nur das Resultat jahrhundertelanger Arbeit sind. Wir erkennen nach allen Seiten die bestehende volkswirthschaftliche Gesetzgebung, die bestehenden Formen der Production, die bestehenden Bildungs- und psychologischen Verhältnisse der verschiedenen gesellschaftlichen Klassen als die Basis der Reform, als den Ausgangspunkt unserer Thätigkeit an" — harrt immer noch einer ausreichenden wissenschaftlichen Begründung und abschliessenden Grenzregulirung zwischen Staatssocialismus und Socialdemokratie. Vollends bietet das Geplänkel, welches Schäffle in seiner „Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie" eröffnet [1]), worauf H. Bahr mit der „Einsichtslosigkeit des Herrn Schäffle" geantwortet hat, keinen Ersatz für das bis auf den heutigen Tag noch ausstehende Standard work des deutschen Staatssocialismus [2]).

Wie alle herrschenden „Schulen" sich erfahrungsgemäss nach einer Generation etwa ausleben, und um so rascher ausleben, je weniger sie es verstanden haben, ihr „System" in abschliessender Form darzustellen, so beginnt auch der Kathedersocialismus — nach einer fünfundzwanzigjährigen, fast unbestrittenen Beherrschung der nationalökonomischen Lehrstühle deutscher Zunge — langsam abzubröckeln. Die Theoretiker der Manchesterschule sind todt. Systematiker grossen Styles, welche dem Staatssocialismus mit ebenbürtigen Waffen zu Leibe hätten rücken können, sind der Socialdemokratie nach dem Tode von Marx und Engels noch nicht erblüht, und so sind denn dem Kathedersocialismus auf dem Katheder selbst beachtenswerthe Gegenfüssler erstanden. Augenblicklich wird von deutschen Kathedern aus nach zwei Seiten hin gegen den namentlich von Schmoller und Wagner in verschiedenen Nüancen vertretenen Staatssocialismus frondirt: gegen seine theoretischen Grundlagen und wissenschaftlichen Methoden richtet die österreichische Schule unter Führung Karl Menger's ihr schweres Geschütz, und in jüngerer Zeit eröffnet Julius Wolf

---

[1]) Vgl. dagegen Schäffle, Die Bekämpfung der Socialdemokratie ohne Ausnahmegesetze, 1890, S. 32 ff.

[2]) A. Wagner's Lehr- und Handbuch der politischen Oekonomie (Grundlegung der polit. Oekon., Bd. I [3], 1892, Bd. II, 1893, Bd. III, 1894) mag ein nationalökonomisches, Schäffle's Bau und Leben des socialen Körpers, 2. Aufl. 1896, ein sociologisches standard work sein; aber als abschliessende, consequent durchgebildete Darstellungen eines staatssocialistischen Systems können sie nicht gelten; vgl. übrigens auch Bouglé l. c. p. 143 ff.

in Zürich ein Geplänkel gegen seine pessimistische Werthung gewisser Vorzüge des Kapitalismus, sowie insbesondere gegen seine mattherzige kritische Taktik gegenüber der Socialdemokratie.

Karl Menger übt an der vorwiegend descriptiven und geschichtsphilosophischen Methode in der Nationalökonomie schonungslose Kritik[1]). Geschichte und Statistik anerkennt freilich auch Menger als werthvolle Hilfsmittel inductiver Beobachtung und descriptiver Darstellung socialer Phänomene. Diese realistisch-empirische Methode, wie Menger sie nennt, vermag uns indess nur eine Reihe wichtiger, empirischer Beobachtungen, nicht aber Gesetze schlechthin zu offenbaren. Dieser empirischen Methode, der er Berechtigung nur dann abspricht, wenn sie einseitig befolgt wird, stellt er nun die exacte gegenüber, welche von den empirischen Erscheinungen ausgeht und sie an der Hand streng methodologischer Klassificirung allmälig zu allgemeingültigen Gesetzen steigert. In der Volkswirthschaft hat nicht bloss das Individuelle, welches uns Geschichte und Statistik enthüllen, theoretische Berechtigung, sondern weit mehr noch das Generelle, Typische, welches doch unzweifelhaft im Mechanismus des Wirthschaftslebens ebenso vorhanden ist, wie die von der Statistik und Geschichte ermittelten individuellen Züge. Und so fordert denn Menger und die ihm anhängende österreichische Schule (Böhm-Bawerk, Sax, Wieser u. A.) eine Vertiefung der wirthschaftstheoretischen Forschung vermittelst der exacten (deductiven) Methode[2]). Neben der Coexistenz und Succession soll auch das Telos der wirthschaftlichen Phänomene (die Gesetze der rationalen ökonomischen Zweckbeziehungen) in Anschlag gebracht werden. Die uralte logische Fehde zwischen Induction und Deduction kommt hier auf wirthschaftstheoretischem Boden zum Austrag[3]). Ein ernstes Studium der zweiten Auflage des zweiten Bandes von Sigwart's Logik dürfte zur Beilegung des noch immer schwebenden Streites förderlich sein. Denn im Grunde handelt es sich hier weniger

---

[1]) Besonders in seinen Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Oekonomie, Leipzig 1883; Die Irrthümer des Historismus, 1894; vgl. auch Bouglé l. c. p. 90 f.

[2]) Die Werthlehre der österreichischen Schule richtet ihre polemische Spitze gegen den Marxismus. Werthmassstäbe des Preises sind nach Menger die Nützlichkeit einer Waare auf der einen, sowie ihre Seltenheit auf der anderen Seite. Doch sind Menger in der scharfen Betonung dieser beiden Factoren der Preisbildung im vorigen Jahrhundert Burlamaqui. in diesem besonders August Walras, De la Nature de la Richesse et de l'origine de la Valeur, 1831, zeitlich vorangegangen.

[3]) Vgl. Gustav Schmoller, Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Socialwissenschaften, S. 280 ff.; Karl Bücher, Die Entstehung der Volkswirthschaft, 1893.

um eine nationalökonomische, denn um eine Frage der logischen Methodenlehre [1]).

Die Fronde von Julius Wolf, welche mehr in der politischen, als in der wissenschaftlichen Welt Staub aufgewirbelt hat, richtet ihre kecken Pfeile gegen die Volkswirthschaftspolitik in erster, und die nationalökonomischen Theorien des Kathedersocialismus in zweiter Reihe. Während Menger Volkswirthschaftspolitik und Finanzwissenschaften als blosse Kunstlehren, und nicht als eigentliche Wissenschaften gelten lassen will, legt Wolf gerade auf diese den Nachdruck. Der Schwerpunkt seines vielbefehdeten und von der zünftigen Wissenschaft arg mitgenommenen Buches liegt nämlich nicht in den beiden ersten Abschnitten, welche „eine Geschichte der socialen Moral" bieten und das „sociale Recht" behandeln [2]), sondern in dem gegen den Marxismus und Kathedersocialismus geführten, wie uns scheinen will, überzeugenden Nachweis, dass der Mittelstand, dessen Untergang Marx voraussagte, und dessen Zusammenschrumpfen auch Schmoller bestätigte, gerade in den Ländern mit kapitalistischem Grossbetrieb merklich zugenommen hat. An der Hand der Consums-, Armen-, Bettler-, Criminal- und Einkommenstatistik (namentlich in Sachsen und Preussen), der Sparkasseneinlagen, der Erbstatistik, der Sterblichkeitsstatistik etc. hat Wolf dem socialen Fortschritt unter der kapitalistischen Wirthschaftsordnung sein Recht widerfahren lassen.

Die ebenso zahlreichen wie heftigen Angriffe, welche Wolf für seinen Wagemuth, dem auf der ganzen Linie geleugneten socialen Fortschritt das Wort zu reden, über sich hat ergehen lassen müssen, vermochten doch nicht die Hauptposition des bei allen Mängeln interessanten Buches zu erschüttern, dass nämlich der Mittelstand nicht im rapiden Schwinden, sondern im Gegentheil im stetigen Steigen begriffen ist. Mag es sich im Uebrigen mit seiner vielverdammten Kritik des Marxismus verhalten wie ihm wolle, so haben uns die aus allen Parteien sich recrutirenden Gegner dieses Buches nicht zu überzeugen vermocht, dass seine auf Grund der sächsischen, preussischen und züricherischen Einkommensteuerstatistik aufgestellten Berechnungen, aus denen er das vergleichsweise rasche Steigen des Mittelstandes deducirt hat, falsch seien [3]).

---

[1]) Ansätze dazu bei Dietzel, Beiträge z. Methodik der Wirthschaftswissensch., Jahrb. f. Nationalök. 1884; Wenzel, Beiträge z. Logik der Socialwissenschaftslehre.

[2]) Jul. Wolf, System der Socialpolitik, I. Bd.: Socialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung, Stuttgart 1892, S. 9—12, sowie die bereits angef. drei Abhandl. in der „Zukunft", 1895.

[3]) Werthvolles und sachlich Bedeutsames bietet das aus der Polemik gegen Wolf herausgewachsene Buch von Karl Jentsch, Weder Communismus noch

Die nächste Aufgabe, welche den Systematikern des Socialismus erwächst, scheint uns darin zu bestehen, die dem herrschenden ökonomischen Individualismus günstigen Argumentationen des Wolf'schen Buches radical zu entkräften. Mit giftigen Presspolemiken und kritischen Nörgeleien in der „Neuen Zeit" ist es unseres Erachtens ebensowenig gethan, wie mit den galligen, persönlichen Invectiven, welche Fr. Engels in der Einleitung zum dritten Bande des „Kapitals" gegen Julius Wolf gerichtet hat. So wenig es Wolf gelungen ist, die Bedeutung von Marx durch die bösartigen, aus der Bitterkeit seiner Stimmung geflossenen Worte: „Marx ist ein ungeheures Sophisma in drei dicken Bänden, die wahnsinnigste Verballhornung, die die wirthschaftliche Welt jemals erfahren hat" [1]), herabzudrücken, ebensowenig ist es den „vernichtenden" Recensionen von Bernstein, Isidor Singer, H. Kanner, F. Tönnies, W. Sombart u. A. geglückt, jene für uns entscheidende Position des Wolfschen Buches — den Nachweis vom Steigen des Mittelstandes — zu erschüttern.

Es hat übrigens doch den Anschein, dass die Qualität der intellectuellen Leistungen einer Partei durchaus nicht von der Zahl ihrer Anhänger abhängig ist. Das socialdemokratische Millionenheer zeigt sich heute auffallend unschöpferisch. Als es in Deutschland noch gar keine socialdemokratische Garde gab, sondern nur Generäle, da traten so eminente philosophische Köpfe hervor, wie Lassalle, Marx und Engels [wo wäre, nebenbei bemerkt, die heute so imposante socialdemokratische Partei, wenn nicht neben den wirthschaftlichen Factoren auch ideologische (Marx' „Kapital") mitgewirkt hätten!]. Das intellectuelle Wachsthum der socialdemokratischen Partei steht im umgekehrten Verhältniss zu ihrer geographischen Ausbreitung. Seit Engels' Tode — welche geistige Leere! Millionen Stimmzettel — nur kein Mann! Eine erkleckliche Anzahl achtbarer Köpfe — nur kein Kopf!

Was heute in der „Neuen Zeit" sich vernehmen lässt, ist häufig genug dürrer Alexandrinismus. Was die Alexandriner einst für ihren

---

Kapitalismus, Leipzig, Grunow; vgl. auch desselben Verf. Grundbegriffe und Grundsätze der Volkswirthschaft, ebenda 1895, bes. S. 53 ff., S. 316 ff. das Capitel über Einkommen und Einkommensvertheilung. Auch die französische Einkommensteuerstatistik bestätigt durchaus das Anwachsen des Mittelstandes, vgl. Claudio Janet, Le Capital, Paris 1892, p. 32 ff., ebenso die englische, vgl. Goschen, Journal of the Royal Statistical Society, Dec. 1887; dazu die drei Jahrgänge des Annual report of the Labour departement of the Board of Trade und C. A. Schmid, Beiträge zur Geschichte der gewerblichen Arbeit in England, 1896, S. 2, besonders S. 176 f., 182. Vgl. neuerdings auch F. Kleinwächter, Das Einkommen und seine Vertheilung, 1896.

[1]) Vgl. F. Bertheau, Fünf Briefe über Marx (mit Vorwort von J. Wolf), Jena 1895, S. 5.

wissenschaftlichen Halbgott Aristoteles waren: unermüdliche Wiederholer und Breittreter seiner Ideen, ängstliche Paraphrasten und orthodoxe Ausleger seiner Worte, das sind heute Männer wie Kautsky, Bernstein, Mehring u. A. für Karl Marx. Während sie sonst allem Autoritätsglauben grundsätzlich den Krieg erklären, sind sie inconsequent genug, ihrem socialen Heiligen eine unbedingte Autorität nicht nur selbst einzuräumen, sondern in ihrem socialwissenschaftlichen Moniteur „Neue Zeit" von jedem anderen den gleichen blinden Glauben gebieterisch zu heischen. Wie es im Mittelalter ein eigenes Ketzergericht gab, das philosophische Irrthümer, d. h. Auflehnung gegen den beinahe heilig gesprochenen Heiden Aristoteles ahnden sollte, so wird in der „Neuen Zeit" über jeden die Vehme verhängt, der eines crimen laesae majestatis Marxii für schuldig befunden wird.

Selbst Parteifreunde, wie Effertz, Rappoport, Ch. Schitlowsky u. A., welche sich herausnehmen, Marx anders zu interpretiren, als die eingeschworenen Marxisten, werden zu einem litterarischen Tode verurtheilt, für welchen die Spalten der „Neuen Zeit" keine Nekrologe zur Verfügung haben. Statt mit Laternen nach Köpfen zu suchen, wird jeder Anlauf zu einer neuen philosophischen Begründung des Socialismus von der zuständigen Parteiinstanz im Keime erstickt. Wenn Marx selbst ein Revolutionär gegen die ganze Gesellschaft sein durfte — warum soll es da ein Verbrechen sein, gegen Marx zu revolutioniren?

Was Bebel's bekannte Studie über die „Frau" anlangt, deren Jubiläumsausgabe ein beredtes Zeugniss dafür ablegt, wie meisterlich dieser geborene Parteiführer es verstanden hat, den richtigen Ton, den man der Volksseele gegenüber anzuschlagen hat, auch schriftstellerisch zu treffen, so dürfte weder Bebel selbst den Anspruch erheben. theoretisch den Socialismus anders und besser fundamentirt zu haben als Marx, noch würden Kautsky, Bernstein und Mehring einen etwas weitergehenden Anspruch Bebel's gelten lassen. Was sonst noch etwa an deutscher Litteratur zur „socialen Frage" seitens ausgesprochen socialdemokratischer Schriftsteller vorhanden ist, erschöpft sich in philologischer Detailexegese oder popularisirender Verwässerung von Marx' „Kapital". Mit der socialistischen Bewegung der Gegenwart haben wir es an dieser Stelle übrigens ebensowenig zu thun, so wenig wir die socialen Bewegungen der früheren Geschichtsepochen berücksichtigt haben. Nur zur Vervollständigung des Bildes seien hier die führenden Namen dieser Bewegung genannt. In Deutschland geben neben Bebel die hervorragenden Parteitaktiker Liebknecht und Singer den officiellen Ton der Partei an, während der mit dem „Staatssocialismus" liebäugelnde v. Vollmar im Stillen daran ist, einen rechten Flügel von der socialdemokratischen Partei

abzuzweigen. Wird zwischen diesen Parteiführern der drohende Bruch immer wieder verkleistert, so ist die Spaltung nach links um so durchgreifender erfolgt: die Marodeure des Jungsocialismus (theoretisch Schmidt, Bruno Wille, praktisch Werner und Genossen) haben gemeutert und an den Parteicongressen den officiellen Häuptern der Partei manche bittere Pille zu schlucken gegeben [1]). Als namhafte Verfechter der theoretischen Socialdemokratie seien hier neben den schon genannten Bernstein, Kautsky und Mehring noch Schippel und Bruno Schönlank hervorgehoben.

Bei dem Werke „Arbeit und Boden" (1889) des Socialisten Otto Effertz, dem die Parteigenossen wegen seiner kleinen Fronde gegen Marx übel mitgespielt haben, müssen wir doch noch einen Augenblick verweilen. Effertz wagt es, uns einen Einblick in den socialistischen Zukunftsstaat zu gewähren. Dort entspricht dem Collectivismus und der gleichen Vertheilung der Arbeitspflichten oder Arbeitslasten ein Collectivismus der in gleichen Antheilen auszufolgenden Genussgüter, die ihrerseits in Nahrungsmittel und Genussmittel zerfallen. Die Unzuträglichkeiten einer solchen mechanischen Egalisirung hat indess Effertz selbst grundmässig durchschaut. Er hält eine solche mechanische Vertheilung nicht bloss für ungerecht, sondern geradezu für logisch absurd. Nicht einmal auf dem Papiere kann, wie Effertz richtig bemerkt, eine solche Gesellschaft existiren. Ihm verursacht namentlich das Schreckbild des Malthusianismus ernstliche Beklemmungen bezüglich der Durchführbarkeit des Socialismus. Die natürliche Trägheit des Menschen hat er ebenso richtig erkannt und in ihren Folgen für den Zukunftsstaat gewürdigt, wie die Gefahren, die dem Bestand der Cultur von einer solchen mechanischen Egalisirung der Menschen drohen, rückhaltslos aufgedeckt. Und so ist denn der Socialdemokratie im eigenen Lager ein pessimistischer Kritiker erwachsen, den seine eigene Partei durch blosses Todtschweigen gewiss nicht widerlegt hat.

In Oesterreich steht Dr. Adler [2]), in Holland stand noch

---

[1]) Ueber die jüngsten Stadien der socialdemokratischen Bewegung vgl. von socialistischer Seite die letzten Jahrgänge der „Neuen Zeit", von staatssocialistischer Georg Adler, Artikel „Socialdemokratie" im ersten Supplementband zum Handwörterb. d. Staatswissensch. Mit feuilletonistischem Geschick sind die Skizzen von T. de Wyzewa, Die socialistische Bewegung in Europa, deutsch von Altona, 1892 geschrieben; vgl. S. 40 ff. über Bebel und Liebknecht, S. 33 ff. über Werner und Genossen, S. 27 ff. über Bruno Wille.

[2]) In jüngster Zeit hat sich vom österreichischen Liberalismus eine „socialpolitische" Gruppe abgezweigt, welche selbständig in den Wahlkampf zieht (v. Philippovich). Das Organ dieser Partei ist die vortrefflich redigirte „Zeit" (J. Singer, H. Kanner, H. Bahr).

vor Kurzem Domela Nieuwenhuys an der Spitze der socialdemokratischen Bewegung. In Frankreich haben die Socialisten mit Benoit Malon, dem ehrlichen und gelehrten Historiker des Socialismus, einem wissenschaftlichen Self-made-man besten Gepräges, ihr geistiges Oberhaupt unlängst verloren. Die französischen Socialisten weisen unvergleichlich mehr Spaltungen auf als die deutschen. Während Jules Guesde und Lafargue (Schwiegersohn von Marx) den orthodoxen Marxismus vertreten und neuerdings ebenso vergebliche Anstrengungen machen, wie ihre deutschen Gesinnungsgenossen, die Kleinbauern für den Socialismus zu gewinnen, sammeln Männer wie Vaillant, Allemane und Brousse besondere Parteigruppen unter ihrer Fahne, die sich meist aus denselben Gewerben recrutiren, denen die Parteiführer selbst angehören [1]). Im französischen Parlament ist augenblicklich wohl Jaurès die markanteste socialistische Figur — ein dem dogmatischen Marxismus abholder, den ethischen und socialpädagogischen Gehalt des Socialismus mit B. Malon hervorkehrender und mit flammender Zunge zum Ausdruck bringender Socialist.

In Italien ist der Socialismus in die Kreise der oberen geistigen Zehntausend vergleichsweise rascher eingedrungen, als in die unteren Millionen. Die politische Bildung des italienischen Arbeiters steht vorerst noch auf einer so niedrigen Stufe, dass er nur die Sprache des Affects versteht, und deshalb zu Excessen leichter zu bewegen ist, als zu corporativem Zusammenschluss. Wenigstens ist es der etwas aufdringlichen Beredsamkeit des Halbsocialisten Loria zwar gelungen, vorübergehend rauschende Erfolge zu verzeichnen, nicht aber mit den übrigen socialistischen Professoren Italiens eine geschlossene socialdemokratische Partei zusammenzuhämmern. Mit um so berechtigterem Selbstgefühl kann aber der italienische Socialismus auf die bedeutsamen Eroberungen hinweisen, welche er in der litterarischen Welt Italiens errungen hat [2]). Um nur zwei der charakteristischen Siege des Socialismus auf italienischem Boden zu verzeichnen, sei hier hervorgehoben, dass die Professoren Enrico Ferri und Cesare Lombroso, Männer von gutem wissenschaftlichem Klang.

[1]) Ueber den französischen Socialismus der Gegenwart orientirt gut Edmond Villey, Le socialisme contemporain, Paris 1895, Cap. 5, p. 92 ff. Mit grösserer Vorsicht hingegen ist de Wyzewa a. a. O. S. 7—27 aufzunehmen.

[2]) Vgl. über die Fortschritte des wissenschaftlichen Socialismus in Italien A. Bertolini, Il socialismo contemporaneo, 2. ed. 1895, sowie dessen Aufsatz „Die socialistische Litteratur in Italien", Zeitschrift für Volkswirthschaft, Socialpolitik und Verwaltung, IV, 4 ff.; Filippo Virgilli, Der wissenschaftliche Socialismus in Italien, Vierteljahrsschrift für Staats- und Volkswirthschaft V, 1, 1896, S. 1 ff. Virgilli nennt S. 26 f. nicht weniger als zwanzig Namen von italienischen Universitätslehrern, die sich zum Socialismus bekennen.

wenn auch nicht gerade von unangefochtener Autorität, mit flatternden Fahnen in's socialistische Lager hinübergeschwenkt sind [1]).

In der Schweiz hat der Socialismus trotz des günstigen demokratischen Nährbodens vergleichsweise geringe Erfolge aufzuweisen. Der Umstand giebt jedenfalls zu denken, dass die fortgeschrittenste Demokratie der Welt sich den extremen Forderungen der Socialdemokratie am consequentesten zu verschliessen scheint. Im schweizerischen Nationalrath sitzt nur ein einziger Socialdemokrat, der zudem von seinen eigenen Parteigenossen desavouirt und zu den „Halben" geworfen wird. In der Schweiz hat, wie dem Beobachter der Verhältnisse nicht entgangen sein kann, der Socialismus in der wissenschaftlichen Welt und in höheren Beamtenkreisen im Verhältniss tiefer Wurzel geschlagen, als im eigentlichen Volke. Im deutschen Theile der Schweiz z. B. ist eine ansehnliche Zahl denkender Köpfe mit einigen Tropfen socialistischen Oels gesalbt. Der socialreformatorische Zug, wie er in der schweizerischen Gesetzgebung der jüngsten Zeit deutlich zu Tage trat, hat sich eben immer offenkundiger als das bewährteste Mittel gegen die Ausschreitungen einer politisch überhitzten Phantasie erwiesen. Wenn es überhaupt einen Impfstoff giebt, der gegen extreme socialdemokratische Postulate immun macht, so kann dieser offenbar nur heissen: sociale Reform! [2])

Selbst in Belgien, dem Industrieland par excellence, das wie kein anderes Land unter dem Joch einer rein kapitalistischen Wirthschaftsordnung mit allen ihren Auswüchsen seufzt, hat der Socialismus noch lange nicht jene Dimensionen angenommen, welche man nach den verheerenden Wirkungen des gerade in Belgien zügellos auftretenden wirthschaftlichen Individualismus hätte voraussetzen können. Und doch bleibt hier die socialistische Bewegung ungeachtet des drohenden Charakters, den sie für Momente anzunehmen schien, in verhältnissmässig enge Grenzen gebannt. Nach dem Tode des hervorragenden Agitators Volders ist die socialistische Hegemonie in Belgien auf

---

[1]) Weitere bekannte Namen sind: Napoleone Colajanni, Artur Graf, Rorighi Labriola. Alessandro Chiapelli, der ausgezeichnete Kenner der Geschichte der Philosophie, arbeitet gegenwärtig an einem Werke: Socialismo e pensiero moderno.

[2]) Der radical-demokratische Politiker Th. Curti und der ultramontane Abgeordnete Decurtins, dem wir eine vortreffliche Studie über den Bischof Ketteler und die Anfänge des katholischen Socialismus verdanken, vertreten im schweizerischen Nationalrath die Nothwendigkeit einer socialpolitischen Gesetzgebung mit besonderem Nachdruck. Ende 1896 bildete sich unter Führung Curti's im schweizerischen Nationalrath, ähnlich wie in Oesterreich (s. oben S. 441) eine „socialpolitische Partei", welcher auch der socialdemokratische Abgeordnete Vogelsanger angehört. Als Gegner alles „Étatisme" steht der frühere radicale Bundesrath Numa Droz diesen Bestrebungen schroff gegenüber.

Anseele, Vandervelde und Lafontaine übergegangen. Diese drei Häupter des belgischen Socialismus können es an Energie und geistiger Durchbildung mit den Führern der deutschen oder französischen Bewegung getrost aufnehmen. Der socialistische Senator Lafontaine ist ein geschlossener Charakter von weitem Horizont, und Vandervelde ein wissenschaftlicher Kopf von eigenem Gepräge[1]). Aber ihnen geht jene verzehrende innere Flamme der Begeisterung ab, die Volders zum geborenen Agitator stempelte. Hier zeigt sich wieder, wie falsch die vom Socialismus einseitig interpretirte Lehre vom Milieu ist, wonach die Masse Alles, das Individuum daneben sociologisch gar nichts bedeuten soll. Die Massen sind vielmehr nur die ausführenden Hände, die eines leitenden Kopfes dringend bedürfen.

Die Vereinigten Staaten von Amerika sind seit mehr als einem Jahrhundert das Versuchsfeld socialistischer Experimente geworden. Die Zahl der auf amerikanischem Boden unternommenen künstlichen socialistischen Gesellschafts- und Staatenbildungen ist kaum übersehbar[2]). Wir verweisen auf die einschlägige Litteratur, wo man die interessanten Details über das Fehlschlagen so ziemlich aller socialistischen Projecte und Experimente zusammengetragen findet. Lehrreich ist diese umfängliche Litteratur nach zwei Seiten: negativ und positiv. Das negative Ergebniss der geschichtlichen Litteratur über die socialistischen Experimente in Amerika lässt sich kurz dahin zusammenfassen, dass die auf Grund der bisherigen Experimente gewonnenen Erfahrungen einer geplanten gesellschaftlichen Neubildung, wie überhaupt einer jeden künstlichen Staatenbildung nicht günstig sind. Positiv lehrt uns diese Litteratur hingegen, dass das constante Misslingen dieser Experimente kein zwingendes Gegenargument gegen sociale Reformpläne bilden kann. Denn in dem gleichen Amerika, das sich seit dem Bankerott des Jesuitenstaates in Paraguay unzählige Male durch Augenschau davon überzeugen konnte, wie verhängnissvoll solche künstlichen Neubildungen zu enden pflegen, erstanden gleichwohl Männer, wie Edward Bellamy und Henry

[1]) E. Vandervelde, Professor der Nationalökonomie an der „freien Universität" in Brüssel, steht an der Spitze des sehr rührigen Institut des sciences sociales und der Bibliothèque de propagande socialiste. Seine Enquête sur les associations professionelles d'artisans et ouvriers en Belgique, 2 Bde., Brüssel 1891, ist eine bemerkenswerthe wissenschaftliche Leistung. Lafontaine und Vandervelde stehen übrigens nicht streng auf dem Boden des Marxismus.

[2]) Ueber den früheren amerikanischen Socialismus vgl. Nayes, History of American Socialism, 1870. Sehr übersichtlich A. Sartorius v. Waltershausen's Der moderne Socialismus in den Vereinigten Staaten von Amerika, Berlin 1890; vgl. noch R. T. Ely, Labour movement in America, 1886; Ed. and E. Marx-Aveling, Labour Movement in America, 1888; N. P. Gillman, Socialism and the American spirit, 1893.

George, denen sich auch der weniger bekannte ethische Socialist Laurence Grunlund[1]) zugesellt, die für die Verbreitung socialistischer Ideen unter den Gebildeten aller Nationen vielleicht gar mehr geleistet haben, als die anderen unvergleichlich tieferen, aber minder effectvollen socialistischen Schriftsteller zusammengenommen. Der schwülstige und doch dünnflüssige und in seinen Forderungen etwas temperirte Socialismus eines George liest sich eben viel gemächlicher, als der stahlharte, ungemein concentrirte und in seinen Folgerungen wie Forderungen unerbittliche Marx. Eingedämmt wird die socialistische Bewegung in Amerika nach unten, d. h. nach der Seite des Lumpenproletariats hin, durch die Union der Knights of Labour, welche ebenso daran sind, eine Arbeiteraristokratie zu bilden, wie sie deren Vorbild, die Trade-Unions in England, in Wirklichkeit bereits hervorgebracht hat. Der vierte Stand bildet eben ein weit sichereres Bollwerk gegen den sich von ihm ablösenden fünften, als alle übrigen Stände zusammengenommen.

Uebergehen wir die wenig bedeutenden socialistischen Bewegungen auf der pyrenäischen Halbinsel[2]) und Skandinavien[3]), so fesselt zunächst England unser Interesse. Hier hat seit der Chartistenbewegung, welche in zwei Perioden, von 1836—1839 und von 1840—1848, sich abspielte, die socialistische Bewegung recht eigentlich niemals geruht. England ist auch das Ursprungsland des christlichen Socialismus. Kein Geringerer als Carlyle hat der ethischen Berechtigung gewisser socialistischer Folgerungen mit dem ganzen Glanz seines hinreissenden Styles und der vollen Wärme seines sittlichen Pathos das Wort geredet[4]). Disraeli hat, schon unter dem Einfluss Carlyle's[5]), in der „Vindication of the English Constitution" (1835) einem Bündniss zwischen der Torypartei und den Arbeitern die Wege geebnet. Endlich hat ein James Mill — vielleicht im Anschluss an Thomas Spence — die Frage der Bodenverstaatlichung angefacht, die der grössere Sohn des grossen Vaters, John Stuart Mill, zu einer lichterlohen Flamme auflodern liess. Schon im Jahre 1870 hat er die Grundlinien der Bodenverstaatlichungsreform

[1]) New Occasions, Chicago 1893, dazu J. Platter, Pernerstorfer's „Deutsche Worte", 1893, H. 11.

[2]) Die Litteratur hierüber bei Georg Adler, Artikel „Socialdemokratie" im Handwörterb. d. Staatswissensch. V, 740. In Spanien ist der „Anarchismus" heimisch.

[3]) Vgl. den ersten Band des socialist. „Jahrbuchs" über die Bewegung in Dänemark, Schweden und Norwegen.

[4]) Socialpolitische Schriften, übersetzt von Pfannkuch, herausgegeben von P. Hensel, 2 Bde., 1896, bes. II, 97 ff.

[5]) Vgl. Herkner, Staatssocialismus a. a. O. S. 3.

(Land Nationalization) in kräftigen Zügen hingeworfen. Im 4. Artikel der von Mill begründeten „Landbesitzerreformgesellschaft" heisst es: „Der Staat soll durch eine Steuer den steigenden Mehrwerth des Bodens, soweit man ihn feststellen kann, oder wenigstens einen grossen Theil dieses Mehrwerths zurückfordern, denn dieser folgt ganz natürlich aus dem Wachsthum der Bevölkerung und des Reichthums, ohne dass der Eigenthümer etwas dazu beiträgt; doch bleibt den Eigenthümern das Recht vorbehalten, ihre Ländereien dem Staate zu überlassen gegen den Marktpreis, der zu der Zeit gilt, wo dieser Grundsatz Gesetz wird" [1]). Auch Herbert Spencer stand in seinen 1851 erschienenen „Social statics" der Bodenbesitzreform so nahe, dass er das Privateigenthum an Grund und Boden abschaffen wollte. Freilich ist der spätere Spencer, der Verfasser von „The man versus the State", von seinen socialistischen Neigungen gründlich zurückgekommen [2]). Das Auftreten von Henry George in England (er kam im October 1881 als Correspondent der „Irish World" nach England) hat die etwas zurückgegangene Bodenbesitzreform wieder in Fluss gebracht. Das Eintreten eines solchen führenden Geistes, wie Alfred Russel Wallace [3]), für die Bodenbesitzreform hat dieser Bewegung in England mächtige Schwingen geliehen. In Deutschland hat neben Gossen, Stamm, Samter und Stöpel besonders Michael Flürscheim, der ehemalige Besitzer der Gaggenauer Eisenwerke, dieser Bewegung die Wege geebnet. Flürscheim ist nach eigener Aussage von Henry George ausgegangen [4]). Der von Flürscheim 1888 gegründete Bund für Bodenbesitzreform hat eine solche Ausdehnung gewonnen und eine so ansehnliche Anhängerschaar um sich gesammelt, dass diese Bewegung, ungeachtet der wissenschaftlichen Schwächen der ihr zu Grunde liegenden Theorie, als Symptom der ständig anwachsenden und reissend um sich greifenden Socialisirung der gebildeten Stände ernste Beachtung verdient [5]).

---

[1]) Vgl. Laveleye a. a. O. S. 305, sowie Mill, Principle of political economy II, 2, § 5, deutsch von Soetber, S. 181, französisch von Belot, 1896 (angezeigt Rev. philos, Febr. 1897, p. 207).

[2]) Vgl. de Laveleye, Le socialisme contemporain, 9. Aufl., Paris 1894, S. 375—413. Die deutsche Uebersetzung des Buches hat, sehr zum Schaden derselben, diesen wichtigen Passus unterdrückt Der Rückzug Spencer's, Principien der Ethik, IV. Gerechtigkeit, Anhang B, S. 299 ff. (recht schwach motivirt).

[3]) Land Nationalization its necessity and its aims.

[4]) Seine erste Schrift „Auf friedlichem Wege, 1884" schliesst sich noch eng an George an.

[5]) Vgl. den vortrefflichen Artikel von Diehl, „Bodenbesitzreform", im ersten Supplementband des Handwörterb. d. Staatswissensch., Jena 1895, allwo S. 234 die reiche Litteratur angegeben ist.

Eine Reihe von socialethischen Vereinen und Instituten fördern augenblicklich in der gesammten civilisirten Welt die Socialisirung der Gesellschaft. Die von Felix Adler, Salter und Stanton Coit in Amerika ausgehende „ethische Bewegung" hat namentlich in England bedeutende Dimensionen angenommen. Die „Fabian society", welche die gewaltiges Aufsehen erregenden „Fabian essays in socialism" herausgab, die Toynbeehall im Osten Londons, die von Oxford ausgehende „University Extension", welche bereits in Skandinavien, Belgien, Oesterreich, der Schweiz und Preussen Eingang gefunden hat, sind lauter Anzeichen eines tiefgehenden, die gesammte gebildete Menschheit ergreifenden socialen Ethisirungsprocesses. Fügen wir als weitere Symptome hinzu, dass die deutsche Gesellschaft für „Ethische Cultur", an deren Spitze der Berliner Astronom Förster stand, und die zu ihren hervorragenden Mitgliedern philosophisch so klangvolle Namen zählt wie Friedrich Jodl, Harald Höffding und Ferdinand Tönnies, täglich an Ausbreitung gewinnt, dass ferner (1896) in Zürich eine Akademie für ethische Cultur in's Leben gerufen worden ist[1]), so wird sich kein Beobachter unserer Zeit der Einsicht verschliessen können, dass die in England so mächtige Wellen schlagende sociale Bewegung sehr bald die ganze civilisirte Welt durchzittern wird. In Deutschland stellt die von v. Egidy angefachte Bewegung einen Nachhall der englisch-amerikanischen dar. In England traten eben nicht bloss Philosophen, wie Mill und Green, sondern auch Naturforscher, wie Wallace und Huxley, Schriftsteller, wie Kidd und Grant Allen, ästhetisirende Socialisten, wie William Morris und Ruskin, für die sociale Bewegung mächtig in die Schranken. Dort hat auch der christliche Socialismus (Newman, Headlam, Professor Symes) sympathischere, weil vorurtheilslosere Formen angenommen als irgendwo auf dem Continent[2]). Auch die englische Socialdemokratie steht augenblicklich mit einer Reihe von denktüchtigen Systematikern vielfach auf einem höheren wissenschaftlichen Niveau als deren Brüder auf dem Continent. Neben den

[1]) Die „Ethisch-socialwissenschaftlichen Vortragskurse" wurden veranstaltet von den Gesellschaften für ethische Cultur in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz und werden herausgegeben von der „Schweizerischen Ethischen Gesellschaft", Bern. Der erste Band enthält Harald Höffding's „Ethische Principienlehre" (bereits erschienen). Weitere bemerkenswerthe Vorträge hielten Wilh. Foerster, Naturwissenschaft und Lebensführung, Ferd. Tönnies, Die Grundthatsachen des socialen Lebens. Werner Sombart, Socialismus und sociale Bewegung im 19. Jahrhundert, ist bei Fischer in Jena bereits erschienen.

[2]) Vgl. Goddard H. Orpen, Anhang zur deutschen Uebersetzung Laveleye's a. a. O. S. 316—327; de Wyzewa S. 70 ff. über Morris, S. 79 ff. über Hyndman S. 80 über Aveling (Gatte der Eleonore Marx).

bekannten halbsocialistischen Typen des englischen Parlaments, Bradlaugh (†) und Burns, treten uns hier so feine Köpfe entgegen, wie Hyndman und Belfort Bax. Hyndman, der emsige Historiker des Socialismus, der „die geschichtlichen Grundlagen des Socialismus in England" trefflich, wenn natürlich auch nicht ganz unparteiisch dargelegt hat, und Ernest Belfort Bax[1]), der Philosoph des englischen Socialismus, der wohl den weitesten, wenn auch nicht gerade freiesten wissenschaftlichen Blick unter seinen engeren Parteigenossen hat, können hier als getreue Knappen des Marxismus, als welche sie sich selber hinstellen, kurz genannt werden.

Wenn England seit der Chartistenbewegung, sowie seit der sie ablösenden christlich-socialen Bewegung, die vom Jahre 1848 ab von Männern wie Kingsley, Maurice, Tom Hughes, Ludlow u. A., in die Massen getragen wurde, bis auf den heutigen Tag der socialdemokratischen Partei einen unvergleichlich beharrlicheren Widerstand entgegengesetzt hat, als die grossen continentalen Völkerschaften, so müssen dafür tiefer liegende sociologische Motive massgebend gewesen sein. Es kann unmöglich blosser Zufall sein, dass England und die Schweiz, die gesündesten Demokratien der Welt, zwar eine imposante Fülle von socialistisch Denkenden, hingegen eine vergleichsweise winzige socialdemokratische Partei aufweisen. Der Socialismus der Institutionen scheint denn doch ein mächtiges Widerstandsmittel gegen den Socialismus der Utopie zu sein. Zudem hat der praktische Sinn des Engländers in den Trade-Unions eine ausserordentlich wirksame Bremse gegen die Siebenmeilenstiefelpolitik der Socialdemokratie geschaffen[2]). Die sociale Aufgabe der nächsten Zukunft, das lehrt uns das Beispiel Englands eindringlich, kann nur in Folgendem bestehen. Auf der einen Seite muss durch eine möglichst umfassende und intensive ethisch-sociale Bewegung auf allen Gebieten der schöngeistigen Litteratur, Wissenschaft und Kunst das Gewissen der Gebildeten geweckt, geschärft, mit einem Worte socialisirt werden. Auf der anderen hat eine socialpolitische Gesetzgebung mit weitausschauendem Programm dafür zu sorgen, dass eine Arbeiteraristokratie, wie sie in den englischen Trade-Unions zu Tage tritt, geschaffen wird. Hat bisher der dritte Stand sich gegen den vierten gewehrt, so soll sich

---

[1]) Die Schriften von Bax: „The Religion of Socialism" und „The Ethics of Socialism" werden wir in einem anderen Zusammenhange berücksichtigen; hier fügen wir zur Kennzeichnung seines Bildungsumfanges nur noch die Thatsache an, dass Bax auch Verfasser ist von „A Handbook of the History of Philosophy, for the use of Students", 2. Aufl. 1888.

[2]) Vgl. v. Schultze-Gaevernitz, Zum socialen Frieden, 2 Bde. Vgl. auch die 38. Vorlesung.

in Zukunft der vierte gegen den fünften (Lumpenproletariat) stemmen. So verlangt es das Naturgesetz der schrittweise vor sich gehenden socialen Evolution. Verfahren wir auch in der Sociologie homöopathisch, wollen wir anders die Revolution durch eine Evolution ablösen. Verhüten wir das Schlimmste, den Untergang unserer Cultur, durch das Minderschlimme; setzen wir, um es kurz zu sagen, den uferlosen Bestrebungen der immer noch etwas utopistischen Socialdemokratie einen, dem socialen Ethos der Gegenwart sich anschmiegenden Rechtssocialismus entgegen.

Dreiunddreissigste Vorlesung.

Zur Geschichte der Socialphilosophie von der Renaissance an bis auf die Gegenwart.

Von einer Socialphilosophie als eigener Disciplin, welcher die Prüfung und klassificatorische Verarbeitung der psychologischen, ästhetischen und ethischen Factoren im gesellschaftlichen Organismus obliegt, kann recht eigentlich erst seit dem Auftreten von Auguste Comte ernstlich gesprochen werden. Wie es häufig genug als ein Grundzug der menschlichen Natur beobachtet worden ist, das ihr Zunächstliegende zu allerletzt zum Gegenstand einer philosophischen Untersuchung zu machen; wie die ersten Philosophen im naiven Ueberschwang sogleich mit der Lösung der letzten metaphysischen Probleme einsetzten, um nach und nach erkenntnisstheoretische Einkehr zu halten und sich bei einer demüthigen Analyse des eigenen Selbst zu bescheiden [1]), so haben die Philosophen von jeher die Gesammtheit aller socialen Functionen, den Staat, mit peinlicher Sorgfalt analysirt, lange bevor sie sich auf die Functionen des socialen Individuums und der Gesellschaft zu besinnen Neigung und Musse fanden. Das philosophische Staatsrecht und die Rechtsphilosophie gehen der Socialphilosophie zeitlich voraus. Soweit überhaupt in früheren Perioden socialphilosophische Probleme aufgetaucht waren und kurz gestreift wurden, besorgten die Staats- und Rechtsphilosophie die Geschäfte der damals noch nicht aus ihrem Schosse hervorgegangenen, vielmehr erst mit Comte in's Dasein getretenen und im Grunde noch heute nicht mündig gesprochenen Socialphilosophie.

---

[1]) Thales vermeinte bereits das ganze Welträthsel enthüllt zu haben, während Sokrates nach reiflichen philosophischen Reflexionen bei einem bescheidenen γνῶθι σεαυτόν Halt machte.

Die menschliche Gesellschaft, ihr Ursprung und ihre Wandlung, ihre jeweilige Zusammensetzung und beabsichtigte Umgestaltung konnte sich erst dann zu einem Problem voll auswachsen, wenn das Individuum sich nicht nur grüblerisch auf seine Erkenntnissfunctionen zurückzubeziehen, sondern auch energisch auf seine socialen Functionen zu besinnen begann. Erst der sich ausbreitende und weite Volkskreise ergreifende Geist der Kritik gab den Nährboden für eine werdende Socialphilosophie ab. Von dem Zeitpunkte an, da es in Europa eine „öffentliche Meinung" gab, die nicht bloss in politischen und ästhetischen Fragen sich vernehmen liess, sondern auch über die Zusammensetzung der Gesellschaft ein mächtig in die Waagschale fallendes Urtheil abgab, war der Anlass zu einer Socialphilosophie als eigener Disciplin gegeben.

Gewiss hatte die Renaissance bereits den Menschen entdeckt, aber nur den Ausnahmemenschen, den „allseitigen Menschen" (l'uomo universale, von der Prägung eines L. B. Alberti etwa). Gewiss haben auch der rivalisirende Appell von Papstthum und Kaiserthum an die Fürsten und Völker, das Aufblühen der italienischen Städterepubliken und die Stiftung der Hansa eine öffentliche Meinung allgemach geschaffen, aber diese öffentliche Meinung trug vorerst nur den Ausnahmecharakter des „allseitigen Individuums". Hier wie dort handelte es sich um Elite. Die Summe der „allseitigen Individuen" im Europa der Renaissance erhob sich im günstigsten Falle auf eine zweistellige, die Anzahl derjenigen, welche im damaligen Europa die „öffentliche Meinung" repräsentirten, höchstens auf eine dreistellige Zahl. Erst die unausgesetzte politische und ökonomische Minirarbeit von Jahrhunderten hat es vermocht, diese Schöpfungen der Renaissance durchgreifend zu demokratisiren. Heute giebt es nicht bloss unter den „oberen Zehntausend", sondern auch unter den „unteren Millionen" unvergleichlich mehr Individualitäten mit ausgeprägtem kritischem Sinn, als die Schulweisheit sich träumen lässt. Nachdem die Reformation den kirchlichen, die englische und französische Revolution den politischen Bann der mittelalterlich denkenden Menschen gebrochen hatte, war ein freier Spielraum für die Selbstentfaltung des modernen Individuums geschaffen. Hatte nun die Renaissance das Ausnahmeindividuum entdeckt, so „entdeckte" seit der grossen französischen Revolution das Durchschnittsindividuum sich selbst. Das frühere Durchschnittsindividuum, das sich seinen Lebensweg durch überkommene Gewohnheit und Sitte, durch staatliche und kirchliche Institutionen blindlings vorschreiben liess, ohne über Berechtigung und Zweckmässigkeit dieses Lebensweges ernstlich nachzudenken oder an diesen Institutionen kritisch herumzuzerren, gab eben keine Veranlassung zur Heraus-

bildung einer Socialphilosophie. Solange der sociale Organismus bei jenen rechtlichen, staatlichen und kirchlichen Bindungen des Individuums leidlich gedieh, fehlte es der Socialphilosophie an einem tragenden Problem. Erst als das Durchschnittsindividuum sich als socialer Factor entdeckte, als die kirchlichen Imperative ihr Ansehen und damit ihre bindende Kraft einzubüssen begannen, ja selbst die Institutionen des Staates in Recht und Politik sich eine herbe Kritik seitens der Durchschnittsindividuen gefallen lassen mussten, war der zwingende Anlass zur Entstehung einer Socialphilosophie gegeben.

Die Centrifugalkräfte im socialen Organismus, die ungeselligen und culturwidrigen Neigungen und Triebe der Individuen wurden früher durch kirchliche Strafandrohungen, die sich selbst über den Tod hinaus erstreckten (Bannfluch, Höllenstrafe), sowie staatliche und Rechtsinstitutionen, über deren Sinn und Bestand dem Durchschnittsindividuum gar kein Urtheil, geschweige denn ein Votum zustand, leidlich im Schach gehalten. Solange nun diese Imperative vorhielten, war die Frage, wie die Gesellschaft zu organisiren sei, ohne die höchsten Güter der denkenden Menschheit zu gefährden, kaum rudimentär vorhanden. Die Kirche auf der einen, das Gefängniss auf der anderen Seite gaben früher fürwitzigen Kritikern dieses von der Masse geduldeten, also stillschweigend sanctionirten Gesellschaftszustandes eine gedanklich zwar nicht befriedigende, aber dafür persönlich um so empfindlichere Antwort. Diese Imperative beginnen aber im Zeitalter des allgemeinen Wahlrechts mehr und mehr zu versagen. Kirchliche Strafen kommen doch meistens nur auf dem Papiere vor. Das Recht wird der Gesellschaft nicht mehr als Ausfluss des Monarchenwillens despotisch dictirt, sondern von den aus freier, allgemeiner Wahl hervorgegangenen Vertretern eben dieser Gesellschaft geschaffen. Damit ist aber dieses sociale Weltbild ein radical anderes geworden. Wissenschaftliche Imperative haben sich an Stelle der kirchlichen des Durchschnittsindividuums bemächtigt. An die Stelle der Bannbullen sind hygienische Imperative (Seuchengesetze, Schutzpockenimpfung, allerlei sanitäre Präventivmassregeln) getreten. Die kirchliche Caritas wird heute von unserer hochentwickelten Armengesetzgebung, den Arbeiterschutzgesetzen, der obligatorischen Unfall- und Altersversicherung, den Kranken- und Sterbekassen, der Versicherung gegen Arbeitlosigkeit etc. abgelöst. Und so liesse sich auf allen Linien des menschlichen Zusammenlebens leichtlich der Nachweis führen, dass die wissenschaftlichen Imperative daran sind, jene für den Fortbestand und die sich steigernde Harmonisirung der menschlichen Gesellschaft unentbehrlichen Zügel zur Niederhaltung der antisocialen Triebe der menschlichen Natur immer straffer anzuziehen, und dass

diese den früher die Gesellschaft dirigirenden Mächten (Kirche und Staat) mehr und mehr zu entgleiten drohen. Die krankhaft pessimistischen Anwandlungen Brunnetière's[1]), der jüngst die Wissenschaft vor Rom capituliren lassen wollte, werden die eherne Thatsache nicht aus der Welt schaffen, dass die sociale Gesetzgebung Europas ihre Impulse und Directiven weder von der Kirche noch vom Staat, sondern lediglich und ausschliesslich von der Wissenschaft erhält. Was die berufensten Vertreter der betreffenden Wissensgebiete einmüthig fordern, verdichtet sich in den Culturstaaten meist zu Gesetz und Recht. Die Tendenz unserer Zeit geht offenkundig dahin, dass nicht mehr das sic volo weltlicher oder kirchlicher Fürsten, sondern nur wissenschaftlich motivirte Fachgutachten die Entscheidung darüber herbeiführen, was in einem Staate Rechtens sein soll. Die der Wissenschaft zufallenden Aufgaben mehren sich in dem Masse, als diese selbst wächst und in sich erstarkt; sie lenkt ihre Blicke von der Natur mehr und mehr auf den Menschen zurück. Von der Erforschung des Naturgeschehens, wie sie die beschreibenden Naturwissenschaften in unserem Jahrhundert mächtig gefördert haben, beginnt sie ihr Augenmerk immer unverkennbarer auf den Menschen zu lenken. Der Mensch wird jetzt ein mit naturwissenschaftlichen Methoden zu behandelndes Problem (vergleichende Ethnologie, vergleichende Sprachforschung, vergleichende Sagen-, Rechts- und Sittengeschichte, Anthropologie, Psychophysik, Sociologie). In dem Augenblicke aber, da die wissenschaftliche Einsicht so weit gediehen war, ihre Experimentirmethoden nicht mehr auf todte Gegenstände zu beschränken, sondern auch auf das interessanteste Object des Menschen: den Menschen, auszudehnen, konnte sich eine Socialphilosophie als eigener Wissenszweig aufthun.

Object der Socialphilosophie wird nunmehr jenes Problem, welchem denkende Köpfe auf die Dauer unmöglich ausweichen können: wie soll das Zusammenleben und Zusammenwirken politisch selbständig gewordener und social reflectirender Individuen geregelt, und wie sollen die unausrottbaren centrifugalen Kräfte im socialen Organismus — die niemals ganz zu vertilgenden antisocialen Triebe und Neigungen — paralysirt und sociologisch ausgeglichen werden, nachdem sich die bisherigen Factoren einer solchen socialen Harmonisirung, Kirche und Staat, als unzulänglich, weil täglich an Autorität einbüssend, erwiesen haben? Die Aufgaben einer Socialphilosophie werden also letzten Endes darauf hinauslaufen, wissen-

[1]) Après une visite au Vatican, Revue des deux Mondes, Janv. 1895, p. 97 ff.; La science et la religion, 1895. Dagegen lichtvoll und schön F. Tocco, Le disfatte della Scienza, Nuova Antologia, Marzo 1896.

schaftliche Imperative für denjenigen Theil der denkenden Menschheit zu schaffen, deren Logik sich den bisher gültig gewesenen staatlichen und kirchlichen Imperativen nicht mehr zu unterwerfen vermag. Und je grösser dieser Theil der Menschheit wird, um so dringender und unabweislicher wird die Herausarbeitung solcher wissenschaftlicher Imperative seitens der Socialphilosophie.

Gewiss ist eine mehrhundertjährige Geistesarbeit der begnadeten Köpfe aller Völker dazu erforderlich, diesen Umwandlungsprocess von supranaturalistischen in rein wissenschaftliche Motivationen allmälig herbeizuführen. Poesie und Wissenschaft, Kunst und Technik arbeiten in ihren hervorragendsten Vertretern seit Jahrhunderten daran, die gebildete Menschheit aus der hypnotischen Suggestion einer unmittelbaren übersinnlichen Leitung der Menschen- und Gesellschaftsgeschicke aufzurütteln, um sie allgemach mit dem Gedanken vertraut zu machen, dass die Menschen zunächst auf sich selbst gestellt seien und in Folge dessen die Leitung ihrer Geschicke in eigenen Händen zu behalten hätten. Sind wir aber Meister unseres individuellen wie gesellschaftlichen Geschickes, und können wir daher, ohne Rücksichtnahme auf übersinnliche Kräfte, unsere gesellschaftlichen Einrichtungen nach wissenschaftlich als richtig erkannten Grundsätzen formen und modeln, dann erst giebt es für die Philosophie in Wirklichkeit eine „sociale Frage". Fragen haben natürlich erst dann logischen Werth und Sinn, wenn eine Antwort möglich ist. Sobald aber transcendentale Motivationen mit im Spiele sind, giebt es, wie Kant für immer gezeigt hat, keine wissenschaftlich befriedigende, abschliessende Antwort. Eben deshalb aber kann erst eine positivistische Philosophie, welche metaphysische Voraussetzungen und Motivationen grundsätzlich ablehnt, an eine Behandlung der „socialen Frage" mit etwelcher Aussicht auf Erfolg sich heranwagen. Und mögen auch die naturrechtlichen Schulen, sowie die Rechts- und Staatsphilosophie der vorangegangenen drei Jahrhunderte den im Mittelalter wieder brach gewordenen Boden soziologischer Ideengänge bearbeitet und damit die gebildete Menschheit in unverdrossener Minirarbeit auf eine wissenschaftliche Behandlung der „socialen Frage" vorbereitet haben, so war doch erst Auguste Comte, der Schöpfer des französischen Positivismus — welcher die in der französischen Revolution erfolgte politische Befreiung des europäischen Individuums als sociale Thatsache schon hinter sich hatte — dazu befähigt, die „sociale Frage" philosophisch in Angriff zu nehmen und die Schaffung wissenschaftlicher Imperative an Stelle der verblassten metaphysischen und theologischen ernstlich in's Werk zu setzen. Sehen wir uns aber genöthigt, die in den Naturrechtsschulen und staatsphilosophischen Systemen von der Renaissance bis auf Comte sporadisch

aufblitzenden socialphilosophischen Gedankengänge nur als vorbereitende Etappen zur Bildung einer Socialphilosophie als Wissenschaft zu betrachten, so wird man es begreiflich und der Oekonomie unserer Auseinandersetzungen entsprechend finden, wenn wir diese vorangegangenen Etappen nur in aller Knappheit skizziren, um dafür bei Comte und seinen Nachfolgern desto länger verweilen zu können. Es empfiehlt sich dieses Verfahren um so eher, als die deutsche Litteratur über die Staats- und Rechtsphilosophie vor Comte ebenso reich[1]) wie die über die Socialphilosophie nach Comte arm ist.

Die von den Stoikern auf der einen, von Epikur und Karneades auf der anderen Seite lebhaft besprochene Streitfrage, ob Gesellschaft und Staat übernatürliche Schöpfungen oder natürliche Entwickelungsgebilde seien, spaltet die Staats- und Rechtsphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts in zwei feindliche Heerlager. Wie in der Renaissance bereits Machiavelli den Staat mit den Epikureern rein naturalistisch als Erzeugniss der Interessen und Bedürfnisse der Menschen, Bodin hingegen mit den Stoikern supranaturalistisch als Ausfluss der Menschennatur (societas generis humani) und des göttlichen Rechts (lex divina, jus naturae) angesehen wissen wollte, so zieht sich dieser rechtsphilosophische Gegensatz bis in's 18. Jahrhundert hinein und wirkt selbst in der speculativen Rechtsphilosophie des 19. noch bedenklich nach. Während die Einen Staat und Gesellschaft in ihrer letzten Wurzel nur auf den göttlichen Willen zurückzuführen sich entschliessen können, regt sich bei Anderen die mündig gewordene Vernunft und fordert ihre Rechte. „Die Vernunft wurde nunmehr als ausreichend angesehen, die Natur zu begreifen, das Leben und die Gesellschaft zu ordnen. Es gab seit dem Ende des 16. Jahrhunderts

[1]) Ueber die kirchlichen Naturrechtslehrer vgl. C. v. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848; W. Roscher, Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, München 1874. Ueber die Rechtsphilosophen H. Fr. W. Hinrichs, Gesch. des Natur- u. Völkerrechts etc., Leipzig 1848—1852, 3 Bde.; O. Gierke, Joh. Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau 1880, und Deutsches Genossenschaftsrecht, Bd. III, Berlin 1881, § 11. Die weitere Litteratur darüber bei Mohl, Gesch. u. Litt. der Staatswissensch., I. Bd., 217; III. Bd., 341 und S. 590—631 (das wichtige Capitel über Bentham), sowie Joh. Kasp. Bluntschli's Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik, 2 Bde. Stahl, Gesch. der Rechtsphilosophie, Heidelberg 1847; A. Geyer, Gesch. und System der Rechtsphilos., Innsbruck 1863 (Herbartianer); F. Vorländer, Gesch. der philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, Marburg 1885; G. Jellinek, Gesetz u. Verordnung, 1887, S. 35 ff.; A. Haas, Ueber den Einfluss der epikureischen Staats- u. Rechtsphilos. auf die Philos. des 16. und 17. Jahrh., 1896, S. 51 ff.; Max Landmann, Gesch. des Souveränetätsbegriffs von Bodin bis Rousseau, 1896. Von nichtdeutscher Litteratur sei genannt R. Blackey, History of political literature; Henri Michel, L'idée de l'état, 1895.

schon einen grossen Kreis gelehrter und gebildeter Personen, welche ihr Denken und ihr Leben auf die Autonomie der Vernunft gründeten“ [1]).

Allein nicht bloss bezüglich der Natur des Staates und des Rechts, sondern auch rücksichtlich der Natur des Menschen selbst, recapituliren die naturrechtlichen Schulen aller Schattirungen im Wesentlichen nur jene gewaltige socialpsychische Gegensätzlichkeit, welche bereits zwischen den Stoikern und Epikureern obwaltete, ohne dass es dem Alterthum gelungen wäre, diese Streitfrage endgültig zum Austrag zu bringen. Die Einen sehen im Menschen mit den Stoikern ein von Natur aus geselliges Individuum, dessen altruistische Neigungen nur in richtige Bahnen geleitet zu werden brauchten (Bodin, Hugo Grotius, Shaftesbury, Hutcheson), die Anderen leugnen mit Epikur die Ursprünglichkeit des Geselligkeitstriebes, fassen vielmehr das Individuum von seiner ursprünglich antisocialen Seite und lassen den Staat als Compromiss, als Gesellschaftsvertrag zu Stande kommen (typische Vertreter Hobbes, Gassendi und Spinoza). „Von Occam und Marsilius bis zu Rousseau, Kant und Fichte hat diese Vertragstheorie das philosophische Staatsrecht beherrscht“ [2]). Der mechanistischen Atomisirung des Individuums, wie sie die utilitarische Vertragstheorie Epikur's fordert und durchführt, steht bis auf den heutigen Tag die dynamische Socialisirung des Individuums seitens der Stoa schroff und unerbittlich gegenüber. Und so scheint es fast, als ob es zwischen der Sociologie der Stoa, deren Grundformel ‚homo homini deus‘ lauten könnte, und der des Epikureismus, als deren Leitmotiv man die Formel ‚homo homini lupus‘ bezeichnen möchte, kein ausgleichendes Medium geben könne. Und doch vermag die evolutionistische Sociologie eine Versöhnung dadurch herbeizuführen, dass sie Epikur Recht giebt für den Anfangspunkt der socialen Evolution, den Stoikern hingegen für die späteren Entwickelungsstadien derselben. Das Evolutionsprincip löst damit die Vertragstheorie, die sich vollkommen ausgelebt hat, glücklich ab. Die Socialisirung der Menschennatur erscheint darnach nicht als Compromiss eines (nie geschlossenen) Staatsvertrages, sondern als ein psychogenetisches Erzeugniss der Evolution menschlicher Gefühle. Der sociologische Fehler beider Theorien, die heute immer noch das Schiboleth rückständiger Rechtsphilosophen bilden, ist darin zu suchen, dass sie gemeinsam von der falschen Voraussetzung ausgehen, die Natur des gegenwärtigen Menschen sei ein unveränderter Abdruck

---

[1]) W. Dilthey, Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrh., Archiv für Gesch. d. Philos., Bd. VII, 1894, S. 68.

[2]) Vgl. W. Windelband, Gesch. d. Philos., Freiburg 1892, S. 341.

von der des Anthropoïden. Allein Ursprung und gegenwärtiger Status der Menschennatur decken sich eben nicht. Die Entwickelungslehre zeigt uns vielmehr an unzähligen Fällen, dass der Entwickelungsgang eines Individuums sich in langsamer, aber continuirlicher Abfolge von seinem Ursprung so weit entfernen kann, dass jenes kaum noch gemeinsame Züge mit seinen Urahnen aufweist. Nichts steht daher der Annahme entgegen, dass das von Epikur mechanisirte sociale Individuum als Anthropoïde am Anfangspunkt, das von der Stoa socialisirte menschliche Individuum hingegen auf einer verhältnissmässig hohen Stufe der socialen Evolution des Menschengeschlechts steht.

Der vorangegangene geschichtliche Excurs dürfte einen neuen Beleg für die in letzterer Zeit namentlich von Dilthey glücklich verfochtene Annahme bilden, dass die römische Stoa an der Wiege der neueren Philosophie stand. Dilthey's Behauptung[1]), dass „die Abhängigkeit von der römischen Stoa tief in die Psychologie und Politik von Hobbes und Spinoza, in den Pantheismus von Spinoza und Shaftesbury hineinreiche", erfährt hier von der sociologischen Seite aus vollkommene Bestätigung.

Unter den Anhängern beider Richtungen begegnen wir den wunderlichsten Gedankenkreuzungen. Das Satyrspiel der Geschichte gefällt sich hier in gar absonderlichen Capriolen. Während die reformatorische Rechtsphilosophie in Melanchthon an der scholastischen Auffassung des Staates als einer unantastbaren göttlichen Institution, ja selbst an der göttlichen Mission der Obrigkeit krampfhaft festhält, sehen wir die Jesuiten, als wären sie Jünger Epikur's, den Staat als „menschliches Machwerk" verschreien, überdies auch die Volkssouveränetät proclamiren und den Tyrannenmord predigen[2]). Ludovicus Molina (1535—1600, De justitia et jure, 1592), Bellarmin (1542 bis 1621, De potestate summi pontificis, 1610), Franz Suarez (1548 bis 1617, De legib. ac Deo legislatore, 1613), Juan Mariana (1537 bis 1624, De rege et regis institutione, 1598) bilden die Jesuitenlehre dahin aus, dass der Staat als menschliche Einrichtung erst der Sanction der Kirche als göttlicher Institution bedarf, um selbst göttlich zu sein. Hielten also die Protestanten jeden Staat für einen unmittelbaren Ausfluss der göttlichen Ordnung, so die Jesuiten nur die von katholischen Fürsten regierten, während ihnen die protestantischen Staaten, denen die Sanction seitens der alleinseligmachenden Kirche abgeht, menschliches Machwerk blieben. Ja, die socialphilo-

[1]) Arch. für Gesch. d. Philos. V, 484 u. VII, 77 ff., wo das beweisende Material zusammengestellt ist.

[2]) Darüber neuerdings Landmann a. a. O. Vgl. auch Ranke, Hist. Zeitschr. II, 612 ff.

sophischen Regungen sind bei katholischen Schriftstellern vielleicht häufiger, als in dem sich ausbauenden Protestantismus. Während nämlich protestantische Rechtsphilosophen des 16. und 17. Jahrhunderts, wie Johannes Oldendorp (Isagoge juris naturalis, gentium et civilis), Nikolaus Hemming (De lege naturae methodus apodictica) und Benedict Winkler (Principiorum juris libri quinque) das Naturrecht übereinstimmend als göttliches Recht definiren, welches die Vernunft nach dem Sündenfall nur vermittelst des Dekalogs auszudeuten vermöge, besitzt der katholische Rechtsphilosoph Ferd. Vasquez Menchaca (Controversiar. etc. libri tres) die Kühnheit, die „recta ratio humano generi innata" (direct stoischer Terminus) zum Untergrund des jus naturale zu stempeln. An diesem jus naturale kann nicht einmal die Gottheit rütteln. Der Mensch wird von ihm als animal sociale, der Staat rein utilitarisch als Product des socialen Nutzens hingestellt. Fügen wir endlich noch hinzu, dass Menchaca das Privateigenthum (meum et tuum) bekämpft und an dessen Stelle geradezu Gütergemeinschaft fordert, so dürfte der Beweis erbracht sein, dass sich das erste leise Windeswehen der „socialen Frage" bei diesem katholischen Rechtsphilosophen weit deutlicher vernehmen lässt als in der gesammten zeitgenössischen Litteratur der protestantischen Rechtsphilosophie[1]). Diese katholische Avantgarde, welche sich — gleichviel aus welchen Motiven — nicht übel anschickt, in den von den Protestanten wieder aufgefrischten „Gottesstaat" Augustin's Bresche zu legen, erhält bald genug auch von protestantischer Seite Succurs.

Die sogenannten Monarchomachen liefern ein interessantes Seitenstück zu der Bekämpfung des „weltlichen Staats", sowie zur Proclamirung der Volkssouveränetät seitens der Jesuiten. Es seien hier von den Monarchomachen folgende hervorgehoben: Der Presbyterianer Buchanan (1507—1582, De jure regni apud Scotos, 1579); der Hugenotte Humbert Languet (1518—1581), der unter dem Namen Junius Brutus seine Vindiciae contra tyrannos schrieb (1579); der deutsche Calvinist Johannes Althusius (1557—1638, Politica, 1603). Die Politica des Althus und das sechs Jahre später, 1609, erschienene Werk von Suarez (De legibus) schliessen zunächst die naturrechtliche Litteratur über die Volkssouveränetät ab. Die „einheitliche und unveräusserliche Souveränetät des Volkes" hat er zuerst zum Princip des Staatsrechts erhoben und die „Majestät" des Volkes proclamirt[2]). Darnach

[1]) Ueber Menchaca und andere gesinnungsverwandte Rechtsphilosophen Einiges bei A. Geyer, Bluntschli und Landmann s. oben S. 453, 1.

[2]) Vgl. Dilthey a. a. O., Archiv für Gesch. d. Philos., Bd. VII, S. 65; über Althusius' Einfluss auf Grotius s. Otto Gierke, Joh. Althusius., Breslau 1880, S. 251 ff. Ueber diese ganze Bewegung neuerdings Landmann l. c.

ist das Volk selbst Wurzel aller Gewalt und eben darum Souverän („rege superior et potentior" heisst es bei den Monarchomachen). Noch einmal lodert diese Kampfesstimmung mächtig auf — in der Brust des begnadeten Dichters Milton († 1674). In seiner flammensprühenden Schrift (Defensio pro populo anglicano, 1650), die gegen Salmasius, Defensio regia pro Carolo I., gerichtet ist, findet sich nach der Uebersetzung Troxler's folgende kraftvolle Wendung: „Unsere Freiheit kommt auch nicht von den Königen her und trägt nicht ihr Gepräge, ist nicht ihre Gabe, darum sind wir sie ihnen auch nicht schuldig. Die Freiheit ist ein Geschenk des Himmels, ein Angebinde unserer Geburt. Sie zu den Füssen der Fürsten niederzulegen, wäre Entheiligung, Gottesraub." Der politische Radicalismus, der hier so unverhüllt zum Vorschein tritt, geht indess durchaus nicht immer mit einem religiösen Hand in Hand. Ein Althusius, der — ähnlich wie später Fichte — Ephoren fordert, welche die Rechte des Volkes gegenüber den Regenten zu vertreten haben; ein Hugo Grotius, den Stahl[1]) als den eigentlichen Urheber des „Naturrechts" bezeichnet; ein Milton, der die Volksrechte gegenüber der Königsgewalt so warmherzig vertheidigt — sie alle waren so gut dogmengläubige Christen innerhalb ihrer Confession wie die jesuitischen Monarchomachen, welche ja den Tyrannenmord nur im Interesse ihrer Kirche predigten. Ueber diese absonderliche Zweiseelentheorie darf man sich in einem Zeitalter nicht wundern, das an logischen Widersprüchen und psychologischen Unausgeglichenheiten so reich war. Auch die Stürmer Agrippa von Nettesheim, Paracelsus und Campanella, die Bahnbrecher der modernen Naturwissenschaft, Kepler, Galilei, Newton, Boyle, hielten am Dogma fest, ja die beiden Letztgenannten widmeten sich in ihrem Alter theologisch-mystischen Speculationen. Die klassischen Prediger der Toleranz, Hugo Grotius und John Locke, hingegen zeigen sich merkwürdig intolerant; Grotius eifert ebenso grimmig gegen die Deisten, wie Locke gegen Katholiken und Atheisten. Daneben fällt es natürlich nicht mehr auf, dass Hobbes, dieser „Radicale im Dienste der Reaction", wie Tulloch ihn einmal glücklich genannt hat, die Atheisten ebenso aus seinem Staate ausschliesst wie später der „radicale" Rousseau und der Terrorist Robespierre. Auch der Umstand hat nichts Auffälliges, dass den Monarchomachen rechtsphilosophische Gegner erwuchsen, die für den Absolutismus eine Lanze einlegten. Neben den bereits genannten Hobbes und Salmasius kommt hier Graswinkel's De juribus majestatis (1624) in Betracht, besonders aber R. Filmers' Patriarcha[2]),

[1]) A. a. O. S. 158.

[2]) Ueber Filmer, Hooker und Prynne s. Jellinek a. a. O. S. 48 f.

worin sich dieser zu der lustigen Uebertreibung versteigt, dass die Fürstenseelen aus ganz anderem Stoffe von Gott geschaffen seien als die ordinären Bürgerseelen. Auf diesen heute nur noch die Lachmuskeln reizenden psychophysischen Aristokratismus haben schon Algernon Sidney (Discourses concerning governement, 1698) und John Locke die gebührende Antwort gegeben.

Hugo Grotius (1583—1645), „der Begründer eines neuen philosophischen Rechtes für den Einzelstaat“ [1]), ist ein ebenso ausgesprochener Parteigänger der römischen Stoa, wie sein Antipode Hobbes ein überzeugter Vertreter der im Alterthum besonders von Epikur, Karneades und Lucrez gepflegten Nützlichkeits- und Klugheitslehre ist. Grotius geht von dem ursprünglichen Geselligkeitstrieb des Menschen aus, den bereits Aristoteles [2]) gelehrt und die Stoa psychologisch motivirt hatte — er spricht von einer socialis natura, appetitus socialis —, während Hobbes sich jene „Gewaltrechtslehre“ aneignet, wie sie bereits bei den späteren Sophisten auftauchte und bei Schriftstellern vom Range eines Thukydides, Euripides und Aristophanes glänzende Darstellung gefunden hat. Für Grotius ist die ursprünglich gesellige Natur des Menschen Princip alles Rechts. Was aus der Sociabilität der Menschennatur folgt, ist Recht der Natur (jus naturae) und als solches unveränderlich und von absolut bindender Gültigkeit [3]). „Das natürliche Recht ist ein Gebot der Vernunft, welches anzeigt, dass einer Handlung wegen ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Nothwendigkeit oder eine moralische Hässlichkeit innewohne, weshalb Gott, als der Schöpfer der Natur, eine solche Handlung entweder geboten oder verboten habe“ [4]). . . . „Das Naturrecht ist so unveränderlich, dass es selbst von Gott nicht verändert werden kann,“ und die Sätze des Naturrechts hätten unbedingte Allgemeingültigkeit, selbst „wenn es keinen Gott gäbe.“ Dieser dogmatische Glaube an das alleinseligmachende Naturrecht hat mehr als ein volles Jahrhundert vorgehalten und sich fast unangefochten behauptet. Denn selbst die eifrigen Gegner des Grotius, von der theologischen Seite die beiden Cocceji, ferner Alberti, Buddeus u. A., von der philosophischen besonders Hobbes, haben zwar einzelne Sätze seines Naturrechts bestritten, nicht aber dieses selbst preisgegeben. Von seiner eigentlichen und bleibenden Schöpfung, dem Völkerrecht, in welcher

[1]) So nennt ihn Rob. v. Mohl a. a. O. Bd. I, S. 229.

[2]) Auf die Abweichung des Grotius von Aristoteles weist Stahl a. a. O. S. 170 hin.

[3]) Vgl. De jure belli ac pacis, 1625, Lib. I, Cap. I, § 10.

[4]) Ibidem Lib. I, Cap. I, § 10.

ihm Albericus Gentilis (1551—1611) vorgearbeitet hat[1]), können wir in diesem Zusammenhange füglich absehen. Nur auf einen Punkt seines Völkerrechts glauben wir kurz hinweisen zu sollen, dass er nämlich die Hauptbestimmungen desselben aus dem Naturrecht ableitet[2]).

Dass Grotius übrigens in seiner Voranstellung des Geselligkeitstriebes, welche ihm wie seinen Anhängern die Bezeichnung „sociale Schule" eingetragen hat, ebenso unmittelbar von der Stoa ausgegangen ist, wie in seiner Betonung des Selbsterhaltungstriebes, hat Dilthey lichtvoll aufgezeigt. Seneca's Schriften und Cicero's De finibus (III, 5 ff.), insbesondere auch dessen De officiis (bekanntlich nur eine freie Uebersetzung einer Schrift des Panaetius), bilden die Quellen, aus denen Grotius seine Naturrechtslehre geschöpft hat. Nach Grotius hat „der Trieb der Selbsterhaltung und die aus ihm entspringende Anwendung von Gewalt nur an dem Recht der Anderen seine Grenzen"[3]). Der bekannteste Interpret des Grotius'schen Naturrechts, Sam. v. Pufendorf (1631—1694, De jure naturae et gentium libri octo, 1672, De officio hominis et civis, 1693), hat zwar zur Verbreitung des Naturrechts ausserordentlich viel, zu dessen Vertiefung hingegen merkwürdig wenig beigetragen. Nach echter Eklektikerart vermittelt er zwischen den beiden unversöhnlichen Gegnern Grotius und Hobbes und docirt ein Grotius'sches Naturrecht mit einem Stich in's Hobbes'sche. Von Grotius übernimmt er den Geselligkeitstrieb, giebt diesem aber mit Hobbes einen egoistischen Anstrich, sofern er ihn auf das Interesse zurückführt, um fernerhin mit Hobbes in Furcht und Misstrauen die tiefste Wurzel des menschlichen Gesellschaftslebens zu erblicken[4]).

Die von den Sophisten, Epikur und Karneades stammende naturalistische Politik hat nach Machiavelli ihren typischsten Vertreter erst gefunden in Thomas Hobbes (1588—1679). Neben den bekannten staatsphilosophischen Werken von Hobbes (Elementa philosophica de cive, 1642. Leviathan sive de civitate ecclesiastica et civili, 1651) haben in jüngster Zeit die weniger bekannten, von Ferd. Tönnies in einer vortrefflichen Textausgabe wieder zugänglich gemachten Schriften von Hobbes, The Elements of law, Natural and Politic, sowie Behemoth (Abhandlung über die englische Revolution) die Aufmerksamkeit der Fachwelt auf sich gelenkt[5]). Es steht heute fest, dass die

---

[1]) De legationibus, libri tres, London 1585; De jure belli, libri tres, Lugd. Bat. 1588; De justitia bellica, 1590.

[2]) Ib. Proleg. S. 30.

[3]) Vgl. Dilthey a. a. O. S. 72, nach Grotius l. c. 2, § 5 und Cic. De off. I, 4.

[4]) De jure naturae VII, 1.

[5]) Erschienen London 1889 (durch einen Brand ist diese Textausgabe bis auf wenige Exemplare, die Professor Tönnies noch besitzt, leider zerstört worden).

wesentlichsten Grundgedanken über den Staat bei Hobbes bereits 1640 abgeklärt waren.

So kühn und selbständig Hobbes als Denker auch aufgetreten sein mag, so verleugnet er die Spuren seines Milieus keineswegs. Schon die Richtung seines Denkens ist durch Bacon prädestinirt. Den utilitarischen Grundzug, wonach die Hauptaufgabe des gesellschaftlichen Zusammenlebens die harmonisirende Ausgleichung zwischen dem Einzelwohl und dem Gesammtwohl sei [1]), hat er mit Bacon gemeinsam, wenngleich Bacon den socialen Neigungen einen ungleich weiteren Spielraum gewährt, als später Hobbes [2]). Jenen Programmpunkt der Philosophie Bacon's, nach welchem Ethik und Staatsphilosophie ebenso demonstrative Wissenschaft werden sollten, wie die Mathematik eine ist, hat Hobbes glücklich aufgegriffen und in seiner Weise verwirklicht. Mag Hobbes im Uebrigen von seinem Freund und Gönner Bacon, der den socialphilosophischen Problemen nur aphoristisch und — in der „Nova Atlantis" — gar nur phantastisch nachgegangen ist, gerade in diesem Punkte weniger gelernt haben, als in den übrigen Theilen seiner Philosophie, so theilt er doch mit Bernardino Telesio [3]) und Bacon jenen ausgesprochenen Zug seiner Zeit, den man in die Worte kleiden könnte: zurück zur nacharistotelischen Philosophie! Wie er nämlich in seiner utilitarischen Staatslehre, insbesondere in seiner Gewaltrechtstheorie, unmittelbar auf Epikur und Lucrez zurückgegangen ist, wie Dilthey überzeugend nachgewiesen hat, so in seiner Affectenlehre auf die Stoa [4]). Aber auch die alte Lehre vom „Naturzustand", die in den sophistischen Conventikeln eine so bedeutsame Rolle gespielt hat, taucht bei Hobbes, wenn freilich auch in eigenartiger Beleuchtung, wieder auf. Endlich hat Hobbes mit seinem grossen Gegner Grotius das gemeinsam, dass er streng auf dem Boden des Naturrechts steht [5]). Seine originelle Leistung besteht in der interessanten Combination dieser verschiedenartigen philosophiegeschichtlichen Elemente. Er hat es durch unvergleichlichen Scharfsinn fertig gebracht, auf dem Umwege des philosophischen Radicalismus zur ausbündigen Reaction des monarchischen Absolutismus zu

---

Beste Ausgabe der Werke von Hobbes ist die von Molesworth (London 1839—1845) in 16 Bänden. Vgl. auch F. Tönnies, Hobbes, 1896, S. 13 ff.

[1]) De augm. scient. VII, Cap. I; K. Gaul, Die Staatslehre von Hobbes und Spinoza, 1887.

[2]) Vgl. Eduard Tagart, Locke's writings and philosophy, London 1855, p. 331—338.

[3]) Darüber zuletzt A. Haas a. a. O. S. 51 ff.

[4]) Vgl. Dilthey a. a. O. S. 87 f.

[5]) Vgl. seine 20 bezw. 19 laws of nature in De cive (Cap. 3) und Leviathan (Cap. 16); George Croom Robertson, Hobbes, 1886, p. 138 ff.

gelangen, und aus materialistisch-mechanistischen Voraussetzungen die sacrosancte Omnipotenz des absoluten Monarchen abzuleiten.

Ausgehend von der machiavellistischen Lehre, nach welcher unser Rechtsbereich nicht weiter geht als unser Machtbereich, proclamirt er die Gleichheit Aller im Naturzustande, in welchem der Mensch unbedingt frei, eben darum aber in seinem Machtbedürfniss — „Wille zur Macht" nennt es heute Nietzsche — unbeschränkt ist. Die Macht des Einen hat ihre Grenze nur an der des Anderen. Daraus folgt naturgemäss ein Krieg Aller gegen Alle (das bellum omnium contra omnes ist die natürliche Consequenz des homo homini lupus). Dieser von Hobbes hypostasirte „Naturmensch", dem er absolute Gleichheit im Naturzustande zuerkannt hat, ist das Modell geworden, nach welchem alle späteren Gleichheitsfanatiker ihre uniformirten und egalisirten Normalmenschen gezeichnet haben. Aber schon bei Hobbes selbst steckt der Fehler. Wenn nämlich das Recht nur so weit geht wie die Macht, so würde eine Gleichheit Aller im Naturzustande eine absolute Gleichheit der physischen Kräfte Aller fordern und bedingen. Aber eine solche Gleichheit der physischen Kräfte Aller ist bei der unausbleiblichen Verschiedenheit der Individuen in Geschlecht, Alter und Constitution ein unvollziehbarer Gedanke. Freiheit mag es daher im Urzustande gegeben haben — Gleichheit nie! Natürlich gilt das, was im angeblichen Urzustande bei der ausschliesslichen Herrschaft der physischen Kraft massgebend war, doppelt und dreifach von unserem Zeitalter, das ja vorwiegend unter der Herrschaft der psychischen Kraft steht.

Doch kehren wir zu Hobbes zurück. Nicht der Geselligkeitstrieb, wie bei Aristoteles und Grotius, sondern der Selbsterhaltungstrieb, die Furcht vor Schädigung und die Sorge um den eigenen Nutzen, haben den thierartigen Anthropoïden zum hausthierartigen Menschen gezähmt [1]). Um dem sonst unvermeidlichen bellum omnium contra omnes zu entgehen, habe man auf sein natürliches Recht, das so weit ging wie die Macht, in der Voraussetzung verzichtet, dass alle Anderen ebenfalls auf dieses Urrecht zu Gunsten eines mit Zwangsgewalt ausgestatteten Staates mit verzichteten. Damit stehen wir an der Schwelle des Hobbes'schen Staatsvertrags, der in Spinoza's „Ethik" und Rousseau's „Contrat social" eine so bedeutsame Rolle spielen sollte.

Nur im Staat giebt es Recht oder Unrecht, da man ein Unrecht nur gegen denjenigen begehen kann, mit dem man einen Vertrag geschlossen [2]). Um der Staatsmacht den erforderlichen Nachdruck zu

---

[1]) De cive I, 2; II, 4; A. Haas a. a. O. S. 72 ff.

[2]) Ibid. I, 4; vgl. auch W. A. Messer, Das Verh. v. Sittengesetz u. Staatsgesetz bei Thomas Hobbes, Diss., Giessen 1893, S. 19.

verleihen, muss diese zu einer einzigen Person zusammenfliessen, die von einem einheitlichen Willen beherrscht wird[1]). Und so saugt die Souveränetät des absoluten Monarchen, die sich am prägnantesten wohl im „l'État c'est moi" des „Roi soleil" ausprägt, die von den Monarchomachen behauptete Volkssouveränetät ganz und ohne Rest in sich auf. Der Staat, der grosse Vampyr, das Alles verzehrende Ungethüm Leviathan, verschlingt die Freiheit aller Individuen zu Gunsten der Freiheit eines Einzigen[2]), jenes Idealfürsten nämlich, der den Willen und die Macht besässe, den Staat streng nach den im „Leviathan" entwickelten Regierungsgrundsätzen zu lenken[3]).

Hobbes hatte selbst das Gefühl, dass sein Beweis für die Berechtigung der absoluten Monarchie auf thönernen Füssen ruhe. Der Hobbes'sche „Bürger" ist in Wirklichkeit ein Staatssklave, dessen Ketten das öffentliche Recht, dessen Fesseln die vom König sanctionirte Moral, dessen Zwangsjacke endlich die vom Staate privilegirte Religion ist, welche Hobbes überdies einmal flüchtig mit der bösen Wendung abthut: die Religion sei ein staatlich concessionirter Aberglaube. Selbst der einzige Freie im Hobbes'schen Staat, der absolute Monarch, der aber von Hobbes nicht mit allen Requisiten der Legitimität ausgestattet wird, dürfte sich in diesem grossen Staatsgefängniss, als welches uns der Hobbes'sche Staat erscheint, nicht übermässig behaglich fühlen; denn der absolute Monarch des Hobbes sieht einem Zuchthausdirector weit ähnlicher als einer Majestät.

So höhnisch die Geschichte der westeuropäischen Cultur über die Hobbes'sche Theorie von der Unentbehrlichkeit der absoluten Monarchie zur Tagesordnung übergegangen ist, so tief hat sich jenes Wort von Hobbes, dass der Selbsterhaltungstrieb Ausgangspunkt einer jeden praktischen Philosophie werden müsse, in die Geschichte des europäischen Denkens eingegraben. Die englischen Denker haben bis auf Mill und Spencer herab in ihrer überwiegenden Mehrheit diesen Ausgangspunkt mit Hobbes gemeinsam. Auf dem Continent hat besonders Spinoza dieser Hobbes'schen Grundformel die Wege geebnet. Während nämlich Descartes dort, wo er Staats- und rechtsphilosophische Probleme streift, nämlich in der Abhandlung: les passions de l'âme, an den Grundfragen der Socialphilosophie achtlos vorbeigeht und überdies — nach einem boshaften Wort von Leibniz — in dieser Abhandlung nur Seneca und die jüngere Stoa ausschreibt, hat Spinoza den von Hobbes so scharf zugespitzten Gedanken in den Mittelpunkt seines socialphilosophischen Denkens gerückt. Das „suum esse con-

[1]) Ibid. V, 8, 11; Leviathan 17.
[2]) Ebenda XII, 1. [3]) Vgl. Lev. 31, 46 f.

servare" bildet das socialphilosophische Rückgrat seiner „Ethik". Selbst die Substanz (Deus sive natura) ist nach ihm erfüllt von einem infinitus amor, quo Deus se ipsum amat. Kein Wunder, dass der Mensch, als Modus der Substanz, diese Selbstliebe im Kleinen darstellt, welche der Substanz im Grossen eignet. Wie Gott ein Recht auf Alles hat, weil er die Macht zu Allem besitzt, so reicht auch beim menschlichen Individuum sein Rechtsgebiet so weit wie sein Machtgebiet[1]). Dem Streben des Menschen, als eines Modus am Attribut der Ausdehnung, nach unbegrenzter Erweiterung seiner Macht, läuft in der geistigen Natur des Menschen, als eines Modus am Attribut des Denkens, das Streben nach unbegrenzter Erweiterung des Wissens parallel. Bei der unvermeidlichen Collision aller dieser Machteinheiten stellt der Staatsvertrag den einzigen Ausweg dar, dem Krieg Aller gegen Alle zu entrinnen[2]). Wie nämlich nach der Affectenlehre Spinoza's ein Affect immer wieder nur durch einen anderen Affect beherrscht werden kann[3]), so kann nach der socialphilosophischen Auffassung Spinoza's der berechtigte, weil natürliche Egoismus des Einen immer wieder nur durch den des Anderen paralysirt werden. Aus dem Mistbeet dieses sich so krass ausnehmenden Egoismus ist im „amor dei intellectualis" Spinoza's die Wunderblume eines hochgestimmten, unendliche Weiten umfassenden Altruismus erwachsen und emporgeblüht. Was will es besagen, wenn Werkeltagsnaturen von Dutzendaltruisten uns vordemonstriren, dass wir mit unserem Nebenmenschen fühlen müssen! Spinoza demonstrirt uns „more geometrico", dass wir im Interesse unserer eigenen, wohlverstandenen Selbstliebe Gott, das All, d. h. also auch alle Kreaturen, mit einer unendlichen Liebe umfassen müssen, da sie ja Alle mit uns wesensverwandt sind, und wir uns also selbst lieben, indem wir sie lieben, und umgekehrt sie lieben, indem wir uns selbst lieben. Während nun nach Hobbes die Furcht nicht bloss an der Schwelle, sondern auch an der Thurmspitze seines Staatsgebäudes postirt ist, steht die Furcht bei Spinoza zwar socialpsychologisch am Ausgangspunkt der Staatenbildung, aber an ihrem Endpunkt geht sie in eine allumfassende Liebe zu Gott über. Zweck des Staates ist

---

[1]) Tractatus theol.-pol. Cap. XVI. Aus der jüngeren Litteratur über die Staatslehre von Spinoza sei hier hervorgehoben: Geo Kriegsmann, Die Rechts- und Staatstheorie des B. v. Spinoza, Pr. Wandsbeck 1878; Jos. Hoff, Die Staatsl. Spinoza's mit besonderer Berücksichtigung der einzelnen Regierungsf. u. der Frage nach dem besten Staat, Berlin 1895.

[2]) Tract. theol.-pol. 16; Tract. pol. II, 4, IV, 6.

[3]) Ethica, p. IV, prop. 7 u. 14. Jodl hat in seiner Gesch. der Ethik der neueren Phil. I, 387 den schönen Nachweis geführt, dass diese Lehre Spinoza's sich schon bei Baco, De augm. l. VII, c. 8 findet und später bei Hume wiederkehrt.

nach Hobbes die Ruhe Aller und die Freiheit Eines, nach Spinoza hingegen die Freiheit Aller und die Ruhe Eines. Während nämlich Hobbes eine Allgewalt des Monarchen postulirt, damit die Bürger eines Staates vor einander Ruhe haben, fordert Spinoza umgekehrt die Freiheit aller Bürger, damit der Monarch oder, wie wir bei dem republikanisch angehauchten Spinoza besser sagen, der Inhaber der Staatsgewalt vor den Bürgern Ruhe hat. Das Allheilmittel gegen den natürlichen Egoismus des Individuums ist bei Hobbes die psychische Knechtung, bei Spinoza die psychische Befreiung des Individuums: dort härtester Gewissenszwang, hier ungefesselte Gedankenfreiheit[1]).

Der von Hobbes und Spinoza gemeinsam vertretene, wenn auch grundverschieden ausgedeutete Standpunkt des socialen Egoismus wird von zwei Fronten bekämpft: In England vorerst von den Neoplatonikern, der Schule von Cambridge (Ralph Cudworth, Henry More, Sam. Parker, die beiden Gale u. A.), in Deutschland von Leibniz und seinem Anhang (Thomasius, Christ. v. Wolff u. A.). Die englischen Platoniker bedienen sich vorwiegend theologischer Waffen. Man glaubt sich förmlich in den uralten Streit von φύσις und θέσις versetzt, wenn man sich die mit dogmatischen Elementen durchsetzte socialphilosophische Polemik der englischen Platoniker gegen Hobbes vergegenwärtigt. Da haben die Argumentationen der englischen Moralphilosophen (Cumberland, der jüngere Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Ferguson) denn doch einen ganz anderen Gehalt.

Cumberland hält mit Hugo Grotius das Wohlwollen, die altruistischen Neigungen, für ein ebenso ursprüngliches und constitutives Element der menschlichen Natur wie den Egoismus[2]). Nach Hutcheson[3]) ist die Selbstliebe nur insoweit berechtigt, als wir uns als einen Theil der Gesammtheit fühlen — schon ganz an Spinoza anklingend. Diese Vertreter einer Philosophie des gesunden Menschenverstandes (common sense) haben vielleicht einen grösseren Einfluss auf das Tempo der socialen Entwickelung ausgeübt als die grossen, originellen Denker. Die deutsche Aufklärungsphilosophie (Mendelssohn, Reimarus, Nicolai, Eberhard, Garve, Tetens u. A.)[4]),

---

[1]) Tractat. theol.-pol. 20.

[2]) Vgl. J. Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the 17th century (London 1872), und Georg v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesbury's, 1876; E. Abbee, The ethical syst. of Cumberland, The Philos. Rev. IV, 1895, S. 264 ff.

[3]) Vgl. R. Ramtendahl, Die Ethik Hutcheson's, 1892.

[4]) Darüber besonders H. Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh. Inwieweit wir heute auf die Gedankengänge der deutschen Aufklärungsphilos. zurückzugreifen hätten, s. weiter die 39. Vorlesung.

steht im Banne der englischen Moralphilosophie, und die deutschen Klassiker selbst, vorab Lessing, zeigen nicht geringe Spuren einer Beeinflussung seitens der englischen Moralphilosophen. Die von diesen aufgestellte Lehre von der „Sympathie" als einem constitutiven Grundzug der menschlichen Natur begegnet uns auf fast allen Linien der Aufklärungsphilosophie. Sie zählt unter den französischen Encyklopädisten nicht weniger Anhänger als unter den englischen Freigeistern. Selbst Adam Smith, dessen nationalökonomisches System das Princip des Egoismus durchgängig zur Voraussetzung hat, vertritt in seiner Ethik die Lehre von der Sympathie auf das Nachdrücklichste.

Leibniz hat den socialphilosophischen Problemen ein geringeres Interesse entgegengebracht, als man von dem Verfasser der „Theodicee" hätte erwarten dürfen. Man sollte meinen, dass die uralte Frage, die sich den Hebräern bereits auf die Lippen drängte, warum es den Bösen in der Welt vielfach gut, den Guten aber vielfach schlecht ergeht — die Grundfrage der Theodicee — einen zwingenden Anlass zur socialphilosophischen Untersuchung in sich berge. Denn im Grunde ist ja das psychologische Leitmotiv unserer heutigen „socialen Frage": warum der im Schweisse seines Angesichtes Arbeitende einen vergleichsweise so geringen, der kapitalistische Müssiggänger hingegen einen so grossen Antheil an den von der Gesammtheit producirten Genussgütern hat, nur ein neuer ökonomischer Grundtext zu der uralten Melodie der Theodicee. Nur ist jetzt an die Stelle der göttlichen Gerechtigkeit die Frage nach der socialen Gerechtigkeit getreten. Wer aber einen Blick für völkerpsychologische Weiten und ein geschärftes Ohr für die tiefen Seufzertöne der leidenden Menschheit besitzt, der wird hinter der Maske der metaphysischen Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit die sociale nach der menschlichen Gerechtigkeit erkennen und feinspürig herausfühlen. Die Theodicee ist nur der unbeholfene metaphysische Ausdruck, gleichsam der erste Hahnenschrei des socialen Weltschmerzes.

Für einen solchen socialen Weltschmerz besitzt aber der Optimist Leibniz kein Organ. In der Welt der „prästabilirten Harmonie" ist das Massenelend von der Gottheit vorgesehen, der Selbstentfaltung der Monade inhärirend und daher nothwendig aus ihr folgend, so dass es ein thörichtes Unterfangen wäre, die naturgemässe sociale Entwickelung durch Reformen hemmen und damit dem von der prästabilirten Harmonie bestimmten Ablauf der Monaden entgegenarbeiten zu wollen. Und so bleibt denn im Rahmen der Monadenlehre, deren Entstehungsgeschichte wir an anderer Stelle aufgezeigt haben[1]),

[1]) Vgl. m.: Leibniz u. Spinoza, Berlin 1890, S. 111—219.

für eine Socialphilosophie so wenig Raum übrig, dass die „sociale Frage" für einen Leibniz kaum Problem sein konnte. Der transscendentale Optimismus kann sociologisch ebenso lähmend und zum Quietiv verleitend wirken wie etwa der geschichtsphilosophische Determinismus eines Marx. Ist der Verlauf der Entwickelung doch determinirt — bei Leibniz durch die von Gott geschaffene „prästabilirte Harmonie", bei Marx durch den von der mechanischen Causalität des Naturverlaufs vorgeschriebenen „objectiven Gang der Dinge" —, dann fehlt es dem Entfaltungsreiz des socialen Individuums an hinlänglichem Ansporn zu opferfreudiger Mitarbeit an den socialen Aufgaben seiner Zeit. Nicht der transcendentale Optimismus also, sondern erst der sociale Optimismus, dessen Wesen wir in unserer Schlussvorlesung charakterisiren werden, vermag die Spannkraft des socialen Individuums zu potenziren und zur höchsten Kraftentfaltung zu reizen. Die Leibniz'sche Metaphysik verstellte somit dem allseitigen Meister den Weg zu einer fruchtbaren Behandlung socialphilosophischer Probleme. In seinen rechtsphilosophischen Abhandlungen[1]) findet sich freilich da und dort ein flüchtig hingeworfener socialphilosophischer Gedankensplitter; aber zu einer eigenen Theorie, die auf der sonstigen Höhe seines Universalgeistes stände, hat er es nicht gebracht.

War schon vom Meister socialphilosophisch nicht viel zu erwarten, so wird von Leibnizens Anhängern und Nachbetern vollends kaum etwas zu erhoffen sein. Den auch von Leibniz in der Rechtsphilosophie hervorgekehrten eudaemonistischen Zug finden wir bei Thomasius (1655—1728)[2]) noch schärfer ausgeprägt. Ihm ist die Glückseligkeit das Princip aller Moral. Etwas sublimirt tritt dieser Eudaemonismus bei Christian v. Wolff (1679—1756)[3]), dem populären Ausgestalter der Leibniz'schen Philosophie, hervor. Ihm ist alles Recht — Erlaubnissgesetz, sein Fundament ist die moralische Verpflichtung der eigenen Vervollkommnung, welche nach Wolff die einzige Quelle der Glückseligkeit ist. Neben der eigenen ist auch die fremde Vollkommenheit sittliche Pflicht[4]). Es giebt angeborene und unveräusserliche Menschenrechte[5]). Wolff hat ganz im Sinne der herrschenden

[1]) Vgl. über dieselben R. Zimmermann, Das Rechtsprincip bei Leibniz, 1852. Hergehörige Schriften von Leibniz sind folgende: Briefe an Kestner. Observationes de principio juris. Monita ad Sam. Pufendorfii principia. Brief über das Pufendorf'sche Naturrecht. Vorreden zum Cod. jur. gent. diplomaticus u. s. w. Ueber den socialen Eudaemonismus bei Leibniz vgl. Ihering, Zweck im Recht II, 158.

[2]) Institutiones jurisprudentiae divinae, 1688; Fundamenta juris naturae et gentium, 1705.

[3]) Jus naturae methodo scientifica pertractatum, 1740—1749.

[4]) Jus nat I, § 170. [5]) Ib. I, § 23.

Aufklärungsphilosophie das Naturrecht von der Theologie kräftig abgerückt. Der ausserordentlichen Verbreitung seiner Schriften, die, nach einem Spottwort Edelmann's, so weit ging, dass man glauben sollte, „es sei eine wirkliche Lykanthropie (Wolffsmenschheit) unter diesen schwachen Werkzeugen eingerissen", hat es die Naturrechtsschule zu danken, dass sie bis auf den heutigen Tag in einigen rückständigen Zopfgelehrten ein, wenn auch nur kümmerliches Dasein fristet.

Die psychologischen Grundfragen über die letzten Motive alles menschlichen Handelns, aus denen ja letzten Endes alle socialen Functionen hervorfliessen, sind im Uebrigen heute noch so wenig abgeklärt wie vor einem Jahrhundert. Ob die treibende Kraft aller menschlichen Handlungen nur die Selbstliebe sei und stets bleibe, wie seit Hobbes die utilitarische Ethik durchwegs annimmt, oder die Vernunft es werde, wie mit der deutschen Aufklärung und Kant die speculative Philosophie der Deutschen fordert, oder endlich neben dem natürlichen Egoismus noch das Gefühl (die Sympathie), wie die englischen Moralisten des vorigen Jahrhunderts und an deren Spitze das edle Freundespaar Hume und Smith betonen, das sind Kernfragen aller, also auch der heutigen Socialphilosophie, welche die Socialphilosophie der Gegenwart, da es ihr noch immer an einer philosophischen Grundlage mangelt, sehr zu ihrem eigenen Schaden vernachlässigt hat. Die Socialphilosophie wird daher auch in Hinkunft der psychogenetischen Methode nicht entrathen können. Denn im Hintergrunde der socialen Phänomene lauern stets socialpsychische Factoren, deren Ermittelung und Analyse erst volle Klarheit über die Natur und das Wachsthum socialer Gebilde zu verbreiten vermögen.

Auf der von uns geschilderten Linie des westeuropäischen socialphilosophischen Denkens des vorigen Jahrhunderts behauptet vorerst noch — bis zum Auftreten Kant's — das von Hobbes ausgebaute „selfish system" seinen Besitzstand. Dazu hat freilich die gemilderte Form, in welcher Locke und Montesquieu diese Theorie vertraten, nicht wenig beigetragen. Mag nun auch John Locke (1632—1704) eine eigentliche Socialphilosophie um so weniger gefordert haben, als er sociologische und ethische Probleme nicht in abschliessendem Zusammenhang behandelt, sondern nur da und dort aphoristisch gestreift hat[1]), so bilden doch einzelne seiner socialphilosophischen Aperçus ein bedeutsames Gedankenferment im Gährungsprocess dieser werdenden Wissenschaft. Schon dass er „den psychologischen Mechanismus des

[1]) Die Two treatises on gouvernment, 1689, stellen einen Abriss der Staatsphilosophie, nicht der Socialphilosophie dar; vgl. Jellinek, Gesetz u. Verordnung, S. 50.

Trieb- und Willenlebens" (Windelband) seiner Ethik und Staatsphilosophie zu Grunde gelegt hat, war ein bedeutsamer Blick Locke's, den die heutige Socialphilosophie leider immer noch nicht ausreichend gewürdigt und sich zu Nutze gemacht hat. Es verschlägt dabei wenig, dass Locke im rationalistischen Geiste seines Zeitalters von einem „natürlichen Gesetze" (law of nature) ausgeht und „dem natürlichen Lichte" (lumen naturale), sowie „der Stimme der Offenbarung" bedenklichere Concessionen macht[1]), als es einem Philosophen, der auf die Frage nach der Materialität der Seele mit einem bedeutungsvollen „Vielleicht" antwortet, ansteht. Neben diesen supranaturalistischen Motivationen, die sich als Schlacke des Zeitalters sehr leicht ausschalten lassen, bleibt doch seine sociologische Willensmeinung bestehen, dass „als einziges Kriterium für den Werthunterschied menschlicher Handlungen ihre Tendenz zur Beförderung der Glückseligkeit übrig bleibt. Die Erfahrung über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit eines bestimmten Thuns ist also die einzige natürliche Quelle einer sittlichen Beurtheilung desselben"[2]). Und so stellt sich denn die Rechts- und Staatsphilosophie Locke's als eine Anpassung des herrschenden Naturrechts an den von ihm ausgebauten Empirismus dar[3]). Von der empirischen Einzelexistenz des Menschen — dessen „Leben, Freiheit, Gesundheit, Besitzthum" — muss ausgegangen werden. Beim Einzelmenschen selbst ist es das Bedürfniss (the use of man), das man als den Springquell der Motivationen seiner Handlung anzusehen hat. Dabei macht Locke im Vorbeigehen eine Entdeckung, die freilich in der Luft lag, da sie auch William Petty um die nämliche Zeit etwa kündete, dass nämlich neben der Occupation die menschliche Arbeit Ursprung und Berechtigung alles Eigenthums sei. „Obwohl die Erde und alles Gethier gemeinsam allen Menschen verliehen ist, so hat doch der Mensch ein Eigenthum an sich selbst, an seiner eigenen Person. Und Niemand sonst als er hat dieses Recht an ihn. Die Arbeit seines Körpers, das Werk dieser Hände, sie sind ihm eigen. Und hieraus ergiebt sich, dass, wenn er einem Naturproducte Arbeit zusetzt, wenn er von seinem Wesen an dasselbe abgiebt, er es damit auch zum Gegenstande seines Eigenthums macht. Denn da die Arbeit unzweifelhaft Eigenthum des Arbeiters allein, kann Niemand sonst als er ein Recht an das, was er einmal „zugesetzt hat", geltend machen, so lange zumindest, als den anderen noch genug übrig bleibt"[4]). Aus diesem Passus der Two

[1]) Vgl. das schöne Capitel Ueber Locke bei Jodl a. a. O. I, 148.

[2]) Ebenda S. 150. [3]) Vgl. Stahl a. a. O. I, S. 316.

[4]) Auf diese für die Geschichte der Socialphilosophie wichtige Stelle hat Jul. Wolf, System der Socialpolitik I, 81, nachdrücklich hingewiesen.

treatises (§ 27) und ähnlich klingenden Wendungen hat jüngst Jul. Wolf geschlossen, dass nach Locke „die Arbeit und diese allein Eigenthum schafft". Danach wäre also Locke nicht bloss der Verkünder des „Rechtes auf Existenz", sondern auch der erste Vertreter des Rechtes auf den „vollen Arbeitsertrag". Wolf übersieht jedoch, dass neben der Arbeit auch der Occupation als werthbildender Substanz ihr Recht eingeräumt wird[1]). Immerhin ist es ein Verdienst Wolf's, die Stellung Locke's als eines Vorläufers von Smith und Ricardo fester ausgeprägt zu haben, als es bisher geschah, obgleich auch schon Roscher Locke einmal als „den frühesten grossen Systematiker der Volkswirthschaft und insofern als einen würdigen Vorläufer Adam Smith's" bezeichnet hat. Fügen wir noch hinzu, dass Locke der Schöpfer des „constitutionellen Staatsrechts" ist, dass dessen „Grundzüge einer Repräsentativverfassung" bereits jene Theilung der Gewalten fordern, welche seit Montesquieu zum bleibenden Bestandstück aller Staatsrechtstheorien geworden ist, so wird man uns kaum der Uebertreibung zeihen, wenn wir in Locke jene centrale Persönlichkeit sehen, die mit ihren Geistesstrahlen fast alle Gebiete menschlichen Lebens und Denkens durchsonnt und befruchtet hat. In der Voranstellung der menschlichen Arbeit als werthbildender Substanz weist er auf Smith und Ricardo hin. In der Schöpfung des Constitutionalismus, wobei er gegen Hobbes nicht dem König, sondern dem Gesetz (standing rule) die führende Stellung zuweist und dieses Gesetz selbst (supreme power) vom Volkswillen ableitet, bereitet er Montesquieu und Rousseau die Wege. Seine psychologische Analyse dient Voltaire und der französischen Encyklopädistik zum Vorbild, wie seine grundlegenden erkenntnisstheoretischen Erörterungen Leibnizens „Nouveaux Essays sur l'entendement humain" geradezu hervorgerufen, sowie Kant's „Kritik der reinen Vernunft" nicht unwesentlich beeinflusst haben. Das Satyrspiel der Geschichte hat sich zudem den pikanten Spass gestattet, den Stammvater des Liberalismus gleichzeitig zum Mitschöpfer des Socialismus auszuersehen. Wie nämlich Locke in seinem Constitutionalismus den Liberalismus, so hat er in seiner Entdeckung der Arbeit als eminent werthbildender Substanz mittelbar dem Socialismus die Wege geebnet.

Charles de Montesquieu (1689—1755) hat in seinen „Lettres persanes" (Paris 1728) sowie in seinem „Esprit des lois" nur die Früchte gepflückt, welche von dem reich beladenen Baume der Erkenntniss, den Locke gepflanzt hatte, reif und schwer herabhingen. Wie Locke betont auch er, dass nach dem Naturrecht alle Menschen

[1]) Two treat. II, 5.

frei und gleich seien [1]). Gleich ihm fordert er eine Theilung der Gewalten innerhalb des Staates, wenngleich er in der Form dieser Theilung von Locke abweicht. Seine Hervorkehrung des Einflusses, den Klima und Bodenbeschaffenheit auf die Sociabilität der Menschennatur ausüben, geht ebenfalls auf Locke, weiterhin auf Bodin zurück [2]). Montesquieu erwartet eine Regeneration des Menschengeschlechts von der nach englischem Muster einzurichtenden Gesetzgebung, und nur von dieser. Tiefer hat Montesquieu nicht gegraben. In soziologischer Richtung ist ihm Ferguson's History of civil society (1767) unendlich überlegen. Ferguson erst geht sociologisch in die Tiefe, indem er die socialpsychische Seite der Menschennatur zum Gegenstande der Untersuchung macht und den ersten Entwurf einer „Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft" hinterlässt [3]). Der Schwerpunkt der Persönlichkeit Montesquieu's hingegen ruht weniger in seinen socialphilosophischen Leistungen als vielmehr in der unabsehbar tiefen politischen Wirkung seines constitutionellen Staatsrechts. Hat er es doch selbst unterlassen, seine Weltanschauung abzurunden und systematisch auszugestalten [4]). Die Ansätze zu einem System, wie sie sich bei Montesquieu finden, sind daher, wie Flint neuerdings hübsch ausgeführt hat, recht eigentlich nur der Philosophie der Geschichte zu Gute gekommen. In dieser aber muss er die Palme einem Grösseren und Tieferen, dem Italiener Giovanni Battista Vico (1668—1744), reichen. Die Principj di una scienza nuova intorno alla commune natura delle nazioni (1725), über welches Grundwerk wir jetzt durch die Untersuchungen Flint's [5]) und J. Michelet's [6]) ausreichend unterrichtet sind, sind eine wahre Fundgrube geschichtsphilosophischer Weisheit. Doch gehen wir, so verlockend dies auch wäre, auf die geschichtsphilosophischen Theoreme an dieser Stelle um so weniger ein, als diese Materie nur sehr lose mit unserer Aufgabe zusammenhängt. Ueberdies geben die drei stattlichen Bände von Robert Flint (wobei sein Vico mitgerechnet ist) über die Theoretiker der Geschichtsphilosophie eine so erschöpfende, wenn freilich auch nicht immer präcise und historisch correcte Auskunft, dass wir diejenigen, die dem socialphilosophischen Gehalt der geschichtsphilosophischen Theorien nachgehen wollen, füglich auf dieses

---

[1]) Esprit des Lois XIX, ch. 27, XXVI, ch. 15.

[2]) Vgl. Robert Flint, History of the philosophy of history I, 262—279.

[3]) Auf die sociologische Bedeutung Ferguson's hat Gumplowicz, Die sociologische Staatsidee, Graz 1892, S. 67 ff., aufmerksam gemacht.

[4]) R. v. Mohl a. a. O. I, 237, allwo auch die ältere Litteratur über Montesquieu.

[5]) Vico, Edinb.-London (philos. classics) 1885.

[6]) Oeuvres choisies de Vico, Paris 1895.

Werk verweisen dürfen. Mögen nun die Verdienste Montesquieu's um die theoretische Fortbildung der Socialphilosophie so hoch oder so gering angeschlagen werden, als man nur irgend will, so wird man doch nicht umhin können, seinen „Geist der Gesetze" der revolutionirenden Wirkung wegen, welches dieses Buch auf sein Zeitalter unfraglich ausgeübt hat, als eine der denkwürdigsten Erscheinungen jener an revolutionärem Zündstoff so reichen Epoche zu bezeichnen.

Wo Montesquieu nur vorsichtige Dosen rauchschwachen liberalen Pulvers anwendet, um das sociale Denken der Zeit hervorzutreiben und das politische Gewissen gewaltsam aufzurütteln, da platzt der Feuergeist und geniale Wirrkopf[1]) Rousseau keck und rücksichtslos mit socialistischen Dynamitbomben hinein. In Rousseau's Lehre vom Gesellschaftsvertrag, wie sie namentlich im „Contrat social" (1762) niedergelegt ist, geben sich, philosophiegeschichtlich gesehen, alle Repräsentanten eines demokratisirenden Naturrechts ein interessantes Stelldichein. Das Originelle der socialphilosophischen Leistung Rousseau's steckt indess weniger in ihrem nüchternen materialen Inhalt als in ihrer geradezu berauschenden Form. Seine Fiction vom Naturzustand, seine Predigt vom natürlichen, unveräusserlichen Menschenrecht, seine Ableitung des Staatsvertrages aus utilitarischen, das Gesammtwohl im Auge behaltenden Motiven, seine kräftige Herausarbeitung der unveräusserlichen und untheilbaren Volkssouveränetät, seine fanatische Proclamirung der Gleichheit (condition égale), die den Zwang in sich schliesst, frei zu sein (contradictio in adjecto): das Alles sind Ingredienzien aus der naturrechtlichen Hausapotheke, wie sie seit Grotius marktgängig und landläufig waren. Nicht das Was also, sondern nur das unvergleichliche Wie seiner socialphilosophischen Erörterungen sichert ihm eine führende Stellung in der Socialphilosophie. Wie von Locke die liberale, so zweigt sich von Rousseau unmittelbar die sociale Richtung der politischen Parteiconstellation ab. Die salus publica ist freilich Locke sowohl als auch Rousseau, wie überhaupt dem überwiegenden Theile der Rechtsphilosophen aller Zeiten, oberster Zweck des Staates. Nur glaubt Locke dieses öffentliche Wohl dann allein gewahrt, wenn innerhalb der von ihm geforderten Repräsentativverfassung dem Einzelindividuum das Ausleben seiner Persönlichkeit gewährleistet wird, Rousseau hingegen erst dann, wenn das Individuum alle seine Rechte ohne jeden Vorbehalt (sans réserve) und ohne Rest an die Gesamtheit überträgt. Der so geschaffene Gesammtwille eines Volkes ist ihm unbeschränkter, unvertretbarer und untheilbarer Sou-

[1]) Nach der jetzt vorliegenden authentischen Krankheitsgeschichte Rousseau's werden wir ihn wohl so betiteln dürfen; vgl. übrigens auch Max Nordau's „Entartung".

verän [1]). Dem Moloch der Gleichheit wird bei Rousseau, wie wir bereits in unserer 23. Vorlesung auseinandergesetzt haben, die individuelle Freiheit zum Opfer gebracht [2]). Denn sobald zu den von Rousseau mit Emphase verkündeten Menschenrechten auch die Freiheit gezählt, diese aber dahin erläutert wird, der Mensch unterliege dem Zwang, frei zu sein, so hat die Geschichte der französischen Revolution mit unvergänglichen Lettern aufgezeichnet, was es mit solcher Freiheit auf sich hat. Und wenn alsdann als psychologisch begreiflicher Rückschlag gegen den negativen Beweis, den die französische Resolution bezüglich der Durchführbarkeit einer absoluten Gleichheit Aller entscheidend geführt hat, sich in Frankreich selbst Ideologen aufthaten (Cabanis, Destutt de Tracy, Droz, Ampère, Maine de Biran), welche den carikirenden Nachäffern von Rousseau (Sieyès, Volney, Maréchal, Saint-Lambert) kräftig entgegentraten [3]) und dabei häufig genug zu eben solchen Uebertreibungen sich hinreissen liessen, wie die Gleichheitsfanatiker, so darf uns dies nicht weiter Wunder nehmen. Wie jede Action eine Reaction herausfordert, so wird auch in der Welt des Geistes der Teufel des einen Extrems gar häufig durch den Beelzebub des anderen zu vertreiben gesucht.

Die schöpferische Kraft Rousseau's liegt auf einem ganz anderen Felde. Obgleich sein „Contrat social" in der Philosophie Kant's und der klassischen Philosophie der Deutschen keine geringe Rolle spielt, und sein Aufrollen des Eigenthumsproblems für die Geschichte der „socialen Frage" von geradezu richtunggebender Bedeutung geworden ist, so liegt doch seine eigentliche Stärke auf geschichtsphilosophischem Gebiet [4]). Hier durfte der dilettirende Brausekopf solche Meister, wie Herder und Kant waren, seine Schüler nennen. Seine radicale Verneinung des Werthes der geschichtlich gewordenen Civilisation, wie das tollkühne Unterfangen seiner beiden Preisaufsätze, der Menschheit mit wahrer Flammenzunge zu predigen, sie solle die Geschichte durch die Rückkehr zum Naturzustande noch einmal von vorne anfangen [5]), das waren Gedanken so umwälzender Natur, dass sie die abstracte Wissenschaft nicht minder als das concrete gesellschaftliche

[1]) Contrat Social IV, 2 u. 4; III, 3 u. 4. Dazu die Monographie von Landmann.

[2]) Ueber andere Socialphilosophen der französischen Revolution ist unsere 23. Vorles. zu vergleichen; dazu neuerdings Höffding, Gesch. der neueren Philos., I, 549 ff.

[3]) Vgl. Fr. Picavet, Les Ideologues, Paris 1891.

[4]) Flint l. c. B. I, p. 307 ff.; R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890.

[5]) Höffding a. a. O. I, 449 weist mit Recht darauf hin, dass man bei den Paradoxien dieser beiden Preisaufsätze nicht stehen bleiben dürfe, sondern auch Rousseau's Briefe und spätere Schriften ergänzend herbeiziehen müsse.

Leben förmlich umgestaltet haben. In der Wissenschaft erhält die Geschichtsphilosophie von ihm neue Impulse, im öffentlichen Leben die werdende socialistische Partei ihre Bewaffnung. Wenn auch die ökonomischen und politischen Verhältnisse im Frankreich des vorigen Jahrhunderts an sich schon genugsam Stoff zum Ausbruch einer Revolution in sich bargen, so war doch Rousseau derjenige unter den Encyklopädisten, welcher den Ausbruch der Revolution mit dürren, nackten Worten angekündigt und selbst den Zunder in die bereitgehaltene Pulvertonne geschleudert hat.

Die explosive Natur Rousseau's konnte einem so abgeklärten, in sich geschlossenen Gedankenrevolutionär, wie Hume, der mit Rousseau bekanntlich eine kurzlebige Freundschaft unterhielt, auf die Dauer unmöglich behagen. Rousseau, das Prototyp der gedanklichen Sprunghaftigkeit, und Hume, der Typus vornehmer gedanklicher Gelassenheit, konnten sich angesichts dieses Gegensatzes wohl anfreunden, aber niemals befreunden. Das seltsame Widerspiel dieser beiden grossen Naturen hat die pikante Antithese gezeitigt, dass Hume, der kaltherzige „Skeptiker", die Sociabilität der Menschennatur auf das Gefühl (Sympathie) gründet, während Rousseau, der schwärmerische Menschenbeglücker, diese Sociabilität auf den Egoismus aufbaut[1]). Der „Skeptiker" Hume steht in seiner Ethik und Socialphilosophie den Vertretern der Philosophie des „moral sense" viel näher als man diesem unerbittlichen Kritiker hätte zutrauen sollen. „Mit dieser Anwendung des Begriffes der Sympathie auf die Erklärung der sittlichen Erscheinungen und namentlich den in sittlichen Urtheilen zu Tage tretenden universalistischen Charakter steht nun Hume in der Mitte einer für die Ausbildung der neueren ethischen Theorien höchst bedeutsamen Entwickelung, die mit Hutcheson anhebt und in Smith ihren Höhepunkt erreicht" [2]).

Unter „Sympathie" versteht Hume nicht mit Cumberland das Wohlwollen, sondern nur das begleitende Gefühl der Billigung oder Nichtbilligung (Lust- und Unlustgefühle), mit denen wir unsere eigenen, wie die Handlungen anderer Menschen zu verfolgen pflegen. Hatten nämlich die Philosophen Clarke und Wollaston von den sittlichen Handlungen der Menschheit gefordert, dass sie logisch richtig gedacht seien, so verwirft Hume mit Hutcheson das logische Kriterium

[1]) Wie sehr dies bei Rousseau der Fall ist, hat Windelband, Gesch. der Philos., S. 413, hervorgehoben, indem er Mandeville's berüchtigte „Bienenfabel", diesen krassesten Ausdruck des „selfish system", dessen Formel bekanntlich private vices public benefits lautet, in Rousseau ausklingen lässt. Fester hat freilich auch auf die Reversseite der Medaille glücklich hingewiesen.

[2]) Fr. Jodl a. a. O. Bd. I, S. 235.

für moralische Handlungen und ersetzt es durch ein psychologisches. Die Gefühle oder — wie die heutige Psychophysik sie nennt — die Gefühlstöne, deren feinsinnige, auf das Princip der Association gestützte Analyse Hume geliefert hat, bilden nach ihm den Massstab zur Beurtheilung des Sittlichen und Socialen. Das sociale Moment tritt nämlich bei ihm stark in den Vordergrund. Er spricht geradezu von socialen Tugenden. Dem individualisirenden, atomisirenden Zuge seines unhistorischen Zeitalters ist der auch als Historiker bedeutende Hume gründlich abgeneigt. Nicht das Einzelwohl, sondern das sociale Wohl ist Sinn und Zweck alles sittlichen Geschehens, und der Mensch ist nur dann und nur so weit sittlich, als er sich als Glied der Gesellschaft fühlt und darnach handelt [1]).

Das egoistische Moment ist natürlich auch bei Hume nicht ganz eliminirt, sondern nur gemildert und von der Sympathie überschattet. Ebensowenig ist das utilitarische und eudaemonistische Element, das sich beim Engländer ja von selbst versteht, in seinem „ethischen Nominalismus" zurückgedrängt, vielmehr nur von der „Sympathie" aufgesogen. Denn das Angenehme und Nützliche bleibt nach Hume immer noch das ausschlaggebende Moment der „Sympathie".

Merkwürdig bleibt es bei diesem Fanatiker des Empirismus immerhin, dass er seine Socialphilosophie auf den so schwanken Untergrund des Gefühls aufgebaut hat. Derselbe grimmige Löwe, welcher einmal der Metaphysik zornglühend die Worte entgegengeschleudert hat: „In's Feuer mit Allem, was nicht entweder mathematische Untersuchungen oder Beobachtungen über Thatsachen und über die Wirklichkeit enthält," wird in seiner Moral- und Socialphilosophie zum zahmen Lämmlein, das sich bei den Gefühlen von Lust und Unlust bescheidet, ohne zu bedenken, dass gerade beim Gefühl die von ihm gebieterisch geforderten „mathematischen Untersuchungen oder Beobachtungen über Thatsachen" am allerwenigsten sich bewähren. Die jüngsten Arbeiten über die Psychologie des Gefühls [2]) haben uns em-

[1]) Die hergehörigen Stellen aus Hume's Treatise und dem jetzt zu immer grösseren Ehren kommenden Werk Inquiry concerning the principles of morals bei Jodl a. a. O. I, 416 ff., sowie in den bekannten Monographien von Gizycki, Meinong und Pfleiderer über Hume. Von den englischen Werken kommen besonders die von Whewell und Leslie Stephen in Betracht.

[2]) Neuere Litteratur darüber: Th. Ziegler, Das Gefühl, Stuttgart 1893; A. Lehmann, Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens, Leipzig 1892; W. Wundt, Zur Lehre von den Gemüthsbewegungen, Philos. Studien VI, 335 ff.; Ueber die Definition der Psychologie, ebenda Bd. XII u. s. Grundriss der Psychologie, Leipzig 1896, S. 186—214; Th. Ribot, La psychologie des sentiments, Paris 1896; Guido Villa, La psicologia dei sentimenti, Roma 1896; Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart 1896, S. 375—404.

pfindlich klar gemacht, wie schwierig sich das Experiment gerade beim Gefühl gestaltet und wie selten wir hier zu mathematisch fixirbaren Thatsachen gelangen. Bedenkt man zudem, dass Hume, der kritische Zertrümmerer des Causalgesetzes, der menschlichen Einbildungskraft in der Vereinheitlichung des Denkprocesses eine centrale Stelle anweist — sie spielt bei ihm fast die gleiche Rolle wie die Kategorien als Verstandesfunctionen bei Kant — und unsere gesammte Erkenntniss der Aussenwelt letzten Endes auf unseren Glauben an diese Aussenwelt und diesen Glauben selbst wieder auf das Gefühl zurückführt, so dürfte es an der Zeit sein, mit der fable convenue vom „Skepticismus" Hume's radical zu brechen [1]).

Je weiter die „Gefühlsphilosophie" zeitlich vorschreitet, desto ernster ist sie darauf bedacht, den ihr immer noch einwohnenden utilitarischen Charakter abzustreifen. Hatte Hume seinen ethischen Nominalismus immer noch auf die Nützlichkeit als letztes Kriterium der Sittlichkeit menschlicher Handlungen gestützt, so sucht sein Freund Adam Smith dieses utilitarische Element nach Möglichkeit auszuscheiden. Nicht der äussere Erfolg, wie bei Hume, sondern die inneren und letzten Motive der menschlichen Handlungen bilden bei Smith das Kriterium sittlicher Ge- und Verbote. Die abstracten sittlichen Normen sind nicht das Prius aller Sittenbegriffe, sondern umgekehrt nur der Niederschlag einer Summe von Einzelerfahrungen über den sittlichen Gehalt menschlicher Handlungen. War es Hume nicht gelungen, das zwingende psychologische Motiv für die abstracte Gerechtigkeit ausfindig zu machen, so glaubte Smith dieses Motiv im „natürlichen Vergeltungstrieb" des Menschen entdeckt zu haben [2]). Die moralische Grundforderung ist: Handle so, dass der unparteiische Beobachter mit dir sympathisiren kann. Und so geht denn die „Theorie der moralischen Gefühle" des Verfassers von „Wealth of Nations" socialphilosophisch vielleicht noch mehr in die Tiefe, als Hume's „Inquiry". Die Thatsache des Gewissens, für Hume ein schweres, vielleicht gar unlösbares Problem, wird von Smith feinsinnig erklärt, und so erscheint der von der historischen Schule in der Nationalökonomie zum Typus des volkswirthschaftlichen Egoismus gestempelte Smith [3])

---

[1]) Wir stehen mit dieser Bemängelung der Etiquette „Skepticismus" für Hume nicht allein. Th. Lipps, H. Höffding und W. Windelband machen heute ebenfalls gegen die landläufige Einreihung Hume's unter die „Skeptiker" Front.

[2]) Neuere Litteratur über Smith als Philosophen: Richard Zeyss, Adam Smith und der Eigennutz, Tübingen 1889, besonders Cap. IV, S. 105 ff.; K. Walcker, Adam Smith, Berlin 1890, woselbst S. 42 die ältere Litteratur über Smith, L. Feilbogen, Smith und Hume, Zeitschrift für d. ges. Staatswissensch. 46.

[3]) Vgl. L. Brentano, Die klassische Nationalökonomie, Leipzig 1888, S. 3.

socialphilosophisch in einer völlig entgegengesetzten Beleuchtung. Sehr schön hat Windelband das Verhältniss der beiden Grundwerke von Smith gekennzeichnet. „Wenn das erste dieser Werke die psychologische Ausgleichung der egoistischen Triebe durch das Gefühl der Sympathie zum Gegenstande hat, so entwickelt das zweite die äusserliche und naturnothwendige Ausgleichung, welche der Mechanismus der Gesellschaft zwischen denselben vollzieht, und trotz der scheinbaren Differenz ist der gemeinschaftliche Grundgedanke beider Schriften der, dass die Gesellschaft die Wurzel, wie der Cultur so auch der Moral ist. Die Theorien Hume's und Smith's bezeichnen in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft denjenigen Moment, wo dieselbe zur vollen und klaren Erkenntniss ihres sittlichen Culturwerthes gelangt" [1]). Es ist mit Recht bemerkt worden, dass die formalen Principien der Ethik bei Smith ebensoweit von Hume weg, wie sie zu Kant hinführen [2]). Doch sollte nicht übersehen werden, dass Smith den Hume'schen Eudaemonismus niemals ganz überwindet und schon darum nicht zu eng an Kant herangerückt werden dürfte [3]). Bei Smith erhält freilich der Eudaemonismus einen Stich in's Aesthetische. Er befürwortet das Glück des Einzelnen nicht minder, denn das der Gesellschaft. Aber diese Förderung der Glücks Aller ist bei ihm eine Forderung nicht bloss der Nützlichkeit, sondern auch der Schönheit. Er betrachtet die ausgleichende Harmonie im socialen Organismus mit demselben ästhetischen Wohlgefallen, wie die Vollkommenheit einer wohl eingerichteten Maschine [4]) — ein ästhetischer Vergleich, wobei der Verfasser der „Wealth of Nations" dem Verfasser der „Theory of moral sentiments" schalkhaft über die Schulter blickt.

Die Parole des „Glücks Aller" war in Italien vom Rechtsphilosophen Beccaria und in England bereits von Joseph Priestley (1733—1804), dem Entdecker des Sauerstoffs, um die gleiche Zeit in Kurs gesetzt worden. Nunmehr sollte der Priestley'sche Satz: „die grösste Glückseligkeit für die grösste Anzahl" nicht mehr von der philosophischen Tagesordnung verschwinden. Vollends seitdem

---

[1]) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I, 339.

[2]) Vgl. A. Oncken, Adam Smith u. Immanuel Kant, 1877.

[3]) Das ist der berechtigte Kern der kritischen Abhandlung von Skarzynski, Adam Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der Nationalökonomie. Skarzynski geht in seinem Uebereifer, Smith zum sklavischen Anhänger Hume's zu stempeln, viel zu weit; vgl. die neueren Untersuchungen W. Hassbach's und Feilbogen's o. S. 11.

[4]) Theory of moral sentiments, V. VII, Cap. 3. Die Einseitigkeit der Smith-schen Lehre von den „sympathischen Gefühlen" beleuchtet klar Fr. Alb. Lange, Mill's Ansichten über die sociale Frage etc., S. 21 ff., Geschichte des Materialismus, S. 510, 523 ff.

ein so geistesgewaltiger Mann, wie Jeremy Bentham [1]) (1748—1832) diese utilitarische Formel Hume's und Priestley's in den Mittelpunkt seiner Weltanschauung gerückt und sie mit einer Fülle positiven wissenschaftlichen Materials ausgestattet und gesättigt hat [2]), ist sie zum Zankapfel der sociologischen Parteien unseres Jahrhunderts geworden. Seit der liebevollen Behandlung, welche Robert von Mohl, ein grundsätzlicher Gegner des Utilitarismus, Bentham angedeihen liess [3]), hat in der deutschen Gelehrtenwelt eine gerechtere Würdigung der socialpolitischen Verdienste dieses weitausschauenden Mannes Platz gegriffen. Die unbestechliche Wahrheitsliebe, welche Mohl an Bentham rühmt, lässt den fanatischen Uebereifer vergessen, mit welchem Bentham für das eingetreten ist, was er als Wahrheit erkannt zu haben glaubte.

So einseitig diese Formel von der Maximisation der Glückseligkeit und der Minimisation des Uebels (the greatest happiness of the greatest number) namentlich dann erscheint, wenn man sie zum einzigen Tragepfeiler aller socialen und staatlichen Institutionen erhebt, so sollte man doch, bevor man sich zu einer blinden, ungeprüften Verurtheilung dieses „krassen Utilitarismus" anschickt, zweierlei beachten. Einmal steckt dieser sociale Eudaemonismus bereits seit Sokrates den tragenden Philosophen — vollends den englischen [4]) — so sehr im Blute, dass es selbst einem Kant, dem grundsätzlichsten und erfolgreichsten Bekämpfer dieser Richtung, nicht geglückt ist, die eudaemonistische Ader ganz auszuschneiden [5]). Andermal ist der Bentham'sche Utilitarismus nicht etwa die Sanction, sondern umgekehrt die Unterbindung des individuellen Egoismus. Bentham stellt nämlich ein „moralisches Budget" auf, in welchem er, eine tabellarische

---

[1]) The works of Jeremy Bentham by John Bowring, 11 Bde., Edinburgh 1843.

[2]) Bentham selbst erklärt, er habe das Nützlichkeitsprincip direct Hume entlehnt (Fragm. an Govern. Chap. 1, § 36, Anm.). Auch bei Hutcheson findet sich die Formel, Höffding, Gesch. d. n. Philos. 1896, II, 405.

[3]) A. a. O. III, S. 600 ff.

[4]) Auf den Individualismus des englischen Nationalcharakters weist neuerdings Joh. Th. Merz, A history of European thought in the nineteenth Century, vol. I, 1896, p. 279, mit Nachdruck hin. Dieses bedeutende Werk konnte leider nur noch in der Correctur Berücksichtigung finden.

[5]) Es ist bereits mehrfach bemerkt worden, dass in Kant's „Kritik der praktischen Vernunft", dieser Urfehde alles Eudaemonismus, sich auf manchem Umwege immer wieder versteckte eudaemonistische Motive einschleichen. Kant hat in seiner Formel „der allgemeinen Gesetzgebung" das „allgemeine Wohl eingeschmuggelt", R. v. Schubert-Soldern, Das menschliche Glück und die sociale Frage, Tübingen 1896, S. 260. Auch dieses Werk ist erst während der Correctur dieser Bogen erschienen. Es sei hier auf den luciden Abschnitt „Das sociale Glück", S. 53—92, sowie auf die philosophiegeschichtlichen Nachweise S. 248 ff. verwiesen.

Uebersicht über die Beweggründe der menschlichen Handlungen darbietend [1]), zu dem Resultat gelangt, dass der individuelle Egoismus sich durchgängig als schädlich erweist und daher schon im eigenen wohlverstandenen Interesse des Individuums dem socialen Egoismus zu weichen hat. Das Einzelwohl hat sich immer und überall dem Wohle Aller unterzuordnen. Das sociale Wohl aber (salus publica) ist so wenig ein krass utilitarischer Gedanke, dass vielmehr Platon, der Schöpfer des Idealismus und des communistischen Altruismus, zu allen Zeiten als der typische Vertreter dieses echt sokratischen Gedankens angesehen worden ist.

Eine andere Frage ist es freilich, ob die von Bentham mit einer an's Lächerliche streifenden Klassificirungssucht aufgestellte Lust- und Unlustbilanz bei der subjectiven Natur der Lust- und Unlustgefühle sich zum objectiven Werthmesser aller socialen Functionen und politischen Institutionen eigne. So richtig die Voranstellung und peinlich genaue Abmessung der Nützlichkeitsmomente im socialen Organismus auch sein mag, so falsch ist — bei der reich entfalteten Natur des stark differenzirten Culturmenschen zumal — die von Bentham diesen Nützlichkeitsmomenten zugeschriebene Ausschliesslichkeit. Auch der Socialphilosoph Bentham stellt sich als eines jener zahlreichen philosophischen Opfer des Vereinheitlichungsbedürfnisses der Menschennatur dar. Dass er überdies der durch ihn berühmt gewordenen Formel eine solche axiomatische Sicherheit und Unanfechtbarkeit zuerkannt wissen wollte, wie den Lehrsätzen Euklid's, ist eine jener zur Manie sich auswachsenden Verbohrtheiten, die bei solchen „Genies an Einseitigkeiten" nicht selten anzutreffen sind. Dass Bentham mit dieser starren Einseitigkeit seines Hauptprincips eine ungewöhnliche Weite des wissenschaftlichen (nicht specifisch philosophischen) Horizonts zu verbinden wusste, ist bekannt. Der Philosophie insbesondere sind neben seiner Ethik (Deontologie) noch metaphysische, logische und sprachphilosophische Untersuchungen zu Gute gekommen [2]). Die „sociale Frage", die doch dem Verkündiger des „Wohles Aller" zuoberst an's Herz hätte gewachsen sein müssen, hat Bentham nur im Vorübergehen gestreift. Er redet einer ökonomischen Ausgleichung zwischen Arm und Reich das Wort und tritt für eine Beschränkung des Erbrechts im Interesse eines solchen ökonomischen Gleichgewichts

[1]) Es geschieht dies in seiner „Deontology, or the Science of morality". Vgl. Rob. v. Mohl a. a. O. III, 610. Dazu Bentham's Hauptwerk: Principles of Morals and Legislation (1789), Chap. X.

[2]) Als philos. Schriften Bentham's seien hier genannt: A fragment on Ontology; Essay on Logic; Essay on Language, sämmtlich im Bd. VIII seiner gesammelten Werke; vgl. auch Höffding a. a. O. II, 407.

ein. Fügen wir noch hinzu, dass Bentham bestrebt war, in einer „National Charity Company" dem Massenelend dadurch vorzubeugen, dass man die Proletarierkinder in grossen Staatsinstituten (zu je zweitausend Personen) verpflegen und erziehen sollte, so wird es schwer fallen, das Märchen vom krassen Egoismus der Utilitätsmoral aufrecht zu halten [1]). Man sollte es doch aufgeben, mit der abgenutzten Vogelscheuche „Egoismus, Materialismus, Atheismus" etc. intellectuell Erwachsene schrecken zu wollen. Solcher Popanz mag bei geistiger Unmündigkeit oder speculativem Altweiberthum noch etwelche abschreckende Wirkung ausüben: bei Gereifteren versagt diese Wirkung völlig. Wenn der Utilitarismus eine solche Blüthe des philanthropischen Altruismus zu zeitigen vermag, wie wir sie bei Bentham beobachten, wenn umgekehrt der orthodoxeste Kirchenglaube, wie wir dies bei der grossen Schule der Mottakallemîn gesehen haben, sich sogar mit dem atomistischen Materialismus zu versöhnen vermag — dann giebt es schlechterdings kein philosophisches Princip, über welches man von vorneherein ein „Anathema sit" aussprechen sollte [2]).

Einen glänzenden Beleg dafür, wie wenig der Altruismus das Privileg eines speculativen Idealismus ist, wie man gemeiniglich anzunehmen gewillt ist, bietet uns die positivistische Socialphilosophie Auguste Comte's (1798—1857). Dieser best-hassende und best-gehasste Feind alles Theologischen, der grimmige Zermalmer alles Metaphysischen berührt sich in der letzten Phase seiner Socialethik so nahe mit Kant, dass der sociale Pflichtbegriff Comte's dem kategorischen Imperativ Kant's an Herbheit und Unerbittlichkeit nichts nachgiebt. Den individuellen Egoismus, den Comte bei Naturvölkern als sociale Thatsache anzuerkennen nicht umhin konnte, hat er in der letzten Phase seiner Philosophie noch leidenschaftlicher bekämpft und vielleicht noch radicaler zu beseitigen gesucht, als selbst Kant. Wenn sein socialphilosophisches Ideal sich verwirklicht, d. h. die von ihm inaugurirte positivistische Periode der Menschheit die augenblicklich noch herrschende metaphysische ebenso endgültig abgelöst

[1]) Einen „socialen" Utilitarismus hat ja, wie schon im Text bemerkt, selbst Platon, der Urtypus alles Altruismus, vertreten, vgl. oben S. 209[3]. Dazu die lichtvolle Abhandlung von M. Heinze, Der Eudaimonismus in der griechischen Philos. Die heutigen Anhänger einer eudaemonistischen Morallehre (Schuppe, Laas, Mill, Spencer, Höffding) sind zusammengestellt bei R. v. Schubert-Soldern, Das menschliche Glück und die sociale Frage, Tübingen 1896, S. 268; vgl. auch John Watson, Hedonistic Theory from Aristippus to Spencer, Glasgow 1895, p. 137 ff. über den Utilitarismus Bentham's.

[2]) Sehr gut darüber neuerdings Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie, 1896, S. 38 f. Ein kräftiges Wort bei Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand, deutsch von Nathanson, Leipzig 1893, VIII, 2, S. 116.

haben wird, wie diese die theologische Periode glücklich überwunden hat, dann beginnt das goldene Zeitalter des reinen Altruismus. Und Comte versteigt sich zu einem dithyrambischen Hymnus auf den Altruismus, der in der Strenge der philosophischen Ableitung dem Kant'schen wenig und in der Erhabenheit seiner begeisterungsvollen Verkündigung selbst dem Fichte'schen nicht viel nachgiebt. Tritt nun noch hinzu, dass die sittlichen Grundprincipien Comte's weder aus uncontrolirbaren theologischen, noch aus widerspruchsvollen metaphysischen, sondern aus empirisch beobachteten, wenn auch nicht gerade experimentell untersuchten Quellen fliessen, dann wird man das übertreibende Urtheil John Stuart Mill's, der Comte über Descartes und Leibniz stellt, für psychologisch begreiflich, wenn auch kritisch unzulässig anzusehen haben[1]). Auf den Positivismus Comte's einzugehen, ist um so weniger dieses Orts, als diese Seite seiner Lehre bereits mehrfach erschöpfende Behandlung erfahren hat[2]).

Wir haben es hier vielmehr nur mit den letzten drei Bänden seines „Cours de philosophie positive", d. h. der Sociologie, zu thun, die als „physique sociale" begriffen wird. In der Hierarchie der sechs Wissenschaften (Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Sociologie) nimmt die Sociologie die letzte, d. h. die oberste Stelle ein. Sie krönt das Werk der exacten Wissenschaften nicht minder, als das der Philosophie[3]). Haben wir aber am Eingange dieser Vor-

[1]) Auguste Comte and Positivism. Uebersetzt von Gomperz, Leipzig 1884, S. 141.

[2]) Ein ausführliches Verzeichniss der Schriften Comte's findet sich in dem umfassenden Werk Littré's, Auguste Comte et la Philos. positive, p. 682; vgl. dessen Principes de Philos. positive par Auguste Comte, Paris 1868. Eine jüngere Arbeit ist Watson, Comte, Mill and Spencer, Glasgow 1895. Die deutsche Litteratur über Comte: Pünjer, Der Positivism. in d. neuer. Ph. I, A. Comte in: Jahrb. f. prot. Theol., 4. Jahrg., 1878, S. 79—121; Ders., A. C.'s Religion der Menschheit, ebenda 8. Jahrg., 1882, S. 385—404. Rud. Eucken, Zur Würdigung Comte's und des Positivism. in: Phil. Aufsätze, Ed. Zeller z. s. 50jähr. Doctorjub. gewidmet, Leipzig 1887, S. 53—82; H. Sommer, Die positive Philosophie Comte's, Berlin 1886; Maximilian Brütt, Der Positivismus nach seiner ursprünglichen Fassung dargestellt und beurtheilt. Separatabdruck aus dem Osterprogramm des Realgymnasiums des Johanneums, Hamburg 1889; Hermann Gruber S. J., Auguste Comte, der Begründer des Positivismus, Freiburg i. B. 1889; Lietz, Die Probleme im Begriffe der Gesellschaft bei Auguste Comte, Jena 1891; Waentig, Auguste Comte und seine Bedeutung für die Entwickelung der Socialwissenschaft, Leipzig, Duncker u. Humblot, 1895; F. Tönnies, Neuere Philosophie der Geschichte: Hegel, Marx, Comte, Arch. f. Gesch. d. Philos. VII, 1894, S. 512 ff.; H. Höffding, Geschichte der neuesten Philos., 1896, II, 383 ff.

[3]) Die grundlegenden Gedanken seiner Sociologie hat Comte bereits im Jahre 1822 (Anhang zu seiner Schrift „Politique positive") concipirt, was für sein Verhältniss zu Saint-Simon von Bedeutung ist.

lesung das Wesen der Socialphilosophie dahin definirt, dass sie wissenschaftliche Imperative für das sociale Leben zu formen geeigenschaftet und berufen sei, so wird man es begreiflich finden, dass wir erst in Comte den wirklichen Begründer einer Socialphilosophie zu erblicken vermögen. Was bei Anderen zusammenhanglos umherirrte, was selbst bei Herder noch chaotisch durch einander wogte, das hat sich bei Comte zu krystallheller, wissenschaftlicher Einsicht verdichtet.

Einem Comte ist nicht mehr, wie den früheren oder gleichzeitigen Rechts- und Staatsphilosophen das abstracte Recht und der noch abstractere Staat, sondern das lebensvolle Gebilde der menschlichen Gesellschaft das centrale Problem der von ihm auf den wenig glücklichen Namen „Sociologie" getauften Wissenschaft. Das Wesen der Gesellschaft selbst aber hat Comte nach einer von Lietz [1]) hübsch formulirten Definition in folgenden Merkmalen gefunden: „Die Gesellschaft ist die von der Naturbasis aus einer höheren continuirlichen Entwickelung fähige, auf dem Princip der freien Unterordnung der durch das Band der Solidarität und des Vertrauens eng verbundenen Glieder und auf der Basis einer gleichen universellen moralischen und intellectuellen Weltanschauung ruhende, durch eine vernunftgemässe Disciplin und Organisation geordnete Vereinigung von Menschen."

Den entscheidenden Accent legt Comte auf die „historische Methode". Das ist denn auch der Berührungspunkt, der Comte mit dem heutigen Kathedersocialismus (der „historischen Schule") verbindet [2]). Eine Darstellung seiner Geschichtsphilosophie, wie sie namentlich der IV. und V. Band seines Grundwerkes bietet, hat zuletzt Robert Flint [3]) gegeben.

Die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" hat Comte in anderen Linien dargestellt, als der deutsche Philosoph Fichte. Unter der Herrschaft der Metaphysik sind wir nach Comte einer intellectuellen und moralischen Anarchie verfallen (IV, pag. 38 ff.). Scribelndes Gelichter von Advokaten und Journalisten überbietet einander heute in politischem Charlatanismus. Sie kuriren aber vergeblich an dem schwerkranken socialen Organismus herum, weil sie nur die physischen Krankheiten desselben im Auge haben und in Folge dessen auch nur vorübergehend wirksame Heilmittel anwenden („ordre temporel"), während der Patient an intellectuellen und moralischen Gebresten dahinsiecht, gegen welche man nur mit geistigen Mitteln

---

[1]) Lietz a. a. O. S. 58. S. auch oben S. 430.

[2]) Dieser Gedanke ist besonders bei Ingram S. 268 ff. scharf herausgearbeitet. Knies ist freilich unabhängig von Comte zu dieser Methode gelangt.

[3]) A. a. O. I, 259—283.

(„ordre spirituel") aufkommen kann (IV, 112—130). Hier stehen wir auf dem Höhepunkt der kritischen Gedanken Comte's: die herrschende intellectuelle und moralische Anarchie kann nur durch wissenschaftliche Imperative gebändigt werden. Das Allheilmittel, welches socialistische Experimentatoren in (nur temporär gültigen) ökonomischen Verschiebungen gefunden zu haben vermeinen, sucht Comte in einer universellen wissenschaftlichen Weltanschauung. Als tiefer Socialpsychologe hat er es wie Keiner begriffen, dass die ökonomischen Existenzbedingungen des Menschen nur eine, nicht einmal die wichtigste, geschweige denn die einzig ausschlaggebende Seite des socialen Individuums darstellen; den vollen Gehalt desselben aber noch lange nicht ausschöpfen. Die „geistigen Mächte", die heute noch von den Socialdemokraten belächelt und als „ideologische" Spielereien bespöttelt werden, sollen in dem von Comte angekündigten Zeitalter der „positiven" Entwickelungsperiode der Menschheit so kräftige Bande der Solidarität um alle Menschen schlingen, dass die edelsten Blüthen der Philanthropie nicht mehr wie bisher auf dem Mistbeet des Egoismus, sondern auf dem reinen, autochthonen Boden des Altruismus erwachsen werden. Diese allmälige Socialisirung der Gesellschaft, die einer moralischen Wiedergeburt gleichkommt, kann die Wissenschaft, und nur diese, herbeiführen (IV, 141, V, 538 ff., VI, 736 ff.). Durch den logischen Zwang, der ihren Imperativen innewohnt, wird die Menschheit allgemach von dem „ordre temporel" oder „ordre matériel" zum „ordre spirituel" hinübergeleitet und so in eine rein altruistische Gesellschaft hineinerzogen. Der industriellen Gesellschaft, den Rittern der Technik, liegt es ob, jene Socialisirung der Menschheit durchzusetzen, die bisher den Rittern der vorausgegangenen theologischen und metaphysischen Perioden nicht geglückt ist. Und so entpuppt sich schon bei Comte die Socialphilosophie als Abspiegelung des Zeitalters der Technik [1]). Von hier führt eine regelrechte gedankliche Entwickelungslinie zu jenem „industriellen Typus" der heutigen Menschheit, welchen Herbert Spencer in seinem „System der synthetischen Philosophie" mit besonderer Vorliebe herausgearbeitet und mit scharfer Geflissentlichkeit dem zu überwindenden „kriegerischen Typus" gegenübergestellt hat.

Zwei Gedanken sind es namentlich, welche das eigentliche Gerüste des positiven Theiles der Socialphilosophie Comte's bilden: in der socialen Statik die constanten Existenzbedingungen, d. h. die strenge Gesetzmässigkeit, in der socialen Dynamik die regelrechte Entwickelung alles socialen Geschehens, und zwar ist diese

[1]) Vgl. die charakteristische Stelle VI, 437: „le progrès technique de l'industrie devait d'ailleurs suivre spontanément son progrès social."

Gesetzmässigkeit eine continuirliche (perpétuité sociale, zuweilen auch direct continuité sociale genannt) und die Entwickelung eine gradlinig fortschreitende, nach oben gerichtete. Die Statik stellt die Anatomie, die Dynamik die Physiologie des socialen Geschehens dar. Ohne gerade ausgesprochener Evolutionist zu sein — er ist ein Gegner der Entwickelungslehre Lamarck's — huldigt er doch der Ansicht, dass der sociale Fortschritt ein unverkennbares Factum ist. Die uns mit der Thierheit verbindende egoistische Grundnatur weicht auf der ganzen Linie der Civilisation offenkundig zurück, um einem humanisirten Empfinden Platz zu machen. Im Culturmenschen treten die vegetativen und animalischen Functionen immer mehr zurück, während die intellectuellen sich ständig steigern. Aber nicht bloss die Summe der Intelligenzen, sondern auch die mannigfaltigen Offenbarungen der (altruistischen) Sympathiegefühle sind in stetigem Wachsthum begriffen. Die Entwickelungsrichtung des Menschengeschlechts geht nach oben. Alle scheinbaren Oscillationen und Zickzackläufe der Cultur sind nur vorübergehende Stauungen im Organismus der Gesellschaft, die sich, allen zeitweilig auftauchenden rückläufigen Strömungen zum Trotz, immer mehr vervollkommnet, an Solidarität (sentiment social) zunimmt, sich veredelt und die somit eines viel verheissenden socialen Fortschritts gewiss ist. Ist erst vermittelst der positiven Philosophie ein ordre spirituel hergestellt, so wird sich die Socialisirung der Gesellschaft, d. h. die Unterdrückung des im Naturzustande allein herrschenden Egoismus (intérêt particulier) zu Gunsten eines durch das wissenschaftlich begründete Solidaritätsgefühl der Gesellschaft anerzogenen Socialgefühls, dessen Streben ausschliesslich auf die Begründung eines „bonheur commun" gerichtet ist, von selbst vollziehen. Auf welchem Wege aber Comte vermittelst einer socialen Statik und einer auf dieser sich aufbauenden Dynamik eine solche Socialisirung der Gesellschaft, ein so systematisches Heranzüchten des „esprit d'ensemble" bewerkstelligen will, das sind sociologische Details seiner Lehre, die hier einlässlich zu behandeln nicht unseres Amtes sein kann. Nur im Umriss wollten wir die Grundlinien dieses grandios concipirten socialphilosophischen Systems zeichnen, das aus rein wissenschaftlicher Voraussetzung und ethnographischem Thatsachenmaterial, ohne Zuhilfenahme übersinnlicher Factoren, an die Stelle eines flachen Empirismus einen tiefgedachten Universalismus und an die Stelle eines rohen Egoismus ein sociales Pflichtgefühl gesetzt hat, das an Lauterkeit der sittlichen Gesinnung und Feinheit der dialectischen Ableitung sich mit der vielgerühmten Sittenlehre Kant's oder selbst der gross gedachten Pflichtenlehre Fichte's füglich messen kann. Dem nackten Utilitätsprincip ist Comte nicht minder abgeneigt, als die Ethiker der

speculativen Philosophie. Er nimmt vielmehr, gleich den Stoikern, einen ursprünglichen socialen Trieb an, der neben dem Selbsterhaltungstrieb einhergeht, aber diesen ständig im Schach hält. Physiologisch lehnt Comte diesen socialen Trieb mit Gall und Spurzheim an einen im Gehirn localisirten Socialinstinkt an, psychologisch — unter ausdrücklich zugestandenem Anschluss an Hume und Ad. Smith [1]) — an das (altruistische) Gefühl der „Sympathie". Wie Hume räumt auch Comte dem Gefühl den Primat über die Erkenntniss ein. Der „positiven" Philosophie erwächst sonach die Aufgabe, zwischen der berechtigten Eigenlebigkeit des Individuums und den über dieser stehenden Interessen der menschlichen Gattung ein vollkommenes Gleichgewicht herzustellen. Dieses Gleichgewicht wird die sich steigernde Intelligenz und die aus dieser erwachsene „Sympathie" herstellen.

Vermag aber die menschliche Gesellschaft ohne regulirende Gebote und bindende Imperative nicht zu bestehen, und haben sich die theologischen Imperative nach und nach als ebenso unwirksam erwiesen, wie die von der klassischen Philosophie der Deutschen aufgestellten speculativen Imperative, so bleibt nur noch der Ausweg wissenschaftlicher Imperative übrig, soll anders die Gesellschaft nicht in anarchische Willkür ausarten und in ihre Atome zerfallen. Eine „progressive Dictatur" wird die „Gesellschaft" sehr bald socialisiren, d. h. die Sitten und Ideen derselben nach der Seite des socialen Moments umbiegen, und diese werden alsdann ein ihnen entsprechendes Recht im Gefolge haben.

In die politische Seite der „socialen Frage" hat Comte nicht so unmittelbar eingegriffen, wie sein älterer Freund Saint-Simon, dem er doch wohl mehr verdankt, als er selbst, mehr noch als seine Anhänger Wort haben möchten [2]). Auch war er vielzusehr theoretischer und spintisirender Kopf, um an dem Geräusch der praktischen Politik Behagen zu finden. Freilich entschlüpft ihm gelegentlich die Wendung, die Proletarier dürften die ersten Adepten seiner Lehre sein (VI, 530). Doch ist dieser Appell an das Proletariat wohl nur ein stiller Nachklang jener Periode seines Lebens, in welcher er Sekretär Saint-Simon's war. Seinem geistesaristokratischen Naturell widerstrebte ein unmittelbares Hineintragen seiner Ideen in die Massen. Er verfiel daher in jener späteren mystischen Periode seines Lebens, welche durch die Stiftung und Ausgestaltung einer „positiven Re-

[1]) IV, 392; Höffding, Gesch. der neueren Philos. II, 385, 656.

[2]) Vgl. darüber Littré, Auguste Comte etc., Paris 1864, p. 9, 79, 189 ff. Dagegen Robinet, Notice sur l'oeuvre et sur la vie d'Auguste Comte, 2e éd., p. 139; Georges Weill, Saint-Simon et son oeuvre, 1896, p. 208, behandelt diese Frage mit Geschmack; vgl. auch Höffding a. a. O. II, 390.

ligion" [1]) gekennzeichnet ist, einem politischen Quietismus, den seine Anhänger bis auf den heutigen Tag nicht überwunden haben.

Die historische Nemesis hat es gefügt, dass Comte von seinem einstmaligen Anhänger und Verherrlicher John Stuart Mill mit gleicher Münze heimgezahlt worden ist, die er gegen seinen Meister Saint-Simon in Kurs gesetzt hatte. Auf die apologetische Schrift Mill's „Auguste Comte and Positivism", in welcher Mill das übertreibende Wort aussprach, Comte's weitläufige Auslassungen über die Universalgeschichte, die sich über zwei Bände erstrecken, enthielten kaum einen Satz, der nicht neu und originell wäre, folgte jener peinliche Briefwechsel zwischen Comte und Mill, der mit einem vollständigen Bruch endete [2]).

John Stuart Mill's (1806—1873) Bedeutung für den Ausbau der inductiven Logik und die Ausgestaltung der klassischen Nationalökonomie kann füglich nicht in diesem Zusammenhang gewürdigt werden. Hier genügt der Hinweis, dass Mill's „Grundsätze der politischen Oekonomie" [3]) die Quelle war, aus welcher — nach einem Ausspruch Ingram's — „die meisten unserer englischen Zeitgenossen ihre Kenntniss des Wissenszweiges schöpften" [4]). Der Sociologie ist insbesondere das VI. Buch seiner „inductiven Logik", welches von der Logik der Geisteswissenschaften handelt, zu Gute gekommen. Hier interessirt uns vornehmlich seine Definition der Gesellschaft. „Ein Zustand der Gesellschaft heisst der gleichzeitige Zustand aller grösseren socialen Thatsachen oder Erscheinungen. Zu denselben gehören der in einem Gemeinwesen oder in einer jeden Klasse desselben bestehende Grad von Kenntnissen und von geistiger und moralischer Bildung, der Zustand der Industrie, die Menge des Reichthums und seine Vertheilung, die gewohnheitsgemässen Beschäftigungen des Gemeinwesens; seine Eintheilung in Klassen und das Verhältniss dieser Klassen zu einander; sein Glaube in Betreff aller Gegenstände, welche den Menschen am wichtigsten sind, und der Grad von Zuversicht, womit es diesen Glauben hegt; der Geschmack, der Charakter und der Grad von ästhetischer Entwickelung; die Regierungsform und die wichtigeren Gesetze und Gebräuche des Gemeinwesens; der Zustand

---

[1]) Vgl. Aug. Comte, Katechismus der positiven Religion, deutsch von Roschlau, Leipzig 1891.

[2]) Das reiche Material über das Verhältniss von Mill zu Comte bei Littré, Aug. Comte etc., p. 401—517; H. Höffding, Gesch. d. n. Philos. II, 656.

[3]) Deutsch von Soetbeer, Hamburg 1864.

[4]) Ingram a. a. O. S. 199. Vgl. auch das hübsche Capitel (VIII) über die utilitarische Moral Mill's bei J. Watson, Hedonistic Theories, Glasgow 1895, S. 159 ff.; Fr. Alb. Lange, Mill's Ansichten über die sociale Frage, 1866.

aller dieser und vieler anderer sich darbietender Dinge macht den Zustand der Gesellschaft und der Civilisation zu einer gegebenen Zeit aus.

Wenn man von gesellschaftlichen Zuständen und den sie erzeugenden Ursachen spricht, so ist dabei mitverstanden, dass zwischen diesen verschiedenen Elementen eine natürliche wechselseitige Beziehung besteht; dass nicht eine jede Art von Combination dieser allgemeinen socialen Thatsachen möglich ist, sondern nur gewisse Combinationen; kurz, dass Gleichförmigkeit der Coëxistenz zwischen den Zuständen der verschiedenen socialen Erscheinungen bestehen. Und in der That ist dies die nothwendige Folge des Einflusses, den eine jede von diesen Erscheinungen auf eine andere ausübt. Es ist eine in dem Consens der verschiedenen Theile des Gesellschaftskörpers inbegriffene Thatsache" [1]). Im Uebrigen steht Mill in der „Logik" noch ganz im Banne Comte's [2]). Bain hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Mill recht eigentlich weder über den Comtismus, noch über den Benthamismus [3]) ganz hinausgewachsen ist. Selbst die letzte, dem Socialismus sich immer mehr annähernde Phase seines Denkens liegt noch auf der von Comte vorgezeichneten Linie. Seinen Uebergang von der Demokratie zum Socialismus hat Mill übrigens in seiner „Selbstbiographie" so anschaulich geschildert, dass wir ihm selbst das Wort geben wollen: „In jenen Tagen (d. h. auf der Glanzhöhe seines Benthamismus) hatte ich die Möglichkeit einer Fundamentalverbesserung in den socialen Einrichtungen so ziemlich durch die Brille der alten Nationalökonomenschule betrachtet. Das Privateigenthum, wie es jetzt verstanden wird, und das Erbrecht schien mir wie ihnen, das dernier mot der Gesetzgebung, und ich dachte nicht weiter, als die aus diesen Institutionen quellenden Ungleichheiten durch Beseitigung der Primogenitur und der Fideicommisse zu mildern. Den Gedanken, dass es möglich sei, weiter zu gehen in der Abschaffung der Ungerechtigkeit (denn Ungerechtigkeit ist es, mag man ein vollständiges Abhilfmittel zulassen oder nicht), dass einige zum Reichthum, bei weitem aber die meisten zur Armuth geboren sind, betrachtete ich damals für ein Hirngespinnst, und hoffte nur, dass durch allgemeine Bildung und Veranlassung zu freiwilliger Beschränkung der Bevölkerungszahlen das Loos der Armen erträglicher gemacht werden könnte. Kurz ich war ein Demokrat

---

[1]) System der deductiven und inductiven Logik, deutsch von Schiel, 2. Aufl., II, 534.

[2]) Vgl. ebenda S. 541, 555, wo er Comte gegen Whewell in Schutz nimmt.

[3]) Vgl. J. S. Mill, Utilitarianism, London 1867; On liberty, 1859, deutsch von Pickford, 1860, S. 159 f. Dazu das Capitel über Mill's „sociale Ethik" bei Höffding a. a. O. II, 471 ff., besonders 475.

und trug nicht die Spur von einem Socialisten in mir ... doch ging unser Ideal von schliesslicher Verbesserung weit über die Demokratie hinaus und würde uns entschieden unter die Gesammtbezeichnung ‚Socialisten' einreihen. Während wir mit allem Nachdruck die Tyrannei der Gesellschaft über das Individuum verwarfen, die man den meisten socialistischen Systemen unterstellt, nahmen wir doch eine Zeit in Aussicht, in welcher die Gesellschaft nicht mehr nach Arbeitern und Müssiggängern sich gliedern würde, in welcher die Regel ‚wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen' nicht bloss auf die Armen, sondern unparteiisch auf Alle Anwendung findet, in welcher die Vertheilung des Arbeitserzeugnisses, statt, wie in so hohem Grade jetzt geschieht, vom Zufall der Geburt abzuhängen, durch einstimmige Beschlüsse oder nach anerkannten gerechten Grundsätzen vor sich geht — in welcher es nicht länger unmöglich sein oder für unmöglich gehalten wird, dass menschliche Wesen sich eifrig anstrengen in Schaffung von Wohlthaten, die nicht ausschliesslich ihnen, sondern auch der Gesellschaft, der sie angehören, zu gut kommen. Der Zukunft schien uns die sociale Frage obzuliegen, die grösste individuelle Freiheit des Handels mit einem gemeinschaftlichen Eigenthumsrecht an das Rohmaterial des Erdballs und der gleichen Theilnahme Aller an den Wohlthaten der vereinigten Arbeitsthätigkeit in Verbindung zu bringen" [1]).

Stanley Jevons hat in seinen „Principles of the science, a treatise on Logic and Scientific Method", wie in seiner „Theory of political economy" an Mill scharfe und bittere Kritik geübt. Weder dem Logiker, noch dem Sociologen Mill möchte er ein Quintchen Originalität zuerkennen. Doch übertreibt Jevons nach der Seite der Herabsetzung Mill's ebenso, wie die Vertreter fast aller Wissenschaften vor einem Vierteljahrhundert noch in der Verhimmelung Mill's zu weit gegangen sind. Nach unserem Gefühle trifft A. Marshall [2]) das Richtige, indem er zwischen einseitiger Ueber- und Unterschätzung Mill's eine glückliche Mittelstellung einzunehmen sucht. Gewiss hat er den Positivismus bei weitem nicht so vertieft, wie etwa Dilthey in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaft", welcher die glücklichen Grundgedanken Comte's aus der Spreu herausgegriffen und systematisch ausgebaut, zugleich aber auch die Grenzen des Geltungsbereichs der positivistischen Philosophie ge-

[1]) Mill's Selbstbiographie, deutsch von Kolb, S. 192 f. Vgl. auch „Chapters on socialism", Fortnightly Rewiew, 1879. Eine gute Charakteristik Mill's neuerdings bei S. Saenger, J. St. Mill, Archiv f. Geschichte d. Phil., Bd. IX, 1896, S. 344 ff.

[2]) Principles of Economics I [3], 619 ff.

zogen und festgesteckt hat[1]). Wollte man aber Mill wegen dieser Unzulänglichkeit alle sociologische Originalität absprechen, so hiesse dies das Kind mit dem Bade ausschütten wollen. Sein männliches Eintreten für die bereits von seinem Vater geplante, aber erst von ihm mit vollem Aplomb aufgegriffene und mit enthusiastischem Eifer vertretene Idee der „Nationalization of land", worüber wir uns in unserer 32. Vorlesung verbreitet haben[2]), zeigt den hervorragenden Praktiker.

Comte's Sociologie konnte, die Spencer's wollte keine Brücke schlagen von der grauen Theorie in die lebensvolle Wirklichkeit; Mill aber hat den für einen speculativen Denker gefährlichen Schritt von der Theorie zur Praxis, d. h. vom socialen Denken in die sociale Bewegung mit vollem Mannesmuth gewagt. Er hat ferner gegenüber dem mechanisirenden Zuge seiner materialistisch gerichteten Freunde und Anhänger das ethische Moment im Socialisirungsprocess der Menschheit, wie Marshall mit Recht hervorhebt, so kräftig und warmherzig betont, dass wir ihn getrost, wenn auch nicht zu den originellsten, so doch zu den sympathischsten Gestalten der Socialphilosophie zählen dürfen. In seiner „socialen Ethik" findet Mill, unbeschadet seiner Hinneigung zum Socialismus, für die Voranstellung und philosophische Fundamentirung der Freiheit (on liberty) so warmherzige und ergreifende Töne, dass Friedr. Alb. Lange, der Historiker des Materialismus, Mill's Abhandlung über die „Freiheit" zu den glücklichst inspirirten Büchern der Weltliteratur zählt. Sein massvoller Malthusianismus, sowie seine Vorschläge zu einer progressiven Erbschaftssteuer enthalten gesunde socialethische Gedanken, die sich zur Wirklichkeit durchringen werden.

Im Gegensatz zu Mill rechnen wir Herbert Spencer eher zu den originellen, wenn auch nicht gerade zu den sympathischsten Figuren der Socialphilosophie. Spencer hat nämlich als praktischer Socialpolitiker den umgekehrten Weg zurückgelegt, wie Mill. Ist Mill vom Liberalismus zum Socialismus abgeschwenkt, so ist Spencer aus einem Socialisten der letzte typische Vertreter des heute noch wirth-

---

[1]) A. a. O. S. 44 ff., 113 ff., 132 ff. Comte's System ermangelte einer gesunden Psychologie nicht minder — er blieb Anhänger der Gall'schen Phrenologie —, denn einer Erkenntnisstheorie. Wer wie Comte in der Sociologie Alles auf die Gesetzmässigkeit des socialen Lebens abstellt, kann der erkenntnisstheoretischen Frage nach der Natur aller Gesetzmässigkeit ohne Schaden für sein ganzes System schlechterdings nicht ausweichen. Comte hat weder mit Hume abgerechnet, noch mit Kant sich auseinandergesetzt — eben dadurch aber erkenntnisstheoretisch auf Sand gebaut.

[2]) S. oben S. 444 f.

schaftenden individualistischen Liberalismus geworden. Während Spencer nämlich in seinen „Social statics" (1850) unter dem Einflusse von Comte und Mill die Nationalisirung des Bodens warm befürwortet und selbst in seiner „Sociologie" (§ 541) noch lau vertritt, ist er in seinen „Principien der Ethik" von dem socialistischen „Irrwahn" seiner Jugend gründlich zurückgekommen. „Als ich", so sagt Spencer, „in meinem Werke ‚Social statics', das 1850 erschien, aus dem Gesetz der gleichen Freiheit die Folgerung zog, dass das Land von Rechtswegen nicht der Verfügung des ganzen Gemeinwesens entzogen werden dürfte, und daraus ferner schloss, dass es nach Entschädigung seiner gegenwärtigen Inhaber wiederum in den Besitz des Gemeinwesens übergehen sollte, hatte ich allerdings die im Vorstehenden dargelegten Betrachtungen übersehen" [1]). Das von Spencer in seinem Anhang B („die Frage vom Grundbesitz") zusammengetragene und zu Gunsten eines extremen Individualismus verwerthete Material ist indess kein so erdrückendes und zum manchesterlichen Dogma des staatlichen laissez faire zwingendes, dass es ihn berechtigte, jede staatliche Einmischung in den Mechanismus des individuellen Wirthschaftsbetriebs als „neue Sklaverei" zu stigmatisiren und den von ihm selbst einst gepredigten Staatssocialismus förmlich als bête noire zu verlästern [2]).

Ein äusserer Umriss des von Spencer aufgestellten „Systems der synthetischen Philosophie" dürfte die beste Einleitung zum Verständniss seiner Sociologie abgeben. Das monumentale Werk, dessen Programm Spencer bereits vor einem Lebensalter (1860) klar und mit sicherer Hand entworfen hat, ist jetzt (1896) zum glücklichen Abschluss gelangt. Der erste Band, „Die Grundlagen der Philosophie" (First principles, 1862), enthüllt das System und die Methode seiner synthetischen Philosophie. Die Unerfahrbarkeit der übersinnlichen Welt, wie der wissenschaftlichen Grundbegriffe: Raum, Zeit, Materie, Kraft, Bewegung, Empfindung, Ich etc. wird hier mit dogmatischer Sicherheit vorgetragen und damit der Grund zu einer eigenen Weltanschauung (Agnosticismus, Relativismus) gelegt. Die berühmt gewordene Formel der evolutionistischen Weltanschauung Spencer's lautet: „Im Einzelnen sind die Processe Evolution (Entwickelung), d. h. Ausbreitung (Dissipation) der Bewegung, womit Integration des Stoffs (Vereinigung zu einem Ganzen) verbunden ist, und Dissolution (Auflösung), d. h.

---

[1]) Die „Principien der Ethik", deutsch von Vetter, Bd. II, erste Abth. (IV. Theil), S. 305, Stuttgart 1892. Auch Lester Ward stellt, a. a. O. S. 33, Mill als Socialphilosophen über Spencer.

[2]) Vgl. neuerdings Paul Boilley, Les trois socialismes, 1895, p. 47—53; J. M. Boesch, Die entwickelungstheoretische Idee socialer Gerechtigkeit (über Spencer), Zürich 1896, S. 33 ff.; Al. Tille, Von Darwin bis Nietzsche, S. 75 ff.

Aufnehmen (Absorption) der Bewegung, womit Desintegration des Stoffes (Aufhebung des Zusammenhanges) verbunden ist. Beide Processe treten gemeinsam auf und stellen die Geschichte jeder wahrnehmbaren Existenz dar. Das Gesetz der Evolution ist: von einem zerstreuten zu einem mehr consolidirten Zustand überzugehen" [1]). Nach diesen Grundlinien hat nun Spencer den gesammten, ihn interessirenden Wissensstoff unseres Zeitalters verarbeitet und in seine Grundformel eingefügt. Der zweite und dritte Band behandeln unter strenger Durchführung der im ersten Bande niedergelegten Formel „Die Principien der Biologie" (The principles of biology, 1863—1867), der vierte und fünfte „Die Principien der Psychologie" (The principles of psychology, 1855, 2d ed. 1871/72). Von da ab (VI.—X. Bd.) ist die gesammte Gedankenarbeit Spencer's der Sociologie (VI.—VIII.) und der Ethik (IX. und X.) gewidmet [2]).

In der Sociologie behandelt Spencer das „Ueberorganische" als neues Moment der Evolution. Seitdem nämlich Schleiden die pflanzliche, Schwann die thierische Zelle entdeckt hatte und Darwin sein grundstürzendes Werk „Ueber die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl" (1859) auf Drängen seiner Freunde herausgab, vollzog sich im Denken Spencer's ein entscheidender Umwandlungsprocess. Schon Comte, von welchem ja letzten Endes alle modernen Sociologen abstammen, wenn sie gleich diese Vaterschaft allesammt mehr oder minder gelinde ablehnen möchten, hatte im Anschluss an Aristoteles die Gesellschaft als einen Organismus begriffen, und in der Biologie, welche die physiologische Seite des Einzelindividuums untersucht, nur eine Vorstufe zur Sociologie, welche es mit der Menschheit als einer socialen Totalität zu thun hat, erblickt [3]). Hat es die Biologie mit der Gesetzmässigkeit im Entwickelungsprocess des „organisme individuel" zu thun, so erwächst schon nach Comte der Sociologie die Aufgabe, die gleiche Gesetzmässigkeit im „organisme collectif" aufzuspüren. Und ähnlich wie Häckel, über Darwin hinausgehend, eine allgemeine Schöpfungsgeschichte zu construiren suchte, so hat Spencer von der Darwin'schen Formel vom „Kampf um's Dasein" ausgehend und diese um den von Darwin gebilligten und von diesem übernommenen teleologischen Zusatz vom „Ueberleben des Passendsten" bereichernd, eine Schöpfungs-

---

[1]) Vgl. Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Philos. d. Neuzeit, 7. Aufl. 1888, 522.

[2]) Bis auf die letzten Bände von Spencer's Ethik ist das ganze Werk in einer vortrefflichen Uebersetzung des leider zu früh verstorbenen B. Vetter (Stuttgart, Schweizerbart) erschienen. Vol. II Negative Beneficience (Bd. V der Ethik) und Positive Beneficience, 1891, sowie der III. Bd. der Ethik, Schlussband des ganzen Werkes (1896), sind noch nicht übersetzt.

[3]) Cours de philosophie positive VI, 748.

geschichte der Gesellschaft unter Zugrundelegung seiner Formel von der Integration des Stoffes und Dissolution der Bewegung in grandios gedachten Linien zu zeichnen versucht. Und so wächst sich denn die Spencer'sche Sociologie zu einer förmlichen Morphologie der Gesellschaft aus. Ihm ist nicht bloss der menschliche Organismus ein Zellenstaat, sondern auch der staatliche Organismus ein Staat von (socialen) Zellen. Diese sociale Zelle ist durch zwei Factoren bedingt: äusserlich durch Klima, Bodenbeschaffenheit, Flora und Fauna, innerlich durch die physischen, emotionellen und intelectuellen Eigenschaften des Menschen (der socialen Zelle) [1]). Der Anschluss an Comte liegt hier auf der Hand. Schon Comte hatte sich bei seiner Gleichsetzung von Gesellschaft und Organismus dahin geäussert, dass er diese Gleichsetzung nicht so verstehen wolle, wie dies Lamarck bezüglich der Evolution der Thierformen nachgewiesen hat. Wie Comte gleichwohl, ohne dass er freilich es weiss und will, auf Lamarck, so fusst der Evolutionismus Spencer's bewusst auf Darwin. Hebt doch Spencer an Comte namentlich den Umstand rühmend hervor, dass er zuerst die Thatsache erkannt und formulirt habe, dass sociale Gebilde nicht künstlich erzeugt werden, sondern sich stufenweise entwickeln. Ist aber die Gesellschaft ein Organismus, weil eben der Organismus selbst schon eine Gesellschaft ist, so hat dieser Organismus sein sociales Wachsthum, seine socialen Gebilde (Structuren), Functionen, Organsysteme. Einmal in den Rausch der Analogie verfallen, spricht Spencer von dem Ernährungssystem, Vertheilungssystem und Regulirungssystem des socialen Organismus. Die Analogie wird indess mehr auf den thierischen Körper als auf den pflanzlichen bezogen. Die productiven Stände, die Vertreter von Handel und Verkehr, die Kriegerklasse und die aus ihr hervorgehenden regierenden Gewalten entsprechen dem Ernährungs-, Vertheilungs- und Regulirungssystem [2]).

---

[1]) „Eine sociale Einheit" nennt Spencer den Menschen in seiner Sociologie, § 7. Nur hat diese Einheit Bewusstsein, was dem Organismus abgeht; auch sind im Organismus die Theile nur um des Ganzen willen da, in der Gesellschaft hingegen das Ganze nur um der Theile willen. Höffding, Gesch. d. neueren Philos., 1896, II, 539, weist mit Recht darauf hin, dass bei Spencer neben den Analogien auch die Unterschiede von Gesellschaft und Organismus hervortreten.

[2]) Vgl. Spencer's Sociologie und Ethik, 5 Bde.; Einleitung in das Studium der Sociologie von Herbert Spencer, 2 Theile, herausg. von Heinrich Marquardsen, Leipzig 1875; Michelet, Herbert Spencer's System der Philosophie und sein Verhältniss zur deutschen Philosophie, Halle 1892; Schäffle, Bau und Leben, 4 Bde., passim; F. Tönnies, Herbert Spencer's sociologisches Werk, Philosophische Monatshefte, XXV. Bd., 1889, S. 51—85; Derselbe, Herbert Spencer, Sociologie, Bd. III, ebenda XXVIII, 1892, S. 37—66; Barth, Kritik der Grundanschauungen der Sociologie H. Spencer's, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie,

Den Succus seiner dreibändigen Sociologie, welche — die differentia specifica ganz übersehend — die Analogie zwischen der Thierwelt und der socialen Organisation der Menschheit so weit treibt, dass auch in der Structur des socialen Organismus von Ektoderm, Entoderm und Mesoderm gesprochen wird (§ 249 ff.), finden wir im § 238 seiner Sociologie. Hier wird mit der Spencer eigenen Klarheit das ganze Gerüste seiner Sociologie enthüllt [1]). „Bei den höheren Cölenteraten stossen wir auf eine Complication. Statt der einfachen Schicht von Zellen findet sich aussen wie innen eine doppelte Schicht und zwischen den beiden doppelten Schichten ein Hohlraum. Dieser Hohlraum, der schon bei Geschöpfen dieses Typus theilweise vom Magenraum abgeschnürt ist, erlangt bei höher stehenden Formen seine vollkommene Selbständigkeit. Bei letzteren stellt die äussere doppelte Schicht die Körperwandung dar, die innere doppelte Schicht umgrenzt den Nahrungsraum, und der Hohlraum zwischen ihnen, der sich mit aufgenommenen Nährstoffen füllt, ist die sogenannte Perivisceralhöhle. Obgleich die beiden oben erwähnten einfachen Schichten mit dem zwischen ihnen liegenden Protoplasma nur ein Analogon des äusseren und inneren Systems der höheren Thiere darstellen, sind doch nun diese beiden doppelten Schichten mit dem Hohlraum zwischen ihnen homolog dem äusseren und inneren System der höheren Thiere. Denn im weiteren Verlauf der Entwickelung lässt die äussere doppelte Schicht sowohl das Skelett als das Nerven- und Muskelsystem, die Sinnesorgane, die Schutzgebilde u. s. w. entstehen, während die innere doppelte Schicht zum Nahrungscanal mit den zahlreichen an demselben hängenden Organen auswächst, die ja den gesammten inneren Raum des Körpers in Anspruch nehmen."

„Im Wesentlichen ähnliche früheste Entwickelungsstufen kommen auch bei socialen Organismen vor. Wenn wir von den niedrigsten, noch gänzlich undifferenzirten Stämmen zu nächsthöheren Stufen emporsteigen, so finden wir bereits die Klasse der Herren und der Sklaven vor — Herren, die als Krieger die Angriffs- und Abwehrthätigkeit ausführen und so vorzugsweise mit den Einwirkungen der

17. Jahrg., S. 179—199; Karl Vorländer, Herbert Spencer's Sociologie, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 108. Bd., 1. H., S. 73—98; B. P. Bowne, The Philosophy of H. Spencer, New-York 1874; Watson, Comte, Mill and Spencer, Glasgow 1895; gegen den Agnosticismus Spencer's s. F. E. Abbot, The way out of Agnosticism, Boston 1890, p. 31 ff. (über die Methode); besonders gegen die Schrift Spencer's, The man versus the state, zuerst in der Contemporary Review erschienen, wendet sich Emile de Laveleye in seinem Le socialisme contemporain, 9e édit., Paris 1894. Aufsätze Spencer's im englischen „Mind" VIII, 354, 506, X, 159 (Verhältniss zu Comte), XII, 293, XIV, 206.

[1]) Sociologie, Bd. II, S. 54 f. der deutschen Ausgabe.

Umgebung in Beziehung treten, und Sklaven, welche die inneren Thätigkeiten ausführen zum Zwecke des allgemeinen Unterhalts, zunächst ihrer Herren, in zweiter Linie auch ihrer selbst. Natürlich ist dieser Gegensatz anfänglich nur unbestimmt ausgeprägt. Wo der Stamm etwa hauptsächlich von wilden Thieren lebt, da nehmen die herrschenden Männer, da sie sowohl Jäger wie Krieger sind, noch einen wesentlichen Antheil am Nahrungserwerb, und die wenigen Kriegsgefangenen, die dort etwa gemacht werden, haben dann nur die eine geringere Geschicklichkeit und mehr Arbeit erfordernden Theile des Unterhaltsprocesses zu übernehmen. Allein mit der Ausbildung des Ackerbauzustandes wird diese Differenzirung immer deutlicher bemerkbar. Obgleich die Glieder der herrschenden Klasse, wenn sie die Arbeit ihrer Sklaven auf dem Felde überwachen, manchmal unmittelbar daran Theil nehmen, so ist es doch gewöhnlich die Unterthanenklasse, welche ausschliesslich in unmittelbarer Berührung mit dem Nahrungserwerb steht, und die herrschende Klasse, die sich von letzteren weiter entfernt hält, übernimmt fast ausschliesslich die Leitung in Bezug auf innere Vorgänge, während sie sowohl ausführend als leitend sich verhält in Hinsicht auf die äusseren Vorgänge des Angriffs und der Abwehr.

„Eine Gesellschaft, welche bereits aus zwei solchen in unmittelbarer Berührung stehenden Schichten sich zusammensetzt, erfährt durch das Auftreten von Abstufungen innerhalb jeder Schicht eine weitere Complication. Für kleine Stämme genügt der eben beschriebene Aufbau; wo aber ganze Aggregate von Stämmen sich gebildet haben, die nothwendigerweise höher entwickelte Einrichtungen für Regierung und kriegerische Thätigkeit haben, womit sich wiederum weiter entwickelte industrielle Einrichtungen zum Unterhalt derselben verbinden, da beginnen auch die höheren und niederen Schichten jeweils in sich selbst eine Differenzirung zu erleiden. Die obere Klasse erzeugt, abgesehen von geringen Unterschieden, die auf örtlichen Verhältnissen beruhen, überall eine sie ergänzende Klasse von persönlichen Anhängern, die denn auch zumeist ebenfalls Krieger sind, während die untere Klasse sich in Hörige und Freie zu sondern anfängt."

Wie nun Spencer dieses Programm, dessen Leitmotiv in den eben citirten Worten präludirend enthalten ist, im Detail durchgeführt hat, wie er ferner ein gewaltiges, nur von einem encyklopädischen Kopf im Style eines Leibniz übersehbares Material zusammengetragen und auf seine Grundformel der Evolution „von einer zusammenhängenden Gleichartigkeit zu einer zusammenhängenden Verschiedenartigkeit" gebannt hat, das gebührend zu würdigen oder gar kritisch zu analysiren, verstattet uns die hier versuchte cursorische Uebersicht der socialphilosophischen Theorien der Neuzeit leider nicht.

Es ist unmöglich, auf wenigen Seiten ein klares Bild von der erdrückenden Fülle und imposanten Reichhaltigkeit des in diesen drei Bänden niedergelegten und mit kritisch sichtendem Verstande zu einer „vollkommen vereinheitlichten Erkenntniss" verarbeiteten Materials zu entwerfen. Es lohnt vielmehr reichlich die Mühe, die drei Bände Sociologie dieses begnadeten Künstlers der philosophischen Synthese durchzuarbeiten, oder doch die Quintessenz seiner Lehre in der „Einleitung in das Studium der Sociologie" kennen zu lernen.

Die tiefe Verehrung, die wir für die hervorragende Gedankenleistung dieses universellsten philosophischen Kopfes der Gegenwart hegen, wird uns zwar davor bewahren, in den höhnischen Ton zu verfallen, den metaphysische Kleinmeister und sociologische Wickelkinder gegen diesen geistigen Recken anzuschlagen sich herausnehmen, aber auf der anderen Seite nicht dazu verführen, in den Jubelhymnus mit einzustimmen, den der gut geschulte, in alle Gegenden der Windrose zerstreute Chor der Spencerianer allenthalben anstimmt. Schon die mit Analogien nicht bloss operirende, sondern diese Analogien vielfach zu einem Parallelismus erhebende, zuweilen sogar zu einer förmlichen Identität der organischen und socialen Welt steigernde Methode erregt unser ernstes Bedenken. Paul Barth hat bereits auf die logische Unzulässigkeit und sociologische Unzulänglichkeit dieser Methode kraftvoll hingewiesen[1]). Wir setzen dieser „organischen" Methode — einem Nachklang der „organischen Staatslehre" — die vergleichend-geschichtliche gegenüber. Die Gefahren methodologischer Einseitigkeiten treten in der Regel bei den Schülern noch offenkundiger zu Tage als beim Meister, wie sich dies schon in der organischen Staatslehre (v. Savigny) gezeigt hatte. So hat sich die Ueberspannung und Ueberschätzung der Analogieschlüsse schon bei Schäffle bitter gerächt. Bei Lilienfeld vollends artet dieses krampfhafte Suchen nach Analogien in sociologischen Sport aus und verliert sich vielfach in's Gekünstelte und Spielerische[2]).

Nicht umsonst gilt die Psychologie Spencer's für den weitaus schwächsten Theil der synthetischen Philosophie. Er übersieht vielfach und unterschätzt durchgehends den Antheil der geistigen Factoren an der socialen Evolution der gesammten Menschheit. Sein allzu tiefes Versenken in die Ethnologie der Naturvölker trübt ihm den Blick für die Psychologie der Culturvölker. „Die Menschen,

[1]) Vgl. Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. Bd. XVII, 1893, S. 280 ff.

[2]) Vgl. dazu R. Worms, Organisme et société; P. de Lilienfeld, La Pathologie sociale, 1896; Annales de l'Institut international de Sociologie II, 1896, p. 246; E. Gothein, Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft, Handwörterb. der Staatswiss. III, S. 43.

aus welchen die besser organisirten Gesellschaften gebildet worden, waren zuerst, und sind lange geblieben, nichts anderes als die stärkeren und schlaueren (more cunning) Wilden.“ Weder ist die Evolution des Intellects unter den Culturvölkern, noch die Evolution der socialen Gefühle unter den vorgeschrittenen Nationen in gebührende Berücksichtigung gezogen. Der Umstand, dass sich unter der erdrückenden Ueberfülle von Wilden (Anthropophagen) und Barbaren auch einige harmlose Naturvölkchen, wie die Waldweddahs auf Ceylon z. B., finden, die den Culturvölkern an einzelnen socialen Instincten überlegen sind, verleitet ihn zu der verhängnissvollen Einseitigkeit, diese winzigen Ausnahmen, welche nur die Regel bestätigen, dahin zu generalisiren, dass die Sociabilität nicht durchgehends Evolutionsproduct sei. Und so rächt sich denn an ihm eine Inconsequenz des Gedankens, sofern Spencer, dieser Typus des Evolutionisten, der ja alles auf progressive Integration von Materie und gleichzeitige Dissipation (Zerstreuung, Verlust) von Bewegung zurückführt, gerade vor der Evolution der menschlichen Gefühle Halt macht. Hier hat nun unseres Erachtens die Socialphilosophie künftig einzusetzen. Die Sociabilität der Menschennatur, wie sie sich heute in der wachsenden Solidarität der Culturmenschen (Sprache, Religion, Tradition, genossenschaftliche Verbände, gesellige Vereinigungen, Actiengesellschaften, das auf dem Princip der Gegenseitigkeit beruhende Versicherungswesen in allen seinen Verzweigungen u. s. w.) mannigfach äussert, muss als Evolutionsproduct erwiesen werden, das uns ebenso organisch angewachsen ist, wie alle übrigen Functionen unseres Organismus. Was Alfred Biese vom Naturgefühl historisch gezeigt hat, das muss künftig vermittelst der vergleichend-geschichtlichen Methode für alle anderen sittigenden und socialisirenden Gefühle (Freundschaft, Liebe, Mitleid, Aufopferungsfähigkeit u. s. w.) nachgewiesen werden. Werden nämlich diese Gefühle als unausbleibliche Evolutionsproducte des höher entwickelten socialen Organismus erwiesen, dann erst werden sie zu wissenschaftlich gültigen Imperativen. Sobald alle diese altruistischen Gefühle als naturnothwendig sich herausbildende Functionen wissenschaftlich dargethan werden, gewinnen die socialen Imperative, die aus der Thatsächlichkeit dieser Gefühle hervorfliessen, bindende Gültigkeit. In den theologischen Imperativen steckt eben immer noch ein flehentliches „Möchte“, in den ethischen ein schwer zu rechtfertigendes „Sollte“ — und erst in den wissenschaftlich-socialen ein gebieterisches „Muss“. Dass wir z. B. die Schutzimpfung gegen Pocken vornehmen oder sonstige hygienische Präventivmassregeln treffen, um unser Leben zu schützen, ist ebensosehr ein hygienisch wissenschaftlicher Imperativ wie der Eintritt in eine Versicherungsgesellschaft zum Zwecke der

Sicherung unserer eigenen oder der ökonomischen Zukunft unserer Angehörigen ein wirthschaftswissenschaftlicher Imperativ ist. Bei der unleugbar vorhandenen Lockerung der theologischen und ethischen Imperative müssen eben in Zukunft solche socialwissenschaftliche Imperative in immer grösserem Umfange herausgearbeitet werden, um die beiden anderen zu entlasten und, wo dies thunlich erscheint, ganz abzulösen.

Wie wenig es Spencer gelungen ist, solche socialen Imperative, wie wir sie fordern, zu formuliren, erhellt auch aus seiner ebenso einseitigen Ueberschätzung des „industriellen", wie einseitigen Unterschätzung des „kriegerischen" Typus der Menschheit. Der natürlich auch von Spencer constatirte sociale Fortschritt — adaption to the social state — mündet nämlich in eine dithyrambische Verherrlichung des industriellen Typus aus, in welchem das „freie" Individuum zum ersten Male zu seinem vollen Rechte gelangt [1]). Wenn dieser Typus wirklich das letzte Wort und der oberste Sinn der gesammten bisherigen Culturentwickelung der Menschheit sein sollte [2]), dann müsste man Schopenhauer Ruhmeskränze widmen und freimüthig eingestehen, dass der sociale Pessimismus seinen uralten Process gegen den Optimismus in letzter Instanz endgültig gewonnen hat. Denn jener extreme wirthschaftliche Individualismus, in welchen Spencer in seinem „Man versus the State" verfallen ist, rechtfertigt den beissendsten und bittersten socialen Pessimismus. So versteigt sich der krasse Individualist Spencer in seiner, dem herrschenden englischen Liberalismus förmlich auf den Leib geschriebenen Abhandlung „The Man versus the State" zu der antisocialen Behauptung, dass die öffentliche Erziehung, bei welcher das eine Individuum für die Erziehung der Nachkommen des anderen verantwortlich gemacht werde, verwerflich sei. Ihm ist eben „Princip der Gesellschaft: so wenig als möglich Zwang, Princip des Staates: so viel als möglich Zwang" [3]). Daraus erklärt sich seine nervöse Angst vor jeder Einmischung des Staates, in welchem er ja nur eine Zwangsanstalt sieht. Die Scheu vor

---

[1]) Es ist und bleibt merkwürdig, dass Hegel und Spencer, der logische und der biologische Evolutionist, darin zusammentreffen, dass sie gleicherweise in der höchsten Ausbildung der politischen Freiheit des Individuums den tiefsten Sinn der Geschichte erblicken.

[2]) Denn der dritte, höhere Typus Mensch, den Spencer einer künftigen Evolutionsphase kündet, ist ein blosses — Vaticinium. Nur der Nachweis einer durchgängigen Evolution der socialisirenden Gefühle innerhalb der Culturmenschheit vermag den socialen Optimismus, wie er sich in der Forderung eines höheren (socialen) Menschentypus ausprägt, zu rechtfertigen; vgl. unsere Schlussvorlesung.

[3]) F. Tönnies, Philosophische Monatshefte, Bd. XXVIII, 1892, 63; Emile Durkheim, De la division du travail social, Paris 1893, S. 218 ff.

dieser Zwangsanstalt treibt ihn blindlings einem socialphilosophischen Anarchismus in die Arme. Die unruhige Durchstöberung der Vergangenheit lässt ihn den lauten Pulsschlag unserer socialen Gegenwart vollkommen überhören; er merkt nicht, dass seine Socialphilosophie, welche der adäquate Ausdruck der herrschenden Technik und des Industriesystems ist, sich noch bei Lebzeiten ihres Urhebers zu überleben beginnt. Alle sociologischen Symptome der Gegenwart deuten mit zwingender Klarheit darauf hin, dass der „industrielle Typus" nur ein Uebergangsstadium ist, der auf den „socialen Typus" vorbereitet. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, schält sich jetzt schon aus dem „Noth- und Zwangsstaat" Spencer's der sociale Staat der nächsten Zukunft heraus.

Wenn erst nach einer Reihe von socialpolitischen Reformen, die sich jetzt in aller Stille vorbereiten, und die man später mit aller Energie durchzusetzen haben wird, die Socialisirung der Culturmenschheit erfolgt, d. h. die Ueberführung des herrschenden industriellen in den künftigen socialen Typus der Culturmenschheit vor sich gegangen sein wird, dann ist die Bahn für den socialen Staat der Zukunft freigelegt. Jener „dritte" Typus Mensch, der Spencer in seiner „Ethik" etwas verschwommen vorschwebt, ist nicht in die nebelhafte Ferne eines ethischen Ideals gerückt, er kündigt sich vielmehr als naturgesetzliches Erzeugniss der Evolution unserer socialen Gefühle in der ethisch-socialen Bewegung der Gegenwart schon mit greifbarer Deutlichkeit an. Die Socialisirung aller Lebensgebiete innerhalb der Culturgesellschaft, wie sie sich in der socialen Gesetzgebung der civilisirten Länder ausprägt, zeitigt allgemach diesen dritten, höchsten Typus — den „social" empfindenden Menschen.

Die Klassiker der deutschen Philosophie (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer) können in einer historischen Skizze der Socialphilosophie der Neuzeit nur einen vergleichsweise spärlichen Raum beanspruchen. Mit Ausnahme Fichte's und Hegel's ist diesen Klassikern nicht die Gesellschaft, sondern nur Recht und Staat tragende Probleme. „Allerdings finden sich zuweilen (und namentlich unter den Anhängern Kant's noch bis in ziemlich neue Zeit) einzelne Schriften, welche den Namen ‚Gesellschaft' an der Stirne tragen; allein sie verstehen ganz Anderes darunter" [1]). Das Gemeinsame dieses philosophischen Klassicismus ist die Zurückführung von Recht und Staat auf Vernunftgebote — mit einziger Ausnahme Herbart's, welcher Recht und Sitte auf ursprüngliche Geschmacksurtheile zurückführte. Hat also nach den Gefühls-

[1]) Vgl. Rob. v. Mohl a. a. O. I, S. 74.

philosophen das ganze sociale Leben in Recht, Sitte und Staat im Gefühl (Sympathie), nach den Utilitariern im Selbsterhaltungstrieb und dem daraus geborenen Interesse seinen letzten Grund, so nach den genannten Klassikern in einem Vernunftgebot. Der „kategorische Imperativ" Kant's, ein Gebot der praktischen Vernunft, siegt auf der ganzen Linie der deutschen Philosophie — bis auf Schopenhauer, dessen Voranstellung und einseitige Hervorkehrung des Mitleids eine Abschwenkung zur Gefühlsmoral bedeutet. Die gedanklichen Triumphe, welche die klassischen Vertreter der Vernunftimperative: Kant, Fichte und Hegel auf dem Felde der Staats- und Rechtsphilosophie gefeiert haben, sind bereits von ihnen gesinnungsverwandter Feder geschildert worden [1]). Wir haben daher um so weniger Anlass, diese speculativen Richtungen hier einlässlich zu behandeln, als ihr socialphilosophischer Gehalt im Verhältniss zum rechts- und staatsphilosophischen ein gar winziger ist. Kant's Philosophie insbesondere ist der „socialen Frage" nur mittelbar zu Gute gekommen. Seine strenge Forderung, dass man den Menschen immer nur als Zweck und nicht als blosses Mittel gebrauche, schlug freilich „jenem niederträchtigen aristotelischen Aristokratismus, welcher die Sklavenmaschine mit der göttlichen Weltordnung, oder, was dort dasselbe bedeutet, mit der Natur vereinbar hält" [2]), in's Gesicht. Der von Kant ausgehende und besonders Fichte mit elementarer Gewalt ergreifende Pflichtbegriff hat einem ethischen Socialismus in Deutschland die Wege geebnet. Wenn einer der intimsten Kenner Kant's, Hermann Cohen, sich jüngst zu dem kühnen Wort verstieg: „Kant ist der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Socialismus" [3]), so

[1]) Vgl. Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, 2. Aufl., I, S. 188—264, 368—575.

[2]) Worte Hermann Cohen's, Einleitung zur fünften Auflage zu Lange's Gesch. des Materialismus, 1896, S. LXV. Von den Schriften Kant's kommen hier in Betracht: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Muthmasslicher Anfang des Menschengeschlechts (1786), Kritik der praktischen Vernunft (1788), Zum ewigen Frieden (1795), Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797).

[3]) Cohen, ebenda, S. LXV. Interessant ist es, dass Rudolf Stammler's Wirthschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung (Leipzig 1896) vielfach als eine „Socialphilosophie auf Kantischer Grundlage" angesehen wird; vgl. die Anzeige von K. Vorländer, Kantstudien, herausg. von Vaihinger I, 2 (1896), S. 197 ff., bes. S. 213, 215; die Recension F. Staudinger's, ebenda S. 133. Paul Natorp's Grundlinien einer Theorie der Willensbildung, Archiv für system. Philos. (drittes Stück), II, H. 3 (1896), S. 317 ff., viertes Stück ebenda III, 1, S. 49 ff., zeigen klärlich, wie tief der „ethische Socialismus" der Gegenwart in Kant wurzelt. Auch Har. Höffding hat (Gesch. der neueren Philos., 1896, II, 82 ff.) auf diese Seite der Kantischen Philosophie glücklich hingewiesen.

giebt dies allenfalls zu denken. Kant's sittlicher Ernst und Fichte's oratorisches Feuer haben es dem deutschen Volke lebendig zum Bewusstsein gebracht, dass jeder Mensch Person, d. h. weder im juristischen Sinne eine Sache, noch im ökonomischen eine „Waare" sein soll. Der Grundsatz Kant's: Niemanden — also auch den „Arbeiter" nicht — als blosses Mittel, sondern immer zugleich als Zweck zu gebrauchen, generalisirt und in einem socialen Recht verwirklicht — und der sociale Staat ist fertig! Der sittliche Hauch, der über allen ethischen Forderungen Kant's gelagert ist, hat nach und nach die Culturvölker ergriffen und sich selbst der Vielvermögenden und Hochgefürsteten bemächtigt. Dass eine sittliche Verjüngung der Menschheit Platz greifen müsse, um die Forderungen Kant's zu verwirklichen, unterliegt keinem Zweifel; aber diese sittliche Wiedergeburt befindet sich bereits in Vorbereitung und vollzieht sich offensichtlich unter unseren Augen. Denn dass eine solche Frage, wie die sociale, deren bewusstes Erfassen und geflissentliches Lösenwollen früheren Generationen — bis auf verschwindend geringe Ausnahmen — verschlossen war, in unserem Jahrhundert nicht bloss aufgeworfen und knapp formulirt wurde, sondern alle Schichten der Bevölkerung bis hinauf zu den Höchstbesitzenden und zum geistigen Adel aller Völker mit elementarer Gewalt ergriffen hat, ist schon ein deutliches Anzeichen jener von Kant geforderten, sich nunmehr realisirenden Wiedergeburt. Und mögen auch die Klassengegensätze heftiger entbrannt sein denn je zuvor, so ändert dies an der Thatsache nichts, dass das sittliche Bewusstsein der Beati possidentes geweckt und geschärft ist, da die Gesetzgebung aller civilisirten Staaten seit einiger Zeit einen auf die Linderung des Massenelends abzielenden socialen Zuschnitt erhalten hat [1]).

Gewiss ist für Kant der Staat, der nicht bloss das Erzeugniss eines Vertrages, sondern in letzter Linie Ausfluss einer Vernunftidee ist, zunächst nichts weiter als die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Aber die öffentliche (sociale) Gerechtigkeit ist ihm der tiefste Ausdruck der menschlichen Gattungsvernunft [2]). Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, dass Menschen auf Erden leben [3]). Mag immerhin

---

[1]) Vgl. meine Schr.: Das Ideal des „ewigen Friedens" und die sociale Frage, Berlin 1896, S. 33, wo diese Ausführungen den Friedensvorschlägen Kant's galten.

[2]) Es verdient Beachtung, dass Herbert Spencer in seiner Forderung der Freiheit Aller auch mit Hegel, sowie in seiner Formulirung der socialen Gerechtigkeit besonders mit Kant zusammentrifft, was den „Utilitarier" Spencer in nicht geringes Erstaunen versetzt, Princ. of Eth. IV, Appendix A.

[3]) Zum ewigen Frieden II, Anhang 1; Rechtslehre II, 1.

Herder schon in seinen „Ideen", in seiner Schrift „Gott", besonders aber in seiner „Metakritik" gegenüber dieser abstracten, alles Individuelle aufsaugenden und in sich verschlingenden Formel Kant's die Einzelpersönlichkeit geschützt und in ihrem natürlichen Rechte gewahrt haben, so bleibt es doch ein unverkennbarer Vorzug des kantischen Verfahrens, über allem Individuellen erhaben eine alle Einzelpersönlichkeiten in sich schliessende und ihre vitalsten Interessen in sich befassende, auf absolute Gültigkeit Anspruch erhebende oberste Formel ermittelt zu haben [1]).

Die Ethik des kategorischen Imperativs hat keinen beredteren Fürsprecher gefunden als J. G. Fichte. Seine sittlichen Normen: Werde selbständig; handle autonom; mache dich frei; handle schlechthin gemäss deiner Ueberzeugung von deiner Pflicht — anders ausgedrückt: erfülle jedes Mal deine Bestimmung, haben vor Allem durch jene populäre Fassung, welche Fichte diesen Gedanken in seinen zündenden „Reden an die deutsche Nation", „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", „Vorlesungen über die Bestimmungen und das Wesen des Gelehrten" gegeben, das deutsche Volk unverhältnissmässig mehr socialisirt, als sein „socialistisches" Werkchen „Der geschlossene Handelsstaat". In unserer 28. Vorlesung haben wir den Inhalt des letzterwähnten Werkes — eines förmlichen staatssocialistischen Manifests — analysirt und mit einigen kritischen Glossen begleitet [2]). So rückhaltslos wir uns dort gegen seine gewaltsame Niederhaltung aller wirthschaftlichen Freiheit geäussert haben, so warmherzig können wir hier seiner tiefen und feinsinnigen Analyse der bürgerlichen Freiheit beipflichten. Das Wort Jodl's, „Fichte's Forderung, die ganze Welt nach unseren Vernunftidealen zu gestalten, ist mit der sorgfältigsten Wahrung der Individualität und ihrer Freiheitssphäre verbunden" [3]), gilt doch wohl nur vom „System der Sittenlehre" (1798), nicht aber vom „Geschlossenen Handelsstaat" (1800). Mag auch zugestanden werden, dass Fichte in der speculativen Ableitung der Freiheit des Individuums Bewundernswerthes geleistet und in der Herausarbeitung der Nationalitätsidee als eines Volksindividuums sich unsterbliche Verdienste erworben hat [4]), so lässt sich doch damit die Thatsache nicht aus der Welt schaffen, dass Fichte, der klassische Vertreter und Verallgemeinerer des „Ich", bezüglich des wirthschaftenden Individuums, dem er im

[1]) Vgl. Anna Tumarkin, Herder u. Kant, 1896, S. 80 ff.

[2]) S. oben S. 369 ff.

[3]) Jodl a. a. O. Bd. II, S. 73.

[4]) Cohen a. a. O. S. LXXV. Ueber die individualistischen Richtungen in der neueren Philosophie s. unsere 34. Vorlesung, S. 516 f.

„Geschlossenen Handelsstaat" die Bahn vorzeichnet, ein ausgesprochener Antiindividualist ist und bleibt! Gross und bewundernswerth erscheint Fichte nur in seiner Voranstellung des sittlichen Werthes der Arbeit. Wie ihm die Welt selbst nichts weiter ist, als das „versinnlichte Material der Pflicht", so die Pflicht letzten Endes nichts weiter als die Arbeit, und zwar Arbeit als Selbstzweck. Wer nur arbeitet, um hinterher auszuruhen und zu geniessen, handelt unsittlich (heteronom). Denn Trägheit ist das Peccatum originale, das radicale Böse. In dieser Hypostasirung der Arbeit als des sittlichen Ideals, wie es später Proudhon und Dühring wieder aufgenommen haben, sehen wir den innersten Gedankenkern des Socialismus Fichte's [1]).

Der antiindividualistische Zug ist im Uebrigen nirgends schärfer ausgeprägt als in der Socialphilosophie Hegel's. Schon Fichte hatte den Zweck des Staates nicht in der Förderung des Einzelwohls, sondern nur der Gattungsinteressen — zunächst des eigenen Volksthums, weiterhin der gesammten Menschheit — gesehen. „Der Zweck des Staates, sich selbst zu erhalten, und der Zweck der Natur, die menschliche Gattung in die äusseren Bedingungen zu versetzen, in denen sie mit eigener Freiheit sich zum getroffenen Nachbilde der Vernunft machen könne, fallen zusammen." Nur Schleiermacher fand den Muth, den Ausgangspunkt Fichte's, dass die Vernunft die Quelle der Einheit im menschlichen Geschlechte sei, zu theilen, dabei aber doch das Recht der Individualität energisch zu wahren [2]). Bei Hegel hingegen wird das Individuum so sehr vom Staat überschattet, dass sich ihm der Staat geradezu zur Substanz des Sittlichen verdichtet. Mit Aristoteles hebt auch Hegel die sociale Thatsache hervor, dass die Einzelpersönlichkeit sich erst in einem Staate vervollkommnen und sittlich ausleben kann. In seinem Rechtssystem (Grundlinien einer Philosophie des Rechts) spielt denn auch die Freiheit keine geringe Rolle; der Imperativ der speculativen Ethik: „Sei Person" bildet ja den Kernpunkt des Hegel'schen Rechtssystems, in welchem er das Reich der „verwirklichten Freiheit" erblickt. Aber wie bei Fichte die Freiheit der Persönlichkeit am Mechanismus der Wirthschaft ihre Grenzen hatte, so bei Hegel am Organismus des Staatswesens. Der Staat als objectiv gewordene Gattungsvernunft ist Substanz, das Individuum innerhalb desselben nur Accidens; der Staat

---

[1]) Nur gestreift ist dieser Gedanke bei G. Schmoller, Joh. Gottl. Fichte, zur Litteraturgeschichte der Staats- und Socialwissenschaften, 1888, S. 79.

[2]) Jodl a. a. O. II, 171 f. Weiteres über den Individualismus in der speculativen Philosophie in unserer 34. Vorlesung, S. 518 ff.

absoluter Selbstzweck, das Individuum blosses Mittel. Gewiss können „die Völker ohne Staat ein langes Leben fortgeführt haben, ehe sie dazu kamen, diese ihre Bestimmung zu erreichen" [1]), aber der einmal gebildete Staat, der sich als perpetuirender, im geschichtlichen Leben sich offenbarender göttlicher Geist darstellt, wird selbst zur Persönlichkeit, neben welcher alle Einzelpersönlichkeiten, welche diesen Staat constituiren, vollkommen verschwinden — bis auf eine einzige: den Monarchen, der ja in sich die lebendig gewordene Gattungsvernunft verkörpert [2]). Neben der centralen Bedeutung des Staates sinkt bei Hegel die der bürgerlichen Gesellschaft zur vorbereitenden Etappe herab. Der Umstand zwar, dass sich Hegel um die „bürgerliche Gesellschaft" — für die Vertreter des „Absoluten" im Style Schelling's [3]) eine quantité négligeable — überhaupt kümmert, sichert ihm ebenso sehr eine hervorragende Stelle in der Geschichte der Socialphilosophie, wie sein genialer Wurf in der „Philosophie der Geschichte" auch dann noch einen bleibenden Markstein in der Geschichte des menschlichen Denkens bezeichnen wird, wenn der letzte Hegelianer oder Neohegelianer nur noch der Literaturgeschichte, diesem Mausoleum aller Gedanken, angehören wird. Allein weder hat Hegel den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft so scharf umrissen und präcis gefasst, wie man von diesem Meister der Definition hätte erwarten sollen, noch viel weniger der bürgerlichen Gesellschaft, geschweige denn dem Individuum innerhalb derselben, irgend welche tiefere Bedeutung beigemessen. Bilden sie doch nur ein (aufgehobenes) Moment des Staates [4]).

Eine Reaction gegen diese von der klassischen Philosophie der Deutschen verfolgte Tendenz der Aufsaugung der Einzelpersönlichkeit seitens des Vampyrs Staat konnte nicht ausbleiben. Wie Herder gegen Kant und Schleiermacher gegen Fichte, so versuchte Proudhon

---

[1]) Philos. d. Geschichte, S. 74. Vgl. auch die scharfsinnige Abhandlung Paul Barth's, Die Geschichtsphilos. Hegel's und der Hegelianer etc. Leipzig 1890.

[2]) Grundlinien einer Philosophie des Rechts, § 278 ff.

[3]) Schelling's Identitätsphilosophie ermangelt wie einer Ethik überhaupt, so insbesondere einer Socialphilosophie.

[4]) Neben der bereits genannten Schrift Barth's vergleiche man noch R. Flint a. a. O. I, S. 455—571; G. S. Morris, Hegel's philosophy of state and history, Chicago 1887, und die bereits öfter erwähnten beiden Bände von R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte, passim. Die „bürgerliche Gesellschaft" steht bei Hegel als Antithese der These „Familie" gegenüber, deren Synthese der „Staat" darstellt. Die bürgerliche Gesellschaft beruht auf der Theilung der Arbeit und der Trennung der Stände. Ihre Seele ist das Beamtenthum, welches Hegel sogar höher schätzt, als die fürstliche Gewalt, vgl. Stahl a. a. O. 468. Hegel ist demnach der Socialphilosoph der Bureaukratie.

gegen Hegel die Individualität zu retten. Unsere 27. Vorlesung hat bereits die socialphilosophische Leistung Proudhon's zu charakterisiren unternommen [1]). Es erübrigt daher an dieser Stelle nur noch, einen flüchtigen Blick auf die rechtsphilosophischen Theorien Proudhon's zu werfen, wie sie in seiner „De la justice dans la révolution et dans l'église" (1858—1859) niedergelegt sind. Nur die Beobachtung glauben wir an dieser Stelle einflechten zu müssen, dass Hegel's Geschichtsphilosophie, welche den Entwickelungsgedanken zum ersten Mal mit starrer Consequenz und dialektischer Finesse durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurchgeführt hat, bei aller gewollten Loyalität, die sich in eine Verherrlichung der (germanischen) Erbmonarchie zuspitzt, doch eine Fülle revolutionärer Keime in ihrem Schosse barg. Denn dass dem rechten Flügel und dem Centrum der Hegel'schen Philosophie sich nicht nicht bloss ein so radicaler linker entgegensetzte, wie er durch die Namen Bruno Bauer, Richter, Ruge, David Friedrich Strauss und Ludwig Feuerbach gekennzeichnet ist, welcher socialphilosophisch im doctrinären Liberalismus stecken geblieben, zum Theil sogar in einen antisocialen Conservatismus zurückverfallen ist (wie dies in D. F. Strauss' „Der alte und der neue Glaube" der Fall ist), sondern auch der revolutionäre Socialismus in seinen markantesten Figuren Marx und Proudhon sich seinem socialphilosophischen Grossmeister Hegel gegenübergestellt hat, ist doch Beweis genug, wie geschmeidig und vieldeutig diese Lehre war. Im Uebrigen lässt selbst Proudhon, der Begründer des Anarchismus, keineswegs die Spuren verkennen, welche ihm das Studium der klassischen Philosophie der Deutschen aufgedrückt hat. Die Menschenwürde hebt er als oberste sociale Pflicht mit einer Feierlichkeit hervor, die einem Schüler Kant's alle Ehre macht. Nicht auf die Liebe, wie schwärmerische Socialisten wollen, sondern auf die Würde des Menschen, die immer und überall zu respectiren ist, will er den socialen Staat der Zukunft aufbauen [2]). In seiner Betonung des Gewissens als eines unentwurzelbaren socialen Factors erinnert er an Fichte. Seine schwungvolle Hervorhebung des sittlichen Fortschritts in der Menschheit, deren Leugnung er eine Blasphemie nennt, zeigt um so eher den Schüler Hegel's, als ihm die Verwirklichung des Ideals der absoluten Gerechtigkeit oberster Sinn der Evolution des Menschengeschlechts ist. „Den Verlauf dieser periodisch in der Menschheit wiederkehrenden Scheidung zwischen den beiden Lebensmächten, Recht und Ideal, entwickelt Proudhon in einer grandiosen Schilderung,

[1]) Vgl. oben S. 359 ff.
[2]) Jodl a. a. O. II, 326 f.

welche an die apokalyptische Kraft mancher Stellen in Hegel's Phänomenologie gemahnt" [1]).

Dass nun Proudhon, der Verherrlicher des Rechtsgefühls, dem das Recht sogar noch höher steht als selbst die Sociabilität in der Menschennatur, gleichwohl der Vater des modernen Anarchismus geworden ist, ist eine jener pikanten Capricen, an denen die Geschichte des menschlichen Denkens so reich ist. Und dass die Bombenwerfer in Paris und Barcelona in dem feingeistigen, wenn auch etwas hypersensiblen Proudhon ihren Vater und, falls sie in der philosophiegeschichtlichen Genealogie ebenso zu Hause sind, wie in den chemischen Laboratorien, in Hegel ihren Grossvater zu verehren haben, das ist ein bacchantisches Schauspiel der Geistesgeschichte, das nur die Götter im Olymp nach seinem vollen humoristischen Gehalt zu würdigen und durch ein „homerisches Lachen" zu acclamiren im Stande wären.

Von Proudhon's Anarchismus, dessen Wesen wir bereits an anderer Stelle ausführlich erörtert haben, zweigen sich eine individualistische und eine communistische Linie des Anarchismus ab. Die individualistische Linie, deren geistiges Oberhaupt der — von Proudhon übrigens unabhängige — Max Stirner (Kaspar Schmidt) ist [2]), atomisirt das sociale Individuum. Das anarchistische Credo Stirner's: „Mir geht nichts über Mich" ist eine Kriegserklärung gegen Alles, was Staat heisst — der Staat beruht nach Stirner auf der Sklaverei der Arbeit — und bedeutet einen zur Manie ausgearteten „Ichwahn". Der individualistische Anarchismus ist ein krankhafter Rückfall in die, übrigens auch von Fichte und Hegel nicht überwundene anthropocentrische Weltanschauung; nur ist einem Stirner nicht der Mensch, wie den speculativen Vertretern der „Gattungsvernunft", sondern der Mensch der Mittelpunkt der socialen Gesammtheit [3]). Dieser individualistische Anarchismus hat mehr in der schöngeistigen, als in der politischen Welt Anklang gefunden. Seine Stimmführer sind Tucker [4]),

---

[1]) Ebenda S. 333.

[2]) Der Einzige und sein Eigenthum, 1845.

[3]) Die Litteratur über den Anarchismus ist mit schöner Vollständigkeit zusammengetragen bei Adler, Anarchismus, Handwörterb. d. Staatswissensch., Bd. I, 252—270; vgl. noch Robert Flint, Socialism, London 1894, p. 39. Dazu H. B. Brewster, The theories of Anarchy and of Law, 1887, p. 110 ff.; Stammler, Die Theorie des Anarchismus, Berlin 1894; E. N. Zenker, Der Anarchismus, Geschichte der anarchistischen Ideen, 1895; Reichesberg, Socialismus u. Anarchismus, Bern 1895; J. C. Kreibig, Gesch. u. Kritik des ethischen Skepticismus, 1896, S. 100 ff.

[4]) Herausgeber der in New-York erscheinenden Zeitschrift „Liberty, not the daughter, but the mother of order".

Mackay[1]) und — in gewisser Biegung — der Dichter Ibsen[2]). Von der demokratischen Linie dieses individualistischen Anarchismus, dessen Ideal „eine Gesellschaftsordnung ohne Staat und ohne Lohnsystem mit denkbar grösster Autonomie der Individuen" ist, spaltet sich eine aristokratische ab, deren Hauptvertreter der Modephilosoph Friedrich Nietzsche ist. Auch Nietzsche träumt von der anarchischen Ungebundenheit seines „Uebermenschen", aber diesem „Uebermenschen" ist die Anarchie ein Privilegium. Nicht die ungebundene Freiheit Aller, sondern die anarchische Willkür Einzelner ist ihm Sinn und Zweck der Culturentwickelung. Ihm entschlüpfen die Worte[3]): „Die Dummheit der Arbeiterfrage ... liegt darin, dass es eine Arbeiterfrage giebt: Ueber gewisse Dinge fragt man nicht — erster Imperativ des Instincts." Nietzsche bedauert, dass sich aus dem europäischen Arbeiter nicht mehr ein „Typus Chinese" herausbilden lässt. „Was will man? Will man einen Zweck, muss man auch die Mittel wollen: Will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht." Also zu lesen in der „Götzendämmerung", S. 114. Noch etwas pikanter markirt er seine Stellung zu dem „unverhüllten Zähnefletschen der Anarchistenhunde" und zu „den tölpelhaften Philosophastern und Bruderschaftsschwärmern", welche sich Socialisten nennen und die „freie Gesellschaft" wollen („Jenseits von Gut und Böse", S. 125).

Dieselben Bruderschaftsschwärmer, die ihre ganze Kraft nicht bloss an den Sklavenaufstand in der Moral, sondern an den Sklavenaufstand schlechthin setzen, mithin den polaren Gegensatz dessen anstreben, was Nietzsche als Ideal vorschwebt, treiben das Begriffs-Tohuwabohu so weit, im Rausch der Phrase ihren radicalsten Gegenfüssler jubelnd als Bannerträger an ihre Spitze zu stellen. In Wirklichkeit giebt es keine schneidenderen Gegensätze in der Sociologie als den Socialismus, der ja auch in seiner gemildertsten Form einen Stich in's Communistische hat, jedenfalls demokratisch ist, und den aristokratisch-anarchischen Individualismus Nietzsche's. Fatal ist es diesem aristokratischen Anarchisten, dass ihm die logische Rubri-

---

[1]) Die Anarchisten, Culturgemälde aus dem Ende des 19. Jahrhunderts, 1891, Volksausgabe 1894.

[2]) Vgl. Stammler a. a. O. S. 29, Note 2. Henrik Ibsen versteigt sich in einem Briefe an Georg Brandes zu der anarchistischen Behauptung: „der Staat ist der Fluch des Individuums". In „Hedda Gabler" und „Baumeister Solness" feiert dieser anarchische Individualismus poetische Triumphe.

[3]) Vgl. meine Schr.: Fr. Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren, Berlin 1893, S. 98 f. Dazu neuerdings F. Tönnies, Der Nietzsche-Cultus, 1897, S. 108 ff.; Jul. Duboc, Anti-Nietzsche, 1897, S. 41 ff.

cirungspflicht das Schnippchen schlägt, ihn selbst, den auserlesenen Uebermenschen, der sein eigenes Gelächter heilig spricht und sich selbst die „Rosenkranzkrone der Lachenden" aufsetzt [1]), unter die von ihm so geschmähten „Anarchistenhunde" einzureihen. Denn ob communistischer oder aristokratischer Anarchismus — gleichviel: das logische Schema reiht sie beide unbarmherzig in die gleiche Rubrik ein: Anarchismus. Selbst der als „christlich" zu bezeichnende Anarchismus Tolstoy's ist in unseren Augen ebenso eine besondere Spielart des individualistischen Anarchismus, wie der aristokratische Nietzsche's. Ihr Gemeinsames liegt in ihrem antisocialen Zug, der eben jedem anarchischen Individualismus eigen ist.

Dass diese sociale Atomisirung der Menschheit nur vorübergehend im Kopfe einiger Phantasten, nicht aber in der harten, rauhen Wirklichkeit unseres socialen Lebens sich auf die Dauer behaupten und durchsetzen kann, hat das historische Schicksal des Anarchismus selbst unzweideutig gezeigt. Nicht der isolirende (egoistische) Individualismus eines Stirner, der übrigens possirlicher Weise selber einen „Verein der Egoisten" forderte, sondern der communistische Anarchismus der Bakunin, Krapotkin und Reclus gewann die Oberhand. Hier bewährte sich das Dichterwort: „Wer einsam sein will, ist bald allein." Jene Franctireurs des Anarchismus besassen nicht die sociale Kraft zur Bildung einer eigenen Partei. Erst der communistische Anarchismus, der sich im Gegensatz zum aristokratischen eines Nietzsche auf die Brüderlichkeit aufbaut, vermochte vermittelst einer stahlharten, furchteinflössenden socialen Logik sich zu einer für die menschliche Gesellschaft verhängnissvollen Partei zu krystallisiren. „Diese Anarchisten wollen eine Gesellschaftsform, in welcher jedes Mitglied sein eigenes ‚Ich', das heisst seine individuellen Talente und Fähigkeiten, Wünsche und Bedürfnisse zur vollen Geltung zu bringen vermag. Sie verwerfen also alle Regierung und lassen nur zu, dass sich freie Genossenschaften zwecks gemeinsamer Production organisiren" [2]). Wie tief übrigens auch diesem communistischen Anarchismus der triadische Rhythmus Hegel's noch im Blute steckt, ersieht man aus folgendem dialektischen Antithesenspiel Bakunin's, der sich dahin zu äussern pflegte: „Das Staatsthum (Centralisation) ist die These, die Anarchie oder der Amorphismus die Antithese, die Föderation aber wird die Synthese sein." Der jüngst veröffentlichte socialpolitische Briefwechsel [3]) Bakunin's gewährt uns einen tiefen Einblick in die

---

[1]) Zarathustra, vierter und letzter Theil, S. 87.

[2]) Stammler a. a. O. S. 28.

[3]) Bibliothek russischer Denkwürdigkeiten, herausg. von Prof. Schiemann,

Gedankenwerkstätte des werdenden Anarchismus. Man liest aus diesen Blättern die Genesis der „Propaganda der That" in jeder ihrer zahlreichen Phasen heraus. „Möge man uns", äusserte sich Bakunin, „ein-, zwei-, ja zehn- und zwanzigmal auf's Haupt schlagen, unterstützt uns aber beim einundzwanzigsten Male das Volk, und nimmt Alles am Aufstand Theil, dann sind wir für die Opfer entschädigt." Merkwürdig genug ist und bleibt es, dass selbst der wildeste, zügelloseste Anarchismus, der sich sein Recht nicht mit dem Stimmzettel erzwingen, sondern mit der Dynamitbombe in der Hand ertrotzen will, der „Solidarität" als seines sociologischen Fundaments gar nicht entrathen kann. Es finden sich bei Bakunin, Krapotkin und Reclus Verherrlichungen dieser Solidarität, die uns in die entschwundene Zeit des socialen Optimismus der selig entschlummerten Gefühlsphilosophie zurückversetzen. Die „ideal freie" anarchistische Gesellschaft der Zukunft ruht auf dem sociologischen Untergrunde des der Menschheit angeblich von Hause aus einwohnenden Princips der Solidarität.

Und so stehen wir heute vor einem förmlichen Begriffschaos: Die anarchistische Partei ist als solche ohnmächtig, solange ihr die socialistische geschlossen gegenübersteht; hingegen ist ein Anarchismus der Gedanken augenblicklich in der gesammten Sociologie entfesselt. Nicht bloss im socialen Organismus, sondern auch in der Begriffswelt der Gebildeten des ganzen civilisirten Erdenrunds kracht es in allen Fugen. Den Begriffen fehlt die logische Zucht, dem socialen Organismus die harmonisirenden Imperative. Die formale Logik ist wie vergessen und die sociale augenblicklich ausser Rand und Band. Dilettantisches Geschwätz, dem es an tiefer Kenntniss der socialen Thatsachen ebenso gebricht, wie an geschultem Denken, beherrscht unmittelbar den Büchermarkt, und mittelbar die sogenannte „öffentliche Meinung". Hier müsste man die Kraft besitzen, mit logischen Geisselhieben mitten in diese wilde Gedankenanarchie hineinzufahren und mit der erlösenden Wucht eines Hutten sociale „Epistolae obscurorum virorum" zusammenzuhämmern. Wenn die Geschichte der socialphilosophischen Ideen uns irgend etwas gelehrt hat, so doch sicherlich die eine, mit krystallklarer Deutlichkeit sich abhebende Thatsache, dass die letzte Wahrheit nicht in der verwirrenden Leidenschaftlichkeit des chaotischen Parteigetriebes, sondern nur in der ruhigen Sachlichkeit des klaren logischen Denkens gefunden werden

---

Bd. VI, Michael Bakunin's socialpolitischer Briefwechsel etc., übersetzt von Dr. Minzes, 1895; vgl. auch Laurentius, Krapotkin's Morallehre, 1896, und Kreibig a. a. O. S. 144 ff.

kann. Die herrschende Gedankenanarchie kann daher, wenn überhaupt, dann nur durch eine streng logische Prüfung der heute einander schroff befehdenden sociologischen Gegensätze gebannt werden. Die Gefahr einer logischen und socialen Verwilderung ist unter dem herrschenden Begriffs-Tohuwabohu heute viel zu weit vorgeschritten, als dass so schwächliche Mittelchen, wie die deutschen Philosophen Fr. Albert Lange, Eugen Dühring und Eduard v. Hartmann sie vorschlagen, noch verfangen könnten.

Die socialen Forderungen, die Lange in seiner „Arbeiterfrage“ [1]) formulirt hat, haben sich inzwischen zum grossen Theil verwirklicht, ohne dass die „sociale Frage“ ihrer Lösung wesentlich näher gerückt wäre. Lange verlangt nämlich 1. Anerkennung der Arbeiterfrage, 2. eine wirkliche und vollständige Emancipation der Arbeiter, 3. dass man die materielle Hebung der Arbeiter nicht von der intellectuellen und moralischen trenne, 4. dass die Arbeiterfrage stets im Zusammenhang mit der allgemeinen socialen Frage erfasst werde, 5. die Gewährung möglichster Freiheit der Bewegung. Kennern der socialen Bewegung der Gegenwart braucht kaum gesagt zu werden, dass ein erklecklicher Theil dieser Forderungen sich inzwischen zur Wirklichkeit durchgerungen hat. Auch der „Wirklichkeitsphilosoph“ Eugen Dühring, der in seinem „Cursus der Philosophie“ einem „socialitären“ Zustand das Wort redet, hat schwerlich sociologisch den Vogel abgeschossen. Er geht nämlich (S. 192—262) von der Forderung einer schärferen Menschheitsausprägung aus. Ihm ist Rousseau nicht ein, sondern der Socialphilosoph. Seine communistische Moralphilosophie will alles „Herrenthum“ ebenso radical verbannen, wie Nietzsche es begründen. Ihm ist das Individuum vollkommen souverän — ein sociales Atom. An die Stelle des jetzigen Gewaltstaates hat ein „socialitärer“ Staat zu treten. Im siebenten Abschnitt (S. 386—436), der überschrieben ist: Socialisirung aller Gesammtthätigkeiten, entrollt Dühring ein phantastisches Idealbild seines „socialitären“ Gemeinwesens in hell aufgetragenen Farben. In der von Dühring erträumten „freien Gesellschaft“ wird der societäre Mechanismus den ewigen Widerstreit zwischen den Interessen des Individuums und denen der Gesellschaft, sowie die unendliche Complicirtheit in der Alle befriedigenden Regelung der Productions- und Consumtionsverhältnisse mit spielender Leichtigkeit dadurch lösen, dass die Arbeit nicht mehr um ihres Ertrages, sondern

---

[1]) 5. Aufl., Winterthur 1894, S. 378—392. Dazu die Schrift Lange's, Mill's Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey, 1866, sowie Gesch. d. Materialismus, S. 811 ff.

um ihrer selbst willen — man denke an Fichte — vom Individuum geleistet werden wird. Hier werden uns verführerische Zukunftsbilder aufgerollt, die alle Fühlung mit dem praktischen Leben verloren haben. Wer die Menschennatur umbiegen, ja vollständig umschaffen will, ist eben in unseren Augen noch ellentief im Utopismus stecken geblieben. Vom Grubenarbeiter oder Steinklopfer etwa erwarten, dass sie ihre Arbeit ohne Rücksicht auf den winkenden Lohn, „um der Arbeit selbst willen" verrichten werden, heisst Uebermenschliches erhoffen. Die Evolution der Gesellschaft kann, wie die der menschlichen Gefühle, immer nur langsam, schrittweise vor sich gehen.

Hat nun Dühring den Muth zur socialen Utopie, so Eduard v. Hartmann den anerkennenswerthen, weil fast vereinzelt dastehenden Muth des rückhaltlosen Einstehens für die Beibehaltung der kapitalistischen Productionsweise der Gegenwart. Ihm löst sich die „sociale Frage" in drei Unterfragen auf: 1. Kann das schon gegenwärtig Producirte zweckmässiger vertheilt werden als bisher? 2. Kann die Production über den gegenwärtigen Stand hinaus gesteigert werden? 3. Kann die Arbeitslast unter ihr gegenwärtiges Mass vermindert werden? [1])

Durch Erhöhung des Arbeitsertrages (175—344), sowie Verminderung der Arbeitslast (373—440) glaubt er der wesentlichsten Schwierigkeiten der „socialen Frage" Herr zu werden. Hier scheint uns der Philosoph des „Unbewussten", ungeachtet der zahlreichen tiefen Blicke in den Wirthschaftsmechanismus der Gegenwart und so mancher glücklich formulirter socialpolitischer Reformvorschläge, den mächtigen Flügelschlag unseres offenkundig social empfindenden Zeitalters geflissentlich überhören zu wollen. „Social wollen wir alle sein" ist und bleibt nun einmal das Feldgeschrei des zur Neige gehenden Jahrhunderts, wie das der Humanität und Aufklärung die Losung des verflossenen war. Ein alle Zeichen der Zeit deutender Philosoph muss mit diesem socialen Factor rechnen, will er sich nicht dem Vorwurf aussetzen, dass er ebensosehr einem „kapitalistischen" Ueberschwang erlegen sei, wie Dühring einem „socialitären". Die Entscheidungsschlacht zwischen Kapitalismus und Socialismus lässt sich durch die zahmen socialpolitischen Reformvorschläge v. Hartmann's vielleicht etwas hinausschieben, nicht aber endgültig beschwören. Und so stehen wir denn am Ende unserer kritischen Skizze ebenso wie an ihrem Anfang vor einer Fülle fataler Fragezeichen und ungelöster sociologischer Probleme. Der Streit der Meinungen — selbst der

[1]) Ed. v. Hartmann, Die socialen Kernfragen, Leipzig 1894, S. 1.

streng wissenschaftlichen — wie wir ihn in unserer zweiten Vorlesung: „Der gegenwärtige Stand der Sociologie und die sociale Frage" geschildert haben, wogt ruhelos hin und her. Der Anarchie der Gedanken, wie sie heute im wilden Widerstreit der politischen Parteien und wissenschaftlichen Kämpfe empfindlich zu Tage tritt, muss gesteuert werden. Wir können uns daher, am Schlusse unserer Skizze der socialphilosophischen Ideen und Reformvorschläge der vorangegangenen Geschlechter angelangt, unmöglich dabei bescheiden, bloss die Thatsächlichkeit der vorhandenen Gedankenanarchie constatirt zu haben, also unsere Untersuchung mit einem negativen Ergebniss abzuschliessen. Wir müssen vielmehr in einem letzten, systematischen Abschnitt den Versuch wagen, der nach Befreiung aus dem hier geschilderten socialphilosophischen Chaos lechzenden Menschheit ein klärendes Wort zu sagen. Vielleicht gelingt es uns, jenes Oelblatt als Friedenssymbol zu erhaschen, welches als Wahrzeichen dafür dienen mag, dass die Gewässer der uns bedräuenden socialen Sintfluth sich zu verlaufen beginnen.

Dritter Abschnitt.

Grundzüge eines Systems der Socialphilosophie.

Vierunddreissigste Vorlesung.

Individuum — Gesellschaft — Staat.

Ueber das Verhältniss des Individuums zu Gesellschaft und Staat sind wir in den Darlegungen unseres ersten Abschnittes zu Ergebnissen gelangt, welche frappirende Parallelerscheinungen mit den kritischen Resultaten unseres zweiten Abschnittes aufweisen. Der Ursprung jener socialen Gebilde, welche wir in unserem ersten Abschnitte behandelt haben (Familie, Eigenthum, Gesellschaft, Staat, Sprache, Recht, Religion, Sitte, Kunst und Wissenschaft) zeigte uns eine merkwürdige Gedoppeltheit der menschlichen Natur schon in ihrem unreflectirten Urzustande. Das instinctiv sprach- und sittenbildende, zur socialen Gemeinschaft vermittelst der immanenten Teleologie gedrängte Individuum zeigt, lange bevor es in einer Philosophie dieses sociale Zusammenleben zum Gegenstande bewusster Reflexion erhebt, jenes Doppelantlitz, welches uns auch in der historischen Betrachtung der Socialphilosophie durchgehends entgegengetreten ist: auf der einen Seite die krampfhaftesten Anstrengungen zur souveränen Behauptung der eigenen Individualität, auf der anderen ein unstillbares Verlangen nach der Gattung, d. h. nach einem Aufgesogenwerden von einer grösseren (religiösen, staatlichen, nationalen, rechtlichen, sprachlichen, beruflichen etc.) Gemeinschaft. Die uralte Streitfrage nach dem Verhältniss des Einzelnen zum Allgemeinen, der Species zur Gattung hat hier eine sociologische Biegung erfahren. Schon der Naturmensch sieht sich aus einem unbewussten Gattungsinstinct heraus genöthigt in seinem Kampf um die Selbstbehauptung einen grösseren Kreis (Familie, Clan, Sippe, Gens, Gaugenossenschaft) einzuschliessen und mit der Fürsorge für die eigene Existenz eine

solche für andere zu verbinden, wie denn auch schon der Löwe sein Junges eifersüchtig bewacht und das Heerdenthier überhaupt das Gattungsinteresse instinctiv vertheidigt. Der „Rassenkampf", wie ihn Gumplowicz schildert, die „Arbeitstheilung", deren Bedeutung besonders Durkheim betont, der „Nachahmungstrieb", dessen sociologische Tragweite Gabriel Tarde hervorgehoben (und überspannt) hat, die gesellschaftliche und staatliche Krystallisation, auf deren psychisch-sociologischen Effect in jüngster Zeit besonders Izoulet den Accent gelegt hat: alle diese und eine Reihe anderer Momente haben in naturgesetzlicher Evolution zusammengewirkt, den Umkreis derjenigen Individuen, welche der Mensch nach und nach in seine Fürsorge einschliesst, ständig auszuweiten. Die Klimax dieser Evolution der Sociabilität der Menschennatur zeigt folgende Stufengänge auf: alle Fürsorge beginnt mit der eigenen Person, setzt sich fort in Familie, Stamm, Gau, Volk und weitet sich endlich aus bis zur höchsten sociologischen Spitze: Menschheit. Wie die religiöse Evolution den immanenten Fortschritt von Haus- und Familiengöttern (Penaten) bis zum einzigen Allgott aufweist, so die sociale Evolution den Aufstieg von der Fürsorge für die eigene Person zu der für die ganze Menschheit. Wie nach der Häckel'schen Eintheilung von Philogenese und Ontogenese jedes Individuum in seinem anatomischen Bau eine abgekürzte Stammesgeschichte repräsentirt, d. h. im abgekürzten Verfahren dieselben Phasen durchläuft, die seine Ahnenreihe im Jahrtausende langen Entwickelungsprocess durchgemacht hat, so scheint auch das sociale Individuum, je weiter es in der Cultur fortschreitet, die verschiedenen Stadien der socialen Evolution — Ich, Familie, Stamm, Gau, Volk, Menschheit — als naturgesetzliches Erzeugniss in sich abgekürzt darzustellen. Atavistische Rückfälle sind dabei freilich nicht ausgeschlossen. Wie auf der religiösen Linie der Evolution sich gar Manche ihre Privatgötzen zurechtschnitzen oder im Polytheismus stecken bleiben, so kann auch der Culturmensch auf der socialen Linie der Evolution an einem solchen atavistischen Rückfall laboriren, indem er entweder bei seinem lieben Ich die Kette der socialen Evolution abschliesst, oder sie höchstens auf seine nächste Familie ausdehnt, ohne jemals bis zum Schlussglied dieser Kette, der Menschheit, vorzudringen. Das ist alsdann ein socialer Defect, der bedauerlich, aber ebenso ein unausbleibliches Entwickelungsproduct ist, wie dass immer noch Einzelne missgestaltet oder geradezu als Krüppel zur Welt kommen.

Dieses ständige abgekürzte Reproduciren der Stammesgeschichte seitens der Individuen, welches sich auf der Linie des socialen Geschehens ebenso ungekünstelt nachweisen liesse, wie auf der alles biologischen Geschehens, ist die Nabelschnur, welche jedes sociale

Individuum mit der gesammten menschlichen Gattung verbindet. In dieser Beleuchtung gesehen, machen aber nur Menschen, nicht auch Thiere eine sociale Evolution durch. Das Thier, welches geschichtslos, weil sprach- und schriftlos ist, reproducirt nur in seinem anatomisch-physiologischen Bau seine eigene Stammesgeschichte, nicht aber in seiner socialen Gliederung. Heerdenthiere haben, weil keine Geschichte, auch keine sociale Evolution. Im Thierreich ist jedes Glied einer Heerdengemeinschaft social darauf angewiesen, immer wieder von vorne anzufangen, weil es ausser dem Instinct keine sociale Continuität besitzt, während der sprachbegabte Mensch in den Denkmälern der Litteratur und Kunst, der geschichtlichen Traditionen, der rechtlichen, politischen und socialen Institutionen ein im beständigen Flusse befindliches sociales Continuum darstellt. Evolution und Continuum beschränken sich beim Thier auf die biologischen Erscheinungen, während sie sich beim Menschen auch auf die psychisch-sociale Seite seiner Natur erstrecken. „Denn in der menschlichen Gesellschaft erbt sich mit dem Wortschatz zugleich der ihm associirte Begriffsschatz von Generation zu Generation weiter fort; durch Vermittelung der angestammten Muttersprache, die Schlegel das ‚Gedächtniss der Menschheit' genannt hat, kann die einzelne Person sehr bald die geistige Erbschaft ihrer Voreltern und Zeitgenossen antreten, während in der sprachlosen Thierwelt jedes neue Individuum auf seine individuellen Anschauungen beschränkt und ohne von den geistigen Errungenschaften seiner Ahnen Vortheil ziehen zu können, immer ganz von vorn anfangen muss. Und da im Menschengeschlecht jede neue Generation, den überkommenen Sprach- und Begriffsschatz verfeinernd und bereichernd, für die Nachkommen vorarbeitet, so zeigt die Geschichte der Menschheit geistigen Fortschritt, unbekannten Höhen zu" [1]).

In der socialen Continuität und Evolution des Menschengeschlechts kommt die platonische Theorie der Anamnese (Rückerinnerung der individuellen Seele des Menschen an jene Zustände, die ihrer Verbindung mit diesem Leibe vorausgehen) wieder zu ungeahnten Ehren. Mag es immerhin fraglich bleiben, ob man die auf dem Seelenwanderungsglauben beruhende Theorie Platon's mit jener jüngsten Vererbungshypothese in geschichtlichen oder logischen Zusammenhang bringen darf, welche der Zoologe August Weismann in Freiburg aufgestellt und der Herbert Spencer's mit schroffer Geflissentlichkeit gegenübergestellt hat [2]); die Analogie zwischen der Anamnese und

[1]) Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, Strassburg 1880, S. 493.

[2]) Aug. Weismann, Ueber Leben und Tod, Jena 1884; Die Continuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung, Jena 1885, S. 61 (Die

der jüngsten Vererbungstheorie drängt sich unabweislich auf, wenn wir uns gleich nicht so weit versteigen möchten, Weismann einen Platoniker zu heissen.

Das gleiche Widerspiel, welches wir im natürlichen (unreflectirten) Evolutionsprocess des socialen Individuums constatirt haben, nach welchem dieses zwischen den Eigen- und Gattungsinteressen, mit welchen letzteren es am Faden der Continuität des Menschengeschlechts zusammenhängt, unsicher oscillirt, wiederholt sich in der Geschichte der Socialphilosophie, welche jenen Evolutionsprocess zum Gegenstande bewusster Reflexion erhoben und kritisch untersucht hat. Hier wie dort das gleiche Doppelantlitz. Das unreflectirte sociale Individuum sieht sich durch den immanent zweckmässigen Verlauf der socialen Evolution selbst vor die Alternative gestellt: Individualität — Sociabilität. Das reflectirende Bewusstsein schafft in der Socialphilosophie für diesen ewigen Widerstreit folgende social-ethische Formeln: Egoismus — Altruismus, Utilitarismus — Sympathie, Individualismus — Socialismus, anarchische Willkür — sociale Gesetzlichkeit. Und so hat denn die Philosophie recht eigentlich nur die Formeln für das gefunden, was wir schon im ersten Abschnitt unserer Untersuchungen als latente Tendenz der socialen Evolution erkannt haben. Das Aufzeigen dieser Parallelerscheinungen könnte uns das verzweiflungsvolle Wort des Goethe'schen Faust entpressen:

> Da steh' ich nun, ich armer Thor!
> Und bin so klug, als wie zuvor.

Ursprung der socialen Functionen und philosophische Reflexion über das Wesen dieser Functionen — der objective Gang des socialen Naturgeschehens und dessen subjective Spiegelung im philosophischen Bewusstsein der denkenden Menschheit — zeigen in verhängnissvollen Parallellinien, die sich nach dem Axiom Euklid's erst im Unendlichen schneiden können, die gleiche tiefe Zwiespältigkeit in der socialen Menschennatur. Das abgrundtiefe sociale Problem spitzt sich in die Frage zu, ob die Möglichkeit eines sich allmälig herstellenden Gleichgewichts zwischen den Interessen des Individuums und denen der Gattung[1]) zugestanden wird oder nicht.

Continuität des Keimplasmas); Ueber die Hypothese einer Vererbung von Verletzungen, Jena 1889, S. 35 (gegen Darwin); Aufsätze über Vererbung, 1892; dazu Revue philos. 1892, II, 335; 1893, I, 561; dagegen zuletzt Herbert Spencer, Contemporary Review, drei Aufsätze gegen Weismann, Februar, März und Mai 1893; Weismannism once More, 1894, S. 23 ff.; W. Haacke a. a. O. passim erklärt sich ebenfalls gegen die Weismann'sche Vererbungstheorie.

[1]) Von jüngeren Erscheinungen geht Ph. Gugler, Die Individualität und Individualisation des Einzelnen, Leipzig 1896, der uns beschäftigenden Frage gar

Dieser unaufhörliche Interessenkampf wogt in der Menschheit, seitdem es sociale Verbände giebt, und spiegelt sich in der Philosophie insonderheit seit dem Auftreten der Stoa. Mit dem stoischen ἡγεμονικόν war das Problem der Persönlichkeit in die Debatte geworfen. „Das ἡγεμονικόν als das κυριώτατον τῆς ψυχῆς wird von allen Stoikern an die Spitze der acht Seelenfunctionen gestellt" [1]). Von dem unklaren Begriff der Persönlichkeit, wie er zuerst im stoischen ἡγεμονικόν auftaucht, bis zur jüngsten Definition der einheitlichen Persönlichkeit, die wir Simmel verdanken — unter einer einheitlichen Persönlichkeit, ganz allgemein gesprochen, ist eine solche zu verstehen, deren einzelne Seeleninhalte mit einander in einem nach empirischen Regeln der Psychologie begreiflichen Zusammenhange stehen [2]) —, ziehen sich durch die Geschichte der Philosophie zahllose Fassungen dieses Problems hindurch. Der mehr als 700jährige scholastische Streit um die Universalien, den eine harmlose Stelle in Porphyr's Isagoge angefacht hatte — universalia ante rem (Platon), universalia in re (Aristoteles), universalia post rem (Epikur) —, dreht sich ja, sofern man ihn sociologisch fasst, immer wieder um das Verhältniss der Individuen zur menschlichen Gattung. Es kann uns natürlich nicht beifallen, an dieser Stelle den historischen Verlauf des Universalienstreites auch nur zu skizziren; hingegen dürfen wir hier mit dem peinlichen Geständniss nicht zurückhalten, dass dieser scholastische Universalienstreit noch lange nicht endgültig geschlichtet ist [3]). Schon Liebmann hat dies in seiner schönen Abhandlung „Platonismus und Darwinismus" [4]) erkannt und feinsinnig durchgeführt. In einem anderen Gedankenzusammenhange äussert sich Liebmann darüber

---

nicht nach; Gugler's Untersuchungen beschränken sich auf das ästhetische Individuum, S. 12 ff., 143 f., ohne das sociale auch nur zu streifen. Benj. Kidd's Sociale Evolation, deutsch von Pfleiderer, Jena 1895, gelangt zu dem niederschmetternden Ergebniss, dass „die Interessen des socialen Organismus und die seiner jeweiligen Individuen sich jeder Zeit wie die ärgsten Feinde gegenüberstehen", S. 73, ja er findet in diesem Conflict geradezu den „Kernpunkt in der Geschichte der Menschheit", Cap. IV, S. 76—90; vgl. auch W. Sharp Mc Kechnie, The State and the Individual, Glasgow 1896, p. 159 ff.

[1]) Vgl. meine Psychologie der Stoa I, S. 127. Vgl. auch Windelband, Gesch. d. Philosophie, 1892, S. 131, wo auf dieses ἡγεμονικόν grosses Gewicht gelegt wird.

[2]) Vgl. Georg Simmel, Einleit. in d. Moralwissenschaft, Berlin 1892, II, 364.

[3]) Ueber diesen Universalienstreit vgl. die umfangreichen Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie von Hauréau, Ritter, Stöckl, Werner u. A. Litteratur in Ueberweg-Heinze's Grundriss, Bd. II, 8. Aufl. Ansprechend ist das Problem der Universalien in jüngster Zeit behandelt worden von Prof. Maurice de Wulf, Le problème des Universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle, Archiv für Gesch. d. Philos., Bd. X, H. 4, 1896, S. 427 ff.

[4]) A. a. O. S. 313—358.

folgendermassen[1]): „Wenn man nun die rein dogmatische Triebfeder dieser Angelegenheit bedenkt, so sollte man meinen, die verschimmelte Pergamentcontroverse ruhe bei ihrer Mutter, der Scholastik, längst im Grabe. Dem ist aber keineswegs so. Vielmehr taucht sie in der modernen Philosophie neuverjüngt wieder auf. Hegel z. B. mit seinem Monismus der „absoluten Idee" zählt zur extrem realistischen, Herbart mit dem Pluralismus der vielen „Realen" zur extrem nominalistischen Partei."

Uebrigens können auch Monisten modernsten Schlages an der Frage nicht vorbeigehen, wie sich die Vielheit und Mannigfaltigkeit der in der Natur wirksamen Kräfte zu dieser selbst verhalten und in welche Beziehung man die Naturkräfte zur hypostasirten Einheit des Universums zu setzen habe. Je strenger und consequenter ein Monismus sein will — einerlei, ob man diese Einheit theistisch als persönlichen Gott, pantheistisch als vergöttlichte Natur, panthelistisch als Weltwillen oder naturalistisch als entgöttlichte Natur fassen möchte — um so grössere Schwierigkeiten werden ihm stets aus der Mannigfaltigkeit der in der Natur wirksamen Kräfte und aus dem Principium individuationis erwachsen[2]).

Ueberhaupt würde man fehlgreifen, wollte man den Fortschritt der Philosophie als einen absoluten in dem Sinne begreifen, als seien gewisse von der Scholastik behandelte Fragen nunmehr, dank der geläuterten Einsicht unserer Zeit, abgethan und von der wissenschaftlichen Tagesordnung völlig verschwunden. Jedes Zeitalter wirft vielmehr diese noch immer ungelösten Fragen in dem Gewande, das ihm eigenthümlich ist, auf's Neue wieder auf. Das Wesen der philosophiegeschichtlichen Continuität besteht eben darin, alte Probleme mit neuen Gedanken durchzudenken. Dem Mittelalter war das kirchlich-dogmatische, dem gedankengewaltigen 17. Jahrhundert das mathematische, unserer Zeit endlich ist das biologische Gewand eigenthümlich. So wirft z. B. Häckel der Classification des Agassiz groben Anthropomorphismus vor, weil er[3]) „dem Schöpfer durchaus menschliche Attri-

[1]) Ueber die Existenz abstracter Begriffe, ebenda S. 472.

[2]) So sagt der Häckel'sche Monist, Benjamin Vetter, in seinem nachgelassenen Werke „Die moderne Weltanschauung und der Mensch", Jena 1894, S. 147, das Grundprincip des reinen Materialismus müsse so gefasst werden, dass die Materie, wenn auch noch so wesenlos, in blosse Kraftcentren aufgelöst gedacht wird. Kraftcentren stellen aber einerseits eine Vielheit, andererseits Eigenschaften der Einen Substanz dar. Also kann auch der strengste Monismus der Frage nicht aus dem Wege gehen, wie sich die Vielheit der Attribute der Substanz zur Einheit dieser verhalte; vgl. auch W. Ostwald, Die Ueberwindung des wissensch. Materialismus, 1895, S. 26 f.; Vict. Meyer, Probleme der Atomistik, 1896, S. 44 f.

[3]) Ernst Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, 4. Aufl., S. 61.

bute und Eigenschaften beilegt, und sein Schöpfungswerk durchaus analog einer menschlichen Schöpfungsthätigkeit betrachtet". Die Anhänger des Agassiz, sagt Häckel an einer anderen Stelle, übersehen eben, „dass dieser persönliche Schöpfer bloss ein mit menschlichen Attributen ausgerüsteter idealisirter Organismus ist".

Freilich übersieht Häckel dabei, dass auch sein mechanischer Monismus (seine „monistische Gottesidee", welcher „die Zukunft gehört") von ihm selbst mit menschlichen Attributen belegt wird, sofern er seine monistische Weltanschauung dahin charakterisirt, dass sie „Gottes Geist und Kraft in allen Erscheinungen ohne Ausnahme erblickt" [1]). Geist und Kraft sind natürlich nicht minder menschliche Attribute, als Macht, Wissen, Wille u. s. w. Kurzum, der biologische Monismus der Gegenwart müht sich mit dem Principium individuationis nicht weniger ab als die Scholastiker, welche zwischen dem extremen Realismus und dem extremen Nominalismus nicht weniger als 13 Abstufungen hergestellt haben [2]).

Wie hier der auf biologischen Thatsachen sich aufbauende Monismus die Stellung des Individuums zur Gattung endgültig abzugrenzen sich vergeblich abmüht — denn die von Darwin behauptete Erblichkeit und Veränderlichkeit der Eigenschaften (Variability, Inheritance) löst das Universalienproblem nicht etwa, sondern verwickelt es nur noch mehr — so tobt dieser alte Kampf mit ungeschwächter Kraft in der Philosophie und schöngeistigen Litteratur unserer Tage weiter. Individuum oder Gattung: so lautete bereits die Kampfparole zwischen Kant und Herder. Herder sah im Menschen nur das Individuum, als Ausschnitt der Gesammtnatur, und die Geschichte der Menschheit war ihm nur ein Specialfall der Naturgeschichte. Die sociale Einheit der Menschen erklärte Herder bereits nach Analogie der Natureinheiten [3]). Jener Individualismus, der tief in der deutschen Natur begründet ist und den Niemand vollendeter in sich verkörpert hat als der grosse Preussenkönig Friedrich II., hat in Herder seinen beredtesten Ausdruck gefunden. Im Anschluss an seinen Freund Hamann, den „Magus des Nordens", hat er das Individuum ganz auf sich gestellt [4]). Das Individuelle, dem Leibniz bereits in seiner Monadenlehre metaphysisch die Bahn geebnet, erhält von Herder

---

[1]) Ebenda S. 64.

[2]) Vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II, 98—260.

[3]) Herder, Ideen, Suphan'sche Ausgabe, Bd. 13, achtes Buch, Cap. V, S. 333—342; neuntes Buch, Cap. I, S. 343 ff.; Anna Tumarkin, Herder u. Kant, Bern 1896, S. 83.

[4]) Vgl. besonders die kleine Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit".

jene sociologische Biegung, die ihm noch heutigen Tages eignet: Herder wird zum Sachwalter des Einzelnen, der genialen Persönlichkeit, der Originalität. In gleichem Sinne sagt Goethe: „die Natur scheine alles auf Individualität angelegt zu haben." Auf derselben Gedankenlinie liegt es auch, wenn Wilhelm v. Humboldt in seinen „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen" (1792), das Recht des Individuums gegenüber dem Staate so kräftig hervorhebt, und glänzend durchführt, dass die Anhänger des staatlichen Laissez faire noch heute gut thäten, ihre Waffen diesem halbverschollenen sociologischen Arsenal zu entlehnen. Einem Humboldt ist das Individuum und seine Freiheit der Sinn des Staates, der seine Eingriffe in die Bewegungsfreiheit des Individuums auf das denkbar bescheidenste Mass beschränken sollte. Von hier führt das logisch-sociologische Continuum zu Herbert Spencer's „Man versus the state", dem Grundbuch des heute noch wirthschaftenden individualistischen Liberalismus.

Fichte's „Ich"-Rausch verlieh dem bereits von Leibniz und Herder vorbereiteten Individualismus neue Schwingen. Die Romantiker aller Schattirungen klammern sich mit inbrünstigem Eifer an die Individualität. Dem katholisch gewordenen wie dem protestantisch gebiebenen Zweig der Romantiker schmeichelte gleich sehr die schwärmerische Selbstbeweihräucherung, die in jenem Fichte'schen „Ich" verborgen lag. Seitdem vollends Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) der Persönlichkeit den weihevollen Stempel einer dialektisch fein zugespitzten philosophischen Formel aufgedrückt hat, behauptet in unserem Jahrhundert der Individualismus eine beherrschende Stellung[1]). Dem Cultus der Persönlichkeit, des genialischen, ganz auf sich gestellten Individuums opfern gedanklich von einander so fernab liegende Philosophen, wie Feuerbach, Stirner, Dühring, endlich und besonders aber Schopenhauer und Nietzsche. Wie Nietzsche

---

[1]) Auf diese individualistische Bewegung in der klassischen Litteratur der Deutschen hat Henri Michel, L'idée de l'état. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution, Paris 1895, nicht gebührend Rücksicht genommen. Nach Michel war im 17. Jahrhundert der Staat Alles, das Individuum nichts, im 18. das Individuum an der ihm gebührenden Stelle, während im 19. der Kampf zwischen Individuum und Staat wogt. Michel, ein Adept des französischen Neokantianers Renouvier, sieht das Heil der Menschheit in einer Rückkehr zum Individualismus des 18. Jahrhunderts. Le Bon, Psychologie du Socialisme, Rev. philos. XXI, 12, Dec. 1896, p. 589, hingegen findet, erst die grosse französische Revolution habe das Individuum geschaffen, zugleich freilich isolirt.

mit philosophischen, so kämpfen heute Tolstoy und Ibsen mit poetischen Waffen für die Individualität.

Eine Reaction konnte nicht ausbleiben. Schon Kant hatte in seiner Kritik der teleologischen Urtheilskraft die Menschheitsgeschichte nicht bloss als Naturgeschichte, sondern wesentlich als Freiheitsgeschichte begriffen. Diese Entwickelung der Menschheit (nicht des Menschen) zur Freiheit ist der Grundton, der in den gewaltigen speculativen Systemen der Fichte[1]), Schelling[2]) und Hegel wiederkehrt. Wie im Individualismus Herder'scher Prägung individuelle Vollkommenheit und individuelle Glückseligkeit Sinn und Zweck der Geschichte sind, das Ganz also nur seines Theiles, die Gattung nur ihrer Species wegen da ist, so in der klassischen Philosophie umgekehrt der Theil des Ganzen wegen, das Individuum nur um der Gattung willen. Dort ist der Sinn der socialen Evolution der Mensch, hier der Mensch. Und wie in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts alle metaphysischen Probleme ein biologisches Mäntelchen umgehängt erhielten, so wurde jener Platonische Standpunkt, dem nur die Gattung real, das Individuum hingegen bloss deren flüchtiger Abglanz ist, von der heutigen Sociologie wieder aufgenommen und unter der irreführenden Spitzmarke „Lehre vom Milieu" als neue Heilswahrheit angepriesen[3]). Wir sehen in der namentlich von Taine ausgebauten, heute im vollen Schwange befindlichen „Lehre vom Milieu", nach welcher jedes Individuum nur ein Product seiner „Umwelt" ist, nur die natürliche Reaction des socialen Determinismus gegen den Indeterminismus, der Gattung gegen die Species, des Wohls Aller gegen Willkür und Uebermuth des Einzelnen. Man versteht alsdann sehr wohl, weshalb sich ein anarchischer Individualist vom Schlage Nietzsche's von dieser alle Individualität erdrückenden und erstickenden, alle Selbstheit zu flacher Werkeltagsmässigkeit gewaltsam nivellirenden Theorie des Milieu so abgestossen fühlt, dass ihm einmal das zornige Wort entfährt, die Lehre vom Milieu sei „eine wahre Neurotiker-Theorie, die sacrosanct und beinahe wissenschaftlich geworden ist". Die sociologische Fassung dieser Lehre vom Milieu ist

---

[1]) Wie Kant den tiefsten Sinn der Geschichte in der fortschreitenden Freiheit, so hat der Socialethiker Fichte ihn in der sich steigernden Gleichheit der Menschen gesehen.

[2]) Für den „Begriffsromantiker" Schelling ist es recht bezeichnend, dass in seinem Identitätssystem weder für eine Ethik, noch viel weniger für eine Socialphilosophie Raum vorhanden ist.

[3]) Aless. Chiapelli, Le promesse filosofiche del Socialismo, Napoli 1897, p. 41, hebt die interessante Thatsache hervor, dass die Lehre vom „Milieu" ihrem Keime nach auf Hippokrates zurückgeht.

nun unseres Wissens von Niemandem so scharf ausgeprägt und mit propagandistischem Uebereifer verfochten worden, als von dem bekannten Grazer Sociologen, Prof. Gumplowicz[1]). Da nun unseres Erachtens die schöngeistigen und philosophischen Apostel eines „Cultus des Genies“ ebensoweit über das Ziel hinausschiessen, wie die dogmenstarren Vertreter der Lehre vom socialen Milieu, so wollen wir uns hier zunächst mit Gumplowicz, dem typischen Repräsentanten dieser Richtung, auseinandersetzen. Ginge es nach Gumplowicz, dann würden sociale Thatsachen und aus ihnen resultirende sociale Bewegungen immer von Gruppen, und nur von diesen vollzogen. Das Individuum innerhalb der Gruppe zählt ihm nicht mehr, als das Atom in einem grösseren Aggregat, als die Zelle im Gesammtkörper des Menschen. Wie der Mensch einen Zellenstaat darstellt, wobei die einzelnen Zellen, obwohl sie in ihrer Summe den Menschen constituiren, auf den fertigen Menschen einflusslos sind, so der politische Staat eine Summirung von socialen Zellen, die gemeinsam den staatlichen Organismus constituiren, ohne dass die einzelne sociale Zelle die Fähigkeit besässe, in die Entwickelung des Gesammtorganismus, sei es hemmend, sei es fördernd, einzugreifen. Nach dem Parallelogramm der socialen Kräfte könnten immer nur sociale Gruppen auf Gruppen, allenfalls auch Gruppen auf Individuen, niemals aber Individuen auf Gruppen wirken. Ja, nach Gumplowicz verlangt „die Sociologie vom Menschen, dass er von vornherein sich selbst degradire, dass er eine Null werde, eine Marionette, in deren Inneres seine Umwelt den Bewegungsmechanismus hineinbaut, von dessen Abwickelung dann sein Thun und Lassen abhängt“.

Wäre diese Forderung — nicht der Sociologie schlechthin, sondern nur die der Gumplowicz'schen — eine berechtigte, im Wesen der socialen Entwickelung begründete, dann hätten der griechisch-römische Fatalismus, die kirchliche Prädestinationslehre und das Kismet des Muhammedanismus das letzte Wort in der Geschichte behalten. Was ist denn diese völlige Preisgebung des Individuums zu Gunsten

[1]) Neben den bereits wiederholt citirten sociologischen Werken von Gumplowicz („Der Rassenkampf“, „Grundriss der Sociologie“, „Die sociologische Staatsidee“) vgl. noch seine Abhandlung „Das Eigenthum als sociale Thatsache“, Neue deutsche Rundschau, Februar 1895, sowie meine Polemik in der „Zeit“, 6. Juli 1895, S. 7, endlich Individuum, Gruppe und Umwelt, Zukunft IV, 21, S. 352 ff. Gumplowicz könnte sich freilich auf Namen wie Montesquieu, Buckle, Macaulay, Marx u. v. A. berufen, welche das Individuum der gesellschaftlichen Entwickelung gegenüber zu völliger Bedeutungslosigkeit herabdrücken. Ralph Waldo Emerson ruft hingegen emphatisch aus: „Wiegt ein einziger grosser Mann nicht ein ganzes Volk von geistigen Zwergen auf?“, Repräsentanten des Menschengeschlechts, deutsch von Döhnert, S. 33. Aber Aussprüche von Autoritäten sind noch keine — Argumente.

seiner Gruppe anderes als sociologisches Kismet? Und was ist das Kismet anderes als eine missverständliche, in einen Glaubenssatz gehüllte Interpretation des Causalbegriffes? Weil man bei vorgeschrittener Ueberlegung die Abhängigkeit des Individuums von seinen Motivationen und das Bedingtsein dieser von der socialen Gruppe ermittelt hat, verallgemeinert man diesen Satz in der Kirche dahin, dass der Mensch vom Schicksal, der göttlichen Vorsehung, dem Fatum oder Verhängniss abhängig, in der Philosophie dahin, dass er dem Satz des Grundes, d. h. der von innen gesehenen Causalität, bedingungslos unterworfen bleibt, in der Sociologie endlich dahin, dass er ausschliessliches Product seines socialen Milieus sei. Soweit es sich nun in diesen Verallgemeinerungen um die einfache Feststellung und unbedingte Geltung des Causalgesetzes handelt, waren sie auch ganz berechtigt; falsch ist nur der sich daran schliessende sociologische Calcül.

Aus der vorausgesetzten, sei es gläubig geahnten, sei es wissenschaftlich erfassten, uneingeschränkten Geltung des Causalgesetzes folgert der Muhammedaner eine blinde, thatenlose Ergebung in das Schicksal, folgerte die Kirche die Prädestination zur Sünde, und müsste auch Gumplowicz bei logischer Consequenz ein „Laissez faire, laissez aller" folgern. Kann das von ihm so verpönte „Ich" doch nichts gegen das sociale Milieu; muss es vielmehr unweigerlich alles das vollziehen, was dieses von ihm fordert und bei ihm durchsetzt: wozu dann aller Lärm? Durchschaue ich meine unbedingte Abhängigkeit von der socialen Gruppe, und gelange ich auf der anderen Seite zu der Ueberzeugung, dass ich weder für, noch gegen diese Gruppe etwas vermag: zu welchem Ende meine Kraftanstrengung? Warum lege ich nicht die Hände in den Schoss und träume im süssen Haschischrausch von „Nirwana"? Glaubt Gumplowicz, auf sein sociales Milieu völlig einflusslos zu sein: warum hat er die Theorie vom „Rassenkampf" aufgestellt und sich damit eine empfindliche Schaar von Gegnern auf den Hals gehetzt? Hätte er nicht das Gefühl gehabt, seiner socialen Gruppe damit zu dienen, sein Milieu zu heben und zu fördern, würde er dann nicht klüger gehandelt haben, sein Lebensschifflein von den gleichmässigen Wellen seines Berufes geruhig schaukeln zu lassen, statt auf sturmgepeitschter Woge sich kampfbereit Fährnissen und Bitternissen aller Art auszusetzen? Sieht das Individuum seine Ohnmacht ein: warum trotzt es dem Milieu, bäumt es sich gegen dessen Wirkung auf? Standen auch Christus, Muhammed, Luther, Zwingli, Calvin ganz im Banne ihres Milieus, oder haben sie nicht vielmehr ein neues geschaffen?

Hier liegt das πρῶτον ψεῦδος dieses sociologischen Calcüls: alle Qualität ist jenen Sociologen, welche das Individuum verneinen und

aufheben, um es ganz in seiner Gruppe aufgehen zu lassen, in eine Quantität umgeschlagen. Hatte Hegel gezeigt, wie eine Quantität in eine Qualität übergehen kann (ein Heer entfaltet neue Eigenschaften und Kräfte, die der einzelne Soldat noch nicht besitzt), so schlägt bei Gumplowicz umgekehrt die Qualität des Menschen in eine blosse Quantität um. Der Mensch ist ihm nicht mehr dieses bestimmte, mit unzähligen Eigenschaften ausgestattete Individuum [1]), sondern jedes Individuum ist ihm ausnahmslos nur eine mechanische Eins. Er macht dabei den gleichen Fehler, wie die Statistik, der man nicht mit Unrecht zugerufen hat: „La statistique c'est le mensonge en chiffres." Dynamische Potenzen — und darin besteht die Escamotage — verwandeln sich da unversehens in mechanische. Ob die gleiche Handlung von einem Bismarck oder einem Cretin vollzogen wird, ist der Statistik, die es nur mit mechanischen Einheiten zu thun hat, ganz gleichgültig. Der Sociologie aber darf dieser Umstand nicht gleichgültig sein. Ob ein Raubgeselle einen Mord an einem Quidam verübt, oder Caserio den Mordstahl gegen den Präsidenten Carnot zückt, das figurirt in der Statistik unter der gleichen Rubrik „Mordanfälle"; aber in der Sociologie hat die Ermordung Carnot's denn doch eine andere socialpsychische Bedeutung, als die bloss mechanische Summirung einer Ziffer!

So wenig die Sociologie der statistischen Daten entrathen kann, so sehr muss sie sich davor hüten, in den Grundfehler der statistischen Methode — Qualitäten willkürlich in Quantitäten zu verwandeln — zu verfallen. Individuen vom Schlage Alexander's des Grossen, Cäsar's, Friedrich's II. und Napoleon's sind rücksichtlich der Schaffung von socialen Thatsachen denn doch wohl mehr als „Nullen und Marionetten"; sie gehen durchaus nicht ohne Rest in einer mechanisch-statistischen Eins auf.

Nach Gumplowicz sollen „über sociale Thatsachen die Menschen keine Macht haben, da solche Thatsachen nicht von Einzelnen, sondern von menschlichen Gesellschaften kraft höherer sie zwingen-

[1]) Nach Gumplowicz ist nur die Gruppe „social homogen", weil „die Angehörigen jeder socialen Gruppe einen gewissen Fonds gleichartiger Züge" aufweisen; hingegen sei es eine socialpsychische Thatsache, dass der Einzelne nicht „er selbst ist", Zukunft IV, 21, 1896, S. 254—256. Dabei übersieht jedoch Gumplowicz, dass das Individuum nicht bloss einer socialen Gruppe angehört, sondern sich in der Regel im Schnittpunkte zahlreicher Gruppen befindet, und je reicher ein Individuum psychisch differenzirt ist, desto mehr socialen Gruppen angehört. Weit richtiger zeigen Small and Vincent, An Introduction to the study of society, University of Chicago, 1894, p. 206: The individual in Society is not fixed in any one relation. Freilich ist auch hier die Lösung des Problems, die in der Wechselwirkung von Individuum und Gruppe liegt, noch nicht gestreift.

der Naturgesetze in's Leben gerufen werden". Wie ist es nun aber, wenn das Individuum Nicolaus II. nach einer unruhig verbrachten Nacht auf den hirnverbrannten Gedanken verfiele, einen Ukas zu unterzeichnen, wonach alle Russen, die sich nicht zur russischen Nationalkirche bekennen, binnen drei Monaten das heilige russische Reich zu verlassen hätten? Würde da nicht von einem Individuum eine sociale Thatsache einschneidendster Art geschaffen? Oder setzen wir den anmuthigeren entgegengesetzten Fall: er würde sich eines schönen Tages entschliessen, seinem Volke eine Verfassung zu geben: wäre das nicht eine sociale Thatsache grössten Styles? Wie grosse politische Persönlichkeiten das sociale Milieu durch ein entscheidendes Machtwort oder eine gewaltige That umstempeln können, so auch künstlerische und wissenschaftliche das litterarische Milieu.

Confucius, Laotse, Buddha, Zoroaster, Moses, Christus, Muhammed und Luther haben mehr und tiefer eingreifende sociale Thatsachen geschaffen, als Hunderte von kleinen Völkerstämmen. Homer und Hesiod, Aeschylus, Euripides, Sophokles und Aristophanes haben ein litterarisches, Phidias und Praxiteles ein künstlerisches, Platon und Aristoteles ein philosophisches Milieu geschaffen, das die Structur der civilisirten Völker wirksamer und entscheidender beeinflusst hat, als Hunderte von Guerilla-Kriegen untergeordneter Stämme. Augustin, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin haben in ihrem resp. socialen Milieu, dem ja stets einzelne Züge der geistigen Bewegung einer Zeit beigemischt zu sein pflegen, kräftigere Spuren hinterlassen und auf die sociale Gliederung des Mittelalters durchgreifender eingewirkt, als die perpetuellen Rassenkämpfe ihrer resp. Zeitalter. Michelangelo, Rafael und Lionardo da Vinci haben das sociale Milieu des Rinascimento, das sein Gepräge wesentlich von den Kunstbewegungen des Zeitalters erhielt, denn doch in anderer Weise bestimmt, als die kriegerischen Eifersüchteleien kleiner italienischer Raubstaaten. Und wie haben Dante, Shakespeare und Goethe das geistige Milieu der Menschheit umgestaltet! Ganze Jahrhunderte werden nicht mit Unrecht auf einzelne Namen getauft: das siebzehnte als Jahrhundert Newton's und der aufkommenden Naturwissenschaften; das achtzehnte als das Voltaire's und der Befreiung von politischer und kirchlicher Bevormundung, das neunzehnte als das Stephenson's und Darwin's, wegen ihrer umwälzenden Leistung in Technik und Biologie. Sind nun alle diese grossen Individuen, die den globus intellectualis der Menschheit umgeschaffen und in neue Formen gegossen haben, wirklich nur „Marionetten und Nullen"? Kommt ihnen in der „socialen Bewegung" der Menschheit wirklich keine andere Stellung zu, als die einer todten, starren Zahl?

Oder haben etwa Lasalle und Marx für die augenblicklich in Fluss befindliche sociale Bewegung wirklich keine andere Bedeutung, als die mechanischer Ziffern? Geht die Qualität überragender Männer, die das politische, sociale, künstlerische, litterarische, religiöse oder technische Schicksal von ganzen Generationen, ja von allen künftigen Zeitaltern bestimmen, ohne Rest in ihrer „Quantität“, in ihrer Eigenschaft als „Zelle“ im socialen Organismus auf?

Ich denke, man braucht diese Fragen nur aufzuwerfen, um sie unbedenklich zu verneinen. Man hat sich hier von dem verlockenden Bild der socialen Zelle, dessen Figürlichkeit man nie aus den Augen hätte verlieren sollen, zu weit fortreissen lassen. Abgesehen davon, dass auch eine erkrankte Zelle ganze Gebiete unseres Organismus ergreifen und somit beeinflussen kann, sollte man das von Aristoteles stammende Bild, wonach der Staat einen socialen Organismus darstellt [1]), durch allzu wörtliche Interpretation nicht zu Tode hetzen. Gumplowicz macht sich ja selbst über die spielerischen Analogien lustig, die sich Schäffle in seinem „Bau und Leben des socialen Körpers“ gestattet. Nun denn, auch das Bild der socialen Gruppe ist nur eine Metapher, über deren Wesen und Bedeutung in der Philosophiegeschichte uns jüngst ein interessantes Buch von Alfred Biese belehrt hat [2]).

Man vergesse nicht, dass es zunächst nur Individuen giebt [3]). Ihre Zusammenfassung zum Begriff einer socialen Gruppe ist erst das Werk des reflectirenden, alle Bedenken der nominalistischen Denker, die in solchen Verallgemeinerungen nur ein willkürliches Spiel der philosophirenden Phantasie zu erblicken geneigt sind, gewaltsam über den Haufen rennenden abstrahirenden Verstandes [4]). Ein strenger Nominalist von der Farbe Mill's etwa wird Gumplowicz einmal be-

[1]) Vgl. dazu W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 88 ff., 289. Geradezu spielerisch wird diese von Aristoteles stammende Metapher (Staat als Organismus) nach dem Vorgange der organischen Staatsidee der historischen Rechtsschule (Savigny) und — in der neueren Sociologie — von Lilienfeld, Schäffle und Spencer, besonders in der amerikanischen Sociologie der Gegenwart ausgebeutet, vgl. z. B. Small and Vincent, Introd. to the study of society, p. 215 ff.; s. auch oben S. 490 ff. Die übertreibenden Apepten der „organischen“ Methode frischen die abgethane Lehre vom Mikro- und Makrokosmos in sociologischem Gewande auf.

[2]) Vgl. Alfred Biese, Die Philosophie des Metaphoristen, Hamburg und Leipzig 1893, S. 217 ff.

[3]) J. St. Mill, Logik III, 283 ff.

[4]) Hippol. Taine, der klassische Vertreter der Lehre vom „Milieu“, ist in der That ein extremer Nominalist. So sagt Taine, De l'intelligence II, 259: une idée générale et abstraite est un nom et rien qu'un nom. Ist denn nun aber das „Milieu“ keine idée générale et abstraite? Richtiger hat Virchow einmal die Begriffsbestimmung aufgestellt: „Das Individuum ist eine Gemeinschaft, in der alle Theile zu einem gleichartigen Zweck zusammenwirken.“

streiten, dass eine sociale Gruppe eigene, von den Individuen, die sie constituiren, völlig unabhängige Kräfte zu entfalten vermag, andermal, dass eine solche sociale Gruppe, wie sie Gumplowicz vorschwebt, überhaupt eine andere reale Existenz habe, als im Gehirn dieses die Thatsachen der Existenz von Individuen generalisirenden und ihre Hypostasirung zur Einheit der Gruppe fordernden Denkers. Und selbst in diesem Gehirn wäre die „Gruppe" nach Mill nur eine versteckte Induction, ein Memorandum für's Gedächtniss.

Aber angenommen selbst, Hegel, dieser glänzende Typus des Realismus, dessen Denken sich nur in den höchsten Verallgemeinerungen bewegte, habe wirklich den uralten Process gegen den Nominalismus in höchster und letzter Instanz gewonnen. Angenommen also, es gäbe wirklich sociale Gruppen als höhere Einheiten, die selbständige, von den sie constituirenden Individuen unabhängige Kräfte entfalten, d. h. sociale Thatsachen und Bewegungen schaffen, die das Individuum selbst niemals so zu schaffen vermöchte: schliesst das nun aus, dass Individuen nicht auch sociale Thatsachen und Bewegungen hervorrufen könnten? Die gleichen wohl nicht, aber doch andere, vielleicht sogar ähnlich geartete!

In That und Wahrheit kommen sociale Thatsachen und Bewegungen meist erst durch die Wechselbeziehungen von Individuum und Gruppe, also durch das Zusammenwirken dieser beiden Factoren zu Stande. Die Gruppe ist es freilich, die das Individuum zuvörderst erzieht und bildet. Dieses wächst in ein sociales Milieu hinein, von dem es durchgehends abhängig ist, sofern es von diesem in seinem Denken wie in seinem Handeln bestimmt wird. Für den Durchschnittsmenschen trifft denn auch die paradox klingende Behauptung des „Grundrisses der Sociologie" durchaus zu, dass nicht er denkt und handelt, sondern sein Milieu in ihm und durch ihn. Nicht aber trifft dies bei der genialen Persönlichkeit, bei jenen tragenden Individuen der Culturgeschichte zu, die einen merklichen Einschnitt in deren Verlauf bedeuten.

Das Genie schafft ein neues Milieu. So sehr es selbst erst das Product des ihm vorangegangenen ist, so liegt das Impulsive und Imperatorische des wahrhaften Genies — gleichviel welchen Fachgebiets — darin, dass es die Elemente seines bisherigen Milieus mit dem Silberblick der Inspiration in ihrer Unzulänglichkeit oder verfehlten Anordnung durchschaut und durch eine glückliche Combination derselben Elemente dieses Milieu neu schafft, umbildet und so den nächsten Generationen neue Wege vorzeichnet.

Man sieht hier die Wechselwirkung des grossen Individuums — und nur dieses vermag umgestaltend in die Gruppe einzugreifen —

und seiner Gruppe. Es ist auf der einen Seite selbst das Product des vorangegangenen oder bestehenden, auf der anderen aber Mitproducent des nächsten Milieus. Das Beispiel Darwin's dürfte diesen Gedankengang am treffendsten illustriren. Gewiss haben Lamarck, Herder, Goethe, Erasmus Darwin und der Stand der biologischen Forschung um die Mitte dieses Jahrhunderts das Auftreten eines Charles Darwin vorbereitet, begünstigt oder überhaupt erst ermöglicht; aber seine Leistung ist doch etwas Grundanderes, als die mechanische Summe der in ihm zusammenströmenden Einflüsse seines Milieus.

Wie er auf der einen Seite alle biologischen Denkelemente der Vorzeit durch eine unerreicht glückliche Combination in Eins gebildet und auf die sie bannende Formel gebracht hat, so hat er auf der anderen ein neues wissenschaftliches Milieu geschaffen, das jetzt schon die Gedankengänge einer Reihe von Disciplinen beherrscht und seit Kurzem sogar daran ist, von der Biologie scheinbar so fernab liegende Gebiete wie die Kunst [1]) und selbst die socialen Probleme [2]) zu ergreifen und mit neuen Motivationen auszustatten.

Ist nun das Individuum Charles Darwin auch eine „Null und Marionette"? Vermag die von Darwin inspirirte Wissenschaft keine socialen Thatsachen und Bewegungen zu erzeugen? Das Individuum Darwin selbst freilich nicht; aber das von ihm geschaffene neue wissenschaftliche Milieu kann dereinst ebensowohl eine sociale Thatsache umwälzendsten Charakters schaffen, wie das Individuum Voltaire im vorigen Jahrhundert mit Hilfe der von ihm inspirirten Encyklopädisten die eminent sociale Thatsache der grossen französischen Revolution mit heraufbeschworen hat.

Damit kommen wir auf die entscheidende Hauptfrage: Wie verhält sich das Individuum zu seiner socialen Gruppe? Das Durchschnittsindividuum meist passiv. Seine Handlungen sind als Zwecken angepasste Bewegungen durch eben diese Zwecke determinirt, denn sie resultiren aus Motiven, die es in der Regel seiner socialen Gruppe entnimmt. Mit Rücksicht auf sein sociales Milieu ist der Wille des Einzelnen nicht frei. Also doch ein gewisses sociales Fatum? Für den gewöhnlichen Menschen, „die Fabrikswaare der Natur", wie Schopenhauer, oder „den heillos Mittelmässigen", wie Nietzsche ihn betitelt, allerdings! Wer nur geboren wird, isst, trinkt, zeugt und stirbt, für den ist das sociale Milieu meist ein psychischer Zwang. Will man daher auf ein solches Individuum umgestaltend oder — scheuen wir

---

[1]) Man denke vor Allem an Ibsen und dazu an Nordau's „Entartung".

[2]) Vgl. Enrico Ferri, Socialismus und moderne Wissenschaft, Leipzig 1896, Wigand; s. weiter unsere 40. Vorlesung.

das markige Wort nicht — revolutionirend einwirken, dann kann dies nicht direct, sondern nur auf dem Umwege seines Milieus geschehen, indem man ihm durch dieses neue Motivationen suggerirt.

Die sociale Gruppe ist das Medium, das Sprachrohr, durch welches das geniale Individuum, wie überhaupt jedes, das der Menschheit etwas Eigenes zu sagen hat, zum alltäglichen spricht. Dieses glückliche Medium, in welchem sich die Persönlichkeit wie in einem Prisma bricht, ist ein Vehikel des Fortschritts. Sind sociale Institutionen fossil geworden, dann offenbart das Genie durch das Medium des von ihm umgeschaffenen Milieus den Einzelindividuen die frohe Botschaft einer neuen Wahrheit. Das Genie schafft neue Motivationen, die es auf dem Umwege der socialen Gruppe den sie constituirenden Individuen nach und nach einimpft, bis diese dem Individuum allmälig in Fleisch und Blut übergehen [1]).

Die sociale Causalität ist dabei ebenso gewahrt, wie der sociale Fortschritt ermöglicht. Nur wirkt die sociale Causalität des grossen Individuums nicht unmittelbar auf das Individuum, die sociale Zelle, sondern nur auf deren letzte Motivquelle, die sociale Gruppe, und durch diese mittelbar auf das Individuum selbst. Damit ist auch die Gefahr der Stagnation, des lähmenden, allen Fortschritt vereitelnden „Kismet" beseitigt. Das glückliche Zusammenwirken von grossen Individuen und der jeweiligen socialen Gruppe, der sie angehören, erzeugt jene Reibung und elektrische Entladung, deren Product der Culturfortschritt ist.

Nach diesen Ausführungen bedarf es keiner einlässlichen Erörterungen darüber, dass wir den einseitigen Cultus des Genies, die Anarchie des Individuums ebenso entschieden ablehnen, wie den alles Individuelle ertödtenden sociologischen Fatalismus. Und wenn Nietzsche der alten „Lügenlosung vom Vorrecht der Meisten" die „furchtbare und entzückende Gegenlosung der Wenigsten" gegenüberstellt, so können wir diesen anarchisch-aristokratischen Individualismus ebensowenig gutheissen, wie die Gumplowicz'sche Fassung des sociologischen Milieus. Mag auch Nietzsche darin Recht haben: „Alle grossen, alle schönen Dinge können kein Gemeingut sein: pulchrum est paucorum hominum," so richtet sich jener sociologische Grössenwahn, der ihm die Worte eingegeben hat: „Ein Volk ist der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben grossen Männern zu gelangen" [2]), von selbst. Dieser bereits von Schopenhauer genährte sociologische Wahn, das

---

[1]) Dies auch gegen Stammler's Ausführungen über „Grosse Männer", Wirthschaft und Recht, 1896, S. 331 ff.

[2]) Jenseits von Gut und Böse, S. 126.

geniale künstlerische Individuum in den Mittelpunkt des Universums zu rücken und eben damit nicht bloss wahre Orgien einer anthropocentrischen Weltauffassung zu feiern, sondern innerhalb dieser für eine winzige Anzahl begnadeter Naturen, die in sich vermittelst des intuitiven künstlerischen Schauens die Substanz, den Willen, meistern, einen unerhörten Ausnahmezustand, ein förmliches Privilegium des Gottthums zu schaffen, bedarf keiner ernstlichen Widerlegung. Stimmt aber Nietzsche, dieser geistvollste, blendendste Typus des Individualismus, „mit Schopenhauer einmal darin überein, dass die heutige Cultur überwunden werden muss, andermal darin, dass der geniale Mensch die Eignung besitzt, diese Ueberwindung anzubahnen und allmälig herbeizuführen, so ist die Scheidelinie zwischen beiden Denkern keine so tiefgehende, wie Nietzsche glauben machen will. Eben damit aber, dass er Gott durch den Menschen, die Welt durch das Genie erlösen will, beschreitet er mit Schopenhauer jene schlüpfrige Bahn der metaphysischen Mythologie, wohin wir den fernhin leuchtenden Gedankenblitzen der Schriftsteller Schopenhauer und Nietzsche zwar willig folgen, den Philosophen in ihnen aber nur mit wehmüthigem Kopfschütteln nachblicken können“ [1]).

Wir stehen hier vor einem methodologischen Dilemma. Ginge es nach Gumplowicz, so würde alle sociale Forschung es mit der Gruppe (Secte, Stand, Klasse, Beruf, Verband) und nur mit dieser zu thun haben, und ginge es nach Nietzsche, so müsste sich alles sociale Denken nur um das Individuum concentriren, für welches die Gruppe nichts weiter wäre als der gut gedüngte Nährboden, aus welchem das mächtige Individuum seine Säfte saugt, um sich stolz in die Höhe zu recken, von allem demokratischen Erdengewürm, dem Milieu, der socialen Gruppe mit königlicher Grandezza abzuheben und seine reiche Blätterkrone in vornehme Höhe emporzustrecken. Die Einen überschätzen die zwingende Gewalt des Milieus ebenso, wie die Anderen sie bis zur Eliminirung unterschätzen: beide Extreme sündigen darin, dass sie die Wechselwirkung von Individuum und Gruppe vollständig übersehen. Gewiss ist das Individuum zunächst nur [2]) „ein Schnittpunkt socialer Fäden, die besondere Art ihrer Verwebung ist seine Originalität, von der Gesellschaft trägt es seinen geistigen Besitz nicht weniger zu Lehen als seine Körperconstitution von der Reihe seiner Ahnen. So ist die Gesellschaft Alles, und was der Einzelne zu ihrem Besitzstande hin-

[1]) Vgl. meine Schrift: Fr. Nietzsche's Weltanschauung u. ihre Gefahren, S. 82.

[2]) Vgl. G. Simmel, Massenpsychologie, „Die Zeit“, 1895, Nr. 60, S. 119; dazu dessen „Einleitung in die Moralwissenschaft“ II, S. 371 ff., sowie „Die sociale Differenzirung“; Superiority and Subordination, American Journal of Sociology II, 2 u. 3, Sept.-Oct. 1896, p. 167 ff., 392 ff.

zuthut, eine quantité négligeable; er lebt von den Pathengeschenken, die ihm seine Gattung mitgegeben. Aber diesen abstracten Verzicht des Individuums zu Gunsten der Gesellschaft widerruft jeder Blick auf seinen concreten Werth ihr gegenüber. Ist denn die Masse nicht das niedrige und rohe Substrat, jenseits dessen erst alle specifischen Werthe des menschlichen Lebens liegen? Ist nicht Alles, was wir als ausgezeichnet und erhaben bezeichnen, alle Erhöhung und Vertiefung des Lebens die That solcher Individuen, die sich von dem gesellschaftlichen Durchschnitt, dem Gattungsmässigen, gerade abheben?" Man vergisst eben vielfach, dass man vom Menschen auch in der Sociologie keine beschreibende Wissenschaft in dem Sinne gestalten kann, wie die Zoologie eine Wissenschaft ist von den Thieren, die Botanik von den Pflanzen, die Mineralogie vom Gestein. Mögen auch in der Anthropologie (z. B. in Ranke's „Der Mensch") die Gattungsmerkmale und Rasseneigenthümlichkeiten der Menschen schärfer hervortreten, so ist mit der Anthropologie unser Interesse am Menschen keineswegs so erschöpft, wie beispielsweise in der Zoologie unser Interesse am Thier. In der Thierwelt kommt Alles, beim Menschen hingegen vergleichsweise wenig auf die Gattungsmerkmale an. Das Leben des Einzelthiers kann zwar Gegenstand einer Liebhaberei, aber nicht Object einer wissenschaftlichen Forschung sein. Beim Menschen hingegen ist umgekehrt das Singuläre das unverhältnissmässig Bedeutsamere. Das Leben einer einzigen Pflanze oder eines einzigen Thieres ist in der Wissenschaft gegenstandslos — nur für Sportkreise giebt es hier ein Interesse — während das Leben eines Shakespeare uns Alle mehr berührt, als die Gattungsmerkmale von Dutzenden indianischer Stämme. Nur Menschen haben Eigenleben, geistige Sondermerkmale, die sich nicht leicht in ein Schema betten lassen — nur Menschen haben eine Biographie [1]). Und mögen wir die grosse Persönlichkeit noch so peinlich aus ihrem politischen, socialen, rechtlichen, moralischen, künstlerischen etc. Milieu abzuleiten suchen: es wird immer noch ein bedeutsamer Rest von geistigem Eigenleben zurückbleiben, der aller Classificirung spottet. Ein animal sui generis hat noch Niemand beobachtet, wohingegen ein homo sui generis — das Köstlichste, was es giebt — zwar selten ist, aber zum Glück sich immer wieder in begnadeten Exemplaren vorfindet. Das Milieu bedingt immer nur die wirthschaftliche und sociale Lebensordnung des Menschen, nicht aber auch seine geistige Eigenthümlichkeit. Durch

[1]) Vgl. m. Abh. Zur Methodenlehre der Biographik, Biographische Blätter, 1895; W. Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität, Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, XIII, 1896, S. 10 ff.

diese aber nimmt der Mensch eine Sonderstellung in der Natur ein, ohne dass ihm diese geistige Aristokratie ein Privilegium zur anthropocentrischen Vermessenheit geben könnte. Die Naturgeschichte des Menschen, deren Construirung die Sociologie als ihre ideale Aufgabe ansieht, hat es mit einem wichtigen Factor zu thun, der in der Naturgeschichte aller übrigen Lebewesen wegfällt: dem Intellect. Vermöge des Intellects kommt eine Wechselwirkung von Individuum und socialer Gruppe von solcher Complicirtheit zu Stande, dass wir trotz aller Reichhaltigkeit unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Hilfsmittel erst bis zur Schwelle dieses Problems gelangt sind. Die „Psychologie der Massen“ ist eine der jüngsten Abzweigungen der allgemeinen Psychologie. Namen wie Scipio Sighele[1]), Gabriel Tarde[2]), Gustave le Bon[3]) und Gustav Ratzenhofer[4]) sind erst in den letzten Jahren aufgetaucht. Von diesen jüngeren Forschern wird, vorläufig mit unzulänglichen Mitteln, der interessante Versuch gemacht, in diese psychologische Wirrniss etwelches Licht zu bringen, ohne dabei der Gefahr zu erliegen, zwischen den beiden Mühlsteinen „Individualität“ und „Milieu“ zerrieben zu werden. Den Grundton dieser Richtung hat Le Bon in die prägnante Formel gefasst: „L'âge où nous entrons sera véritablement l'ère des foules“, während Sighele ihn in den Worten zum Ausdruck bringt: „Naturwissenschaft und Geschichte lehren uns, dass der Mensch der Art gegenüber sehr wenig bedeutet, dass es der Natur auf diese, nicht auf das Individuum ankommt. Und auch die Politik dient nicht mehr dem Einzelnen oder den Wenigen, sondern strebt darnach, ein Collectivwesen zum Herrn zu machen: die Masse“ [5]). Am weitesten geht in der Classification der socialen Gruppe wohl Ratzenhofer, der das interessante Wagniss unternimmt, die socialen Gruppen nach Art der descriptiven Naturwissenschaften zunächst zu inventarisiren, sodann nach ihren wirthschaftlichen, geistigen, socialen, politischen, humanitären etc. Interessen zu classificiren.

Alle diese „Psychologen der Masse“ begehen den grossen gemein-

---

[1]) Verbrechen der Massen, sowie der Aufsatz „Die Aera der Massen“, Zukunft, 1896, Nr. 18, Februar, S. 207 ff.

[2]) Die Abhandlungen: „Les Crimes des Foules“; „Foules et sectes au point de vue criminel“, sowie „Criminalité et santé sociale“, Revue philosophique, 1895, p. 148 ff.

[3]) Psychologie des Foules, Paris 1896 (2. Aufl.). Dazu die Anzeige von Simmel, „Zeit“ V, Nr. 60.

[4]) Wesen und Zweck der Politik als Theil der Sociologie und Grundlage der Staatswissenschaften, Leipzig 1893.

[5]) Zukunft, 1896, S. 209.

samen social-philosophischen Fehler, dass sie einen starren socialen Determinismus, gleichsam ein sociologisches Kismet, als unabwendbares Verhängniss hinnehmen, ohne sich einmal die unabweisliche Vorfrage vorzulegen: wie bildet sich aus dem psychischen Einzelindividuum eine gemeinsam handelnde psychische Gesellschaft, d. h. durch welche Mittel schlägt die Quantität in Qualität um? und ohne sich andermal darüber klar zu werden, dass nicht jedes Individuum innerhalb einer socialen Gruppe immer und unter allen Umständen ein blosses Passivum bleibt, wobei die Gruppe der souveräne Herr, das Individuum hingegen der automatisch gehorchende Sklave wäre, dass vielmehr eine ständig fluctuirende Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft statthat[1]). Ein Passivum ist auch das grösste Individuum nur jenem socialen Milieu gegenüber, in welches es hineingewachsen ist — der Durchschnittsmensch bleibt vielleicht sein Leben lang ein solches Passivum des Milieus — hingegen wird die grosse Persönlichkeit zum eminenten Activum für das nachfolgende Milieu, auf welches sie bestimmend einwirkt. Erst die Herausarbeitung dieser Wechselbeziehungen wird die Möglichkeit einer „Psychologie der Masse“ eröffnen.

Die Charakteristik der Masse, wie sie beispielsweise Le Bon entwirft, leidet noch an zahlreichen Mängeln. Schon seine Classification in heterogene und homogene Massen, wobei unter den ersteren anonyme und nicht anonyme Menschengruppen, unter letzteren Secten, Klassen und Kasten zu verstehen sind, ist auf der einen Seite willkürlich, auf der anderen unvollkommen. Ebensowenig vermag die Eintheilung Tarde's in Masse, Vereinigung und Corporation alle Formen menschlichen Zusammenwirkens in sich zu befassen. Eher dürfte sich die Eintheilung in organisirtes und nichtorganisirtes Zusammenwirken menschlicher Individuen als Schema eignen, wenn man sich in der Massenpsychologie überhaupt schon stark genug fühlte, um zu einer strengen Schematisirung schreiten zu können. Die „âme collective“ oder „foule psychologique“ Le Bon's, von welcher er (p. 12) behauptet: „elle forme un seul être et se trouve soumise à la loi de l'unité mentale des foules“, bewegt sich doch zu sehr in vagen All-

[1]) Ueber die sociale Psychologie verbreitet auch der bezügliche Abschnitt von Small und Vincent, Introduction to the study of society, 1894, p. 305—366, kein genügendes Licht. Erst G. v. Mayr's Statistik und Gesellschaftslehre, Bd. I, 1895, enthält brauchbare Ansatzpunkte zur Fixirung der socialphilosophischen Kategorien „Masse“ und „Typus“. Ueber die „Gesellschaft“ als System der Ueberordnung und Unterordnung s. G. Simmel, American Journal of Sociology II, 2, 1896, p. 169, sowie „Zur Methodik der Socialwissenschaft“, (Anzeige Stammler's) in Schmoller's Jahrbuch, 1896, S. 232 f.

gemeinheiten, als dass sich darauf eine mit dem Anspruch auf Exactheit auftretende Wissenschaft gründen liesse. Die feminine Natur der Masse, welche Le Bon als wissenschaftliches Ergebniss verkündet, der kecke Dogmatismus, mit welchem er der Masse nur Instincte, aber nichts Intellectuelles zuerkennt — dans les foules, c'est la bêtise et non l'esprit, qui s'accumule (p. 17) — verräth eben deutlich genug den Grundfehler dieser Massenpsychologie, alle Formen des organisirten wie nichtorganisirten Zusammenwirkens von Menschen in eine einzige gemeinsame Formel pressen zu wollen. Es ist nicht wahr, dass der Mob genau dieselben massenpsychologischen Merkmale aufzeigt, wie etwa eine Sitzung der Akademie der Wissenschaften oder Künste. So grobes Kategorisiren, wie es in der heutigen „Massenpsychologie" üblich ist, stiftet nur logische Verwirrung, aber bei Leibe keine wissenschaftliche Disciplin. Die „Masse" Le Bon's, dem offenbar meist der Mob vorschwebt, stellt vielfach ein psychisches Chaos dar, in welchem nur feminine Instincte — Reizbarkeit, Suggestibilität, Eigensinn, Phantasmogorien, Illusionen — die treibenden Kräfte darstellen. Hätte sich der durch seinen Abscheu vor aller Demokratie verblendete Le Bon einmal die Mühe gegeben, einer schweizerischen „Landsgemeinde" anzuwohnen, statt sich einen Haufen von Pariser Gamins und Camelots zum Vorbild zu nehmen, so würde er jene „Raison" in voller Wirksamkeit gefunden haben, die er der Masse kategorisch abspricht (p. 100 ff.). Dort würde er die Ueberzeugung geschöpft haben, dass auch organisirte Massen schöpferisch sein können, während sie nach ihm nichts weiter vermögen als zu zerstören (les foules n'ont de puissance que pour détruire, p. 6). Wie wenig Le Bon sich selbst treu bleiben konnte, erhellt daraus, dass er auf der einen Seite eine bittere Wehklage über das sociologische Fatum: die Unentrinnbarkeit der Masse anstimmt (p. 3, passim), während er auf der anderen in einem ganzen Kapitel den interessanten Nachweis führt, dass die Masse nichts weiter sei, als geschmeidiges Wachs in der formenden Hand ihrer Führer[1]). Hier stellt sich das pikante sociologische Quiproquo heraus, dass die Masse angeblich souverän herrschen soll, während sie selbst in Wirklichkeit immer wieder von einzelnen Persönlichkeiten beherrscht wird — ein socialphilosophischer Circulus vitiosus!

Ein Cirkelschluss ist es ferner, wenn Le Bon aus der Beobachtung einer Reihe socialpsychischer Phänomene folgert: „Das Bedürfniss nicht nach Freiheit, sondern nach Unterworfenheit herrscht

[1]) Vgl. Le Bon a. a. O. Chap. III, Les meneurs des foules et leurs moyens de persuasion, p. 104—127; dagegen Bouglé l. c. p. 144 ff.

in der Seele der Masse." Zudem scheint uns Le Bon die Psychologie des französischen Volkes, welche uns neuerlich im Boulangismus bezüglich der „âme collective" Frankreichs ein ebenso seltsames wie lehrreiches Beispiel gegeben hat, doch allzusehr verallgemeinert und einzelne Züge der französischen Volksseele auf alles Volk, alle „Massen" übertragen zu haben. Wir haben uns mit dem besten Typus der Massenpsychologen, dem geistvollen und vielseitigen Le Bon, dessen Untersuchung über das „Prestige" der Führer (S. 117 ff.) den feinsinnigen Kopf zeigt, des Längeren auseinandergesetzt, um an diesem vornehmsten Repräsentanten der Massenpsychologie [1]) den Nachweis zu führen, dass auf diesem eben erst urbar gemachten Felde so gut wie Alles noch einer künftigen ernsten Arbeit vorbehalten bleibt. Die von Sighele und Le Bon im Kassandra-Tone verkündete künftige Alleinherrschaft der Masse hat noch gute Wege, so lange die „Massenpsychologie" sich selbst zu dem Geständniss bequemen muss, dass es innerhalb der Masse immer wieder der leitende Kopf ist, der sich der „Massenseele" als einer Claviatur bedienen kann, auf welcher er seine eigenen Melodien auf seine eigene Weise zum Vortrag bringt. Der Schiller'sche Wallenstein drückt diesen Gedanken mit derber Realistik dahin aus: „Der Mensch ist ein nachahmendes Geschöpf, und wer der Vorderste ist, führt die Herde."

Die Definition des socialen Milieus bedarf nach alledem einer dringenden Correctur. Man hat bisher das Individuum immer nur in seinem passiven Bedingtsein von seinem Milieu, nicht aber in seinem activen Antheil an demselben betrachtet. In That und Wahrheit ist jegliche sociale Handlung des Einzelnen ein Product der Wechselwirkung von Individuum und Milieu. Die psychischen Motivationen dieser Handlung stammen freilich vorwiegend aus dem Milieu, aber die Combinationen dieser Motive, die Abwägung des Stärkegrades der einzelnen einander theilweise ergänzenden, theilweise auch widersprechenden Motivationen, endlich und insbesondere das meist aus individueller Veranlagung erwachsene, ausschlaggebende Motiv, welches die Handlung unmittelbar herbeiführt — das Alles ist Eigenproduct des Individuums. Und so stellt sich das sociale Individuum als das Prisma dar, in welchem sich das Licht seines Milieus in mannigfachen Farben bricht.

Der Begriff der „Gesellschaft" harrt immer noch einer strengen sociologischen Fixirung. [illegible] hat in seinem „allgemeinen Staa[illegible]

[1]) Vgl. auch die schöne [illegible]n's, Psychologie de Socialism[illegible] philos., Dec. 1896, p. 586 ff.

recht" [1]) von einer Metapolitik, d. h. einer Wissenschaft der Gesellschaft gesprochen. Hegel begreift schon den Staat als Offenbarung des Collectivwillens und Objectivation der Freiheit, redet aber auch von einer „bürgerlichen Gesellschaft" [2]). Lorenz v. Stein hat neben Bluntschli, Gneist und Ihering einen Ehrenplatz unter den Mitbegründern einer Gesellschaftswissenschaft in Deutschland. Bei allem aufgewandten Scharfsinn aber fehlt es heutigen Tages noch an einer befriedigenden, abschliessenden Definition der „Gesellschaft" [3]). So sieht Ihering z. B. in der Gesellschaft „die thatsächliche Organisation des Lebens für und durch Andere ... die Form des menschlichen Lebens überhaupt". Spencer hingegen: „die Dauer der Beziehungen zwischen den Mitgliedern, welche die Individualität einer Gesammtheit im Unterschiede von der Individualität dieser Mitglieder bildet", Schäffle „Massenzusammenhänge oder Bindegewebe", Tönnies „eine Menge von natürlichen und künstlichen Individuen", Simmel eine „Einheit aus Einheiten", Stammler endlich eine „Zusammenfassung der Individuen nach Ideen". Dabei schwebt Vielen der verschwommene Begriff der gegenwärtigen „Gesellschaft" vor, ohne dass man sich bewusst bliebe, dass es auch im vorstaatlichen

---

[1]) A. L. Schlözer, Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre. Voran: Einleitung in alle Staatswissenschaften. Encyklopädie derselben. Metapolitik, Göttingen 1763.

[2]) Vgl. oben S. 500; Th. Mundt schrieb schon 1844 eine „Geschichte der Gesellschaft", vgl. bes. S. 291 ff.

[3]) Zur Geschichte des Begriffes „Gesellschaft" vergleiche man die instructive Skizze von E. Gothein, Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft, Handwörterbuch der Staatswissenschaften III, 838 ff. Die methodologische Grundlegung der Frage klar und scharf in H. v. Treitschke's, Die Gesellschaftswissenschaft, 1859. Eine umfassende, in die Tiefe gehende Untersuchung des Problems bietet Wilh. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, I. Bd., 1883, S. 81 ff.; Wundt, Ethik, 2. Aufl., 1892, S. 593 f., 618 ff.; dazu die scharfsinnigen Untersuchungen G. Jellinek's, Die Lehre von der Staatenverbindung, 1882; Die social-ethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, bes. S. 42 f.; F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 60. Aus der jüngsten englischen Litteratur kommen für unsere Frage in Betracht H. Sidgwick, Elements of Politics, p. 211; Wordsworth Donisthorpe, Individualism: A system of Politics, p. 2 ff.; Huxley, Methods and Results, p. 352; W. Sharp M'Kechnie, The State and the Individual, 1896, p. 61, der den Staat als „independent organized society" definirt. Diese Auffassung herrscht auch in der amerikanischen Sociologie der Gegenwart vor, vgl. Small and Vincent, An Introduction to the study of Society, 1894, „Society regarded as an organic whole", p. 251; dazu Lester F. Ward, Dynamic Sociology und The psychic factors of civilization, 1893, bes. Cap. 37 u. 38, p. 305 ff. Die „organische Methode" v. Lilienfeld's, Spencer's und v. Schäffle's wirkt hier nach und zeitigt gar absonderliche Blüthen.

Zustande bereits eine Gesellschaft gab, wie wir deren Entstehung und Wesen in unserer neunten Vorlesung gekennzeichnet haben. Dort erschien die Gesellschaft als die sociale Vorstufe und logische Vorbedingung des Staates, während die heutige Gesellschaft ein so unklarer Begriff ist, dass er sich von dem des Staates nicht scharf genug abhebt. So unterscheidet Gumplowicz z. B. Gesellschaft im engeren und im weiteren Sinne. Im letzteren Sinne ist ihm „Gesellschaft nicht etwas Anderes als der Staat, sondern dasselbe unter anderem Gesichtspunkt aufgefasst" [1]). Um so sonderbarer nimmt es sich nun aus, dass die heutigen Socialdemokraten zwar eine „Vergesellschaftung aller Productionsmittel" als letztes Ideal der socialen Evolution auf ihre Fahne schreiben, hingegen eine Verstaatlichung einzelner Productionsmittel, welche ja ihrem Ideale mächtig vorzubauen geeignet wäre, mit scheuen oder scheelen Augen ansehen. Welche „Gesellschaft" schwebt den Socialisten denn eigentlich vor: die vorstaatliche Gesellschaft, die primitive Gentilverfassung, wie wir sie in unserer neunten Vorlesung geschildert haben, oder die nachstaatliche Gesellschaft, von welcher Gumplowicz behauptet, dass sie in ihrem weitesten Sinne mit dem Staat zusammenfalle? Haben sie die erstere im Auge, so würde dies eine Rückwärtsrevidirung der menschlichen Natur auf primitive Daseinsformen bedeuten, welche ebensowenig wünschbar, wie durchführbar wäre. Schwebt ihnen hingegen die gegenwärtige Gesellschaft vor, so hätten sie sich zuvörderst darüber bündig zu erklären, was sie unter „Gesellschaft" beziehungsweise „Vergesellschaftung" verstehen, und warum sie eine Vergesellschaftung der Productionsmittel ebenso sehnsüchtig herbeiwünschen, wie sie deren Verstaatlichung verabscheuen.

In Wirklichkeit hat sich der heutige Socialismus, eben weil seit dem Tode von Marx und Engels sein philosophischer Quell im Versiegen begriffen ist, diese Frage gar nicht ernstlich vorgelegt, obgleich sie doch das Alpha und Omega seiner Logik hätte ausmachen sollen [2]). Ein Vorwurf trifft darum die heutigen Führer des Socialismus nur in dem gleichen Masse, wie etwa den grossen Schwarm

---

[1]) Grundriss der Sociologie, S. 139 ff., allwo auch das hergehörige Material; dazu G. Simmel, Ueber sociale Differenzirung, 1890, S. 14; C. Bouglé l. c. S. 121 ff. über Ihering, S. 18 ff. über Lazarus und die Völkerpsychologie, sowie die Zusammenfassung S. 142 ff.

[2]) Fr. Engels, Die Entw. des Socialismus von der Utopie zur Wissensch., 3. Aufl., S. 42, lässt den Staat „absterben". Ihm tritt „an die Stelle der Regierung über Personen die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Productionsprocessen". Ist das eine Lösung? Wer schlichtet denn in dieser „Gesellschaft" die auftauchenden Streitigkeiten? Das Recht! Wer anders steht aber hinter dem „Recht", wenn nicht der Staat?

der Naturforscher. Auch diese operiren jeden Augenblick mit Raum, Zeit, Causalität, Atomen, allerlei „Naturgesetzen" etc., ohne sich über die letzten Grundvoraussetzungen ihrer gesammten wissenschaftlichen Thätigkeit Rechenschaft abzulegen. Nur die stolzen Bergeshäupter der Naturforschung (Darwin, Wallace, Huxley, Helmholtz, du Bois-Reymond, Virchow u. A.) sind diesen stillen, unbewiesenen Voraussetzungen aller exacten Forschung philosophisch nachgegangen; ebenso haben in jüngster Zeit anerkannte Stimmführer der heutigen Chemie, wie Wislicenus, Ostwald und Victor Meyer, die Grundhypothese der heutigen Naturwissenschaft, das Atom, einer strengen philosophischen Prüfung unterzogen. Das wird natürlich keinen Naturforscher hindern, nach wie vor mit Atomen zu operiren. So führt heute auch das Socialistenhaupt Individuum, Gesellschaft, Staat etc. im Munde, ohne von diesen stillen Voraussetzungen aller Sociologie, wie jeder Politik überhaupt mehr zu wissen, als der Durchschnittsnaturforscher von Atom, Raum, Zeit, Causalität u. s. w.

Hier nun hat die Philosophie einzusetzen. Es ist ihr angestammtes Vorrecht, gerade diejenigen unbewiesenen Voraussetzungen, auf welchen alle anderen Wissenschaften und Disciplinen ruhen, auf ihren logischen Gehalt und ihre Tragfähigkeit zu untersuchen.

Wir sehen in der Gesellschaft ein System von Wechselwirkungen. Gesellschaft und Staat fallen nie und nirgends zusammen. Die vorstaatliche Gesellschaft (Gens) ist das zeitliche Prius, die heutige das Posterius des Staates. Die Gens hat sich zum Staate integrirt, die heutige Gesellschaft aus dem Staate differenzirt. Die Familienbeziehungen und -Traditionen, die Berufsstände in allen ihren Auszweigungen, die Interessengemeinschaften in zahllosen Complicationen und Verschiebungen, die freien, beruflichen, sportlichen, religiösen, künstlerischen, pädagogischen, wissenschaftlichen, geselligen etc., zum Theil internationalen Verbände in ihren kaum übersehbaren Abschattungen — das Alles stellt die moderne „Gesellschaft" dar [1]). Diese steht freilich unter dem Schutze der resp. Staaten, denen ihre einzelnen Glieder angehören; aber sie erhebt sich unter Umständen

---

[1]) Praktisch und übersichtlich sind die Functionen der socialen Organisation in allen ihren Verzweigungen graphisch dargestellt bei Small and Vincent, An Introduction to the study of Society University of Chicago, 1894, p. 250. Dieser brauchbare Leitfaden der Sociologie leidet freilich an dem Grundfehler, dass er — ganz im Banne von Lilienfeld, Spencer und Schäffle — die Sociologie eintheilt in sociale Anatomie, Physiologie, Pathologie und Psychologie (sociale Psychologie ist Metapsychologie), p. 306 — ein unleidliches Spielen mit Analogien. Einzelne Functionen der „Gesellschaft" bei Wundt, Ethik [2], S. 618 ff.; Paulsen, System der Ethik, IV. Buch, Die Formen des Gemeinschaftslebens, S. 577 ff.

über die Staaten, denen sie unter dem durchaus modernen Rechtstitel „die öffentliche Meinung der civilisirten Welt" — zuweilen recht scharf und unwidersprechlich — die Wege vorzeichnet. Sie stellt demnach ein neues, internationales Collectivum dar, dessen Imperativen eine grosse moralische Kraft einwohnt. Kein vorgeschrittener Staat vermag sich auf die Dauer dem Machtgebot der „Gesellschaft" zu widersetzen. Das Organ der „Gesellschaft" ist die Presse im weitesten Verstande (Tagespresse, Fachpresse, wissenschaftliche, künstlerische, religiöse, philosophische, belletristische, sportliche etc. Presse). Eine Gesellschaft im modernen Sinne giebt es daher recht eigentlich nur dort, wo es eine „öffentliche Meinung" giebt, und je souveräner diese herrscht, um so mächtiger ist innerhalb des Staates und über dessen Machtsphäre hinaus die Gesellschaft. In diesem Sinne giebt es unter den europäischen Staatsgebilden — die streng despotisch regirten Staaten wie die Türkei haben keine eigentliche Gesellschaft — eine Gesellschaft nur, seitdem in der Renaissance das grosse Individuum entdeckt, richtiger gesagt wieder entdeckt, d. h. aus den Trümmern der Antike aufgeschürft worden ist. Die grossen Individuen waren der erste Ansatz zur Bildung der modernen Gesellschaft. Ihr litterarischer Gedankenaustausch war in Verbindung mit dem öffentlich kundgegebenen Appell an die Völker im Streit von Kaiserthum und Papstthum der erste Gährstoff zur allmäligen Herausbildung einer „öffentlichen Meinung". Letztere ist ein vergleichsweise spätes Product der socialen Evolution. Die Erfindungstechnik, insbesondere die Verbreitung der Buchdruckerkunst haben Wachsthum und Erstarkung der öffentlichen Meinung beschleunigt und aus ihrem Schosse eine europäische „Gesellschaft" geboren. Das feudale Mittelalter kennt keine „Gesellschaft"; denn diese setzt sich zusammen aus einer Fülle reflectirender und freiwollender Individualitäten [1]). Im Mittelalter aber „wollte" nicht das Individuum, sondern immer nur sein Stand, die Corporation. Das politische Individuum des Mittelalters war die (rechtliche, religiöse, berufliche, communale oder staatliche) Corporation. Gilden und Zünfte, nicht aber Individuen, bildeten das, was wir heute öffentliche Meinung heissen. „Gesellschaft" ist demnach jene kritisch reflectirende oberste Menschheitsschicht unter den westlichen Culturen, welche sich der Solidarität aller civilisirten Menschen mehr oder minder deutlich bewusst ist, jedenfalls durch das gemeinsame Culturinteresse mit unsichtbaren, und durch die grosse europäisch-amerikanische Presse mit sichtbaren Fäden zusammengehalten wird. Die „Gesellschaft" reflectirt über sociale

[1]) Vgl. dazu Stammler a. a. O. passim, bes. S. 609 f.

Probleme im weitesten Sinne und debattirt in Politik und Philosophie, in Litteratur und Kunst die alle Culturmenschen bewegenden gemeinsamen Fragen so lange, bis sich das anfängliche Gedanken-Chaos abklärt und die Vollziehbarkeit der von der „Gesellschaft" im Interesse Aller formulirten Postulate in greifbare Nähe rückt. Dann werden die Postulate der Gesellschaft „spruchreif" und finden — zunächst im vorgeschrittenen Staatswesen — ihren reglementirenden Ausdruck in der Gesetzgebung. Sie ist die erste Instanz für sociale Probleme — der Staat hingegen die letzte; jene gleichsam das Unterhaus, diese das Oberhaus. Endlich ist die „Gesellschaft" vornehmlich Hüterin der individuellen Auslese, der Staat der Hort der gemeinsamen (nationalen) Interessen. Grundfalsch ist es daher, mit Sighele und Le Bon einen Fatalismus der „Masse" anzunehmen, neben welcher das Individuum völlig verschwinde, während im Mittelalter das Individuum angeblich alles gewesen sein soll. Das Gegentheil kommt der Wahrheit näher. Versteht man nämlich unter „Masse" eine mechanisch an einander gereihte, amorphe und unorganische Summe von gleich strebenden, gleich denkenden, mit einem Worte, psychisch uniformirten Individuen, so kannte nur das Mittelalter eine „Masse" [1]), die sich kirchlichen und staatlichen Imperativen theoretisch blindlings und kritiklos unterwarf, wenn sie auch praktisch im Einzelnen diese Imperative verletzte. In der westeuropäisch-amerikanischen Cultur hingegen haben wir es nicht mehr mit einer solchen mechanischen „Masse", sondern mit einer organischen „Gesellschaft", deren Glieder ein ausserordentlich differenzirtes psychisches Eigenleben führen, zu thun. Im Mittelalter glaubten alle Angehörigen des gleichen religiösen oder politischen Kreises — nach der bekannten Theorie des cujus regio, illius religio — mit winzigen Ausnahmen so ziemlich das Gleiche. Heute hingegen ist das gebildete und auch schon das halbgebildete Individuum psychisch so ungemein differenzirt, dass es in dem gleichen Familien-, Glaubens-, Berufs- und socialen Kreise wohl kaum ein Dutzend denkender Köpfe geben dürfte, die sich ihren Welt- und Lebensinhalt auf eine ähnliche, geschweige denn auf eine absolut gleiche Weise zurechtlegten. Gesellschaft heisst also gemeinschaftliches Zusammenwirken nicht von psychischen Nullen und Marionetten, sondern die Wechselwirkung von psychisch stark differenzirten Individuen behufs Erreichung gemeinsamer Ziele [2]). Eine ihrer wahrhaften Auf-

---

[1]) Vgl. dazu K. Lamprecht, Deutsche Wirthschaftsgeschichte I, 83.

[2]) Die Stammler'sche Auffassung, nach welcher „Gesellschaft" überall dort vorhanden sei, wo das Verhalten von Menschen nicht nur von Naturgesetzen, sondern auch von einer menschlichen Normirung bestimmt wird, wird von

gaben sich bewusst werdende Sociologie wird in Zukunft darauf auszugehen haben, ein planvoll erdachtes und bis in's complicirteste Detail durchgeführtes System dieser Wechselwirkungen herauszuarbeiten. Die Klassificirung dieser Wechselwirkung wird vorerst ungeheure Schwierigkeiten zu bewältigen haben [1]). Denn das gleiche Individuum kann im Schnittpunkte nicht bloss verschiedener nebengeordneter, sondern auch über- und untergeordneter socialer Kreise liegen. Unter dem Uebereinander von socialen Kreisen verstehen wir mit Simmel „dasjenige Verhältniss, in dem der eine Kreis den anderen als den untergeordneten einschliesst: die Menschheit als Ganzes den Verband des Staates, der Staat den Familienkreis; oder der Berufsverband als Ganzes den einzelnen Bezirk, dem der Einzelne unmittelbar angehört, und dieser wieder etwa das besonders enge Verhältniss zu dem einen oder anderen Mitglied dieses Bezirkes“ [2]). Wir stehen hier vor einer solchen erdrückenden Mannigfaltigkeit von Wechselbeziehungen von Individuum und Gesellschaft, resp. den zahlreichen gesellschaftlichen Kreisen und Interessen, denen es angehören kann, ferner von Wechselbeziehungen gesellschaftlicher Gruppen sowohl unter einander, als zum Staat auf der einen, zum Individuum auf der anderen Seite, endlich und insbesondere von Wechselbeziehungen zwischen Staat, Gesellschaft und Individuum zu einander (zuweilen auch gegen einander), dass man fast daran verzweifeln möchte, ob diese Unsumme von Wechselbeziehungen, welche in dem heute so ausserordentlich complicirten, weil mit differenzirten Individuen operirenden gesellschaftlichen Organismus sich aufthun, sich überhaupt jemals in erschöpfender und abschliessender Weise würde klassificiren lassen. Bisher ist von Einzelnen in dieser Richtung vielfach Sisyphusarbeit verrichtet worden [3]). Einen bemerkenswerthen Anlauf zur Bewältigung dieses heute kaum noch in

---

unserer Definition eingeschlossen. Denn je mehr menschliche Norm, desto mehr „Gesellschaft“.

[1]) Doch liegen heute bereits bemerkenswerthe Ansätze zur Klassificirung dieser Beziehungen in Schäffle's „Bau und Leben des socialen Körpers, Bd. I und II, 2. Aufl. 1896, vor; dazu Deutsche Kern- und Zeitfragen, 1894, I, S. 50 ff., 79 ff.; werthvoll ist die Skizzirung dieser Wechselbeziehungen bei F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 45—95: Theorie der Gesellschaft. Ueber die Function der Arbeitstheilung sehr scharfsinnig Ém. Durkheim, De la division du travail social, 1893, p. 49 ff. Die graphische Darstellung der socialen Functionen s. neuerdings bei Small und Vincent l. c. p. 250.

[2]) Vgl. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft II, 401; dazu die feinsinnigen Ausführungen des gleichen Verfassers „Ueber sociale Differenzirung“, S. 104 ff.; Superiority and subordination, American Journal of Sociology II, 2 u. 3, 1896, S. 167 ff.

[3]) Vgl. z. B. A. Bordier, La Vie des sociétés, Paris 1887, p. 48 ff., 220 ff.

seiner ganzen Fülle übersehbaren Problems hat besonders Albert Schäffle [1]) genommen. Allein auch abgesehen von dem fatalen Analogiespiel, dessen Zauber sich Schäffle auch in der jüngsten Auflage seines grandios angelegten Werkes nicht zu entziehen vermochte, gewinnt es den Anschein, als ob das von uns angedeutete, am tiefsten wohl von G. Simmel und Ferd. Tönnies erfasste Problem von einem Einzelnen — und wäre dieser auch der universell angelegte Schäffle — überhaupt nicht in seiner letzten Wurzel gepackt, geschweige denn endgültig gelöst werden könnte. Eine Generation von Sociologen wird daran zu arbeiten haben, dieses urgewaltigen Problems, wie man alle socialen Wechselbeziehungen von Individuum, Gesellschaft und Staat, nicht bloss statisch festlegen, sondern auch sociologisch ableiten und deren Wirkungen dynamisch vorausberechnen könne, in abschliessender Weise Herr zu werden. An dieser Stelle vermögen wir diese Kernfrage aller Sociologie nur zu stellen, nicht aber sie zu beantworten.

Die Richtungslinie freilich, in welcher sich ein künftiges System dieser socialen Wechselbeziehungen zu bewegen haben wird, lässt sich hier bereits in flüchtigen Punktirungen zeichnen. Der zusammenhaltende Faden dieser Wechselbeziehungen ist unseres Erachtens die Continuität in der socialen Entwickelung des Menschengeschlechts. Hat sich uns in unseren Untersuchungen über den Ursprung der Familie, des Eigenthums, der Sprache, Religion, des Rechts und der Sitte überall die gleiche Erscheinung aufgedrängt, dass nämlich das Individuum in allen diesen Formen socialer Imperative auf der einen Seite sein Eigenleben hartnäckig behauptet, auf der anderen aber ebenso hartnäckig nach Vereinheitlichung aller dieser socialen Functionen strebt, so bestätigt der von uns vorgenommene Querschnitt durch die Geschichte des menschlichen Denkens nur die dort behauptete Zwitternatur des Menschen. Das ontogenetische Moment in der Menschennatur zwingt das Individuum zur antisocialen Selbstbehauptung, das phylogenetische hingegen drängt es mit ebenso unwiderstehlicher Gewalt zur Verfechtung der ewigen Interessen der menschlichen Gattung. Und so stellt denn auch der Culturmensch, wie in seiner Körperhaftigkeit die abgekürzte Geschichte der anatomischen und physiologischen Beschaffenheit seiner Vorfahren, so in seiner Geistigkeit — besonders auch in der innerhalb der Culturmenschheit von Generation zu Generation sich steigernden Sociabilität der Menschennatur — die abgekürzte Stammesgeschichte der psychischen und socialen Grundeigenschaften seiner Vorvordern in sich dar. Nicht bloss physio-

[1]) Bau und Leben des socialen Körpers, 2. Aufl. 1896, S. 175 ff. (Die Hauptinstitutionen oder socialen Organsysteme.)

logische Functionen, auch ethische und sociale Motivationen übernehmen wir aus dem unergründlich reichen, ererbten Schatzhaus des menschlichen Geschlechts. In dieser continuirlichen Stammeserbschaft liegen die letzten Wurzeln wie unseres physischen Seins, der Structur unserer Organsysteme, so auch unseres sittlichen und socialen Sollens. Das Kriterium für die Werthung unserer socialen Handlungen wird letzten Endes immer wieder die an den Erfahrungen der Geschichte gemessene und durch die Ergebnisse der Statistik bestätigte Zweckmässigkeit dieser Handlung im Interesse der Arterhaltung sein und bleiben.

Das dem Menschen Näherliegende wird freilich immer das Eigeninteresse bleiben; das Höherliegende in der menschlichen Natur jedoch — der in der Geschichte des Menschengeschlechts sich offenbarende Gattungsfortschritt — muss mit der Zeit immer wieder den entscheidenden Sieg über das Individualinteresse davontragen. Nach alledem ergiebt sich die Harmonisirung der Individual- und Gattungsinteressen als tiefster Sinn der socialen Evolution. Dieser Harmonisirungsprocess muss überall dort, wo er sich nicht von selbst vollzieht, oder wo ihm geradezu Hemmnisse entgegentreten, durch die Machtmittel der Gesammtheit inaugurirt bezw. beschleunigt werden. Folglich muss die Gesammtheit nicht bloss den guten Willen, sondern auch die zwingende Macht besitzen, ihren Imperativen unbedingte Geltung zu verschaffen. Solche unerlässliche Imperative aber, ohne welche das Menschengeschlecht in lauter Atome zerfallen und in anarchische Wildheit zurückgeworfen würde, vermag nicht die Gesellschaft zu schaffen, sondern erst der Staat. Das Strebensziel des Individuums ist das eigene Glück, dessen Erreichung aber den Interessen der Gesammtheit unter Umständen schnurstracks zuwiderlaufen kann; das Strebensziel der Gesellschaft ist die Wohlfahrt Aller, die aber ebenso häufig die Interessen, ja sogar die berechtigte Eigenlebigkeit Einzelner nicht bloss empfindlich stören, sondern unter Umständen sogar völlig aufheben kann: der moderne Staat, der Culturstaat, wie wir ihn nennen wollen, stellt nun eine Synthese dieser Gegensätze dar. Es hat einen tiefen Sinn, dass die Themis mit Füllhorn und Waage dargestellt wird. Das Recht, welches nur in einem Staate denkbar ist, soll eben das Gleichgewicht zwischen den collidirenden Interessen der einzelnen Individuen unter einander, sowie zwischen denen der Individuen und der Gesammtheit herstellen. War einem Kant das Recht der letzte Sinn des Staates, einem Bentham hingegen das Collectivglück Aller, so vollzieht der Culturstaat eine Synthese, sofern er es als seine höchste und vornehmste Aufgabe ansieht, vermittelst des Rechts die allgemeine Wohlfahrt zu ge-

währleisten. Dieser idealen Aufgabe wird freilich erst der socialisirte Staat durch ein socialisirtes Recht gerecht werden können.

Gewiss beruht auch das Wesen der Gesellschaft auf einer bestimmten Eingliederung des Individuums in ein grösseres Ganzes, wobei eine feinnüancirte Scala von Unter- und Ueberordnung in die Erscheinung tritt. „Gesellschaft also, durch Convention und Naturrecht einiges Aggregat, wird begriffen als eine Menge von natürlichen und künstlichen Individuen, deren Willen und Gebiete in zahlreichen Beziehungen zu einander und in zahlreichen Verbindungen mit einander stehen, und doch von einander unabhängig und ohne gegenseitige innere Einwirkungen bleiben“ [1]). Die Structur der Gesellschaft ist aber eine unverhältnissmässig lockerere als die des Staates. Die Gesellschaft, zugleich Artbegriff für zahllose Unter- und Spielarten von Gesellschaften, zeigt durchweg ein recht loses Gefüge. Zur Gesellschaft kann das Individuum gehören, braucht dies aber nicht unbedingt zu thun, falls es sich gesellschaftlich isoliren will. Zum Staat aber muss das Individuum in fortgeschrittenen Culturepochen unbedingt gehören. In die Gesellschaft muss man erst eintreten, in den Staat wird man schon hineingeboren. Es beruht daher das Wesen der Gesellschaft auf einem freigewählten, das des Staates auf einem erzwingbaren Zusammenwirken der zu einer Gesellschaft, beziehungsweise einem Staat verbundenen Individuen [2]). Unter Gesellschaft verstehen wir also in diesem Zusammenhange vornehmlich diejenige denkende, über ihr eigenes sociales Schicksal reflectirende Schicht der Bevölkerung aller Culturstaaten, welche an die öffentlichen Zustände kritisch heranzutreten die Eignung besitzt. Wo sich nur irgend Spuren bewussten socialen Zusammenwirkens zur Erreichung gemeinsamer Zwecke zeigen, da ist „Gesellschaft“ vorhanden. Gesellschaft im umfassendsten Sinne aber ist die „öffentliche Meinung“ der gesammten civilisirten Welt, d. h. unseres westeuropäisch-amerikanischen Culturkreises. Solchergestalt entpuppt sich die Gesellschaft mehr als weltbürgerliche Gemeinschaft, während der Staat eine nationale darstellt. Die Gesellschaft ist eine freie Republik westeuropäisch civilisirter Menschen, die fester, greifbarer Reglementirung zwar ermangelt, dafür aber durch eine gewisse Gattungssolidarität wie mit feingewobenen und unzerreissbaren mystischen Fäden zusammengehalten wird. Dieses mystische Gemeinsame äussert sich in jener „öffentlichen Meinung“ der civilisirten Welt, welche heute mit ebensolchem imperatorischen Macht-

---

[1]) Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887, S. 60.

[2]) Die „formale Idee“ alles socialen Lebens ist nach Stammler die „Gemeinschaft frei wollender Menschen“.

gefühl auftritt, wie im Mittelalter die Kirche und im Zeitalter des politischen Absolutismus die Fürstengewalt. Die Gesellschaft wacht über den gesammten Interessen der Individuen und weiterhin der ganzen menschlichen Gattung, der Staat zunächst nur über denen seiner Glieder.

Sind so die Grenzen des Staates enger gesteckt als die der Gesellschaft, so ist mit dieser Horizontverengerung zugleich auch eine unvergleichlich festere Structur gegeben. Die Gesellschaft ist ihrer Natur nach labil und flüssig, der Staat hingegen stabil und gefestet. Das Bindemittel der Gesellschaft ist der Tact, das des Staates das Gesetz. Die Glieder der Gesellschaft werden zusammengehalten durch die Sitte, die des Staates durch das Recht. Dementsprechend functioniren auch die Imperative der Gesellschaft und des Staates in verschiedenen Stärkegraden. Die durch Sitte und Tact gehaltenen Imperative der Gesellschaft kennen nur psychische Strafandrohungen: gesellschaftliche Isolirung, Aechtung, Spott, wegwerfende Behandlung; die zu Recht und Gesetz verdichteten Imperative des Staates hingegen kennen neben diesen psychischen, die sie ja gleichfalls im Gefolge haben, auch physische Strafandrohungen (Geldbussen, Entziehung der Freiheit, eventuell Züchtigung und selbst Todesstrafe).

Bei der unübersehbaren Reichhaltigkeit der Wechselbeziehungen zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat genügt die ihrer Natur nach lockere Structur der „Gesellschaft" zur Ordnung und Harmonisirung dieser Wechselbeziehungen auf die Dauer keineswegs. Mag immerhin ein sittlich sensibles, zart besaitetes, feingeistiges Individuum von jenen Strafen, welche der Uebertretung gesellschaftlicher Imperative auf dem Fuss zu folgen pflegen, härter und grausamer getroffen werden als selbst von den physisch empfindlicheren Strafen des Staates, so trifft dies doch nur bei Ausnahmenaturen, nicht beim Durchschnittsmenschen zu. Die unabweislich sich aufdrängende Harmonisirung jener zahllosen Wechselbeziehungen von Individuum, Gesellschaft und Staat kann sich nun unmöglich auf die Ausnahme, sondern muss sich nothgedrungen auf die Regel stützen. Die Regel aber ist, dass bei dem überwiegend grössten Theil auch der fortgeschrittenen Menschheit die vegetabilischen und animalischen Seiten auf Kosten der rein intellectuellen in den Vordergrund zu treten pflegen. Dementsprechend ist für jenen Durchschnitt, mit dem allein der Sociologe es füglich zu thun hat, auf die Dauer nur ein solcher Imperativ von bindender Gültigkeit, hinter welchem eine Macht steht, welche der mehr animalischen (körperhaften) Natur des Menschen empfindliche Strafen aufzuerlegen vermag. Dazu reichen indess die Machtmittel der Gesellschaft, welche ja nur über psychische Strafen verfügt, nicht entfernt aus. Daraus mögen die Socialisten die Lehre

abnehmen, dass die von ihnen geträumte Vergesellschaftung aller Productionsmittel, welche die sociale Frage angeblich radical lösen soll — eine „Sonntagsidee" nennt sie Brentano spottend — so lange eine Chimäre ist und bleiben wird, als noch keine Generation herangezüchtet ist, welche bei psychischen Strafen allein ihr Auslangen findet. Bei der gegenwärtigen Menschennatur hingegen reicht eine Vergesellschaftung leider nicht aus, wenn nicht hinter der „Gesellschaft" ein stark ausgebautes Recht und hinter diesem — ein mit grosser Machtvollkommenheit ausgestatteter Staat steht.

Bei aller Solidarität des Menschengeschlechts — richtig verstanden: wegen ihrer — vermag man ohne ein fest gefügtes System von Unter- und Ueberordnung der Individuen auf die Dauer unmöglich auszukommen. Denn die Regelung der bereits angedeuteten Wechselbeziehungen fordert eben und setzt eine solche Ueber- und Unterordnung behufs Harmonisirung aller socialen Interessen gebieterisch durch. Zur Bildung so beschaffener Imperative aber ist die Gesellschaft nicht geartet. Nur die feste Structur des Staates, der die erforderliche, ja unumgängliche Ueber- und Unterordnung mit straffem Zügel zu dirigiren vermag, weil seinen Imperativen eine Gewalt zur Executive zur Seite steht, ist im Stande, ein so fest gegliedertes System der Ueber- und Unterordnung zu schaffen, wie es das Gattungsinteresse der Menschheit souverän gebietet [1]). Sieht man auch mit Anton Menger in der Rechtsordnung „nichts als eine Summe von dauernd anerkannten Machtverhältnissen" [2]), so ist doch

---

[1]) Vgl. zuletzt G. Simmel, Superiority and Subordination a. a. O. p. 171 ff.

[2]) Anton Menger, Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen, 1890, S. 105. Andere sehen im Staat einen „Organismus der Freiheit". P. Fabreguettes, Société, État, Patrie, Tome I, Paris 1897, p. 195, definirt: „l'État repose sur trois grandes idées: la liberté, la loi et le pouvoir". Die jüngsten Untersuchungen Jellinek's haben hier reiches Licht verbreitet. Nach Jellinek soll der Staat vermittelst des Rechts ein „ethisches Minimum" garantiren, denn ein solches gehört zu den „Erhaltungsbedingungen der Gesellschaft"; s. auch S. 534. Auf englischer Seite sind zuletzt J. S. Mackenzie, Social Philosophy, p. 128, sowie W. Sharp M'Kechnie, The State and the Individual, Glasgow 1896, p. 12 ff., diesen Problemen nachgegangen. Letztere unterscheiden fünf Staatstheorien: 1. die nominalistische (es giebt nur Individuen; der Staat ist ein leerer Begriff); 2. die monistische (das Individuum ist eine pure Abstraction; das einzig Reale ist die Gesammtheit: Auguste Comte [zuletzt auch Natorp und Stammler]); 3. die mechanische (der Staat eine Maschine; das Individuum ein Zähnchen in dessen Räderwerk; doch gilt diese Auffassung nur von despotisch regierten, nicht von fortgeschrittenen Staatswesen); 4. die chemische (das Individuum das Atom, die Familie das Molekül, der Staat das Aggregat: Huxley); 5. die organische (von Aristoteles an bis auf Bluntschli die herkömmliche Auffassung) oder hyperorganische (Spencer). Alle diese Theorien übersehen die Figürlichkeit dieser Analogie-

eben eine solche Rechtsordnung unerlässlich, will anders das Individuum in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse kein sociales Chaos riskiren. Und so fassen wir denn weder mit der antiken Staatsauffassung den Staat als Selbstzweck, neben welchem das Individuum blosses Mittel ist, noch viel weniger mit der theologischen den Staat als göttliche Institution, oder gar mit der privatrechtlichen als „Domäne der Fürsten", sondern wir sehen im Staat, insbesondere im modernen Culturstaat, ein festes Organisirungssystem von unvermeidlicher Unter- und Ueberordnung der in ihm verbundenen Individuen und Gruppen behufs Herstellung eines Interessengleichgewichts zwischen der berechtigten Eigenlebigkeit des Einzelnen und den mit dieser häufig collidirenden Interessen zunächst der Nation, weiterhin aber der Gattungsinteressen der gesammten Menschheit. In dieser Definition des Staates kommen sociale Causalität, Teleologie und Continuität, jene drei Hauptfactoren, welche wir unserer Socialphilosophie zu Grunde gelegt haben, gleich sehr zu ihrem Recht. Die Causalität ist repräsentirt in den staatlichen Imperativen zur Regelung der Wechselwirkungen von Individuum, Gesellschaft und Staat. Das teleologische Moment im Staatsorganismus zeigt sich darin, dass diese Wechselwirkung keine rein mechanische (naturgesetzliche), sondern, durch das Hineinbeziehen der socialen Reflexion eine teleologische ist. Wir sind nicht Glieder einer Gesellschaft oder eines Staates, weil wir etwa zusammengewachsen wären wie ein Polypenstamm, sondern weil wir im staatlichen Verbande am besten unsere Rechnung finden. Folglich regeln sich diese Wechselbeziehungen wesentlich nach Zweckmässigkeitserwägungen. Die Continuität endlich offenbart sich in jener deutlich zu Tage tretenden Tendenz, nach welcher der Staat stets, das Individuum in unzähligen Fällen, das Gattungsinteresse der Menschheit über das Individualinteresse stellt[1]). Im Staat, in welchem wir nicht bloss mit Lorenz v. Stein „eine Organisation der wirthschaftlichen Arbeitstheilung", sondern daneben, ja darüber hinaus noch ein System der Wechselwirkung auch der intellectuellen und ästhetischen, moralischen und religiösen Interessen der Menschen erblicken — im Staat also, und nur in diesem, vollzieht sich jene Versöhnung von Individuum

---

bildungen. Es ist dies letzten Endes ein Haschen nach und Spielen mit Metaphern; vgl. dazu Alfr. Biese, Die Philosophie des Metaphorischen, 1893, S. 22 ff., 168 ff.

[1]) John Stuart Mill sieht das socialphilosophische Problem gerade darin, dass man „between individual independence and social control" die richtige Mitte construirt, Essay an liberty, p. 18.

und Gattung, welcher die sociale Evolution nach ihren Momenten der Causalität, immanenten Teleologie und Continuität vom Anbeginn zustrebt. Der Staat allein vermag jene natürliche Ungleichheit der Individuen, welche wir als gesichertes Ergebniss der Sociologie einheimsen und der schaalen, abgeblassten naturrechtlichen Fabel von der Gleichheit aller Menschen mit der ganzen Wucht einer wissenschaftlich gefesteten Ueberzeugung entgegenstellen, die sociale Stachelspitze dadurch zu nehmen, dass er eine ausgleichende Gerechtigkeit auf dem Wege der socialen Gesetzgebung herstellt und solchergestalt zum Correctiv der nur unbewusst zweckmässigen Natur wird. Das Ideal der austheilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit, wie es Aristoteles im fünften Buche seiner Nikomachischen Ethik mit ehernen Lettern in das Postament des Menschengeschlechts eingegraben hat, kann nur im Staate seiner Verwirklichung entgegengehen. Die Gesellschaft ist immer und wird immer bleiben der Tummelplatz individueller Auslese, der Staat allein der Hüter des Interessengleichgewichts und der Hort der socialen Gerechtigkeit. Die Gesellschaft fördert, ja züchtet geradezu die Individualität, welche im socialen Haushalte werthvoll und unumgänglich ist, wenn wir nicht geistig verrosten und social in einen Krebsgang hineingerathen sollen. Der Staat aber wacht über den gemeinsamen Interessen aller seiner Bürger. Ein Correlat zu dem Recht des Staates, ein Interessengleichgewicht zwischen Individuum und Gesellschaft selbst zwangsweise herbeizuführen, ist seine Pflicht, überall dort schützend, fördernd, ausgleichend einzugreifen, wo dieses Gleichgewicht empfindlich gestört erscheint. Ist der ganze Sinn des Staates die Erzwingung dieses Gleichgewichts, so hat er naturgemäss nur so lange Sinn und Berechtigung, als er dieses Gleichgewicht nicht bloss vorübergehend herzustellen, sondern auch dauernd zu behaupten und zu sichern vermag [1]). Findet nun aber das öffentliche sociale Ethos, wie dies in den nachfolgenden Vorlesungen auseinandergesetzt werden soll, dass dieses angebliche Gleichgewicht in den Culturstaaten bedenklich erschüttert ist, d. h. dass der Staat seinem obersten Sinn und Zweck, der „socialen Gerechtigkeit", nicht mehr mit dem Maximum seiner Leistungsfähigkeit entgegenstrebt, dann hat er nicht bloss das Recht, sondern geradezu die Pflicht einzugreifen, um die pathologischen Störungen im socialen Organismus grundmässig zu beseitigen. Er-

[1]) Zu dieser Einsicht gelangen in jüngster Zeit auch englische Sociologen, die in ihrer überwiegenden Mehrzahl den Spencer'schen Standpunkt verwerfen; vgl. W. Sharp M'Kechnie, The State and the Individual, Glasgow 1896, p. 164 ff.; 224 ff., 268, sowie den Schlussgedanken des Buches, p. 443, der unseren Ausführungen verwandt ist.

weisen sich seine augenblicklichen Rechtsinstitutionen als unzureichend zur Herstellung des vom socialen Ethos der „öffentlichen Meinung" der civilisirten Welt gebieterisch geforderten socialen Gleichgewichts, so wird er zu einer gründlicheren Reform des Rechts an Haupt und Gliedern schreiten müssen, um der sonst unausbleiblichen Revolution zu steuern und socialistischen Utopien rechtzeitig ein kräftiges Paroli zu bieten. Zu einer solchen radicalen Reform aber reicht weder die Macht des Einzelnen und des von ihm ausgehenden Beispiels aus, wie es die Fourieristen in ihren Phalansterien träumten, noch die vage, verschwommene, weltbürgerliche, nur über psychische Strafmittel verfügende Gesellschaft, wie es den heutigen Socialisten in ihrer Forderung der Vergesellschaftung aller Productionsmittel dunkel vorzuschweben scheint, sondern lediglich und ausschliesslich der Staat, hinter dessen Imperativen Gefängnisse, Krupp'sche Kanonen und Armeen stehen [1]). In diesem wunderbaren Kunstwerk, im Staat, haben sich die Individuen selbst auf dem Wege der socialen Evolution ein vortreffliches Mittel zur Förderung der Gattungssolidarität und zur Niederhaltung antisocialer Sondergelüste geschaffen. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, stellt der Staat eine Synthese von Individuum und Gesellschaft dar. Unseren Bedarf an socialen Imperativen kann heute, nachdem die kirchlichen Imperative zu versagen beginnen, und auch die moralischen nicht mehr recht verfangen wollen, nur noch ein auf wissenschaftliche Ergebnisse und Erwägungen sich stützender Staat decken. Jene Solidarität des Menschengeschlechts, welche z. B. die Statistik des Versicherungswesens in allen seinen Verzweigungen so offenkundig an den Tag legt, erzeugt solche von uns geforderte wissenschaftliche Imperative, welchen der Staat auf dem Wege der socialen Gesetzgebung und durch die Machtmittel seiner executiven Gewalt den erforderlichen Nachdruck zu leihen hat. Die sociale Gesetzgebung ist im eminenten Sinne eine Pädagogik für Erwachsene. Was uns in der Kirche vergeblich angepredigt, in ethischen Katechismen ebenso vergeblich angelehrt wird, das erhält Kraft und Consistenz, sobald es sich zum wissenschaftlichen Imperativ gestaltet und der Staat diese Imperative unter seine schützenden Fittige nimmt. Es

---

[1]) Diese wie die nachfolgenden Ausführungen richten ihre Spitze besonders gegen Herbert Spencer's zu unverdienter Berühmtheit gelangte Abhandlung „The man versus the state", franz. von Gerschel, 4. Aufl., Paris, Alcan, 1895, deren zweites Capitel von der „künftigen Sklaverei" des Individuums handelt. Spencer sieht im heutigen „Zwangsstaat" die bête noire; vgl. die Antwort Laveleye's, Le socialisme contemporain, 7. Aufl., Paris 1894, p. 375 ff. Den heutigen „Noth- und Zwangsstaat" soll sich eben durch ein „sociales Recht" — vgl. weiter unsere 38. Vorlesung — in einen „Culturstaat" umbilden.

können unter Umständen die gleichen Imperative, welche uns Religion und Moral heute schon dictiren, die aber, weil unbewiesen, sich als unwirksam erweisen, von der Wissenschaft als deren Ergebniss geboten werden, hinter welche sich alsdann der Staat zu stellen hat, um diese Imperative der Wissenschaft rechtlich zu codificiren. Eine so geartete, aus wissenschaftlich nachgewiesener Nothwendigkeit hervorgegangene sociale Gesetzgebung vermag ein neues Geschlecht zu erziehen. Dort, wo moralische und religiöse Imperative versagen, kann eine sociale Gesetzgebung die so entstandene Lücke in der socialen Erziehung des Menschengeschlechts glücklich ausfüllen.

Nicht bloss Religionen, sondern auch Rechtssystemen wohnt in gewissem Sinne die magische Kraft der Massensuggestion inne. Schon die Römer sind mehr durch ihr Recht als durch ihre Religion erzogen worden. Da alles Recht aber nur in einem Staate möglich ist, der in sich die Summe von „dauernd anerkannten Machtverhältnissen" repräsentirt, so erwächst dem Staat bei dem allgemein constatirten socialen Missverhältniss der Gegenwart, in welchem das Ideal der socialen Gerechtigkeit auf ein das öffentliche Ethos verletzendes Minimum zusammengeschrumpft ist, die unabweisliche Pflicht, vermittelst einschneidender socialer Reformen eine grössere ökonomische Gleichmässigkeit auf gesetzlichem Wege herzustellen, als sie die heutige Wirthschafts- und Rechtsordnung ermöglicht und gewährleistet [1]). So und nur so vermögen wir den centrifugalen Bestrebungen der Individuen kräftig zu steuern, um den centripetalen des Menschengeschlechts, die sich am reinsten im Staate spiegeln, zum entscheidenden und bleibenden Siege zu verhelfen. Nicht „The man versus the state", wie Spencer wollte, sondern „The state versus the man" heisst jene sociale Parole, welche Jedermann feinhörig erlauschen wird, der die unheimlich raschen Pulsschläge unserer social bewegten Gegenwart mit unbefangenem Ohre behorcht und nicht, wie Spencer, geflissentlich überhört.

[1]) Kennzeichnend für die Stimmung der Gebildeten im deutschen Reiche ist der Vorwurf, den Geh. Rath Prof. Gierke auf dem letzten deutschen Juristentage (1896) unter allgemeiner Zustimmung gegen den neuen „Entwurf des deutschen Handelsgesetzbuchs" öffentlich erhoben hat, dass diesem nämlich der (heute unentbehrliche) Tropfen des socialen Oeles fehle.

Fünfunddreissigste Vorlesung.

Die Wandlungsformen des Eigenthumsbegriffs [1]).

Gegenüber dem Grazer Sociologen, Professor Gumplowicz, welcher „das Eigenthum als sociale Thatsache" definirt hat, suchte ich (in zwei Artikeln in der „Zeit") „das Eigenthum als sociales Entwickelungsproduct" zu erweisen [2]). In der ersten dieser polemischen Abhandlungen bemühte ich mich, das Verhalten des Individuums zu seiner socialen Gruppe festzustellen, in der zweiten dem psychologischen Ursprung des Eigenthums nachzugehen. Das Resultat jener Untersuchung mündet in den Satz: „Eine psychologische und historische Analyse des Eigenthumsbegriffs dürfte zur Evidenz darthun, dass der Eigenthumsbegriff nicht stabil, sondern labil ist" ... „dass er nichts Verharrendes und dogmatisch Verhärtetes, sondern ein ständig Fliessendes und seinen Inhalt Wechselndes darstellt." ... „Der Eigenthumsbegriff nimmt jeweilen diejenige Form an, die dem socialen Bedürfniss am meisten entspricht."

Ist aber das Eigenthum solchergestalt nur eine historische Kategorie, wie dies Lassalle in seinem „System der erworbenen Rechte" treffend ausgeführt hat, ja sogar nur ein den jeweiligen Bedürfnissen sich anpassender und dementsprechend seinen Inhalt wechselnder Begriff, so bleibt noch die Frage übrig, wie sich unser gegenwärtig geltender Eigenthumsbegriff zum socialen Empfinden der politisch vorgeschrittenen Menschheit verhält. So viel ist wohl gegen alle Anfechtung sicher gestellt, dass es ein unfehlbares Eigenthumsdogma schlechterdings nicht giebt. So wenig „die Religion, die Monarchie, die Ehe oder die Familie", die ja ebenso wie das Eigenthum durch das selig entschlummerte Umsturzgesetz geschützt werden sollten, festgefügte Begriffe bilden, die eine abschliessende Definition zuliessen, welche jeder Gebildete ohne Weiteres als zutreffend anerkennen und sich aneignen müsste, so wenig gilt dies vom Eigenthum. Wie Religionen nicht gemacht werden, sondern aus dem socialen Bedürfniss mit Naturnothwendigkeit herauswachsen, so ist das Eigenthum keine willkürliche Erfindung eines müssigen Kopfes, wie noch Rousseau geträumt hat, vielmehr ein ebenso nothwendiger Entwickelungsprocess

---

[1]) Erschienen im „Archiv für systematische Philosophie", Bd. II, H. 2.

[2]) Vgl. Gumplowicz, Neue Deutsche Rundschau, Febr. 1895, dagegen m. Abh. Die Zeit, Bd. IV, Nr. 40, 41, Juli 1895.

des socialen Gewebes, wie Familie, Staat, Religion, Moral, Wissenschaft und Kunst. Da es nun keinen für alle Zeiten gültigen, unabänderlichen Kanon für Kunst und Wissenschaft, für Familien- und Eheformen giebt, da diese vielmehr sich den neu gewonnenen Einsichten, sowie den errungenen Fertigkeiten und Kenntnissen jeweilen anschmiegen und sich entsprechend umbilden, so machen auch Religion, Moral und Eigenthum von dieser Regel der Evolution keine Ausnahme. Alles was Product des gesellschaftlichen Zusammenlebens ist, bleibt den Entwickelungsgesetzen eben dieser Gesellschaft unabwendbar unterworfen. Und wie hat sich mit fortschreitender Cultur der Eigenthumsbegriff gewandelt, gemildert, veredelt!

Der römische Gläubiger durfte seinem Schuldner bei verweigerter Zahlung die Hand abhacken oder, wie Bekker diesen Rechtszustand drastisch schildert, ihn gar in Stücke hauen: „Wenn nun um die Zwölftafelzeit in Rom ein Schuldner gar nicht einmal definitiv zahlungsunfähig geworden, sondern nur für den Augenblick ausser Stande gekommen war, eine fällige Summe zu zahlen, und der Gläubiger in getreuer Befolgung der gesetzlichen Vorschriften (lege agebat) auf offener Strasse Hand an ihn gelegt und nach Umständen collo obtorto auf den Markt geschleppt, dort öffentlich vorgestellt und, falls die zwischentretenden Freunde fehlten, demnächst ihn mit sich in sein Haus genommen, daselbst gefesselt und gefüttert, alles ganz wie das Gesetz es befahl, schliesslich trans Tiberim in die Sklaverei verkauft oder gar unter Beihilfe anderer Mitgläubiger in Stücke zerschnitten“ [1])... Und mag dieses Instückehauen nach einem geistvollen Ausspruche Ihering's nichts weiter sein als eine civilprocessualische Attrappe, so giebt doch Ihering [2]) selbst zu, dass der altrömische Rechtsbegriff in seiner Heftigkeit völlig masslos war.

In der germanischen Urzeit stand auf Diebstahl der Tod durch den Strang [3]), und auf unbezahlter Forderung Schuldknechtschaft der Leibbürgen. Nach dem Rechtsbewusstsein des „fiat justitia, pereat mundus“ war Shylock ein Märtyrer des Kampfes um's Recht. Bricht doch selbst Ihering in die Worte aus: „Wie mächtig, wie riesig dehnt sich die Gestalt des schwachen Mannes (Shylock) aus, wenn er diese Worte spricht: ‚Ich stehe hier auf meinem Schein‘; es ist nicht mehr der Jude, der sein Pfund Fleisch verlangt, es ist das Gesetz Venedigs selber, das an die Schranken des Gerichtes pocht; denn sein Recht und das Recht Venedigs sind eins; mit seinem Recht bricht letzteres

---

[1]) Bekker, Ernst u. Scherz über unsere Wissenschaft, Leipzig 1892, S. 37 ff.
[2]) Kampf um's Recht, S. 82.
[3]) Schröder, Lehrb. der deutschen Rechtsgeschichte, Leipzig 1889, S. 72.

zusammen'" [1]). Stand doch noch im England des 16. Jahrhunderts auf dem einfachen Diebstahl, selbst dem geringfügigsten, die Todesstrafe, und nach dem Berichte eines zeitgenössischen Chronisten sollen unter Heinrich VIII. (1509—1547) nicht weniger als 72,000 grosse und kleine Diebe hingerichtet worden sein.

Heute hat der Eigenthumsbegriff in der Gesetzgebung der civilisirten Staaten seine blöde Starrheit, seinen ehemaligen Fetischcharakter längst eingebüsst. Zur unmittelbaren Stillung des Hungers begangene Eigenthumsübergriffe werden, wenn überhaupt, nur gelinde bestraft, und schon ist eine aussichtsreiche Bewegung im Gange, wirkliche Strafen nur bei Rückfälligen eintreten zu lassen. Die Gesetzgebung schmiegt sich eben durchgehends dem wachsenden socialen Ethos an. Ob man dies mit Nietzsche Decadence oder mit Ihering Abschwächung und Verkümmerung des Rechtsgefühls nennt, ändert an der Thatsache nichts, dass die gesammte Tendenz unserer Gesetzgebung offensichtlich dahin geht, „die Stellung des Schuldners auf Kosten des Gläubigers zu verbessern" [2]), so dass man heute „lieber hundert Gläubigern eclatantes Unrecht thut, als möglicher Weise einen Schuldner zu streng behandelt" [3]). Dieser ständige Fortschritt in der Sittigung und Sänftigung des Eigenthumsbegriffs mag ja dem juristischen Kraftmeierthum, dem das Recht nicht nur Selbstzweck, sondern letzter Sinn aller Cultur ist, recht unbehaglich in die Glieder fahren! Und wenn Ihering noch in seiner Wiener Periode diese Milderungstendenz in der Rechtsprechung unserer Zeit als justinianeische Verweichlichung perhorrescirt und sich weidlich über unsere Humanität lustig macht, indem er sie der des heiligen Crispinus vergleicht, „der den Reichen das Leder stahl, um den Armen Stiefel daraus zu machen" [4]), so können wir ihm nur mit Nietzsche antworten: „Es hilft nichts, man muss vorwärts, will sagen Schritt für Schritt weiter in der Decadence" [5]). Diese Verflüchtigungstendenz des ehemals so starren Eigenthumsbegriffs, die das Product einmal des Processes der modernen Gütererzeugung, andermal der Evolution unserer sittlichen Gefühle ist, hemmen oder gar zurückstauen zu wollen, wäre ein ebenso frevelhaftes wie thörichtes Beginnen. Es wird eben vielfach übersehen, dass nicht bloss Körperformen, sondern auch geistige Eigenschaften, insbesondere Rechtsanschauungen dem Gesetz der Selection unterworfen sind. Liebe, Schönheitssinn, Freude an der Natur wie über-

[1]) Ihering a. a. O. S. 64.
[2]) Ebenda S. 87.
[3]) Ebenda S. 94.
[4]) Ebenda S. 89.
[5]) Götzendämmerung, S. 117.

haupt alle ästhetischen und moralischen Qualitäten sind ebenso sehr ein natürliches Product der Auslese, wie Wohlthätigkeitssinn, Menschenliebe, Rechtsgefühl, Mitleid und alle übrigen sittigenden Eigenschaften. Ein Europäer des 19. Jahrhunderts ohne Mitleid und Rechtsgefühl ist ein eben solches Monstrum von atavistischem Rückfall wie der russische Waldmensch oder jener Russe, der mit einem Affenschwanz zur Welt kam. Wird doch heute schon ein aller moralischen Empfindung und alles Rechtsbewusstseins barer Mensch von der Psychiatrie als pathologisch gestörtes Individuum behandelt.

Das beweist klärlich, dass ein gewisser geistiger Habitus, der beim Naturmenschen die Regel bildet, vom Culturmenschen dermassen überwunden ist, dass ein Rückfall in jenen Naturzustand als Entartung und Verkümmerung angesehen wird. Aesthetische Gefühle wie Rechtsanschauungen unterliegen eben den gleichen Entwickelungsgesetzen wie physiologische Functionen. Was sich als werthvoll und nützlich im Kampf um's Dasein erweist, sei es als physiologische Function, sei es als psychische Eigenschaft, das und nur das erhält und verfeinert sich, weil es sich durch Vererbung und Anpassung immer mehr sublimirt, während alles minder Nützliche oder gar Schädliche sich abschleift oder auch ganz verliert. Gewiss ist dieser Kampf noch lange nicht zu Ende. Wie der Mensch in seiner Milz oder im Blinddarm Ueberbleibsel physiologischer Functionen von gegenwärtig recht fragwürdiger Nützlichkeit noch mit sich schleppt, so führen auch unsere Gefühle und Rechtsanschauungen noch so manchen Schädling und atavistischen Ballast durch die Jahrhunderte. „Es erben sich Gesetz und Recht wie eine ew'ge Krankheit fort."

Ein anderes Beispiel. Wie die freie Verfügung der Person über die ihr zugehörige Sache ihre einstmalige Unbeschränktheit in ständig wachsendem Grade verliert, sofern die Willkür in der Benutzung des Eigenthums ihre Grenze am socialen Ethos findet, so ist dies in noch höherem Masse beim Eigenthumsverhältniss zwischen Person und Person der Fall. Während Heusler den Begriff des Eigenthums noch folgendermassen definirte: „Eigenthum ist das Recht, das seiner Natur nach dazu befähigt ist, seine volle Ausübung in allseitiger Beherrschung des Gegenstandes, an welchem es besteht, in Bezug sowohl auf Nutzung als auf Verfügung zu finden" [1]), zeigt es sich heute, dass die Ausübung meines unbestrittenen Eigenthumsrechts immer mehr an der zunächst durch die Sitte, sodann durch das Gesetz gebotenen Rücksicht auf den Nebenmenschen seine Schranke findet. Mein Clavier darf ich jetzt selbst in meinem eigenen Hause bei nacht-

[1]) Heusler, Institutionen des deutschen Privatrechts II, 47.

schlafender Zeit nicht spielen, weil es die Ruhe des Nachbars stört. Meine Cigarre darf ich im Nichtrauchercoupé nicht anzünden, weil das Behagen meiner Mitreisenden es nicht gestattet. Und so ist in unzähligen Fällen [1]) die Nutzung des Eigenthums eingeschränkt durch die, sei es durch Sitte und Tact, sei es durch das Gesetz gebotene Rücksicht auf den Nebenmenschen. So geht denn das deutlich zu Tage tretende Bestreben zunächst der gesellschaftlichen Sitte, und ihr nachfolgend — die Gepflogenheiten der öffentlichen Sitte zum Gesetz verdichtend — das der modernen Gesetzgebung dahin, der Benutzung des Eigenthums immer grössere Schranken aufzuerlegen. Und diese Schranke ist das täglich sich schärfende sociale Empfinden. Ueberall dort, wo die Willkür in der Benutzung des Eigenthums mit dem täglich sich empfindlicher fühlbar machenden gesellschaftlichen Interesse collidirt, muss sie zu Gunsten des letzteren auf die Dauer weichen. Für diese allmälige Milderung des Eigenthumsbegriffs durch das wachsende sociale Ethos bildet das Eigenthumsverhältniss von Person zu Person einen glänzenden Beleg. Es ist dabei gleichgültig, ob man hier an den Sklaven, den Frauen oder den Kindern exemplificirt. Ueberall die gleiche Erscheinung. Die souveränen Herrschaftsrechte weichen mit steigender Cultur auf der ganzen Linie zurück, bis von der einstmaligen absoluten Herrschaft des Menschen über den Menschen nur noch ein blasser Schatten zurückbleibt.

Ich exemplificire hier nur an den Sklaven, zumal sich Jeder den parallelen Process der allmäligen Brechung der einstmaligen unbedingten Herrschaftsrechte des Mannes über seine Frau und die Kinder an der Hand der Geschichte selbst leicht veranschaulichen kann. Die Scala der Gesittung, d. h. Humanisirung des Verhältnisses von Herrschenden zu Unterworfenen, zeigt folgenden Stufengang. Im anthropophagen Zustand wird der besiegte Feind als willkommener Schmaus verzehrt, so dass die Urmenschen hinter den Thieren an socialem Instinct zurückstanden. „Während es bei den Thieren äusserst selten vorkommt, dass sie ihre eigene Art verzehren, stossen wir in fast allen Welttheilen auf die Anthropophagie“ [2]). Die nächsthöhere Stufe ist die Sklaverei, wobei dem Gefangenen das Leben zwar geschenkt, aber dessen Arbeitskraft mit Beschlag belegt wird. Sehen wir von der Behandlung der Sklaven seitens wilder Völkerschaften ab, zumal die civilisirteren schon genug des Beschämenden aufweisen. Ramses Sesostris lässt durch Sklaven, denen Uebermenschliches zugemuthet

---

[1]) Weitere Beispiele dieser offenbaren Tendenz der Sitte und Gesetzgebung bei Spencer, Ethik II, Gerechtigkeit, 127 ff.

[2]) Peschel, Völkerkunde, S. 165 ff.

wird, seine gewaltigen Tempelbauten ausführen. In Indien ist es nach dem Gesetz des Manu [1]), das von philosophischen Schwarmgeistern wie Schopenhauer und Nietzsche über alles Mass verhimmelt wird, „die einzige Bestimmung des Çudra, von den höheren Klassen ausgebeutet und misshandelt zu werden. Für ihn giebt es keine Erlösung. Fände er selbst einen Herrn, der gutherzig genug wäre, ihn freizulassen, es hülfe ihm nichts, da ihn Niemand von dem angeborenen Berufe der Dienstbarkeit befreien kann." Ein dürftiger Brahmane darf sich ohne Bedenken allen Besitz eines ihm dienenden Çudra aneignen, da ein Sklave kein Eigenthum haben soll [2]). In China war früher der Verkauf der eigenen Frau und Kinder als Sklaven ebenso gestattet, wie der Selbstverkauf Armer, während heute die chinesische Gesetzgebung den Verkauf von eigenen Kindern und freien Menschen untersagt. Die grösste Revolution in der Humanisirung der Sklavenbehandlung hat die mosaische Gesetzgebung angebahnt. Abgesehen davon, dass die eigenen Volksgenossen wohl Schuldknechtschaft leisten, nicht aber zu Sklaven degradirt werden durften — der erste Schritt in der Humanisirung setzt natürlich immer und überall beim eigenen Volksthum ein, wie denn auch bei den Griechen nur Nichthellenen Sklaven sein konnten —, war es auch untersagt, die aus fremden Ländern stammenden Sklaven an den Feiertagen zu beschäftigen. Ihre Tödtung wurde streng geahndet [3]). Ja, Hiob versteigt sich (XXXI, 13—15) zu einer förmlichen Anerkennung der Menschenrechte der Sklaven [4]).

Ueber den Umfang der Sklaverei in Griechenland waren früher legendarische Zahlen in Umlauf, die neuerdings Beloch [5]), sowie Pöhlmann — nach dem Vorgange von Hume, Niebuhr u. A. — auf ein plausibles Mass herabgedrückt haben. In Griechenland tritt an die Stelle des Ursklaven, als welchen wir den besiegten Feind ansehen, nach und nach der Kaufsklave, der im Dienst des Industrialismus und des Grosskapitals ausgebeutet wird [6]). War nun

---

[1]) Manu VIII, 414, siehe Felix, Gesch. des Eigenthums II, 257; IV, 140, 168.

[2]) Ebenda VIII, 416—417.

[3]) Deutr. XII, 8.

[4]) Vgl. Oettli, Die socialen Grundgedanken im Gesetze Israels, Hilty's politisches Jahrbuch der Eidgenossenschaft, Bd. V, S. 269; Alfr. Nossig, Einführung in das Studium der socialen Hygiene, 1894, S. 61; besonders D. Farbstein, Das Recht der unfreien und der freien Arbeiter nach jüdisch-talmudischem Recht, Diss., Bern 1896, S. 9 ff., 26 ff.

[5]) Bevölkerung der griechisch-römischen Welt, S. 84.

[6]) Vgl. Eduard Meyer, Geschichte des Alterthums II, 306 ff., 549 ff.; R. Pöhlmann, Gesch. des antiken Communismus u. Socialismus, München 1893, I, S. 186 ff.; Felix a. a. O. IV, 219—312.

auch die Behandlung der Sklaven seitens der Griechen eine mildere, und zwar einerseits in Folge der erdrückenden Ueberzahl dieser Sklaven, die sie zu einem ständigen Schreckgespenst der Besitzenden werden liess, andererseits in Folge des erstarkten sittlichen Bewusstseins, wie es sich in den Werken der Dichter und Philosophen spiegelt, so standen sie gleichwohl unter einem eigenen Sklavenrecht[1]). Der Mord eines Sklaven ist zwar nicht ganz straflos, wird aber doch als milder Fall angesehen. Wie wenig neidenswerth deren Loos, trotz ihrer unbewussten, von den Freien stets gefürchteten Macht, gewesen sein mag, kann man daraus entnehmen, dass nach dem Bericht des Aristoteles[2]), der die Sklaven als unentbehrliche lebendige Werkzeuge bezeichnete, selbst Fremde, Metöken, Penesten, Periöken, Heloten, Theten und Leibeigene von den herrschenden Klassen in der empfindlichsten Weise brutalisirt wurden[3]). Schon in der spätgriechischen Zeit entpuppt sich aus dem Ackerbau- und Industriesklaven allmälig der Luxussklave; dieser, vielfach im vertrautesten persönlichen Verkehr mit seinem Besitzer stehend und ihn schon zur Zeit des Euripides zuweilen geistig und sittlich weit überragend, führt die logische Voraussetzung, der Sklave müsse nothgedrungen ein Mensch niederer Ordnung sein, ad absurdum. Die nothwendige Folge dieses logischen Bankerotts der selbstgefälligen Ethnographie der Griechen[4]) war die warme Parteinahme für die Persönlichkeit des Sklaven, wie sie uns bei Euripides, den Cynikern und den Stoikern entgegentritt.

Vollends in Rom wächst sich der Luxussklave zu einem Sklavenluxus von ungeheuren Dimensionen aus[5]). Mag der Bericht des

---

[1]) Meyer a. a. O. II, 570, 578; Felix a. a. O. IV, 278 ff.

[2]) Vgl. Arist. Polit. II, 7, 8; II, 6, 2.

[3]) „Selbst in Athen sahen die Bürger auf die gemeine Herde der Sklaven, Freigelassenen und nicht bürgerlichen Einwohner herab, gerade so wie die alten Eupatriden auf ihre plebejischen Vorfahren in den Tagen von Kleisthenes und Solon herabgesehen hatten," vgl. Freeman, History of Federal Governement (Greek Federations), I, Cap. 2; Kidd, Sociale Evolution, S. 126.

[4]) S. oben S. 192 ff. Die ethnographische Ueberschätzung der eigenen und Unterschätzung der anderen Nationen ist so ziemlich allen Naturvölkern gemein. So sagt Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht II, 126, sehr gut: „So ist dem Volke anfangs seine Sprache die Sprache, und Andersredende sind Nichtredende oder Stumme, wie noch heute der Pole die Deutschen nennt. So ist ihm seine nationale Gottheit, obwohl national, die Gottheit, sein nationaler Glaube der Glaube, der Fremde ein Ungläubiger. So ist ihm seine Sitte die Sitte, der Fremde ein Barbar, dem jede Sitte fehlt."

[5]) Gibbon hat ausgerechnet, dass zur Zeit des Claudius die Zahl der Sklaven der der freien Einwohner der ganzen römischen Welt zum wenigsten gleichkam, vgl. Rückgang und Verfall des röm. Reichs, Cap. 2, S. 40; Kidd,

Athenaios, wonach einzelne Römer 10 bis 20,000 Sklaven bloss als Decorum, als äusseres Gefolge, hinter sich paradiren liessen, nicht mehr als eine lustige Uebertreibung sein, so wissen wir doch aus Strabo [1]), dass die Zahl der Luxussklaven in Rom eine lächerlich grosse gewesen ist. Und erfährt man zudem aus Mommsen's „Römischer Geschichte" und Friedländer's „Sittengeschichte Roms", zu welchen intimen Zwecken diese Luxussklaven vielfach verwendet worden sind, so wird man ohne Weiteres verstehen, dass deren Behandlung um so milder werden musste, je intimer sich die persönlichen Beziehungen zu ihnen gestalteten. Tritt nun noch hinzu, dass sie als Gladiatoren, Schauspieler, Künstler, Gelehrte und Philosophen (Epiktet) sich die Gunst der Machthaber zu erringen und nach und nach natürlich auch ein gewisses Ansehen bei der Menge zu erzwingen wussten, so wird man es begreifen, wie die tiefe Kluft zwischen Freien und Sklaven allgemach historisch überbrückt wird. Ein paralleler Process spielt sich bei den Clienten und den Plebejern ab. Die Clienten in Rom entsprachen etwa den attischen Theten oder den thessalischen Penesten. Anfänglich durfte der Patron den Clienten sogar in die Sklaverei zurückversetzen. Aber die Milderungstendenz, die wir ja als durchgängiges Merkmal der fortschreitenden Cultur beobachtet haben, macht sich in Rom schon den Sklaven gegenüber bemerkbar, um wie viel mehr erst den Clienten und Plebejern gegenüber. Ausschlaggebend für das wachsende Ansehen der Sklaven war besonders auch ein wirthschaftlicher Grund. Wenn uns Martial erzählt [2]), dass man für einen Narren 20,000 Sestertien, für schöne Knaben 100,000 bezahlt hat, oder Seneca berichtet, dass gelehrte Sklaven mit 100,000 Sestertien bezahlt wurden, und Plinius einen Sklavenpreis von 700,000 Sestertien für den Sprachenkenner Daphnus angiebt, so musste es im grosskapitalistischen Rom selbst der kümmerlichsten wirthschaftlichen Logik einleuchten, dass ein Sklavenleben unter Umständen unverhältnissmässig höher gewerthet wurde, als das eines Freien!

Und wie war es trotz alledem um die Behandlung der Sklaven beschaffen! Nach der lex Aquilia war derjenige, der einen Sklaven tödtete, nur zum Ersatz seines Werthes nach dem höchsten Jahrespreis angehalten, und Diodor [3]) erzählt von den iberischen Bergwerks-

---

S. 127. Zum Folgenden vgl. noch John Kells Ingram, Geschichte der Sklaverei und Hörigkeit, deutsch von L. Katscher, 1896.

[1]) VI, 20.

[2]) Die Details bei Felix a. a. O. II, 275 ff.

[3]) Diod. V, 38; Felix a. a. O. II, 279; IV, 335 ff.

arbeitern, dass sie, während sie ihren Herren ungeheure Reichthümer erzeugen, ihr Leben in aufreibender Anstrengung ohne jede Erholung verbringen und in grosser Zahl einen Tod finden, der solchem Dasein vorzuziehen ist. Vertrat doch selbst der altrömische Tugendbold Cato die Auffassung, dass der Sklave dem Vieh gleich zu achten sei. Dasselbe römische Recht, „das in seinem Zuge nach Universalität im jus gentium die nationale Schranke seiner Geltung abgestreift hatte, schliesst den Sklaven aus, indem es ihn rechtlos macht .... Jede Brücke, welche im Leben noch zwischen Freien und Sklaven bestehen mochte, wurde begrifflich abgebrochen, seitdem der Personenbegriff vollendet und der Sklave den Sachen zugewiesen war“ [1]).

An dieser rechtlichen Herabwürdigung der Person zur Sache änderte auch das ethisch weit höher stehende germanische Recht so gut wie nichts. Trotz aller Milderungsformen der deutschen Knechtschaft mit ihren zahlreichen Spielarten, als da sind: Leibeigene, glebae Adscripti, Hörige, Unfreie, die als Liden, Aldien, Barleute, Barschalke bezeichnet wurden, und ungeachtet der unverhältnissmässig besseren Behandlung der Unfreien seitens der germanischen Stämme gegenüber dem rohen Ausbeutungssystem der Römer, bleibt das rechtliche Verhältniss in der Hauptsache unverändert. Unfreie Leute waren auch in der fränkischen Zeit durchaus rechtsunfähig [2]). Sie galten nach wie vor als Sache im Eigenthume ihres Herrn, und zwar die angesiedelten Knechte als unbewegliche, die unangesiedelten als bewegliche Sachen [3]). Selbst im Mittelalter standen noch die Leibeigenen im reinen Sacheigenthum des Herrn und konnten in der Regel nur wie unbewegliche Sachen veräussert werden. Eigenen Vermögens waren sie nicht fähig und ihr Herr hatte eine ausgedehnte Disciplinargewalt über sie, namentlich das Recht der körperlichen Züchtigung, aber nicht das der Tödtung [4]). Mag nun auch in Deutschland selbst die Sklaverei nur in beschränktem Umfang sich bis in's späte Mittelalter hingezogen haben, und die Hörigkeit erst in unserem Jahrhundert ganz geschwunden sein, so sind wir in Europa von jener römischen und altgermanischen Rechtsauffassung, nach welcher der Sklave nicht dem Personen-, sondern dem Sachbegriff unterstellt wird, zeitlich nicht allzuweit entfernt. Man lese nur Gogol's „Todte Seelen“ und neuerdings Kennan's „Sibirien“, und man wird sich überzeugen,

---

[1]) Gierke a. a. O. II, 27.

[2]) Siehe Jastrow, Ueber das Eigenthum an und von Sklaven in den deutschen Volksrechten (Forsch. zur deutschen Gesch. XIX, 626 ff.).

[3]) Schröder, Lehrb. d. deutsch. Rechtsgesch. S. 214, 254.

[4]) Ebenda S. 441.

dass der Ukas Alexander's II. vom 16. Februar 1871, der die Leibeigenschaft in Europa endgültig aufhob, an den thatsächlichen Verhältnissen gemessen, von nur papiernem Werthe ist.

Wie hat sich nun in civilisirten Staaten das rechtliche Eigenthumsverhältniss von Person zu Person verschoben! Mögen socialistische Declamatoren von moderner „Lohnsklaverei" sprechen und in spielerischen Analogiebildungen sich ergehend mit boshafter Anzüglichkeit darauf hinweisen, dass der heutige Fabrikherr mit ebenso aufgeblähtem Machtbewusstsein von der Tausendzahl seiner Arbeiter spricht, wie der einstige russische Gutsherr von seinen „Seelen", so liegt doch dieser Analogie eine durch nichts gerechtfertigte radicale Verkennung der rechtlichen Verhältnisse zu Grunde. Der angebliche Lohnsklave vergisst, dass er den weltgeschichtlichen Uebergang von der Sache zur Person vollzogen hat, dass er als freier Vertragschliessender seinem Brodherrn gegenübersteht [1]), dass er durch Coalitionsfreiheit, Boycott und Strike auch dem härtesten Brodherrn ein Paroli zu bieten vermag, dass er endlich gegebenen Falles als Abgeordneter über den Interessen seines Brodherrn zu Gericht sitzen kann. Der unheimliche Mangel an Autoritätsglaube, der düstere Zug der dumpfen Unzufriedenheit, der durch die Massen geht, finden ihren peinlichen Ausdruck in der krassen Undankbarkeit gegen das Errungene!

Das rechtsphilosophische und ethische Ideal Kant's, den Nebenmenschen immer zugleich als Zweck und niemals als blosses Mittel zu gebrauchen, und seine Proklamirung des allgemeinen Menschenrechts, wonach jedes menschliche Individuum Selbstzweck ist, was Hegel in die Formel gebannt hat: „Sei Person!" — dies alles hat sich in Folge des — durch das gesteigerte sociale Empfinden gemilderten — Rechtsbewusstseins in der Rechtsprechung civilisirter Staaten nach und nach zum Gesetz verdichtet. Die körperliche Unverletzlichkeit jeder Person, für frühere Generationen ein juristischer Widersinn und eine sociale Undenkbarkeit, ist heute zum juristischen Gemeinplatz, zur socialen Selbstverständlichkeit abgeplattet. Nun ist es ja bekannt, dass der eiserne Bestand der Cultur sich aus solchen Gemeinplätzen zusammensetzt; aber nie und nimmer darf die nachwachsende Generation den Undank gegen das von den vorangegangenen mühsam Erstrittene so weit treiben, vergessen zu wollen, dass jeder sociale Gemeinplatz seinem Ursprunge nach eine Errungenschaft ist. Und wie hat sich die ethische Werthung der körperlichen „Arbeit" verschoben! In Athen und Rom war sie entehrend, während es

[1]) Vgl. Lujo Brentano, Die Sicherung des Arbeitsvertrages, Schriften des Vereins für Socialpolitik VII, und „Der Arbeitsvertrag nach heutigem Recht".

für unser heutiges sociales Empfinden umgekehrt entehrend ist, nicht zu arbeiten. Im Alterthum hat die Arbeit geschändet, heute adelt sie.

Noch mehr. Die Formel der gleichen Freiheit Aller, die neuerdings Herbert Spencer [1]) im Anschluss an Kant als den letzten Gedankeninhalt und tiefsten Kern unserer Cultur aufstellt, zeigt die offenbare Tendenz, das Verhältniss von Person zu Person, auch das Eigenthumsverhältniss, immerfort zu sublimiren. Das jetzt bereits zur Herrschaft gelangte rechtliche Bewusstsein von der körperlichen Unverletzlichkeit der Person steigert sich allmälig zu der Zartheit der Auffassung, den Nebenmenschen nicht einmal durch unangenehmes Geräusch (Clavierspiel bei offenem Fenster, Pfeifen und Johlen auf offener Strasse) zu stören. Und mag sich diese Vornehmheit der Gesinnung zunächst nur in der gesellschaftlichen Sitte offenbaren, so erfolgt erfahrungsgemäss als Niederschlag dieser Sitte gar häufig die rechtliche Codificirung (das Verbot des Kegelspiels bei nachtschlafender Zeit, das Verbot des Haltens von bissigen oder allzu lauten Hunden) [2]). Eklatant ist diese Verfeinerung ganz besonders im Injurienbegriff. Konnte der Römer seinen Sklaven noch ungestraft tödten, der Germane nach Willkür züchtigen, so kann der heutige Fabrikherr nicht bloss wegen Realinjurien, sondern auch wegen einer drohenden Handbewegung, einer verächtlichen, beleidigenden Geste oder einer leichten Verbalinjurie schon belangt werden. Und während dieser als Besitzender eine Garantie dafür bietet, dass er die seinen Arbeitern gegenüber vertraglich übernommenen Verpflichtungen erfüllen wird, gewähren jene als Nichtbesitzende keine Sicherheit bezüglich der Einhaltung des Vertrages. In der Schweiz verlassen erfahrungsgemäss Dienstboten ohne jede Kündigung plötzlich bei Nacht und Nebel den Dienst, ohne dass die Herrschaft, selbst wenn sie den Aufenthalt der Entlaufenen kennt, rechtlich irgend etwas gegen sie ausrichten könnte.

---

[1]) Vgl. Kant, Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 42; Spencer, Die Principien der Ethik, deutsch von Vetter, II (Gerechtigkeit), 296 ff. Dass auch die Hegel'sche Geschichtsphilosophie in diesen Gedanken ausmündet, haben wir bereits betont, s. oben S. 500 f.

[2]) Herrn Prof. Eugen Huber (Bern) verdanke ich den Hinweis, dass sich Analogien zu obigen Ausführungen im I. Bde. des „Deutschen Privatrechts" von Gierke finden. Diese Gedanken müssen förmlich in der Luft liegen. Einige Monate nach dem Erscheinen dieser Abhandlung im „Archiv für systematische Philosophie" kam Eduard August Schröder's „Das Recht der Wirthschaft", Leipzig 1896, heraus, woselbst ein ähnlicher Gedankengang durchgeführt wird. Schröder erinnert S. 95 an die Institution der Heimstätte, die Beschränkung der Mobiliarexecution, die gesetzliche Anerkennung eines Existenzminimums. Ueber weitere Socialisirungsformen des Rechts s. unsere 38. Vorlesung.

Mag nun Ihering[1]) gegen diese Verletzung des Rechtsbewusstseins in noch so geistreichen Wendungen protestiren, so wird dies an der Thatsache nichts ändern, dass trotz aller Verschärfung des formalen Rechts die psychologische Rechtsauffassung des Eigenthumsbegriffs sich zusehends schmeidigt, abschwächt und mildert. Formal scheint ja der Eigenthumsbegriff sich immer schärfer auszugestalten, sofern er mit wachsender Cultur Objecte hineinbezieht, die ihm früher nie unterstellt waren. Die res communes, wie Wasser, Luft und Licht, die früher vom Eigenthumsbegriff ausgeschlossen waren, werden jetzt in immer steigendem Masse in ihn hineinbezogen, wofern Versuche mit comprimirter Luft, die Ausbeutung der Wasserkräfte zu industriellen Zwecken, die Verbauung des Lichts bei Hochbauten und die Verpestung der Luft bei gewerblichen Unternehmungen, aus den ehemaligen res communes neue und unter Umständen höchst werthvolle Eigenthumsobjecte geschaffen haben.

Eine weitere Etappe in der Stufenleiter der Evolution des Eigenthumsbegriffs ist seine Ausdehnung auf das geistige Eigenthum. Während Platon die Umsetzung des geistigen Eigenthums in klingende Münze als etwas Schimpfliches, sittlich Brandmarkendes empfand, wissen wir, dass Terenz und Statius schon Honorare für ihre Werke bezogen haben. Karl II. von England verbot vor etwa 200 Jahren den Nachdruck von Büchern. Von diesem Verbot an bis zum internationalen Bureau zum Schutze des geistigen Eigenthums in Bern[2]), unserer hochentwickelten Patentgesetzgebung, dem Musterschutzgesetz und dem Gesetz gegen Verrath von Geschäftsgeheimnissen liegt eine Reihe von Zwischenstufen in der Ausbildung der formalen Seite des Eigenthumsbegriffs.

Im umgekehrten Verhältniss zu seiner formalen Verschärfung und Ausbreitung steht nun die psychologische Geltung und sittliche Werthung des Eigenthumsbegriffs. In demselben Masse als er an Ausbreitung gewinnt, verliert er jene herbe Ausschliesslichkeit, die früheren Zeiten eignete, jene sacrosancte Unantastbarkeit, die ihm das frühere, mit religiösen Vorstellungen verquickte Rechtsbewusstsein zuerkannt, jene unbegrenzte Willkür in der Benutzung des Eigenthums, die besonders das römische Recht ihm eingeräumt hatte. Es fällt mir nicht bei, diesen klaffenden Widerspruch zwischen der formalen Erweiterung des Geltungsbereichs und der psychologisch-ethischen

[1]) Kampf um's Recht, S. 92.

[2]) Gegründet 1886. Es gehören zur Zeit 14 Verbandsländer dem internationalen Bureau an. An den Verhandlungen zur Revision (15. April bis 4. Mai 1896) haben weitere 14 Staaten theilgenommen. Das aus diesen Verhandlungen hervorgegangene Zusatzabkommen soll bis zum 4. Mai 1897 ratificirt werden.

Verengerung in der allgemeinen Anerkennung des Eigenthumsbegriffs nach bekanntem Hegel'schen Recept von Thesis, Antithesis und Synthesis dialectisch zerreiben zu wollen, zumal eine psychologisch-logische Erklärung die Entstehung und allmälige Verschärfung dieses Widerspruchs ausreichend darthun wird. Denn machen wir uns klar, wie ein Begriff — in unserem Falle der Eigenthumsbegriff — überhaupt zu Stande kommt. Jeder Begriff entsteht aus und besteht in der Zusammenfassung von Merkmalen, die einer Reihe von Dingen gemeinsam sind; die Summe nun aller solcher Merkmale, die den Begriff constituiren, nennt man seinen Inhalt. Die Summe der Gegenstände aber, auf die sich der Begriff anwenden lässt, bezeichnet man als seinen Umfang. Umfang und Inhalt stehen nun in umgekehrtem Verhältniss zu einander; je grösser der Inhalt, desto kleiner der Umfang, und je weiter der Umfang, desto beschränkter ist der Inhalt. Denn je mehr die Merkmale eines Begriffs schwinden, desto grösser wird seine Allgemeinheit [1]). Wenden wir nun diese Definition der Begriffsbildung speciell auf den Eigenthumsbegriff an. Alles Eigenthum beginnt mit dem factischen Besitz, d. h. dem concreten Innehaben einer Sache. Dieser concrete Ursprung alles Eigenthums wirkte noch tief in ausgebildete Cultursysteme hinein, wie dies Gierke am Bildungsgang des deutschen Rechtsbewusstseins treffend illustrirt hat. „Eigen und Erbe waren noch keine von den Sachen gelöste Rechte, sondern der vom Menschen ergriffene oder bearbeitete Boden selbst, die Habe, der gehabte Gegenstand. Noch knüpfte man jede Rechtshandlung an unabänderliche Formen, an feststehende feierliche Worte, an farbige Symbole, welche auf der Idee beruhten, dass Sache oder Person dabei selbst sinnlich oder leiblich vergegenwärtigt werden müsse" [2]).

Als jedoch das Privateigenthum an Grund und Boden durch eine Reihe wirthschaftlicher Momente, die wir früher in anderem Zusammenhang behandelt haben, sich auf dem Wege der Evolution herausbilden musste, und ferner durch den wachsenden kriegerischen Typus der Menschheit ein ständiges Losreissen von der Scholle zur gebieterischen Nothwendigkeit geworden war, da musste schon eine elementare wirthschaftliche Logik den sinnlich concreten Eigenthumsbegriff nach und nach fallen lassen, zumal sich der besitzende Krieger sehr häufig von der ihm gehörigen Scholle für längere Zeit trennen musste. Mit der Trennung der Person von der ihm zugehörigen Sache beginnt

---

[1]) Vgl. dazu die parallelen Ausführungen über die Unfrische und Blässe aller allgemeinen Begriffe oben S. 169 f.

[2]) Grimm, R. A. 109; Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht II, 18.

der Process der Abstrahirung des Eigenthumsbegriffs: das aufkommende und sich stetig ausbauende Erbrecht beschleunigt diesen Process der Abstrahirung mit Riesenschritten, wie wir ihn beim römischen Recht nicht minder denn beim altgermanischen Schritt für Schritt verfolgen können. Recht anschaulich schildert ihn Gierke [1]). „Mit der Hohenstaufen-Zeit zuerst trat, wie in allen Gebieten, so im Rechts- und Verfassungsleben das deutsche Volksbewusstsein in die Phase des abstracten Denkens, der Reflexion über sich selbst und der systematischen Ordnung. Von da zuerst beginnt unser Volk, die Verhältnisse mit Bewusstsein nach der Idee zu modeln. Wo bis dahin Naturkräfte zu walten schienen, tritt jetzt der Mensch nach verständiger und berechneter Ueberlegung schöpferisch auf, beräth und beschliesst, ändert und bessert. Und es beginnt der grosse Process, der die Allgemeinheit von ihren individuellen Trägern entbindet und das Individuum von den Banden der Gesammtheit befreit." Je weiter wir in der Cultur vorrücken und je mehr wir uns der rein kapitalistischen Productionsweise zeitlich nähern, in desto beschleunigterem Tempo rast der Abstrahirungsprocess des Eigenthumsbegriffs vorwärts, um im Zeitalter der Kolossalvermögen seinen logischen Höhepunkt zu erreichen. Denn je grösser ein Kapitalvermögen ist, desto geringer wird naturgemäss die Möglichkeit eines thatsächlichen Innehabens, als welches wir den Ursprung alles Eigenthums bezeichnet haben. Das Eigenthum eines amerikanischen Eisenbahnkönigs, der über die Transportmittel ganzer Länder souverän verfügt, schrumpft symbolisch zur Winzigkeit eines Kassenschlüssels zusammen.

Nun vollends das unpersönliche Eigenthum der Syndikate und Actiengesellschaften, d. h. die Fiction der juristischen Person! Hier ist der Eigenthumsbegriff von seinem Ausgangspunkt des factischen Innehabens so weit entfernt, dass er, jede Verwandtschaft mit seinem concreten Ursprung verleugnend, zu einer ideellen Fiction, zu einem leblosen Schatten sich verflüchtigt. Handelte es sich nun um harmlose Fictionen, an denen das sociale Individuum unbetheiligt ist, oder um luftige Schattengebilde, wie sie die mittelalterliche Phantasie im Banne des Geisterglaubens geschaffen, oder wie sie in spiritistischen Conventikeln heute noch ihr Unwesen treiben, so würde das humanisirte sociale Empfinden diese Spukgestalten mit überlegenem Spottlächeln ruhig ihres Weges ziehen lassen. Greift aber eine solche Fiction in den wirthschaftlichen Lebensnerv des Individuums hinein; unterfängt sich eine solche Idee, den empörenden wirthschaftlichen

[1]) Ebenda S. 14. Dazu neuerdings Ludwig Felix, Entwickelungsgeschichte des Eigenthums IV, 1, 1896, S. 346, 357, 415 ff. und oben S. 80 ff.

Zustand von verzweifelter Concretheit herbeizuführen, wonach diejenigen, die am wenigsten arbeiten, das Meiste haben, und die das Meiste hervorbringen, am wenigsten besitzen: dann ruft das mächtig angeschwollene sociale Empfinden der Weiterentwickelung dieser Idee ein gebieterisches „Quousque tandem" zu. In dem Zwiespalt zwischen der formalen Ausweitung und der psychologischen Verflüchtigung des Eigenthumsbegriffs hat das sociale Empfinden das entscheidende Wort zu sprechen. Und mögen wir diesen Zwiespalt logisch noch so gut begreifen, so würden wohl vorangegangene Generationen mit minder entwickeltem socialem Empfinden als das unsrige ist, sich bei einem laissez faire, laissez passer bescheiden. So lange dumpfe Gedankenträgheit den Process der socialen Evolution unbewusst fortgesponnen hat, oder theologische Vertröstungen das erwachende sociale Empfinden durch einschläfernde Jenseits-Gedanken eingelullt haben, mochte die Gesellschaft diesen schreienden Widerspruch dulden. Heute wird der zur Mitbestimmung über sein Schicksal politisch berufene vierte Stand und mit ihm die ethisch tiefer Denkenden unter den oberen Ständen die absolute Herrschaft eines Begriffs nicht mehr dulden, nachdem man die absolute Herrschaft von Personen für immer beseitigt hat. Das concrete Bedürfniss der arbeitenden Bevölkerung nach progressiver Antheilnahme an den von ihr erzeugten Gütern wird sich auf die Dauer einem so abstract gewordenen Begriffe, wie das Eigenthum in seiner heutigen Form ihn darstellt, unmöglich unterordnen. Der alte Streit zwischen brennender Wirklichkeit und abstracter Begriffsbildung, der diesmal auf wirthschaftlichem Boden zum Austrag gelangt, drängt mit elementarer Gewalt einer Lösung entgegen. Wenn schon ein besonnener Denker von der Stellung eines Huxley angesichts der ethischen Unerträglichkeit unserer heutigen socialen Zustände in die verzweiflungsvollen Worte ausbricht: „Ein Beobachter müsste absichtlich seine Augen schliessen, wenn er nicht sehen wollte, dass in der heutigen Gesellschaft des Siegers und des Besiegten Lohn Leiden und Dulden in grösserem oder kleinerem Masse ist. Die Natur verlangt heutzutage nichts als freies Spiel und ein offenes Feld für den Stärksten — ihren Liebling", und anderwärts mit unsäglich trauriger Resignation ausruft: „Wenn keine Hoffnung auf einen grossen Fortschritt in dem Zustand des grösseren Theils der Menschheit vorhanden ist, so würde ich das Herannahen eines gütigen Kometen, der die ganze Geschichte wegfegen würde, mit Freuden begrüssen.... Was hilft's denn dem menschlichen Prometheus, dass er das Feuer des Himmels gestohlen hat, wenn er dessen Sklave wird? Was hilft's, dass die Geister der Erde und der Luft ihm gehorchen, wenn der Geier des Pauperismus fort und fort sein bestes Leben ihm zerfleischt

und ihn an den Rand des Verderbens gebannt hält“ [1])? — dann ist es an der Zeit, alles schläfrige Meditiren und träumerische Sichgehenlassen zu verbannen, um durch beherztes Zugreifen Schlimmeres, ja das Schlimmste zeitig zu verhüten. Und da das Eigenthumsproblem heute wie kein anderes nach einer allseitig befriedigenden Lösung ruft, so hat auch der Kleinmüthigste und Zaghafteste nicht das Recht, Gedanken zu unterdrücken oder den Mitmenschen vorzuenthalten, die ihm geeignet scheinen, zur Klärung und Lösung dieser dringendsten aller Fragen beizutragen.

Sechsunddreissigste Vorlesung.

Logische Widersprüche in unserem heutigen Eigenthumsbegriff.

Die vorangegangenen Betrachtungen über die formale Entwickelung des Eigenthumsbegriffs und die psychisch-ethischen Wandlungen in seiner Beurtheilung und Respectirung haben wohl zur Genüge klargelegt, dass das Eigenthum nicht als stabile sociale Thatsache, sondern nur als ständig seine Form und inneren Gehalt wechselndes Entwickelungsproduct anzusehen ist. Je complicirter und in Folge dessen abstracter die Eigenthums*verhältnisse* in Folge wirthschaftlicher und geschichtlicher Einflüsse werden, desto offensichtlicher verliert der Eigenthums*begriff* jene spröde Starrheit, die ihm in seiner ursprünglichen Concretheit eignete. Mit wechselndem socialem Bedürfniss schmeidigt er sich und nimmt jeweilen diejenige Form fügsam an, die ihm das augenblickliche sociale Ethos anweist. Es ist dabei für die Entfaltung unseres Gedankenganges ganz gleichgültig, welche der vorhandenen Eigenthumstheorien man sich zu eigen macht. Ob man mit *Fichte*, *Stahl* und *Bluntschli* die Berechtigung des Privateigenthums in der *Persönlichkeit* des Menschen sucht, oder mit *Locke*, *Smith* und socialistisch angehauchten Nationalökonomen in der *Arbeit* die Hauptquelle und vornehmste Berechtigung des Privateigenthums erblickt, oder mit der von *Hugo Grotius* begründeten sogenannten Occupationstheorie das Privateigenthum auf den *Willensakt* des ursprünglichen Besitzergreifers stützt oder endlich

---

[1]) Huxley, Social Diseases and worse remedies, 1891, p. 18, 24. Vgl. B. Kidd, Sociale Evolution, deutsch von Pfleiderer, Jena 1895, S. 66.

in utilitarischer Weise nach dem Vorgange von Hobbes und Montesquieu die Berechtigung des Privateigenthums auf seine gesellschaftliche Nützlichkeit und eben darum Unentbehrlichkeit zurückführt — einerlei, unser Lösungsversuch verträgt sich mit allen diesen Theorien, insbesondere aber mit der in der neueren Nationalökonomie vorherrschenden utilitarischen Begründung des Privateigenthums.

Die Nothwendigkeit der Aufrechterhaltung des Privateigenthums geben wir den erwähnten Eigenthumstheoretikern unbedenklich zu, stellen aber den Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit in den Vordergrund. Mag das Eigenthum immerhin seinem Ursprunge nach dieser oder jener Begründungsform entstammen oder vielleicht auch aus dem Zusammenwirken aller aufgeführten Begründungsformen herauswachsen, so verschlägt dies nichts gegenüber der Thatsache, dass in vorgeschrittenen Culturstaaten das Privateigenthum sich nur solange und insofern logisch behaupten kann, als es vor dem Forum der heute dominirenden wirthschaftlichen Vernunft nicht bloss seine ursprüngliche Existenzberechtigung, sondern auch seine ungeschwächt fortdauernde gesellschaftliche Nützlichkeit und Zweckmässigkeit nachzuweisen vermag. Und sollte Kidd[1]) mit seiner auf Grund einer Fülle bedeutsamer und unparteiischer Beobachtungen aufgestellten Behauptung Recht behalten, dass „den Lebensbedingungen und Lebensverhältnissen der breiten Massen in unserer modernen fortgeschrittenen Gesellschaft die vernünftige Begründung und die Sanction vor dem Forum der Vernunft fehlt", so vermögen wir den aus dieser Behauptung abgeleiteten sociologischen Pessimismus Kidd's, wonach die Kluft zwischen dem Forum der Vernunft und der socialen Wirklichkeit sich als unüberbrückbar erweise, durchaus nicht zu theilen. Die Geschichte der grossen Ideen in der Menschheit lehrt uns vielmehr eindringlich, dass bisher jede logisch berechtigte grosse sociale Idee den Sieg davongetragen und alle dagegen aufgethürmten Hemmnisse bewältigt und niedergerungen hat. Und je breiter, geschulter und bewusster die Massen waren, die für eine solche Idee ihr Bestes und Letztes eingesetzt haben, um so sicherer und unausbleiblicher war ihr Sieg.

Die beherrschende sociale Idee unseres Zeitalters ist und bleibt nun einmal die social-utilitarische Formel: salus reipublicae suprema lex esto. Wie dieser Satz anfänglich nur unter erschütternden Zuckungen hervortrat und später doch den endgültigen politischen Sieg über die voluntas regis — in vorgeschrittenen Gemeinwesen zumal — davongetragen hat, so wird und muss auch die sociale Geltung des

[1]) A. a. O. S. 68 und öfter.

Satzes durchgekämpft und schliesslich errungen werden. Seine Majestät das Recht wird sich, je später, desto unbedingter unter das zwingende Machtgebot des öffentlichen Wohls zu beugen haben. Auf die Zertrümmerung des politischen Absolutismus folgt mit zwingender Logik, mit der Unabwendbarkeit eines politischen Fatums die des socialen Absolutismus. Ist nämlich der Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Zweckmässigkeit auf der einen Seite ausschlaggebend für die Begründung des Privateigenthums, so ist er auf der anderen Seite dessen unübersteigliche Schranke. Hat das Privateigenthum eine sociale Existenzberechtigung, weil es sich als nützlich erwiesen hat, so behält es diese Berechtigung naturgemäss nur so lange und in den Grenzen, innerhalb welcher es nicht bloss seine einstmalige, sondern auch seine stetig sich gleich bleibende oder sich steigernde Zweckmässigkeit nachzuweisen vermag. Alles Recht, insbesondere auch das Eigenthumsrecht, ist eben, tiefer gesehen und an der Einsicht unseres Zeitalters gemessen, nicht Selbstzweck, sondern immer nur Vehikel zur Harmonisirung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, d. h. ein unentbehrliches Mittel zur Förderung des materiellen und geistigen Wohlbefindens einer möglichst grossen Zahl von Bürgern, letzten Endes aller Bürger. Der oberste Sinn des Rechtes als einer socialen Function kann heute nur noch darin gefunden werden, in diesen Harmonisirungsprocess eine möglichst grosse Zahl von Individuen einzubegreifen, um solchergestalt dem Maximum seiner Leistungsfähigkeit zuzustreben. Wie wir in unserer aller anthropomorphisirenden Tendenz abholden Zeit die Götter der alten Welt zu Naturkräften degradirt, d. h. die Natur entgöttert haben, so sinken in unserer Betrachtungsweise Themis, Dike und Justitia zu blossen socialen Functionen herab [1]). Der juristische Fetischglaube an das Recht als Selbstzweck weicht allmälig der besseren Einsicht, dass alles Recht, wie seine Begründung so auch seine Schranke an der öffentlichen Wohlfahrt hat.

Wer die einzelnen Phasen in der Geschichte des proteusartig seine Gestalt wechselnden Eigenthumsbegriffs aufmerksam verfolgt, wird die Ueberzeugung gewinnen müssen, dass die Eigenthumsformen ihr ständiges Correctiv und ihren weisen Regulator an dem —

---

[1]) Ruft doch selbst ein so feingeistiger Jurist wie E. J. Bekker in seiner Ihering gewidmeten Festgabe „Ernst und Scherz über unsere Wissenschaft", Leipzig 1892, am Schlusse seiner geistvollen Abhandlung über „Das Recht" mit grimmigem Humor aus: „Also was ist das Recht? Menschenwerk, behaftet mit all den Gebrechen, die dem Menschenwerk eigen sind. ... Das Werk einer Gesammtheit und demgemäss auch wieder beschränkt auf Dinge, an denen diese Gesammtheit ein Interesse hat."

sei es durch die geschichtliche Constellation, sei es durch die wirthschaftliche Logik bedingten — socialen Interesse findet. Wie wir nämlich bei der Wandlung des römischen Eigenthumsbegriffs ein ruheloses Oscilliren zwischen Collectiv- und Privateigenthum beobachtet und den Grund dieses Schwankens im jeweiligen Wechsel des öffentlichen Interesses gefunden haben, so belehren uns die Werke von Maurer, Lamprecht, Gierke[1]), Inama-Sternegg, Samter, Felix und Andreas Heusler, dass der germanische Eigenthumsbegriff im Wesentlichen die gleichen, durch ähnliche Bedingungen hervorgerufenen Wandlungsformen aufzeigt. Nur dass die altgermanische Gaugenossenschaft der deutschen Persönlichkeit vielleicht noch schärfere Spuren der Unterordnung des Einzelwillens unter das Gesammtinteresse des Volksthums aufgedrückt hat. „Denn von vorneherein lag ja im Wesen des Rechts nicht bloss die Abgrenzung individueller Willenssphären als selbständiger Machtgebiete gegeneinander, sondern zugleich die organische Verbindung von Sonderwillen zu der höheren Willenssphäre einer Gemeinschaft. Und von vorneherein bezog sich die deutsche Persönlichkeit nicht bloss auf sich selbst, sondern zugleich auf höhere Gemeinheiten, für welche sie Glied und Trägerin war“ [2]). Die deutsche Wirthschaftsgeschichte bekundet an unzähligen Beispielen ein unsicheres Umhertasten, ein wechselvolles Hin und Her zwischen den verschiedenen Eigenthumsformen, wobei jedoch durchgehends das sociale Interesse sich als der wichtigste Machtfactor in der Bevorzugung dieser oder jener Eigenthumsform erweist, so dass man das sociale Interesse als das Zünglein an der ständig zwischen Collectiv- und Privateigenthum hin- und herpendelnden Waage der wirthschaftlichen Evolution bezeichnen kann.

Dem Anscheine nach hat sich freilich in der Aera der kapitalistischen Productionsweise das Zünglein der Waage endgültig auf die Seite des Sondereigenthums geneigt; denn bis auf die dürftigen Ueberreste der Allmende in der Schweiz, der Gemeindeforsten in Deutschland und des „Mir“ in Russland, sowie der Gilden, Bruderschaften, Innungen u. s. w. scheint das alte mark- und gau-, dorf- und hofgenossenschaftliche Eigenthum ganz verschwunden zu sein. Aber bei Lichte besehen, erweist sich dieser Schein als ein trügerischer. Die antike und antiquirte Form des Gemeineigenthums ist nur ausgestorben, um in der modernen Erweiterung des Begriffes der juristischen Person seine Wiederauferstehung zu feiern und sich zu un-

[1]) Vgl. besonders den Abschnitt „Genossenschaft und Gesammteigenthum“ bei Gierke II, 325 ff.

[2]) Gierke a. a. O. S. 37.

geahnten Dimensionen auszuwachsen. Hier zeigt das Eigenthum wieder seine unendliche Biegsamkeit und chamäleonartige Wandelbarkeit. Wie es einst hiess: „Le roi est mort, vive le roi," so ist die alte Form des Collectiveigenthums in den Abgrund der Geschichte versunken, um neu verjüngt und frisch belebt auf der Oberfläche der Productivassociation, der offenen Handels- und Commanditgesellschaft, der Actiengesellschaften und eingetragenen Genossenschaften etc. emporzutauchen. Und diesen Verjüngungsprocess des Collectiveigenthums verdanken wir der schrankenlosen Elasticität des Begriffes der juristischen Person.

Der Zug des Kapitals nach sinnloser Accumulirung, wie ihn die Geschichte des Colossalreichthums von den Medicis und Fuggers[1]) an bis auf den Milliardenreichthum der Rothschilds, Vanderbilts, Goulds e tutti quanti in nicht misszuverstehenden Linien zeichnet, trägt unverkennbare Spuren krankhafter Entartung und logischen Widersinns an sich. Die krankhafte Entartung besteht darin, dass der wirthschaftliche Sinn alles Privateigenthums, seinem Besitzer ein möglichst hohes Ausmass von Annehmlichkeiten und Lebensfreuden zu gewähren, an einem bestimmten Punkte der Accumulation angelangt, sich selbst negirt. Während nämlich die Genussempfänglichkeit ihre Maximalgrenze hat, die zuweilen sogar in umgekehrtem Verhältniss zur Genussmöglichkeit steht[2]), giebt es für den individuellen Accumulirungsprocess des Kapitals in der herrschenden Gesellschaftsordnung schlechterdings keine oberste Grenze. Hat aber das Privateigenthum in seiner Accumulirung jenen Punkt überschritten, der seine wirthschaftliche und ethische Existenzberechtigung begründet, so hat die Gesellschaft gar kein Interesse daran, diese, das öffentliche Ethos empfindlich verletzende Steeplechase des Kapitals, wie sie uns beispielsweise der Petroleumring mit unheimlicher Deutlichkeit letztlich vor Augen geführt hat, auch nur einen Augenblick länger zu dulden. Und sintemalen aller Colossal-Reichthum nur dann und so lange möglich ist, als die Gesellschaft ihn duldet und durch ihre staatlichen Organe schützt, so muss er naturnothwendig in dem Augenblicke abdanken, in welchem eben diese Gesellschaft ihm die Nützlichkeit seiner socialen Function abspricht und in Folge dessen ihren Schutz verweigert. Diese Nützlichkeit muss ihm aber in dem Augenblick unerbittlich aberkannt werden, wo er vermöge seiner unübersehbaren Dimensionen vom einzelnen

---

[1]) Vgl. darüber neuerdings Rich. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger, Bd. I: Die Geldmächte des 16. Jahrh., Jena 1896; 2. Bd. ebenda.

[2]) Während das Kapital durch Zinseszins in's Ungemessene wächst, nimmt die Genussempfänglichkeit von einem gewissen Alter an täglich ab.

Individuum gar nicht mehr in einer mit dem öffentlichen Interesse zusammenstimmenden Form verwerthet werden kann. Hat also das Privatkapital jenes kritische Maximum erreicht, in dem es dem Besitzer kein Plus an Annehmlichkeiten mehr gewähren, wohl aber vermöge seiner Macht, wie vermöge einer Launenhaftigkeit oder geradezu Bösartigkeit seines Besitzers sich zu einer förmlichen Gefahr für die Gesellschaft auswachsen kann, wie uns dies das Beispiel der amerikanischen Eisenbahnkönige, der Kupferminen-, Silberminen- und Petroleumquellbesitzer (Rockefeller), der Goldminen-Exploiteure (Barnato) u. s. w. erst jüngst mit frivoler Unverschämtheit empfindlich klar gemacht hat, dann wird es zum zwingenden Gebot der Selbsterhaltung der Gesellschaft, diesem mephistophelischen Zug des Kapitals ein vernichtendes „quos ego!" entgegenzuschleudern [1]). Wie die Gesellschaft das unzweifelhafte Recht hat, ein mit ansteckender Krankheit behaftetes Individuum zu isoliren, um die übrigen Glieder der Gesellschaft intact zu erhalten, so hat sie förmlich die Pflicht, die chronische, ansteckende Krankheit des Kapitalismus, die „auri sacra fames", überall dort, wo sie den wirthschaftlichen Circulationsprocess hemmt oder gar gefährdet, einer Radicalcur zu unterziehen. Es steht einer aufgeklärten, ihre Geschicke zielbewusst lenkenden Gesellschaft nicht wohl an, dieser ökonomischen Gefahr noch länger mit verschränkten Armen zuzusehen. Es ist vielmehr die höchste Zeit — selbst im Interesse der Patienten, um wie viel mehr in dem der Gesellschaft — zu einem intensiven Aderlass zu schreiten, bevor die Milliardäre an ökonomischer Herzverfettung zu Grunde gehen.

Der logische Widersinn in der schrankenlosen Accumulirungstendenz des Privateigenthums liegt darin, dass dieses seine obersten Zwecke erst mit Hilfe seines geschworenen Widerparts, des Collectiveigenthums, zu erreichen vermag. Erst durch ihr Zusammenschliessen zu Ringen, Syndikaten, Corners, Trusts etc. ist es den Grossoffizieren des Kapitals gelungen, sich ein Monopol auf dem Weltmarkt zu sichern, das förmlich zum Freibrief für eine fessellose Plünderung der Gesellschaft geworden ist. Ein entarteter, in der Wahl seiner Mittel skrupelloser Individualismus benützt selbst jenes wirthschaftliche Princip, das sich ihm in der Geschichte von jeher grundsätzlich verneinend gegenüberstellte, nur, um sein selbstsüchtiges Ziel der zügellosen Aufhäufung schneller und intensiver erreichen zu können. Indem

[1]) Diese Einsicht dämmert sogar in Amerika selbst auf. Der gegenwärtige Präsident Mc Kinley erklärte in der Botschaft vom 4. März 1897 u. A., „dass man den ungesetzlichen Vereinigungen des Kapitals als Trusts zu willkürlicher Beherrschung des Handels oder zur Unterdrückung des Volkes Widerstand entgegensetzen müsse".

aber das Privateigenthum theoretisch vor dem wirtschaftlichen Princip des Collectivismus capitulirt, sofern es sich selbst collectivirt, sägt es logisch den Ast ab, auf dem es sitzt.

An die Stelle des ehemaligen Territorialcommunismus ist heute vielfach ein kapitalistischer Collectivismus getreten. In einer anderen Form nämlich tritt uns dieser logische Widersinn in den anonymen Gesellschaften, eingetragenen Genossenschaften, den Versicherungsgesellschaften aller Schattirungen, die auf Gegenseitigkeit beruhen, den offenen Handels- und Commanditgesellschaften, Actiengesellschaften, wie überhaupt in allen auf dem Princip der Gegenseitigkeit und Associativ-Production ruhenden Unternehmungen entgegen [1]). Man müsste seine Augen vor der zwingenden Gewalt der wirthschaftlichen Thatsachen absichtlich verschliessen, wollte man verkennen, dass in diesem neuen Zug des Kapitals, das in täglich wachsendem Umfange die schwach fundirten Privatunternehmungen vernichtet und die gut fundirten aufsaugt, eine offenbare Rückbiegung zum überwunden geglaubten Collectivismus vorliegt. Actiengesellschaften sind nichts weiter, als der kapitalistische Ausdruck für Collectiveigenthum (kapitalistischer Collectivismus). Ob sich dies Collectiveigenthum auf alle Staatsbürger ausdehnt oder nur auf eine begrenzte Anzahl (die Actionäre) beschränkt, verschlägt nichts gegenüber der principiell feststehenden Thatsache, dass die Accumulirungstendenz des Privateigenthums in der kapitalistischen Productionsaera ihre höchsten Zwecke nur dadurch erreichen kann, dass das Privateigenthum selbst in sein Gegentheil umschlägt, d. h. sich collectivirt. In die Sprache Hegel's übersetzt, würde dies heissen: die Thesis Collectiveigenthum und die Antithesis Privateigenthum feiern in der Synthesis Actiengesellschaft ihr wirthschaftliches Verbrüderungsfest. Wären nun zu diesem Feste alle ohne Ausnahme geladen, so liesse sich's in diesem Dividendenrausch und Champagnertaumel leidlich wohl leben. Bitter ist's nur, dass die schwieligen Arbeiterhände, die dieses Fest vorbereiten und durch ihr collectives Zusammenwirken überhaupt erst ermöglichen, Einlass begehrend an die Pforte des Festpalastes pochen und sich an dem eisernen Gitter vergeblich die Finger blutig ritzen, während der schmarotzende Emporkömmling erhobenen Hauptes die Einlasskarte (Actie) vorweist und ungehindert die fatale Pforte passirt, um sich an einem Arbeitsertrage zu erlaben, an dem er persönlich vielleicht keinen anderen Arbeitsantheil besitzt, als dass er sich die Mühe gegeben hat, geboren zu werden!

---

[1]) Einen ähnlichen Gedankengang streift neuerdings E. A. Schröder, Das Recht der Wirthschaft, Leipzig 1896, S. 747.

Dass dieser doppelte logische Widersinn, der eine pikante Analogie zu dem schon von uns aufgedeckten Widerspruch zwischen der formalen Erstarkung und Ausweitung und der psychisch-ethischen Schwächung und Verengerung des Eigenthumsbegriffs bildet, nur herausgearbeitet und in seiner ganzen Unhaltbarkeit blossgelegt zu werden braucht, um von allen Verständigen und Vorurtheilsfreien ohne Weiteres begriffen und verurtheilt zu werden, darf man der vorschreitenden Erkenntniss unseres Zeitalters wohl zutrauen. Ja noch mehr; die vorgeschrittene Menschheit berechtigt zu der Erwartung, dass gesunde und durchführbare Vorschläge zur radicalen Beseitigung dieses Widersinns in nicht zu ferner Zeit hervortreten und allgemeinere Anerkennung finden werden. Unser heutiges Staatsleben spielt sich eben nicht mehr, wie ehedem und wie in zurückgebliebenen Staatsgebilden jetzt noch, als unbewusster Process ab. Wir haben vielmehr im Gegensatz zu unseren Vorvordern die Einsicht erlangt, wie man den Gesellschafts-Mechanismus in bewusster Weise beeinflussen und in bestimmte Bahnen lenken kann. Der von allen Einsichtigen anerkannte Regulator des Gesellschafts-Mechanismus ist heute das sociale Bedürfniss und das aus diesem herauswachsende öffentliche Ethos. Verstösst eine der gesellschaftlichen Functionen gegen dieses, wie es bei der oben aufgedeckten zügellosen Accumulirungstendenz des Privateigenthums unzweifelhaft der Fall ist, so kann es nur eine Frage der Zeit sein, wann dieses angefaulte Glied am socialen Körper ausgeschnitten und beseitigt werden wird. Damit spreche ich kein Novum aus, sondern verleihe nur jenem socialen „common sense“ Ausdruck, von dem die Vorurtheilslosen unter den Gebildeten aller Völker heute wie instinctiv ergriffen sind. Die schrille Dissonanz, die zwischen der socialen Wirklichkeit und dem täglich sich schärfenden socialen Ethos besteht, empfinden die Socialaristokraten noch unverhältnissmässig störender und beleidigender als die Socialdemokraten, wie denn der Künstler einerseits alles Irreguläre und Disharmonische schon in den leisesten Abschattungen herausfühlt, wo der künstlerische Laie noch Harmonien zu gewahren vermeint, während jener andererseits in seiner gesteigerten künstlerischen Sensibilität unter jeder Störung des ästhetischen oder moralischen Gleichgewichts mit verdoppelter Stärke leidet. Der Weltschmerz ist nicht in den Niederungen, sondern auf den Höhen des geistigen Lebens entstanden. An die Stelle des religiösen Weltschmerzes bei Augustin und Petrarca, des poetischen bei Leopardi, Shelley und Byron, des politischen bei Boerne und Heine, des philosophischen bei Schopenhauer und Hartmann ist jetzt bei den Künstlern unter den Zuschauern unseres Weltgetriebes der sociale Weltschmerz getreten, wie er sich in den Werken eines Tolstoy, George,

Hertzka, Gižycki, Laveleye, Huxley, Kidd, Grant Allen, Ferri, Lombroso u. v. A. so ergreifend spiegelt. Und es mehren sich die Anzeichen, dass die zum Glück hinter uns liegende pessimistische Strömung doch noch nicht jede Frische vergiftet und alles Mark jugendkräftiger Initiative aufgesogen hat. Der sociale Weltschmerz winselt nicht wie verflachte und entnervte Weichlinge nach Nirwana, nach bettelhafter Resignation: die erwachende junge Generation athmet Kraft, lechzt nach Thaten, stählt die Nerven und sieht der socialen Krise bis auf die Zähne gewappnet und mit dem ganzen Bildungsinhalte des Jahrhunderts ausgerüstet, blitzenden Auges entgegen. Der sociale Weltschmerz ist gross und tiefgehend genug, selbst Memmen und Molluskennaturen, wie sie der vorangegangene Pessimismus zeitigte, emporzurütteln und zu energievollen, entscheidenden Thaten aufzustacheln.

Dass also über kurz oder lang eine radicale Operation am Staatskörper vorgenommen werden muss, darüber herrscht unter Einsichtigen kein Zweifel mehr. Und so stehen denn am Krankenbette des zur Neige gehenden Jahrhunderts eine Anzahl nationalökonomischer, socialistischer und philosophischer Chirurgen versammelt, um ein gemeinsames Consilium abzuhalten, wie man den Patienten Staat retten könne. Die Einen wollen die brennende Wunde mit kalten Umschlägen, staatssocialistischen Hausmittelchen heilen, um dem Patienten jede Zuckung zu ersparen, übersehen aber, dass dabei der Krankheitserreger, der revolutionäre Bacillus, im Blute stecken bleibt, dass die Eiterung innerlich fortfrisst, wenn das Glied auch oberflächlich geheilt erscheinen sollte. Bricht die Wunde zum zweiten Male auf, dann wird sie um so gefährlicher und verhängnissvoller, weil sie dann den Bestand des ganzen Organismus gefährdet und bedenklich in Frage stellt. Die streng socialistischen Chirurgen fordern die völlige Amputation des angesteckten Gliedes. Nicht die acute blutrünstige Wunde am Staatskörper soll geheilt, sondern das ganze Glied der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung muss amputirt und durch ein neues, künstliches ersetzt werden, d. h. durch ausnahmslose Collectivirung der Productionsmittel und Abschaffung aller Lohnarbeit. Diese phantasievollen Socialchirurgen vermeinen, dass sie dem Staatskörper nach vorausgegangener Amputation ein künstliches Glied mit solcher Geschicklichkeit werden einsetzen können, dass dieser mit demselben frischer und sicherer auftreten werde, als auf dem früheren, natürlichen, ihm nach den Gesetzen der Evolution angewachsenen. Nun lässt sich nicht leugnen, dass dies eine Radicalcur ist, die den Krankheitserreger vielleicht (aber auch nur vielleicht) ganz beseitigen könnte. Allein diese Amputation — Ver-

gesellschaftung aller Productionsmittel und Abschaffung aller Lohnarbeit, wie sie die Marxistische Socialdemokratie fordert — hat doch das Verfängliche, dass dabei der sociale Körper möglicherweise auf der Stelle verbluten würde, und dann dasjenige, was dem Menschen das Leben lebenswerth macht, unwiderbringlich entschwunden wäre! So brandig und unheilbar ist das nur angefaulte Glied der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung denn doch nicht, dass man zu einer verzweifelten Gewaltcur seine Zuflucht nehmen müsste.

Es sei daher der Socialphilosophie gestattet, ihrerseits einen Heilungsvorschlag zu machen, der nach tiefen Einschnitten und kräftigen Ausbeizungen den socialen Krankheitserreger vielleicht ganz zu vernichten und dabei doch das beschädigte natürliche Glied zu erhalten geeignet ist. Dieser Vorschlag hat den Vorzug für sich, dass er sich dem Gange der Natur anschmiegt. Wie es ein von der Sociologie glänzend bestätigtes Gesetz ist, dass die Natur keine Sprünge macht (natura non facit saltus), sondern den einmal betretenen Instanzenweg getreu einhält und die Regelmässigkeit der Stufenfolge strikte beobachtet, so empfiehlt sich auch eine solche Operation an unserem socialen Körper, die nicht sprunghaft und unvermittelt zwischen den beiden Extremen herumexperimentirt, sondern durch Zwischenstationen mit nöthigen Ruhepausen hindurchgeht. Sollte diese Operation immer noch nicht endgültige Heilung bringen, sollten sich vielmehr nach weiteren Jahrhunderten der Entwickelung neue Krankheitserscheinungen bemerkbar machen, so bleibt es den künftigen Geschlechtern immer noch unbenommen, zur ultimo ratio — der völligen Amputation — zu schreiten. Ohne Bild gesprochen: nicht sociale Revolution, sondern sociale Reform. Soll schon die Staatsform eine Rückbildung vom Individualismus zum Collectivismus erfahren, so ist es eine von der Philosophie in Verbindung mit der Biologie und den übrigen exacten Wissenschaften aufgestellte unerlässliche Forderung, dass dies ebenso schrittweise geschehe, wie wir es bisher als ein Gesetz der socialen Evolution zu beobachten Gelegenheit hatten. Ueberhastiges Durch-die-Wand-rennen würde zweifellos zu einer Katastrophe führen; denn das Naturgesetz lässt sich nicht forciren; es duldet kein Abschweifen von dem teleologisch vorgeschriebenen Entwickelungswege.

Und so sei es mir denn verstattet, wenigstens die Richtung anzudeuten, in welcher meines Erachtens ein operativer Eingriff in die gegenwärtige Gesellschaftsordnung erfolgen müsste, um den sonst unvermeidlichen Revolutionen bei Zeiten zu steuern.

Siebenunddreissigste Vorlesung.

Zur Lösung der Eigenthumsfrage.

Spitzen wir das Eigenthumsproblem etwas schärfer zu. Der Individualismus, dessen wirthschaftliche Consequenz das Privateigenthum und, im Zeitalter der Technik, der Kapitalismus ist, hat sich als culturfördernd erwiesen, ist aber wegen seiner zahllosen Unzuträglichkeiten — insbesondere durch den schreienden Missstand einer sinnlosen Kapitalsanhäufung auf der einen, sowie eines unhaltbaren, weil seines Elends sich bewussten Pauperismus auf der anderen Seite — in seiner äussersten Consequenz logisch nicht aufrecht zu halten. Der Collectivismus hinwieder fördert die Solidarität, wirkt erziehlich und sittigend auf die bête humaine, aber er ist in seinen letzten Zielen weder durchführbar, noch auch nur wünschbar. Er erstickt das Köstlichste, das es giebt — das Individuum.

Sollten wir darum verzweifeln? Stehen die Gegensätze einander wirklich so schroff gegenüber, dass eine Vermittelung zwischen ihnen ausgeschlossen wäre? Lehrt uns nicht vielmehr die Philosophie, dass Alles in der Welt nur auf einer Synthese des Gegensätzlichen beruht? Schon Heraklit hat den genialen Gedanken des „principium coincidentiae oppositorum" angedeutet, den später der Cusaner und namentlich Leibniz in eine glückliche Fassung und zu anerkannter Geltung erhoben haben. Bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel spielt die Synthese, die sich aus der These und Antithese zusammensetzt, eine hervorragende Rolle. Ja, nach Hegel ist der ganze Logisirungsprocess der Welt nur eine Synthese der Gegensätze von Natur und Geist. Warum sollten wir also zwischen der socialen These des Individualismus und der Antithese des Collectivismus planlos hin- und herbalanciren, statt uns ein Staatsgebilde zurecht zu legen, das eine Synthese beider darzustellen geeignet ist? Man fürchte nicht, dass ich in eine dialektische Wortspielerei verfallen werde, um nach alter Metaphysikerart die Welt durch eine metaphysische Formel oder ein glückliches Schlagwort zu retten. Meine Vorschläge halten sich vielmehr an die greifbare Wirklichkeit, indem sie an das faktisch Bestehende anknüpfen und das Heil der Zukunft in der Fortbildung des schon bestehenden collectivistischen Zuges unserer Gesellschaftsordnung erblicken.

Die Zeit der waghalsigen metaphysischen Luftsprünge ist vorüber. Solche Weltformeln vom grünen Tisch, die in der einsamen, welt-

abgewandten, den Pulsschlag des wirklichen Lebens geflissentlich überhörenden Gelehrtenstube ausgeheckt sind, haben heute nur noch als Poesie der Dialektik, als entzückende Rauschesäusserungen einer trunken gemachten Logik ihren Werth. Derartige metaphysisch-mystische Weltformeln lassen wir uns heute allenfalls noch in erhebenden, vom Glorienschein des schöpferischen poetischen Genies umflossenen und vergoldeten Dichtungen gefallen, aber sie ernst nehmen oder gar zum Range einer befriedigenden Weltanschauung erheben, dazu wird sich der naturwissenschaftlich geschulte Denker von heute nicht so bald verstehen. Die Lehren, welche uns die Geschichte der Philosophie über den wissenschaftlichen Werth oder besser Unwerth solcher Weltformeln ertheilt, sind eben doch von einer gar zu grausamen Deutlichkeit, als dass wir ernstlich Gefahr liefen, sie zur Würde einer auch nur zeitweilig wissenschaftlich befriedigenden Welterklärung zu erheben [1]).

Meine socialen Reformideen und Vorschläge schweben nicht in den unfassbaren Regionen einer spitzfindigen Dialektik, sondern halten sich im Gegentheil verzweifelt nüchtern an das historisch Gewordene und wirthschaftlich Gegebene. Die mir vorschwebende Synthese von Privat- und Collectiveigenthum läuft auf eine Mischform hinaus, die uns die Vortheile collectivistischer Productionsweise sichert, ohne den unvergleichlichen Schmelz des intim Persönlichen, den zauberhaften Duft der Individualität preiszugeben.

Auch ist die von mir vorzuschlagende Mischform wieder einmal kein Novum; sie besteht vielmehr in der bewussten Auffrischung eines bereits historisch wirksam gewesenen und mit Erfolg behaupteten Gesellschaftszustandes, wie ihn Gierke geschildert hat. „Die Mischformen, welche durch das Eindringen der Herrschaft in die Genossenschaft und der Genossenschaft in die Herrschaft bald überall entstanden, fügten sich durchaus in den Rahmen der alten Vorstellungen. Herrschaftsverbände, in denen eine oder mehrere Gesammtheiten dem Herrn mit Gesammtrecht und Gesammtpflicht gegenüber getreten waren, und Genossenschaften, in welchen sich eine herrschaftliche Ritze gebildet hatte, unterschieden sich in wesentlichen Beziehungen: sie stimmten aber darin überein, dass die einst entweder beim Herrn oder bei der Gesammtheit concentrirte Verbandseinheit nunmehr zwischen Herrn und Gesammtheit getheilt war. Es gab also zwei Rechtssphären, welche den Verband im Ganzen ergriffen und erst zusammen das volle Verbandsrecht bildeten: Träger der

[1]) Vgl. meine Schrift: Friedr. Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren, Berlin 1893, S. 82.

einen war der Herr, Trägerin der anderen die Gesammtheit“ [1]). Der tiefgehende Unterschied zwischen Jetzt und Früher besteht nun darin, dass frühere gesellschaftliche Organisationen wild wuchsen, wie die Bäume des Urwaldes, wie das Gestrüpp der Haide. Frühere sociale Daseinsformen waren, wenn auch an sich vielleicht vernünftig, doch rauh und täppisch, wie die Natur selbst es ist, bevor die künstlerische umschaffende Menschenhand sie glättet und schmeidigt. So wenig es uns je gelingen würde oder auch nur unsere Aufgabe sein könnte, die Natur selbst umzubiegen, so wenig Sinn hätte es, den uns von der Natur vorgezeichneten Entwickelungsverlauf der Gesellschaft hemmen oder gar zurückstauen zu wollen. Alles, was wir können, läuft letzten Endes darauf hinaus, das von der Natur mit unbewusster Zweckmässigkeit Erzeugte bewusst fortzubilden und dessen Wachsthum in weise vorausschauender socialer Reformthätigkeit zu beschleunigen. Wir können die sociale Urwaldwildniss, wie sie vermittelst der Instinkte der vorangegangenen Geschlechter stämmig und struppig in ungraciös wilde Höhen emporgeschossen ist, beschneiden, runden, wo nöthig auch Manches ausroden und durch wissenschaftliche Treibhausthätigkeit die menschliche Gesellschaft allgemach in ein sociales Eden verwandeln.

Es beruhen diese socialen Reformvorschläge nicht etwa auf einer von uns geforderten Neuerung, sondern nur auf einer planmässigen, zielsicheren Ausgestaltung des factisch Bestehenden. Man übersieht eben vielfach, dass wir uns, ohne dass man es weiss und will, schon mitten in einer stark collectivistischen Strömung befinden. Wie sich nämlich die Ritter des Grosskapitals zu Syndikaten, Trusts und Ringen collectiviren und die Grossbanken bei allen bedeutsamen Unternehmungen sich zu gemeinsamer Operation zusammenschliessen, so beherrscht dieser ausgesprochen collectivistische Zug des „viribus unitis“ unser ganzes wirthschaftliches Leben. Wie alle Moden in den obersten Gesellschaftssphären einsetzen, um sich nach und nach zu vergröbern und ihre Ableger in die letzte Bauernhütte hineinzutragen, so ergeht es auch den wirthschaftlichen Moden. Dem Collectivismus der oberen Fünfhundert unter den Rittern des Kapitals laufen parallel die Agrarbanken, die Schultze-Delitzsch'schen Erwerbs- und Wirthschaftsgenossenschaften, Waarenhäuser für Offiziere und höhere Beamte, Creditgenossenschaften, Darlehens- und Kassenvereine etc. für die kapitalistische Mittelschicht, und endlich Knappschaftskassen, Gewerkvereine, Consumvereine, Hilfskassenvereine, Kranken- und Sterbekassen, Streikkassen, und die grossen englisch-amerikanischen Organisationen der

[1]) Gierke a. a. O. S. 55.

„Trades Unions" und „Knights of Labour" in der untersten Kapitalschicht. Und selbst der moderne Staat, der angebliche Hort des individuellen Kapitalismus, steuert mit vollen Segeln immer tiefer in den Collectivismus hinein. Die öffentlichen Schulen, die in vorgeschrittenen Staatswesen unentgeltlich sind, und die, in der Schweiz zumal, selbst die Lehrmittel unentgeltlich an Arm und Reich vertheilen, stellen den ersten Schritt zum staatlichen Collectivismus dar. Das Gleiche gilt von der allgemeinen Wehrpflicht, die den echt communistischen Gedanken der Verantwortung Aller national-pädagogisch vertritt und nahe daran ist, den Völkern, welche diese Segnungen besitzen, in Fleisch und Blut überzugehen. Dieser Collectivismus der Pflichten, der seine Analogie in jener communistischen Tendenz der modernen Gesetzgebung besitzt, welche die Gleichheit Aller vor dem Gesetz zu ihrer fundamentalen Voraussetzung hat, ist für den Völkerpsychologen nur ein Correlat der collectiven Productionsweise des Kapitals. Noch tiefer gesehen sind allgemeine Schul- und Dienstpflicht nur die letzten Ausläufer jener vom Hellenenthum in politischer, vom Juden- und Christenthum in theokratischer Richtung unternommenen Egalisirungstendenz, unter deren Banne wir heute allesammt stehen.

Mit der den Kerninhalt des Christenthums ausmachenden Lehre der Gleichheit Aller vor Gott war zum ersten Male Bresche gelegt in das enge Clan- und Stammesbewusstsein und das ausschliessende Nationalgefühl der alten Welt. Der sociale Niederschlag dieser christlich-demokratischen Lehre der Gleichheit Aller vor Gott erfolgt mit der grossen französischen Revolution in der politischen Lehre der Gleichheit Aller vor dem Gesetz. Die Gleichheit Aller in Schule und Heer ist nur eine weitere Abschattung dieses unaufhaltsam fortwirkenden und immer intensiver um sich greifenden Egalisirungsprocesses, dessen oberste logische Spitze die von den Socialisten geforderte sociale und ökonomische Gleichheit Aller ist.

Die Post, das Telegraphenwesen, die Telephonnetze sind zum Segen der Gesellschaft verstaatlicht, und selbst der massloseste Rückschrittler wird der selig Thurn-Taxis'schen Post keine Thräne mehr nachweinen, geschweige denn jene Zustände wieder herbeisehnen. Die Eisenbahnen, wie die öffentlichen Verkehrswege überhaupt, deren Verstaatlichung sich die Manchester-Schule in dogmatischer Verbohrtheit entgegengestemmt hat, haben in Deutschland den zwingenden volkswirthschaftlichen Beweis erbracht, dass Staatsinstitute von gewaltigen Dimensionen, wie sie die preussischen Staatsbahnen zum Beispiel darstellen, an Rentabilität hinter keiner Privatbahn zurückstehen, an musterhafter Einrichtung und Ordnung

dagegen unter Umständen die Privatbahnen weit hinter sich lassen können [1]).

Auch hier wird der verbissenste Manchestermann seinen Irrthum eingestehen müssen. Es ist nur eine Frage der unmittelbaren Zukunft, wann die übrigen vorgeschrittenen Staatswesen dem über alles Erwarten gelungenen volkswirthschaftlichen Experiment Preussens folgen werden. Die staatlichen Domänen und Forsten liefern einen weiteren Beleg dafür, dass das staatliche Bewirthschaftungsystem bei gewissen Productionsformen ertragsreicher und also rationeller ist, weil ja der Staat als erster Grosskapitalist sich alle Hilfsmittel der vorgeschrittenen Technik zu Nutze machen kann. Es ist eine volkswirthschaftlich bekannte Thatsache, dass die Staatsforsten z. B. in Folge rationellerer Bewirthschaftung durchweg ertragsreicher sind als Privatforsten.

Und schliesslich gelten auch die fabrikmässig betriebenen grossen Staatsunternehmungen, wie die Gewehr- und Munitionsfabrik, die Staatsdruckereien und Staatswerkstätten [2]), sowie — in Ländern mit Monopol — die staatlichen Branntweinbrennereien, Tabakmanufacturen und Zündholzfabriken mit vollem Recht als den Privatunternehmungen mindestens gleichwerthig, in manchen Stücken sogar überlegen. Nur eignet diesen grossen Staatsunternehmungen, die der öffentlichen Controle unterliegen, der unberechenbare sociale Vorzug, dass die Ritter der Arbeit hier auf der einen Seite gegen Unfälle jeglicher Art durch alle erdenklichen Palliativmassregeln einer speciellen Unfallstechnik vorsorglich geschützt werden, während sie auf der anderen die Gewähr haben, dass ihre Kräfte nicht über Gebühr ausgebeutet werden, was bei Privatunternehmern mit weitem Gewissen häufig genug der Fall ist. Auch die Salinen sind überall dort, wo sie sich im monopolistischen Staatsbetriebe befinden, ein Segen für die Bevölkerung. Nur zurückgebliebene Staatswesen übereignen ferner heute noch grosse Arbeiten, wie Wasserregulirungen, Wasserstrassen, Bauten, Errichtung von Eisenbahnlinien etc. Privatunternehmern oder Actiengesellschaften. Es hat sich offenbar die wirthschaftliche Einsicht überall Bahn gebrochen,

---

[1]) Die „Nordd. Allgem. Ztg." vom 19. Decbr. 1896 meldet, Preussen habe aus den Betriebseinnahmen seiner Staatsbahnen seit 1883 bereits 700 Millionen Mark seiner Eisenbahnschuld effectiv getilgt und 1000 Millionen Mark für allgemeine Staatsbedürfnisse verwenden können. Die jetzt abgeschlossene Bilanz ergab z. B. für 1896 allein einen Ueberschuss von netto 50 Millionen Mark; für das laufende Jahr wird sich allem Anscheine nach der Rechnungsabschluss noch günstiger gestalten. Gegen diese Zahlen vermag der jüngste Versuch Rich. v. Kaufmann's, das franz. Privatbahnsystem gegenüber dem preussischen Staatsbahnsystem in ein günstiges Licht zu stellen, nicht aufzukommen.

[2]) Das bayerische Kriegsministerium hat bereits seine eigene Druckerei, das preussische ist im Begriff, eine solche zu errichten.

dass der Staat dies alles in eigener Regie ebenso vortheilhaft und noch dazu viel solider ausführen kann, als es beispielsweise in Russland und der Türkei heute noch die Privatunternehmer vollbringen. Auch dafür, wie sich der Staat in den Besitz dieser Betriebe setzen kann, liegt eine Reihe bemerkenswerther Präcedenzfälle vor. In der Schweiz hat man durch einfachen Volksbeschluss alle Branntweinbrenner ausgekauft und seither in wirthschaftlicher nicht minder als in ethischer Richtung mit dem Branntweinmonopol neidlos anerkannte Erfolge errungen. Man arbeitet hier ferner daran, durch Errichtung eines Zündhölzchenmonopols diese gefährlichste, weil gesundheitsschädlichste aller Industrien den verfänglichen Weiten im Gewissen der Privatunternehmer zu entziehen. Die unerlässliche Voraussetzung jeder gesunden Monopolisirungstendenz ist dabei natürlich die, dass der allgemeine Sittlichkeitsgrad des betreffenden Volkes ein gewissenhaftes und zuverlässiges Beamtenheer zu gewährleisten vermag [1]). Corrumpirte Staatswesen

[1]) In der Schweiz heisst denn auch die politische Parole des Augenblicks: Individualisme (Droz) — Étatisme (Curti). Dass unsere Vorschläge nicht bloss in einem Wolkenkuckucksheim principiell denkbar, sondern auch in einem wirklichen Staate durchführbar sind, beweist der jüngste Bericht über den bereits eingeführten Staatssocialismus in Neuseeland. Dieser Bericht lautet: „In Neuseeland fanden am 5. December 1896 die allgemeinen Neuwahlen für das Abgeordnetenhaus statt, welche zwar eine kleine Verstärkung der conservativen Opposition, aber immerhin wieder eine Mehrheit für das socialdemokratische Ministerium Seddon ergaben.

„Die Arbeiterpartei steht in diesem Lande auf dem Boden des Collectivismus, strebt aber zur Zeit in erster Linie die Verhinderung der Vermögensanhäufung und der Bildung von Latifundienbesitz an. Positiv tritt sie besonders für staatliche Förderung der kleinbäuerlichen Ansiedelung, progressive Grund- und Einkommensteuer, weitgehende Steuerentlastung der unteren und mittleren Schichten, strenge Arbeiterschutzgesetzgebung und Ersatz des privaten Unternehmerthums zunächst bei öffentlichen Arbeiten durch Arbeiterorganisationen ein.

„Die neuseeländische Agrargesetzgebung schliesst das Privateigenthum an Grund und Boden nicht völlig aus, sucht aber das Princip des Staatsbesitzes mit Vergebung in Erbpacht und Beschränkung des privaten Grossgrundbesitzes durchzuführen. Um den bereits vorhandenen Latifundienbesitz allmälig wieder zu zerschlagen, ist der Regierung die Befugniss ertheilt, Besitzungen, die über 400 Hektar anbaufähigen Landes oder 800 Hektar halb zum Ackerbau, halb zur Weide geeigneten Bodens oder 2000 Hektar blossen Weidelandes hinausgehen, zu expropriiren, um sie nach den für die Kronländereien geltenden Bestimmungen in Erbpachtfarmen zu zerschlagen. Es sind dafür jährlich 250,000 Pfund Sterling bestimmt. Besondere Erleichterungen sind für die Bildung von zusammenhängenden Bauerngemeinden mit Farmen von durchschnittlich 20 Hektar Ackerland, sowie für die Vergebung von Kronländereien zur genossenschaftlichen Bewirthschaftung vorgesehen. Die Grundsteuer ist, um den rein speculativen Erwerb von Grundbesitz zu bekämpfen, auf den Werth des jungfräulichen, noch nicht zur Benutzung hergerichteten Bodens (unimproved value of land) berechnet, so

mit ausgebildetem und officiös geduldetem, d. h. hinter den Coulissen selbst gepflegtem Bestechungssystem sind freilich für Monopole noch nicht reif. Dasselbe Tabakmonopol, das sich in Oesterreich und Frank-

---

dass der in Anbau genommene oder sonst hergerichtete Boden bevorzugt ist. Ein Grundwerth bis zu 500 Pfund Sterling ist bei Besitzungen bis zum Werthe von 1500 Pfund Sterling steuerfrei; die mittleren Besitzungen sind sehr mässig belastet, während die Steuer für die grösseren und grossen in starker Progression bis zu 2 Procent des Werthes steigt. Behufs besonderer Bekämpfung des sogenannten Absentismus werden ausserhalb der Colonie wohnende Besitzer noch weit schärfer besteuert. Die Einkommensteuer auf das nicht aus Grundbesitz herrührende Einkommen lässt dieses bis zu 300 Pfund Sterling (6000 Mark) frei und steigt von da mit 2½ Procent beginnend bis 5 Procent. Die weitgehende Freilassung des kleinen und mittleren Einkommens und Besitzes ist deshalb möglich, weil mehr als zwei Drittel des Staatsbedarfes aus Zöllen und anderen indirecten Abgaben gedeckt werden.

„Von den Kronländereien dürfen jährlich höchstens 100,000 Hektar, und zwar an eine einzelne Person nicht mehr als 256 Hektar Land erster oder 800 Hektar Land zweiter Klasse zum Verkauf gelangen. Als möglichst allgemein durchzuführendes System ist die Verpachtung auf 999 Jahre vorgesehen, mit der Bestimmung, dass die Pacht verfällt, wenn der Besitzer nicht wenigstens sieben Jahre auf dem Gute gewohnt hat und für dasselbe nicht bestimmte Aufwendungen aufweisen kann. Anderthalb Millionen Pfund Sterling sind zur Gewährung von Vorschüssen und Darlehen an Ansiedler ausgeworfen; diese Darlehen dürfen im Einzelfall den Betrag von 2500 Pfund Sterling nicht übersteigen und sollen durch jährliche Zahlung von 6 Procent innerhalb 36 Jahren getilgt werden.

„Hinsichtlich der Arbeiterschutzgesetzgebung gilt für Frauen und jugendliche Arbeiter bis zu 16 Jahren der Achtstundentag als obligatorisch; erwachsene männliche Arbeiter besitzen denselben durch die Macht der Gewerkvereine grossentheils ebenfalls. Eine in der letzten Session eingebrachte Bill zur allgemeinen gesetzlichen Einführung des Achtstundentages scheiterte noch an dem Widerstand des Oberhauses, soll aber in der neuen Session erneuert werden. Sonntagsarbeit ist ganz verboten.

„Ausserdem müssen alle Arbeiter und Angestellten wöchentlich einen freien Nachmittag haben, entweder am Samstag oder an einem anderen von den Ortsbehörden zu bestimmenden Tage, an dem Fabriken, Werkstätten und Läden von 1 Uhr Mittags ab zu schliessen sind. Die Ausführung öffentlicher Bauten und Arbeiten wird jetzt, wie gesagt, so weit als möglich an Arbeitergenossenschaften übertragen, wobei die Regierung sowohl die Stellung der leitenden Beamten und Techniker als die Lieferung der Materialien, unter Umständen auch der Werkzeuge übernimmt.

„Eine in der letzten Session eingebrachte Bill, nach welcher jeder 20 Jahre in der Colonie ansässigen Person vom 65. Jahre an eine Altersversorgung von wöchentlich einem halben Pfund Sterling zugewendet werden sollte, harrt noch der Erledigung.

„Die Frauen besitzen für die Parlamentswahlen bis jetzt nur das active, für die Communalwahlen auch das passive Wahlrecht. Die Stadt Ohnehunga hatte ein Jahr lang eine Bürgermeisterin, die bei der neulichen Neuwahl jedoch einem männlichen Mitbewerber unterlag. An den jüngsten Parlamentswahlen

reich vielleicht bewährt, mag für Italien und die Türkei ein Unsegen sein, weil das wirthschaftliche Fett durch sittlich schmierige Hände, von der schwieligsten Rauhheit bis zur feinst behandschuhten Zierlichkeit, abgeschöpft wird. Ein Beamtenstaat wie der preussische dagegen darf sich den moralischen Luxus gönnen, in dieser Monopolisirungstendenz straff und energisch fortzufahren, um den zurückgebliebenen Staaten zum Musterbilde zu dienen, wie man die grössten Staatsbetriebe bis in die feinsten Verästelungen hinein mit reinlichen Händen durchführen kann, weil und sofern die leitenden Hände selbst reinlich sind.

So liegt der preussischen 100-Millionen-Anleihe z. B., die zur Sicherung und Erhöhung der nationalen Würde aufgenommen worden und dazu bestimmt ist, überschuldeten polnischen Grundbesitz aufzukaufen, schon der erste Ansatz eines agrarischen Staatssocialismus zu Grunde. Auf diesem Wege muss fortgefahren werden. Birgt nämlich die polnische Frage eine nationale, so die lärmendste unter den zahlreichen uns umschwirrenden Fragen, die Agrarfrage, eine sociale Gefahr von unübersehbarer Tragweite in sich. Was dem überschuldeten Polen recht, das ist dem überschuldeten deutschen Grundbesitzer mehr als billig. Ueberall dort, wo die Grundeigenthümer nur nominelle, die Hypothekengläubiger hingegen die virtuellen Besitzer des Grund und Bodens sind, vermag der Staat, wie Schmoller einmal mit Recht betont, rettend einzugreifen und, den bisherigen Besitzer, sofern er die Eignung dazu besitzt, als Domänenpächter belassend, solchergestalt die allmälige Nationalisirung des Bodens vorzubereiten[1]). Auf diesem Wege wird der Staat als grösster Consument zugleich der grösste Producent, indem er unter Umgehung alles Zwischenhandels seinen Bedarf an Cerealien für die Armeen zunächst selbst deckt, um sodann mit seinem Ueberschuss als grösster Lieferant bei der Festsetzung des Weltmarktpreises ein gewichtiges Wort mitzusprechen und eben damit willkürlichen und phantastischen Eruptionen der Getreidebörse, die auf die Dauer doch nicht zu umgehen sein wird, einen wirksamen Riegel vorzuschieben. So ungeheuerlich dieser Vorschlag auf den ersten Blick erscheinen mag, so enthält er im letzten Grunde nur die juristische Formulirung für jene wirthschaftliche Mischform, unter der wir in unserer kapitalistischen Productionsaera ohnehin längst leben, ohne dass der Laie es auch nur ahnte. Ein statistischer Wink über die

---

haben sich die Neuseeländer Frauen eifrig betheiligt; ob die Verstärkung der conservativen Opposition dadurch mitbedingt worden ist, muss dahingestellt bleiben. „Immerhin aber sind die Reformfortschritte dieses Landes geeignet, Vergleiche mit den daherigen Bestrebungen auf dem europäischen Continente anzustellen."

[1]) Vgl. dazu J. Conrad, Agrarkrisis in Deutschland, Handwörterbuch der Staatsw., I. Supplementband, 1895, S. 9 ff.

Verschuldung des Grundbesitzes in Preussen führt uns auf die richtige Fährte. Meitzen stellte für Preussen schon im Jahre 1884 Folgendes fest: „Im Ganzen ergiebt sich, dass bei Fideikommissen der Grundsteuerreinertrag 6,2fach, bei grossen Gütern 28,1fach, bei Bauernhöfen 18,0fach, bei bäuerlichen Stellen 18,7fach und beim Kleinbesitze 46,1fach von der Realverschuldung überstiegen wird", und seither machte die Bodenverschuldung reissende Fortschritte. Der Mehrbetrag der Hypothekeneintragungen in Preussen vom Rechnungsjahr 1886/87—1889/90 stieg gegenüber den Löschungen der gleichen Jahre insgesammt von 567,45 auf 654,81, 845,01 und 993,71 Millionen Mark [1]). Beim städtischen Grundbesitz zumal sind die Hausbesitzer in weit grösserem Umfange, als man gemeiniglich denkt, in ihrem besseren Theile wesentlich nur Verwalter von Hypothekenbanken [2]), in ihrem schlechteren sogar nur Strohmänner von Bauschwindlern, Grosswucherern und gleichwerthigem Geschmeiss. Und wie stellt sich selbst in diesem eminent persönlichen, dem individuellen Geschmack und Eigensinn wie kaum ein anderes Nutzobject unterworfenen Gewerbe der Staatsbetrieb? Die Gemeinde Bern hat, um der herrschenden Wohnungsnoth zu steuern, eine Mustercolonie von ebenso praktisch eingerichteten, wie ästhetisch wohlthuenden Arbeiterhäuschen erstellt, deren Anblick dem denkenden Beobachter unserer socialen Zustände grosse Genugthuung gewährt. Es ist also nicht abzusehen, wo die Grenzen des staatlichen oder gemeinwirthschaftlichen Betriebes liegen sollen, wenn er sich selbst hier mit Erfolg bewährt.

Mögen indess die Grenzen, innerhalb welcher ein staatlicher Betrieb möglich und ohne empfindliche Eingriffe in die individuelle Bewegungsfreiheit durchführbar ist, so eng oder so weit gezogen werden, als man nur irgend will, so kann das sociale Ethos dem Staat das Recht, sich als mächtigen Concurrenten gegenüber dem Privatkapital aufzuthun, innerhalb gewisser Grenzen nie und nimmer streitig machen. Ueber diese Grenzen, deren ständiger Regulator die berechtigte Eigenlebigkeit und ungeschmälerte Entfaltungsfreiheit individueller, dem Gemeinwohl zu statten kommender Talente sein dürfte, wird und muss sich mit der Zeit eine Verständigung anbahnen lassen. Dass die Mischform des Staatsbetriebs sich neben der privatkapitalistischen Productionsweise erfolgreich behaupten kann, ist angesichts des Umstandes, dass diese Mischform thatsächlich besteht und sich

[1]) Ueber die Hypothekarverschuldung des landwirthschaftlichen Grundbesitzes s. Schäffle, Deutsche Kern- und Zeitfragen II, 195 ff.

[2]) Dabei bedenke man, dass es (wie beispielsweise im Staate Bern) staatliche Hypothekarkassen giebt. In solchen Fällen ist ja der Staat schon actueller Besitzer des Grund und Bodens.

volkswirthschaftlich bewährt, gar keines weiteren Beweises bedürftig. Leben doch die staatlichen Gewehrfabriken in Spandau z. B. mit der Loewe'schen Actiengesellschaft in Berlin, wie ich durch Informationen an zuständiger Stelle zuverlässig erfahren habe, auf recht freundnachbarlichem Fusse. Es ist also schlechterdings nicht abzusehen, warum ein gleiches Verfahren nicht auch in grösserem Umfange Platz greifen könnte. In allen Industrien, ganz besonders aber bei Bergwerken, Kohlengruben, Eissengiessereien, Maschinenfabriken, Schiffswerften etc. können grosse Staatsetablissemente errichtet werden[1]), die den bestehenden erfolgreich, und wohlverstanden mit jener Gesinnungsnoblesse, die im handelspolitischen Calcül überhaupt noch möglich ist, Concurrenz machen.

Man werfe nur nicht ein, dass der Staat die Concurrenz der Privatunternehmungen in so grossem Umfange auf die Dauer gar nicht behaupten könne, weil er seinen Arbeitskräften eine bessere Lebenshaltung gewährleisten müsste, während das skrupellosere Privatkapital durch Herbeiziehung der arbeitslosen Reservearmee und Ausbeutung des unqualificirten Arbeiter- und Handlangerthums Güter unverhältnissmässig billiger herzustellen vermöchte, als der kostspieligere, weil anständigere Staatsbetrieb. Denn in seiner Steuerpolitik besitzt ja der Staat ein unfehlbares, nie versagendes Regulativ des unlauteren Wettbewerbs seitens des Privatkapitals. Während seine eigenen Etablissemente naturgemäss steuerfrei bleiben, haben die privatwirthschaftlichen schon erhebliche Anstrengungen zu machen, um die ihnen behufs Regulirung der Concurrenz auferlegten Steuern zu erschwingen. Der Staat als industrieller Grossproducent kann natürlich bei der Normirung der Preisbildung auf dem Weltmarkt ebenso entscheidend mitsprechen, wie er alsdann als grösster Domänenbesitzer die Normirung der Getreidepreise gegen die Concurrenz nach innen, sowie durch Handelsverträge die des Weltmarktes in der Hand behalten wird. Eine gesunde, auf statistischer Basis ruhende Steuerpolitik kann bei der von uns postulirten Mischform das entscheidende Remedium abgeben gegen jenen wilden, ungezügelten Concurrenzkampf, in dem die heutigen Producenten des ganzen Erdenrunds sich gegenseitig zerfleischen und aufreiben. Denn vermittelst der Steuerschraube kann der Staat einem Unterbieten seitens der Privatproduction vorbeugen, sofern er allen Privatunternehmungen jeweilen Steuern bis zu jener Höhe aufzubürden vermag, bei welcher ein Unterbieten des von ihm festgesetzten Waarenpreises überhaupt nicht

[1]) Im Saarrevier und in Frankreich hat sich der staatliche Bergwerksbetrieb sehr gut bewährt.

mehr möglich ist. Durch strenge Handhabung der Unfall- und Invaliden-Versicherungsvorschriften und energischen Ausbau der Arbeiterschutz-Gesetzgebung, sowie endlich durch Errichtung von Versicherungsanstalten gegen unverschuldete Arbeitslosigkeit (worin der Canton Basel auf Anregung Prof. G. Adler's vorangegangen ist) vermag der Staat die wildesten Auswüchse des privaten Ausbeuterthums zu beschneiden und einer gewissenlosen Concurrenz die Lebensader zu unterbinden. Arbeiterkammern, Arbeiterausschüsse, Schiedsämter, Arbeitersecretariate, Arbeitsbörsen, staatliche Arbeitsnachweisestellen und ähnliche Organisationen der producirenden Stände, die der Staat, der überdies arbeitsstatistische Aemter zu errichten hätte, durch wohlwollende Neutralität förderte, würden ihrerseits dazu beitragen, die heute unversiegbar scheinenden Conflictsquellen von Kapital und Arbeit zu verstopfen. Das Versicherungswesen selbst aber ist in allen seinen Verzweigungen ganz und gar zu verstaatlichen.

Wird man diesen Reformvorschlägen den Vorwurf machen, dass sie nichts Neues enthalten [1]), so werde ich in diesem Vorwurfe die willkommenste Bestätigung der Richtigkeit dieser Vorschläge erblicken. Zielen doch meine an der Hand der philosophischen Betrachtung des Weltverlaufs gereiften Einsichten und auf Grund der sociologischen Prüfung der in der Gesellschaft wirksamen Kräfte erwachsenen Vorschläge gerade darauf ab, alles Radicalneue als naturwidrig, weil der Continuität in der gesellschaftlichen Evolution widersprechend, dadurch zu verhüten, dass man es überflüssig macht. Gehen wir doch hier vielmehr nur der latenten Tendenz aller socialen Entwickelung nach. Je weniger fremdartig und überraschend also meine Vorschläge den Leser anmuthen, um so grösser ist, nach meinem subjectiven Empfinden, die Gewähr, dass ich mich nicht bloss auf dem richtigen, sondern sogar sociologisch einzig gangbaren und zum Ziele führenden Wege befinde. Wenn irgend etwas, so hat die sociologische Erfassung und Deutung der Geschichte das Eine mit zwingender Klarheit ermittelt, dass man dem verhängnissvollen Schritt von der Evolution zur Revolution am sichersten vorbeugt, indem man mit instinctivem Feingefühl und sociologischem Tact den allmäligen Uebergang der Evolution zu den von den Revolutionären geforderten Zielen bewusst vorbereitet und geschickt anbahnt. Dieser Uebergang von der unhaltbaren socialen Gegenwart in eine von den Erlesenen aller Völker sehnsüchtig herbeigewünschte bessere sociale Zukunft ist aber nicht ein, sondern das tragende, centrale Problem der Gegenwart.

---

[1]) Vgl. die vortreffliche Abhandlung über „Die Arbeiterschutzgesetzgebung“ von Ludwig Elster im Handwörterb. d. Staatswiss., I. Suppl.-Bd., S. 67 ff.

Könnte man leichtbeflügelt und frohbeschwingt vermittelst des luftigen Gefährts der reinen Utopisten vom Schlage eines Bellamy und Hertzka hinüberflattern in das sociale Lichtreich der Zukunft, oder würde man mit der immer noch etwas utopistischen Socialdemokratie, ohne dass man es will und weiss, von selbst vermöge immanenter Naturgesetze in das sociale „Gottesreich auf Erden" allmälig hineinwachsen, so würde sich kaum ein Vernünftiger dagegen sperren, und die breite Menge vollends würde blindlings und jubelnd zugreifen. An der Nichtberücksichtigung gerade des Herzpunktes der Frage, nämlich des Wann? und Wie? des Ueberganges scheiterten indess bisher alle diese Phantasmagorien. Die reinen Utopisten schlagen überhaupt keine Brücke aus der privatkapitalistischen Gegenwart in die sociale Zukunft, es sei denn, dass man den 113jährigen Starrkrampf des Dr. West bei Bellamy oder den 206jährigen hypnotischen Schlaf Jules Raymont's in Hertzka's „Entrückt in die Zukunft" als eine solche für die ganze Menschheit passirbare Brücke anzusehen gewillt wäre.

Die zum Evolutionismus bekehrten Socialisten vermeinen, dieser Brückenbau vollzöge sich von selbst — vermittelst des von Marx prophetisch angekündigten kapitalistischen Zersetzungsprocesses. Im Zeitalter der Technik pflegt man indess solche Naturbrücken durch haltbarere, fester gefügte, weil nach den Gesetzen der Mechanik und Statik auf ihre Tragfähigkeit hin geprüfte und voraus berechnete Kunstbrücken zu ersetzen. Diese Brücke aus dem vorhandenen wirthschaftlichen Material herzustellen, ohne auf der einen Seite den Haushalt der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung allzu stark zu erschüttern, und ohne auf der anderen das wirthschaftliche Leben der künftigen Passanten dieser Brücke zu gefährden, das ist der wesentliche Zweck meiner auf eine bewusste Mischform von Privateigenthum und staatlichem Collectivbesitz hinauslaufenden Vorschläge.

Unter den unzähligen Vorschlägen zur socialen Reform hat offenbar derjenige die günstigste Aussicht auf Verwirklichung, der bei geringstem Kraftaufwand das Maximum des social Erreichbaren zu bewältigen geeignet scheint. Je schmerzloser für die Beati possidentes und je unauffälliger und unmerklicher die Ueberführung der unhaltbaren Gegenwart in eine haltbarere, dem öffentlichen Ethos angemessenere sociale Zukunft erfolgt, desto wahrscheinlicher wird ein durchgreifender Erfolg, wobei ich nicht das plötzlich auflodernde, aber ebenso plötzlich verglimmende Strohfeuer der revolutionären Begeisterung, sondern die dauernd belebende Sonnenwärme eines gesunden, in regelrechter Linie sich vollziehenden socialen Fortschritts im Auge habe. Wie in der Geologie die Evolutions-Theorie von Lyell die frühere Katastrophen-Theorie endgültig abgelöst hat, womit der entscheidende

Beweis erbracht ist, dass auch die Entwickelung unseres Planeten nicht in revolutionären Eruptionen, sondern in evolutionärer Gesetzmässigkeit sich abspielt, so wird und muss auch mit wachsender Bewusstheit der Beherrscher dieses Planeten die sociale Revolutions-Theorie utopistischer Socialisten und wirrer Anarchisten einer immer selbstsicherer auftretenden und die oberen Zehntausend des Geistes ergreifenden socialen Evolutions-Theorie unweigerlich den Platz räumen. Diese dem gereiften Denken sich aufdrängende Einsicht scheint allmälig den Berufensten unter den Socialistenführern selbst aufzudämmern. Der früher in unmittelbare Aussicht gestellte grosse „Kladderadatsch" wird heute selbst von seinen eigenen Propheten in utopistische Weiten gerückt und hat der Theorie vom „Hineinwachsen in den Zukunftsstaat" das Feld geräumt, so dass auch hier die sociale Katastrophen-Theorie von den tonangebenden unter ihren ehemaligen Verfechtern jetzt zum alten Eisen geworfen wird.

Der grosse „Kladderadatsch", den Bebel in einer unbesonnenen Stunde als unmittelbar bevorstehend angekündigt hat[1]), dürfte diesem socialen Propheten heute so ungelegen wie nur irgend möglich kommen, wenn boshafte Mahner oder gar drängende Volksmassen ihn daran erinnerten. Dieser Masse mag ja die sociale Revolution immer noch die Feuersäule sein, wie sie den Juden auf den Irrpfaden der Wüste als Wegweiser in das Land der Verheissung vorangeleuchtet hat; den Auguren unter den Führern aber, die inzwischen von der Katastrophen- zu der Evolutions-Theorie hinübergeschwenkt sind, hat sie sich längst zum sociologischen Grenzbegriff verflüchtigt, und ihre Lippen mag ein faunisches Lächeln umspielen, wenn in ihrer Tafelrunde die Sturm- und Drangperiode des Socialismus, deren verkürzter Ausdruck der grosse „Kladderadatsch" gewesen ist, zur historischen Beleuchtung gelangt.

Zeichnen wir nun die einzelnen Phasen jenes künftigen Evolutionsprocesses des Eigenthums, bei deren stricter Innehaltung der philosophische Betrachter dieses Processes seinem künftigen Verlauf das Horoskop zu stellen und aus der Constellation aller in Betracht kommenden Factoren herauszulesen vermag, wie sich jener gefürchtete Uebergang voraussichtlich vollziehen wird.

Wie uns eine frühere Beobachtung darüber belehrt hat, dass alle bisher in Staatsbetrieb übergegangenen Verkehrsmittel und Industrien sich in Culturstaaten betriebstechnisch und finanzpolitisch im Ganzen bewährt haben, so wird uns die nachfolgende Erwägung zeigen, wo

---

[1]) Es entschlüpften Bebel einmal die apokalyptischen Worte: „Ja, ich bin überzeugt, die Verwirklichung unserer letzten Ziele ist so nahe, dass Wenige in dem Saale sind, die diese Tage nicht erleben werden."

dem Staat das Recht zusteht, diese Collectivirungstendenz intensiv fortzusetzen, und wo ihm geradezu die Pflicht erwächst, im Interesse des Gemeinwohls gewisse Productionszweige ganz zu monopolisiren. Bei allen gesundheitsschädigenden Betrieben, besonders den bestehenden Bergwerken, Kohlengruben, Metallminen und Petroleumquellen hat der Staat das Recht, das Enteignungsverfahren einzuleiten und die Erwerbung dieser unterirdischen Productionsquellen bis zu jenem Umfange zu steigern, wo er als Grösstproducent die Festsetzung der Preise in der Hand behalten und die Bildung von Cartellen und Ringen behufs wucherischer Ausbeutung der übrigen producirenden Stände verhüten kann. Dieses Enteignungsverfahren wäre sogar vorerst nur in mässigem Umfange einzuleiten, wenn der Staat nur die im heutigen Bergrecht bereits bestehenden Vorschriften etwas straffer handhaben wollte. Nach jetzigem Bergrecht darf der Einzelne wohl schürfen, aber ohne staatliche Concession keinen unterirdischen Betrieb eröffnen. Hier liegt offenbar noch der Gedanke des alten Lehnrechts zu Grunde. Schon im Sachsenspiegel hiess es: „Was tiefer liegt, denn der Pflug geht, gehört dem Könige." Wenn also der Staat unter Anlehnung an das bestehende Bergrecht und insbesondere unter Zurückbiegung zur juristischen Auffassung des Sachsenspiegels in Zukunft keine Concessionen mehr ertheilt, vielmehr unter angemessener Abfindung des Entdeckers die neu gefundenen unterirdischen Güterquellen in eigenen Betrieb nimmt, so wird er nach und nach von selbst der hervorragendste Bergwerksindustrielle. Die im Privatbetrieb befindlichen Bergwerke erschöpfen sich ja allmälig, während der Staat in den noch unentdeckten unterirdischen Schätzen eine unerschöpfliche Fundgrube besitzt, die er auszunutzen vermag, ohne bestehende Rechte zu verletzen. Ueberall dort, wo sich offenkundige Schäden zeigen, vermag der Staat mit gesetzlichen Eingriffen bessernd und heilend vorzugehen. Alle Betriebe, die gesundheitsschädlich und in hohem Grade gefährlich sind (Typographie, Pulverfabrikation, Zündhölzchenherstellung, alle unterirdischen Industrien), sollte der Staat im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt zuerst in einen staatlichen Collectivbesitz überführen. Jede Gewaltsamkeit ist damit vermieden, sofern den Besitzern, die ja immer noch als Directoren ihrer einstigen Etablissemente behufs Ausnutzung ihrer technischen oder kaufmännischen Talente herangezogen werden können, die eingehändigten staatlichen Rententitel ausreichenden Ersatz bieten, und ihnen zudem die Gefahren des Risikos abgenommen werden. Eine weise progressive Einkommensteuer von herzhafter Scalaeintheilung hätte dann des Weiteren dafür zu sorgen, dass der Genuss des so geschaffenen arbeitslosen Einkommens kein ungestörter und allzu erquicklicher würde.

Die Verstaatlichung eines erklecklichen Theiles der unterirdischen Production dürfte in Verbindung mit der progressiven Nationalisirung des Grundeigenthums — nach dem jüngsten Plane Schmoller's — vorerst genügen, die augenfälligsten Missstände der wirthschaftlichen Gegenwart zu beseitigen. Sobald der Staat als Grösstkapitalist einen grossen Theil des Bergbaus, Landbaus und der Grossindustrie in Händen hat, wirft er sich zum Beherrscher des Arbeitsmarktes nicht minder, als des Waarenmarktes auf und schreibt damit der Privatproduction die Höhe der Arbeitslöhne wie die der Waarenpreise vor. Wenn der Staat heute bereits aus unscheinbaren, social nicht immer einleuchtenden Gründen das Enteignungsverfahren überall dort unnachsichtig einleitet, wo ein kaum spürbares communales, staatliches oder gesellschaftliches Interesse vorliegt [1]), so kann und wird kein Vernünftiger ihm das Recht verwehren, ein Enteignungsverfahren grössten Styles anzubahnen, wo es gilt, einen socialen Weltbrand zu verhüten, d. h. das Interesse der gesammten Menschheit zu wahren.

Und wer ist letzten Endes dieser Staat? In republikanischen Regierungsformen einzig und allein das Volk; in monarchisch, aber constitutionell regierten Ländern neben der persönlichen Majestät die begriffliche der Gesammtheit. Was dem überwiegenden Theil dieser Gesammtheit mit zwingender Ueberzeugungskraft als erstrebenswerthes Ideal vorschwebt und als erreichbares Ziel winkt, das werden auf die Dauer alle Armeen der Welt, die ja im letzten Grunde sich selbst wieder aus dieser Mehrheit zusammensetzen, nicht zu verhindern im Stande sein. Die heutige Form der Revolution ist eben nicht mehr die plumpe Barrikade (Putschismus), sondern der mystische Stimmzettel.

Alle Schwierigkeit in der Durchsetzung socialer Reformen liegt eben doch nur in der Beibringung dieser zwingenden Ueberzeugungskraft. Bei der ruhelosen Hast und erdrückenden Fülle der Reformvorschläge ist es schlechterdings nicht mehr möglich, sich über alle vorhandenen Projecte zu orientiren, geschweige denn sie alle um

---

[1]) Grünhut hat in seinem vortrefflichen Buche, Das Enteignungsrecht, Wien 1873, glücklich ausgeführt, wie jung im Verhältniss unser heutiges Enteignungsrecht ist. Wohl reichen die Spuren desselben bis zur Σεισάχθεια Solon's zurück; aber selbst das streng individualistische römische Recht kannte keine volle Entschädigung für die im Interesse der Gesammtheit erfolgende Enteignung des Privatbesitzes. Auch bei den streng individualistischen Germanen war von einem Enteignungsrechte nie die Rede; Enteignungen erfolgten als Gewalt- und nicht als Rechtsacte. Erst mit der grossen französischen Revolution beginnt die förmliche Codificirung eines Enteignungsrechts. Die Gesetzgebung der Culturstaaten hat dieses Recht durchgängig anerkannt. Das war in unseren Augen ein Vorbote jener Socialisirung des Rechts, die unverkennbar im Zuge unserer Zeit liegt.

einen einzigen Kernpunkt zu krystallisiren. Tritt nun noch hinzu, dass jeder wie auch geartete bisherige Vorschlag mehr oder minder zerstörend und verletzend in verschiedene Interessensphären eingriff, so sollte man vollends daran verzweifeln, einem Vorschlage jene zwingende Ueberzeugungskraft allgemein verschaffen zu können, die zur Durchsetzung einer socialen Reform grössten Styles, wie wir sie oben angedeutet, erforderlich ist. Denn wo das persönliche Interesse so einschneidend mitspricht, wie hier, da pflegt die Logik nur selten die zuständige Instanz zu sein.

Und doch giebt es eine Möglichkeit, diesen unerlässlichen socialen „sensus communis" zu erzwingen, wenn es uns nämlich gelingt, eine Productionsquelle ausfindig zu machen, an welcher zur Zeit der Inaugurirung des Reformplans kein Lebender betheiligt ist, und die überdies Niemandes Interesse während der Durchführung des Planes verletzt. Und dieses „Ei des Columbus" wird dann gefunden sein, wenn wir ohne Schmälerung der Rechte Lebender nur in die Rechte Spätergeborener eingreifen, die in die von uns zu schaffende Rechtsordnung hineingeboren werden und in diese sich unmerklich einleben, in sie hineinwachsen. Einer der bestfundirten Rechtsgrundsätze lautet ja: „Nur der Lebende hat Rechte." Das gilt aber, negativ angesehen, nicht bloss für die vorangegangenen, sondern auch für die künftigen Generationen. Der Todte hat uns so wenig zu dictiren, wie wir unsere Rechts- und Gesellschaftsordnung einzurichten haben, wie der Nochnichtgeborene. Einzig und allein das jeweilig lebende Geschlecht hat das Recht, die Bedingungen und Formen des Zusammenlebens aller Individuen nach seiner augenblicklichen Einsicht zu regeln und mit wechselnder Einsicht entsprechend umzumodeln. Giebt es daher ein Mittel, nur in die Gerechtsame noch nicht Geborener reformirend einzugreifen, ohne das Interesse der schon Lebenden merklich zu verletzen, so dürften diese sich zu jener Einhelligkeit zusammenfinden, welche wir als die Grundforderung einer durchgreifenden, auf Jahrhunderte angelegten socialen Reform bezeichnet haben; dieses Mittel scheint mir nun zu liegen: in der staatlichen Beschlagnahme aller zur Zeit noch unentdeckten unterirdischen Güterquellen, aller vorhandenen Wasserkräfte, die eine künftige Technik zu industriellen Zwecken auszubeuten haben wird, sowie endlich in der staatlichen Exploitirung der wichtigsten künftigen Erfindungen.

Eine der vielen vorhandenen Theorien über die Quellen des Reichthums sieht nämlich in den Erfindungen die oberste und ergiebigste Reichthumsquelle. Warum sollen wir nun diesen unerschöpflichen Reichthumsquell noch fernerhin der privaten Ausbeutung preis-

geben? Statt die unendlichen Fluten nur auf einige wenige bevorzugte Aecker zu lenken, die dann in Folge dieses Segenübermasses zur wirthschaftlichen Unfruchtbarkeit verurtheilt werden, sollte man durch ein grandioses nationalökonomisches Kanalisirungssystem die Segnungen dieser Fluten allen Aeckern zuführen und solchergestalt das Gemeinwohl fördern, ohne das Einzelwohl lahm zu legen oder auch nur zu beschneiden. Denn der Erfinder selbst könnte ja vom Staat, der — sich ein Vorrecht zur Exploitirung jeder Erfindung vindicirend — ihm seine Erfindung unter procentualer Betheiligung am Reingewinn abkaufte [1]), ebenso ausreichend und in vielen Fällen angemessener entlohnt werden, als gegenwärtig, wo er vielfach von parasitären, privaten Patentbureaux und durch schamlose Geschäftskniffe eines das Zuchthaus nur mit dem Aermel streifenden speculationsdurstigen Hintermännerkapitalismus ausgebeutet und bettelhaft abgefunden wird. Eine Gefahr, dem Erfindungsgeist dadurch seine Schwungkraft zu rauben, dass das Staatsmonopol die Exploitirung aller ihm convenirenden Erfindungen mit Beschlag belegt, besteht schon deshalb nicht, da es dem Erfinder verzweifelt gleichgültig sein kann, ob er seine Entlohnung aus einer Actiengesellschaft oder aus der Gesellschaft par excellence, bezw. dem Staate, bezieht. Mir will es im Gegentheil scheinen, als ob gerade der staatsmonopolistische Betrieb in der Ausnutzung der wichtigeren Erfindungen einer eigenen „ars inveniendi", wie sie einst Bacon vorgeschwebt hat, fördernder und heilbringender wäre, als der gegenwärtige Zustand. Denn der Staat könnte das heutige Patentamt ausweiten und zu einer Akademie der Erfindungen erheben, wo staatlich angestellte, allen Berufszweigen der Technik angehörende Sachverständige jede dargebotene Erfindung mit unbestochener, weil uninteressirter Sachlichkeit auf ihre theoretische Durchführbarkeit und praktische Verwerthbarkeit hin untersuchten. Erweist sich eine Erfindung als werthvoll und aussichtsreich, so vermag der Staat als Grösstkapitalist ihre Ausbeutung gleich im grössten Style zu betreiben, weil er ja nicht wie die Privatactiengesellschaften in seinen Unternehmungen durch

---

[1]) Was hier zunächst über den Erfinder und Entdecker ausgeführt wird, gilt natürlich auch von jeder geistigen Production (Künstler, Dichter, Forscher u. s. w.). Hier würde es genügen, wenn das geistige Eigenthum nach einer Generation etwa, statt wie bisher als herrenloses Gut preisgegeben zu werden, auf den Staat überginge, der Vorsorge zu treffen hätte, dass Schund- und Schandlitteratur und -Kunst auf ein Minimum reducirt bliebe. Vgl. auch den interessanten, in Nr. 5 der „Umschau" (30. Januar 1897) erschienenen Aufsatz von Otto Opet über „Geistiges Eigenthum und moderne Rechtsordnung", der in dieselbe Forderung einer staatlichen Monopolisirung des geistigen Eigenthums ausmündet.

die Dividendenangst eingeengt und beklemmt ist. Bei der jetzigen Lage der Erfinder verleiht der Staat zwar rechtlichen Schutz für schon fertige, aber keine Beihilfe zur Ausreifung von keimenden Erfindungen. Und wie viele werthvolle Erfindungen mögen mit den Köpfen ihrer Urheber zu Grunde gegangen sein, weil einmal die Mittel zur experimentellen Erprobung des Projects gefehlt haben, andermal die Patentgebühren zur Anmeldung, endlich die Mittel zur Ausnutzung des schon fertigen Projects gar nicht oder nur unter wucherischer Ausbeutung seitens der kapitalistischen Hintermänner aufzutreiben waren.

Um nur einige bezeichnende Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit herauszugreifen, sei auf die Erfindung des Telephons, des elektrischen Lichts, der Mannesmann-Röhren und des Gasglühlichts hingewiesen. Hätte der Staat, so gut er seine Hand auf das Telephon gelegt hat, so gut er ferner alle wichtigeren Erfindungen für Militär- und Marinezwecke heute schon mit Beschlag belegt und den Erfinder auch gegen seinen Willen expropriirt, auch diese drei grandiosen technischen Erfindungen der Jüngstzeit in monopolistischen Betrieb übernommen, dann wären die Segnungen dieser Erfindungen längst der ganzen Bevölkerung zu gute gekommen, während wir so das empörende Schauspiel erleben, dass ein staatlich geduldetes öffentliches Hazardspiel in Elektricitäts- und Gasglühlichtsactien etc. im Schwange ist, gegen welches die Spielbank in Monaco sich fast wie ein harmloses Kinderlotto ausnimmt [1]). Der Consument, der ja in letzter Linie die Zeche dieses empörenden privatkapitalistischen Bacchanals zu bezahlen hat, wird von einzelnen privilegirten Vampyren volkswirthschaftlich ausgesogen. Die Auerlichtgesellschaft z. B. führt bei 100—150 Procent Dividende den Reigen im Tanz um das goldene Kalb vor den Augen des unfreiwillig dazu Musik machenden Publikums in schamlosen volkswirthschaftlichen Cancansprüngen. Und das soll das erstarkte und machtbewusste öffentliche Ethos noch länger mit offenen Augen, aber gebundenen Händen ansehen? Der Segen des erfinderischen Menschengeistes verwandelt sich durch falsche gesetzgeberische Massnahmen förmlich in einen Fluch für die Gesellschaft, sofern die staatliche Duldung eines solchen, das volkswirthschaftliche Schamgefühl empfindlich beleidigenden Wirbeltanzes alle Autorität untergräbt und

[1]) Nur ein Beispiel. Die Actien der „Deutschen Gasglühlicht-Gesellschaft" standen am 2. Januar 1895 470, am 1. Mai 685 und am 31. Mai 1050 Mark. Allerdings zahlte die Gesellschaft für das Jahr 1894 130, 1895 100 Procent Dividende. An die wahnwitzigen Schwankungen exotischer Werthe wie Rio-Tinto-, Debeer's-Actien und verschiedener Diamantfelder- und Goldminenactien sei hier nur im Vorübergehen erinnert. Die südafrikanische Goldmine Heriot zahlte 1895 125 Procent, Wenner gar 200 Procent Dividende pro 1895.

eben damit die Volksseele vergiftet. Das erwachte Volk bedarf unerlässlich des Glaubens an die sittliche Autorität des Staates, und deshalb müssen sich die staatlichen Institutionen, sollen wir anders nicht entarten und offenen Auges in's Verderben rennen, auf der Höhe dieses Glaubens halten. Die gemeinverständliche Formel dieses Glaubens aber lautet, dass man nicht kleine Diebe hängen soll, um die grossen straffrei ausgehen zu lassen, oder auf unsere Frage angewendet: dass der abgemagerte, arbeitsmüde Bäckergeselle etwa, der in der Spelunke auf „Meine Tante, deine Tante" schwört, dafür in's Gefängniss wandert, während der arbeitsscheue, allzu feiste Jobber das gleiche, nur potenzirte Delict an der Börse unter staatlicher Oberaufsicht begeht, ohne dass ihm dafür auch nur ein Haar gekrümmt würde.

Ein Gleiches gilt von der Monopolisirung des gesammten Versicherungswesens. Die Dividenden, welche hier Einzelne auf Kosten eines grösseren Collectivums einheimsen (sie zählen häufig nach Hunderten von Procenten), müssen das sociale Schamgefühl auf's Empfindlichste verletzen. Hier ist die ungemessene Bereicherung des einzelnen Actionärs auf Kosten der Gesammtheit geradezu empörend. Es genügt ein einziger kühner Griff in die sociale Gegenwart: Verstaatlichung des Versicherungswesens in allen seinen Verzweigungen.

Die Eidgenossenschaft scheint hier bereits in scharfem Tempo voranzugehen. Das schweizerische Industriedepartement beehrt uns mit der Zusendung folgender beiden Denkschriften: „Denkschrift über die Höhe der finanziellen Belastung, welche den nach dem Entwurfe zu einem Bundesgesetze betreffend die Krankenversicherung einzurichtenden Krankenkassen voraussichtlich erwachsen wird. 2. Aufl. 1895"; „Versicherungstechnische Untersuchungen über die nach dem Entwurfe zu einem Bundesgesetze einzurichtende eidgenössische Unfallversicherung. Bern 1895." Auf Grund dieser officiellen Actenstücke schreibt Herr Dr. Moser, Mathematiker des schweizerischen Industriedepartements, also unter offenkundiger Billigung seiner vorgesetzten Behörden, Folgendes: „Mit den Versicherungsgesetzen schaffen wir bewusst ein Arbeiterrecht und sehen auch zugleich die Organisation und die Mittel vor, um den Vollzug dieses Rechtes zu sichern. Die Lasten, die hierdurch entstehen, wird die Nation zu tragen vermögen." „Die öffentliche Meinung in der Schweiz fordert energisch, dass der Bund einen Theil der Prämien übernehme, denkt aber nicht daran, alle Mittel auf dem gewöhnlichen Steuerwege aufzubringen. Denn wo bliebe dann die Versicherung? Wäre sie nicht zu einer blossen Versorgung degenerirt? Wir hätten dann überhaupt nicht nöthig, eine sogenannte Versicherung einzuführen, sondern könnten bloss die bestehenden Organisationen der Armenbehörden erweitern. Das wollen

wir nicht. Viel von dem Eigenwesen der Versicherung im technischen Sinne des Wortes geht überhaupt bei der staatlichen obligatorischen Versicherung schon verloren, aber mit dem Augenblick, in welchem die Entschädigungsbeiträge und Renten zu Staatsalmosen degeneriren, hört ein wichtiges ethisches, wir möchten sagen freiheitliches Moment auf: durch eigene Kraft, durch Selbstaufbringen von Prämien, sich ein Anrecht auf Versicherungsleistungen erworben zu haben." Dabei ist Herr Moser keineswegs einseitig optimistisch. „Dass auch bei der staatlichen Versicherung manche Enttäuschungen nicht ausbleiben werden, dass auch bei ihr, die so sehr in die Verhältnisse des menschlichen Lebens eingreift, stets und immer wieder nach den besten Formen der Verwirklichung gerungen werden muss, ist selbstverständlich. Man darf sich vielleicht nur wundern, dass in den Staaten, welche eine obligatorische Versicherung bereits kennen, die Unzukömmlichkeiten verhältnissmässig so geringe sind und das Verständniss für die socialpolitische Versicherungsgesetzgebung ein so verbreitetes ist" [1]).

Wer da glaubt, dass eine zielbewusste, höheren Aufgaben zustrebende, anderen Idealen als dem Götzen Mammon zugewandte Gesellschaft auf die Dauer das schreiende Missverhältniss von Kapital und Arbeit dulden wird, der unterschätzt auf der einen Seite die Macht des erstarkten und an die Pforten unserer einseitig kapitalistischen Gesellschaftsordnung drohend pochenden sittlichen Bewusstseins, während er auf der anderen die Widerstandsfähigkeit dieser Gesellschaftsordnung selbst über alles vernünftige Mass hinaus überschätzt. Wer sich nun gar in den verhängnissvollen socialpolitischen Opiumrausch des Rückschritts einwiegen möchte, dass es nämlich einer strammen Gesetzgebung gelingen werde, die feudalen Begriffe von Staat, Königthum und Kirche zu galvanisiren und neu verjüngt wieder auferstehen zu lassen, der hat nie einen tieferen Blick in die Geschichte des Menschengeistes wie der Völkerbewegungen gethan. Der philosophische Betrachter gewinnt bei einem universellen Ueberblick über die Gesammtbewegung des Menschengeistes die unumstössliche Ueberzeugung, dass es hier nur ein Vorwärts und kein Zurück mehr giebt. Verbrauchte Institutionen und abgegriffene Ideale haben sich meist so vollständig ausgelebt, dass sie allen Galvanisirungsversuchen zum Trotz starr und

[1]) Ueber den Umfang der Lebensversicherungen in Deutschland z. B. hier nur einige Zahlen. Der Versicherungsbestand der französischen Gesellschaften, die fast alle in Paris ihren Sitz haben, betrug Ende 1895 3476 Millionen Franken, in Deutschland (9 Gesellschaften in Berlin, 43 ausserhalb Berlins) bei 1,137,513 Policen 4,843,917,591 Mark. Vgl. die Extrabeilage zur Allgem. Zeitung, Nr. 337, vom 6. December 1896 (nebst 4 übersichtlichen Tabellen).

leblos bleiben. Und ist vollends dieses Ideal schon in Arbeiterhäusern und Bauernhütten skeptisch angefressen oder gar zernagt, wie die fatale Parole der französischen Socialisten „ni Dieu, ni maître" andeutet, dann muss die politische Schachpartie des Mittelalters durch eine definitive Matterklärung für immer aufgegeben werden. Wie bekannt, gilt auf dem Schachbrett die Regel, dass alle Figuren, selbst der König — wenn auch etwas schwerfällig — sich vor- und rückwärts bewegen können, bis auf den Bauer, der nur mühselig, Feld für Feld vorrückt, für den es aber nie und nimmermehr ein Zurück giebt. Er vermag unter Umständen den König matt zu stellen oder sich selbst zur Königin aufzuwerfen, um die Partie von Neuem zu beginnen — aber zurückweichen kann der Bauer nicht. Das Gleiche gilt vom politischen Schachbrett. Es dauert Jahrhunderte, bis der Bauer bezw. der Proletarier vorwärts schreitet und sich dazu entschliesst, dem Sturmschritt der erlesenen Geister schwerfälligen Fusses nachzufolgen. Sind ihm aber einmal seine politischen oder kirchlichen Ideale zerstört worden, dann wird es keiner Macht der Erde mehr gelingen, aus den wirr umherliegenden Scherben das gleiche Ideal aufzuerbauen und intact wiederherzustellen. Man kann diese fatale Thatsache aus mannigfachen Gründen, die ich den Vertretern einer mittelalterlich feudalen Weltanschauung vollkommen nachfühlen kann, beklagen, meinethalben im stillen Herzenskämmerlein als sociales Verhängniss bejammern; nur rückgängig machen kann man sie nicht [1]).

Das Einzige, was eine weise vorausschauende, auf Grund einer philosophischen Betrachtung erwachsene socialpolitische Gesetzgebung heute noch vermag, ist ein Hinüberretten der sorgsam aufgelesenen Trümmer dieser alten Ideale, um sie beim Ausbau des neuen Ideals glücklich zu verwerthen. Dieses neue Ideal der Masse aber ist, mag man sich innerlich noch so sehr dagegen sträuben, die Priestley-Bentham'sche Formel: „Die grösste Glückseligkeit für die grösste Anzahl."

Das vom Christenthum so zart sublimirte Jenseits büsst bei den Massen Tag für Tag offensichtlich jenes magische Vertrauen ein, das frühere, mit anderen Wirthschaftsfactoren arbeitende Generationen so wohlthätig umfangen hielt. Mit elementarer Stärke bricht vielmehr eine unbezwingliche Sehnsucht der Masse nach einem kräftigen Diesseits hervor. An die Stelle des vorwiegend kirchlichen Lebens, welches

---

[1]) Das Mittelalter, dieses grosse Gefängniss der Individualität, war nur zu behaupten durch die Gewaltmittel der Tortur und Folterkammer. Eine „Restauration" dieser Gewaltmittel zur Niederhaltung der Individualität ist sociologisch undenkbar.

das ganze Mittelalter beherrscht hat, trat im vorigen Jahrhundert das politische, und dieses wieder wurde in den letzten Jahrzehnten vom ökonomischen und socialen Interesse verdrängt. Das Problem der Gegenwart ist nicht mehr das Leben nach dem Tode, sondern das Leben selbst, d. h. die allgemeine Steigerung der ökonomischen Lebenshaltung, die intensive Erhöhung des „standard of life" für eine möglichst grosse Anzahl von Individuen.

Dieses neue Ideal, mit dem wir Alle unweigerlich zu rechnen haben, vermögen die geistigen Führer einer Nation zu schmeidigen und zu adeln, die rauhen, ungeschlachten Formen dieses die Gegenwart beherrschenden Strebenszieles zu glätten und zu feilen; aber Inhalt und Richtung desselben lassen sich vorerst kaum wesentlich beeinflussen.

Angesichts dieses neuen (ökonomischen) Ideals, dem sich Religion, Moral, Kunst, Wissenschaft und Erziehung bald genug anzuschmiegen haben werden, stehen die Einsichtsvollen heute nur noch vor der verhängnissvollen Frage: „Was will das werden?" Eine, wenn auch nicht gerade die Antwort auf diese dringlichste aller Fragen enthält nun die von mir vorgeschlagene bewusste Mischform, die dem Staatsbetrieb ein ausserordentlich weites, durch die Monopolisirung der wichtigsten Erfindungen zudem sich täglich noch erweiterndes Arbeitsfeld eröffnet, dabei aber die Privatwirthschaft mit allen jenen Vorzügen, die ihr unzweifelhaft ethisch und nationalökonomisch eignen, in ausreichendem Umfange insbesondere dort weiterbestehen lässt, wo diese volkswirthschaftlich ergiebiger und aus sittlichen Gründen wünschenswerther ist als der Staatsbetrieb [1]).

Es versteht sich dabei von selbst, dass der Philosoph hier nur dürftige Umrisse zeichnet, dass er allenfalls ein socialpolitisches Gerippe zu construiren, jedoch keinen fertigen Homunculus zu präpariren vermag. Aufgabe der Nationalökonomie, Statistik, Sociologie und der ihnen verwandten Hilfswissenschaften müsste es natürlich sein, dem hier nur in leisen Andeutungen vorgeführten socialreformatorischen Gerippe wissenschaftliches Blut zuzuführen und den lebendigen Athem der exacten Forschung einzuhauchen. Es war dieses andeutende Verfahren von jeher das anerkannte Vorrecht, aber auch die von den Bescheideneren unter ihnen eingestandene Schranke der Philosophen.

Wie diese Mischform bei durchgreifender Anwendung dem vorhin angedeuteten ökonomischen Ideal der Gegenwart sich annähern würde, ist unschwer einzusehen. Ein staatliches Monopol in dem geforderten

---

[1]) Ueber diese Grenzen der Privatwirthschaft s. neuerdings W. Sharp M'Kechnie, The State and the Individual, Glasgow 1896, p. 241 ff. (gegen Spencer), 270 ff., 414 ff.

Umfange wird einen erheblichen Theil der Bürgerschaft je nach Befähigung und Kenntnissen zu relativ gut besoldeten Staatsbeamten verwenden, die Kopfarbeiter ebenso wie die Handarbeiter an die ihnen gebührende Stelle weisen, allen Angestellten aber ein vergleichsweise auskömmliches Dasein sichern. Zudem wird der Staat durch seine honettere Concurrenz auf der einen, wie durch den der Privatproduction in seiner Steuerpolitik angehängten Hemmschuh auf der anderen Seite diese selbst volkswirthschaftlich wie legislatorisch nöthigen, sein gutes Beispiel nachzuahmen. Man fürchte nur nicht, dass dann alle Pioniere des Privatkapitals fahnenflüchtig und als wirthschaftliche Ueberläufer sich zu den Staatsbetrieben hinüberretten würden. Das heutige Bild der Staatsbeamten, das uns die Postschaffner, Briefträger, unteren Eisenbahnangestellten, Elementarschullehrer, Zollbeamten und die zahlreichen qualificirten und unqualificirten Arbeiter in den Staatsbetrieben gewähren, ist kein so fascinirendes, dass daneben für den Entfaltungsreiz und die Eigenlebigkeit des individuellen Kräftespiels kein Platz mehr übrig bliebe. Es wird immer noch so viel Unabhängigkeitssinn und Scheu vor staatlicher Bevormundung sich behaupten, um als mächtige Hebel gegen eine Allverstaatlichung zu dienen. Und in demselben Masse wie das Privatkapital sich durch die Concurrenz der Staatsbetriebe sittigen und veranständigen wird, wird auch der Reiz zum Ueberläuferthum schwinden.

Sobald es nun vermittelst dieser Mischform nach dem Princip der Proportionalität gelungen ist, die Lebenshaltung Aller auf ein besseres, die der geistig Bevorrechteten auf das gebührliche Mass zu steigern, so ist damit jener gesunde Mittelstand geschaffen, der dem ökonomischen Ideal der Gegenwart vorschwebt, den aber auch schon Aristoteles gefordert hatte. Je grösser die Zahl derjenigen ist, die in diesen Mittelstand einrücken, und je breiter eben damit die volkswirthschaftliche Basis dieses Mittelstandes wird, desto sicherer entrinnen wir der Gefahr eines, unsere ganze sauer genug errungene Cultur erschütternden und in Frage stellenden Weltbrandes. Es giebt keinen besseren Schutzwall nach unten, d. h. gegen das Lumpenproletariat und Anarchistengesindel, das sich aus den raubthierähnlichen Rinaldo-Rinaldini-Maximen gar noch eine eigene „Moral" schnitzt, als einen möglichst breiten Mittelstand, wie ihn jüngst Julius Wolf gegen die mystische Autorität von Karl Marx gefordert und sogar als sich factisch anbahnend an der Hand der Statistik erwiesen hat. Je grösser aber die Zahl der an der bestehenden Wirthschaftsordnung Interessirten ist, um so geringer wird die Gefahr ihres Umsturzes. Länder mit gesundem Mittelstand, wie beispielsweise Skandinavien, Holland oder die Schweiz, sind trotz aller politischen Freiheiten — ver-

muthlich sogar wegen dieser — gegen gewaltsame sociale Zuckungen mehr gefeit, als zurückgebliebene Staatswesen mit scharf ausgeprägten Klassenunterschieden. Nur kurzsichtige Pfahlbaupolitiker, nur Plattfüssler im Geistigen werden über die wunderbare Thatsache unbekümmert zur Tagesordnung übergehen, dass die politisch freiesten Völker — England und die Schweiz — in ihren Parlamenten, absolut und relativ genommen, die geringste Anzahl socialistischer Vertreter zählen. Der vornehmste sociologische Erklärungsgrund der Immunität der Eidgenossenschaft z. B. gegen revolutionäre Umtriebe, obgleich sie die expatriirten Revolutionäre und Deklassirten aller Länder als Gäste beherbergt, dürfte denn doch wohl in ihrem gesunden Mittelstande zu suchen sein. Wie nun die Schweiz als politische Erzieherin Europas die Menschheit inmitten eines waffenstarrenden Absolutismus darüber belehrt hat, wie man eine republikanische Regierungsform behaupten und dabei doch sehr wohl gedeihen kann, so dürfte ihr in Zukunft auch ein socialer Erziehungsberuf beschieden sein. Die Pädagogik ist nicht umsonst in Rousseau und Pestalozzi auf freiem Schweizerboden erstarkt. Was ihre Pädagogik für die Jugend aller Länder gethan, das leistet die politische und sociale Pädagogik der Schweiz für das gereifte Menschengeschlecht. Die Socialisirung des Rechts, wie sie in unseren socialpolitischen Postulaten des „Rechtes auf Arbeit", der „Monopolisirung der Wasserkräfte", der „internationalen Verbände" u. s. w. zum Ausdruck gelangt, wird wohl in der Schweiz, diesem politischen und socialen Experimentirfeld Europas, sich zuerst zur Wirklichkeit durchringen. Wenn also minder vorgeschrittene Staaten eine Socialdemokratie als Sauerteig brauchen — existirte sie nicht, so müsste man sie erfinden —, so kann man in der Schweiz ihrer entrathen. Die sociale Gesetzgebung, der Rechtssocialismus, vertritt hier die Stelle der Socialdemokratie [1]). Verbindet sich nämlich das sociale Ethos mit dem persönlichen Interesse des grösseren und besten Theiles einer Gesammtheit, so baut sich aus dieser Waffenbrüderschaft eine geschlossene Phalanx auf, gegen welche die schmutzigen Fluten der unterirdischen Gesellschaftsschicht — des Lumpenproletariats — zwar trotzig emporschäumen können, ohne aber mit ihrem Schlamme auch nur die Fusssohlen einer gesitteten Gesellschaft von beruhigtem socialem Gewissen zu bespritzen. Mit einer denkenden, zielbewussten, organisirten Arbeiterschaft, für welche die Gesetze der Logik bindende Gültigkeit haben, verständigt man sich; die Dynamitarden aber behandelt man, wie sie uns behandeln würden, hätten sie die Macht.

[1]) Gleich dem gewitzten Schusterjungen, der im Revolutionsjahr dem König zugerufen hat: „Wir brauchen keinen König mehr — denn wir haben ja einen."

Achtunddreissigste Vorlesung.

Die Socialisirung des Rechts.

Phantastische Schöpfer und sentimentale Verkünder eines „Kunststaates", der nicht naturmässig gewachsen wäre, sondern planmässig so gebildet werden soll, dass in ihm die schrankenlose individuelle Freiheit neben unbedingter Gleichheit sich behauptete, verstossen gegen die Elementarregeln der socialen Logik. Weder lassen sich Staaten mit bestimmten Rechtsordnungen über Nacht decretiren oder überhaupt künstlich schaffen, noch kann unbedingte Freiheit neben absoluter Gleichheit auch nur einen Augenblick zusammen bestehen, noch endlich vermögen die psychisch so ausserordentlich differenzirten Individuen von heute auch nur einen Moment ohne ein festgefügtes, die Sphäre der Individualität streng abgrenzendes und beschützendes Rechtssystem auszukommen. Undenkbar ist es vollends, dass man den psychisch so fein geäderten Culturmenschen gewaltsam auf jenes kärgliche Ausmass primitiver Rechtsimperative zurückstellen könnte, mit denen frühere Culturepochen (wie sie etwa der Dekalog, die Solon'sche Gesetzgebung, das Stadtrecht von Gortyn, die zwölf Tafeln der Römer etc. darstellen, von den barbarischen Horden ganz zu schweigen) ihr Auslangen fanden. In seinem Rechte spiegelt sich die Seele eines Volkes; je reicher, differenzirter diese Seele ist, um so complicirter wird naturgemäss sein Recht. Der psychisch minder entwickelte, vorwiegend von rohen Affecten geleitete Naturmensch früherer Culturepochen war mit zehn bis zwölf Grundimperativen, die überdies selbst noch so undifferenzirt waren, dass sie neben den rein rechtlichen auch religiöse und moralische Gebote in sich befassten — man denke an den Dekalog — zu lenken, während der heutige Culturmensch zu seiner eigenen Regelung wie zum Schutze seiner geistigen Persönlichkeit tausender und abertausender von Imperativen bedarf, die selbst wieder in ihrer Differenzirtheit ausserordentlich feine Schattirungen aufweisen. Gegenüber der anarchischen Freiheit der Urmenschen ist der heutige Culturmensch durch Imperative aller Art geradezu geknebelt: in der Sprache durch die Regeln der Grammatik, in seinen körperlichen Bewegungen durch die der Gymnastik, in seinem Mienenspiel durch Convention und gesellschaftlichen Tact, in seinem Verkehr durch Recht und Gesetz, in seinen sexuellen und Familienbeziehungen durch Tradition und Satzung, in seinem öffentlichen Auftreten durch politische Parteitactik oder gar polizeiliche

Reglementirungen, welche sich auf unser Gehen und Lassen, auf unser Reiten und Fahren, Singen und Spielen, Jagen und Fischen, ja selbst Schlafen und Essen erstrecken [1]).

Wer da glaubt, dass der psychisch differenzirte Culturmensch ohne diese Imperative mit seinen Mitmenschen auszukommen vermöchte, oder dass trotz der durchschauten und zugestandenen Unentbehrlichkeit dieser Imperative eine absolute Freiheit des Individuums sich behaupten liesse, mit dem ist logisch überhaupt nicht mehr zu rechnen. Eine absolute Freiheit des Individuums hat es nie und nirgends gegeben, denn eine persönliche Freiheit ohne das Correlat der persönlichen Sicherheit ist ein Unding. Freiheit hat Sinn und Zweck nur dann und nur so lange, als der ungeschmälerte Genuss derselben gewährleistet werden kann. Im anarchischen Urzustande oder unter der Herrschaft des Faustrechts besteht ein Schein der grösseren persönlichen Freiheit, aber eben nur ein Schein. Eine Freiheit, die im nächsten Augenblick von einem Stärkeren gehemmt oder ganz aufgehoben werden kann, ist nur ein Trugbild und unter allen Umständen das Gegentheil der absoluten Freiheit. Die Sicherung jenes relativen Ausmasses von persönlicher Freiheit, welches unser gegenwärtiges Rechts- und Cultursystem dem Individuum einräumt, ist freilich um den Preis einer Fülle von Scheinfreiheiten des Naturmenschen erkauft; aber dieses winzige Mass gesicherter, durch Imperative aller Art gewährleisteter Freiheit wiegt jene, jeden Augenblick bedrohte Schattenfreiheit des Naturmenschen reichlich auf. Ein Schweizerbürger z. B., der unter der Last unzähliger Gesetzesparagraphen, sowie unter einer unübersehbaren Fülle religiöser, politischer, moralischer, ästhetischer etc. Imperative „keucht", lebt unvergleichlich freier, weil innerhalb dieser Grenzen wenigstens gesicherter, als etwa der umherschweifende Zulukaffer, dessen Gut und Leben in jeder Minute bedroht ist. Das Quintchen gesicherter Freiheit, welches der Culturmensch erringen und vertragen kann, verdankt er seiner Jahrtausende andauernden Erziehung durch Recht und Sitte, Religion und Moral, Kunst und Wissenschaft.

Und selbst innerhalb der durch die genannten erziehlichen Culturfactoren herangebildeten Menschheit herrscht die Freiheit in um so grösserem Umfange, als diese erziehlichen Factoren sich wirksam erwiesen haben. Nicht in den Abruzzen etwa, wo anarchische Willkür zeitweilig hervorbricht, sondern in den durch Gesetz und Recht, Tradition und Geschichte erzogenen Bewohnern der Schweizerberge residirt viel-

[1]) Drastisch schildert diese Gebundenheit des modernen Menschen, besonders des Grossstadtmenschen, E. A. Schröder, Das Recht der Wirthschaft, 1896, S. 64.

leicht jenes relativ höchste Ausmass von persönlicher Freiheit, welches der psychisch differenzirte Culturmensch verträgt und in Folge dessen auch auf der ganzen Linie der westeuropäisch-amerikanischen Cultur Schritt für Schritt durchsetzt. Das Alles beweist klärlich, dass es eine absolute Freiheit schlechterdings nicht giebt. Wie wir in der Metaphysik vom Absoluten allgemach zurückgekommen sind, um uns bei der Relativität aller Erscheinungen zu bescheiden, so müssen wir auch in der Sociologie nach und nach von absoluten Forderungen Abstand nehmen, um in relativen unser Genüge zu finden. Absolute Freiheit thront nur im utopistischen Wolkenkukuksheim oder im Hirn anarchistischer Hitzköpfe! Aber auch jene relative persönliche Freiheit des Individuums, welche sich auf die Dauer zu behaupten vermag, ohne die weit höher stehenden Gattungsinteressen des menschlichen Geschlechts zu schädigen oder gar in Frage zu stellen, ist bei der psychischen Differenzirtheit des heutigen Individuums nur in einem fest ausgebildeten Rechtssystem möglich. Heisst nämlich Freisein, wie Spinoza definirt, keinem Zwange von aussen unterworfen sein, so vermag diese Art von Freiheit nur ein Rechtszustand zu garantiren, welcher diesen Zwang von aussen, den der Stärkere unter allen Umständen auf den Schwächeren ausüben würde, dadurch paralysirt, dass auch das stärkste Individuum innerhalb einer Gemeinschaft unter den gleichen Imperativ fällt wie das schwächste. Nur das Recht, hinter dessen Imperativen eine staatliche Zwangsgewalt steht, vermag ein Correctiv gegen die natürliche Ungleichheit abzugeben, welcher die Individuen gleich bei ihrer Geburt verfallen[1]).

Ist aber schon die absolute Freiheit eine blosse Chimäre, d. h. eine zwar denkbare, aber im wirklichen Leben niemals realisirbare Fiction, so ist eine absolute Gleichheit nicht einmal denkbar,

---

[1]) Friedr. Engels polemisirt (Entwickelung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 3. Aufl., S. 43) gegen die Anarchisten, welche den Staat „von heute auf morgen abgeschafft" wissen wollen, wie gegen die Phrase vom „freien Volksstaat"; aber auch er konnte sich nicht entbrechen, die berühmt gewordenen Worte niederzuschreiben: „An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Productionsprocessen. Der Staat wird nicht abgeschafft, er stirbt ab." Wo bleibt nun aber jenes Rechtssystem, dessen wir unumgänglich bedürfen, und die „Summe von dauernden Machtverhältnissen", die uns die strenge Innehaltung dieses Rechtssystems garantirt, wenn der Staat „abstirbt"? Wirthschaftliche Production als Inhalt und Rechtssystem als Form menschlichen Zusammenwirkens sind nun einmal, wie Stammler unwiderleglich gezeigt hat, unabtrennbar mit einander verbunden. Wo aber ein Rechtssystem herrscht, da ist der Staat als Substanz desselben gar nicht hinwegzudenken. Ein „abgestorbener" Staat wäre mit einem socialen Chaos gleichbedeutend.

geschweige denn vollziehbar. Absolut frei könnten wir wenigstens im Principe sein, zumal die Natur selbst kein zwingendes Hinderniss einer solchen Freiheit entgegengesetzt hat; absolut gleich können wir aber nimmermehr werden, sintemal die Natur schon im Mutterschoss ihr zwingendes Veto dagegen eingelegt hat. Absolut frei sein können wir wenigstens wollen, wenn auch nicht durchsetzen, absolut gleich sein aber können wir nicht einmal wollen, ohne tollhäuslerischer Fieberphantasien geziehen zu werden. Mussten wir uns also schon bei der Freiheit auf relative Werthe beschränken, so doppelt und dreifach bei der angestrebten Gleichheit. Freiheit und Gleichheit sind, absolut genommen, contradictorische Gegensätze. Will das Individuum absolut frei sein, so kann es die gleiche absolute Freiheit jedes anderen Individuums unmöglich neben sich dulden, zumal es durch dieselbe auf Schritt und Tritt unausweichlich beengt und beklemmt werden muss. Umgekehrt bedingt eine vorausgesetzte absolute psychische Gleichheit aller Persönlichkeiten — eine physische ist ja ohnehin schon von Natur ausgeschlossen — eine solche Mechanisirung und Schablonisirung des Individuums, dass daneben für den Entfaltungsreiz und die Eigenlebigkeit der Individualität schlechterdings kein Raum bliebe. Wir müssen demnach Freiheit und Gleichheit, als absolute Werthe, einmal und für immer verabschieden. An dem inneren Zwiespalt Beider krankt das moderne Individuum, welches als Persönlichkeit möglichste Freiheit in seiner Selbstbehauptung fordert und durchsetzt, als Gattungsexemplar hingegen die Gleichheit mit den übrigen Exemplaren der menschlichen Gattung vom Anbeginn der Geschichte sehnsüchtig anstrebt und unverdrossen zu erringen bemüht ist.

Das Problem ist aber heute schwieriger, weil verwickelter denn je. Bei der vergleichsweise psychischen Undifferenzirtheit, welche unter den bei der antiken Gentilverfassung sich beruhigenden Naturmenschen bestand und — bei gewissen Naturvölkern — noch heute besteht, war wenigstens eine relative Gleichheit denkbar und durchführbar. Wo nur rohe physische Kraft waltet, nicht aber sublime geistige Potenzen die Stärke und das Uebergewicht eines Individuums ausmachen, da lässt sich durch eine Handvoll rechtlicher oder religiöser Imperative das Gleichgewicht leidlich herstellen. Wir aber sind heute keine Muskelmenschen mehr, bei denen das Ausmass der physischen Kraft den Ausschlag giebt, sondern vorwiegend Nervenmenschen. Was an Imperativen bei rohen Muskelmenschen in grobem Umriss ausreichen mag, das reicht noch lange nicht für das unabsehbar reiche und mannigfaltige Seelenleben des Nervenmenschen aus. So unendlich verwickelt dieses Seelenleben selbst ist, so mannig-

faltig müssen auch die Imperative sein, die dieses regeln. Der Nervenmensch braucht ein unverhältnissmässig feiner entwickeltes Rechtssystem als der Muskelmensch. Ohne Staat können wir eine kurze Weile, ohne Recht aber nicht einen Moment neben einander bestehen. Nicht der Staat also schafft das Recht, sondern umgekehrt das Recht fordert den Staat. Eben darum aber könnte uns eine blosse Vergesellschaftung der Productionsmittel, wie sie die Socialdemokraten träumen, weder eine relative Freiheit, noch eine proportionale Gleichheit gewährleisten, sondern höchstens vorübergehend Wirrniss stiften — ein sociales Tohuwabohu. So unendlich differenzirte Individuen, wie wir Nervenmenschen sind, finden in den schwächlichen Imperativen einer lockeren Gesellschaftsstructur nicht entfernt ihr Auslangen. Ohne festgefügtes Rechtssystem ist an eine Socialisirung der civilisirten Menschheit nicht zu denken. Deshalb wäre es logisch falsch und sociologisch verhängnissvoll, erst einen socialistischen „Staat" zu schaffen und hinterher ein sociales Recht in diesen hineinbilden zu wollen, sondern das umgekehrte Verfahren ist das logisch allein richtige und sociologisch gebotene. Erst müssen wir ein sociales Recht schaffen, dann stellt sich der sociale Staat als nationaler Schutz dieser Rechtsnormen von selbst ein. Und so haben denn logisch denkende Socialisten von selbst jene absolute Gleichheit, welche zu mechanischer Gleichförmigkeit der Individuen zu erstarren Gefahr läuft, neuerdings von sich gewiesen. So sagt der amerikanische Socialist Lawrence Grunlund[1]): „Das tausendjährige Reich mit Confiscation aller Privathabe, Abschaffung der Ehe und Zerstörung der Familie — den Ehemann schickt man in diese, die Frau in jene Gegend zur Arbeit, die Kinder in staatliche Pflegeanstalten — mit gleichförmiger Erziehung, gleichen Löhnen und gleicher Menge und Art der Nahrung in obligatorischen öffentlichen Speisehäusern, das ist ein Zustand der Dinge, den ich, als Socialist, in Bausch und Bogen von mir weise und unter dem ich nicht einen Tag leben möchte, wenn ich ihm entrinnen könnte."

Nicht der „Staat der Zukunft" wird uns also ein sociales Recht schaffen, sondern die vorgeschrittene westeuropäisch-amerikanische Gesellschaft, d. h. der allgemeine Consens der Urtheilsfähigen und sociologisch Gebildeten unter allen Culturvölkern wird in Verbindung mit den vorgeschrittenen Parteien aller Culturländer dem heutigen

---

[1]) „New Occasions. A Magazin of social and industrial progress", Chicago, July 1893, Vol. I, Nr. 2. Die deutsche Uebersetzung ist von J. Platter in Zürich in den „Deutschen Worten" von Engelbert Pernerstorfer, 1893, Heft 11, veröffentlicht worden. Vgl. Schröder a. a. O. S. 75.

(individualistischen) Staat ein sociales Recht Position um Position aufnöthigen und diesen solchergestalt allmälig in einen „socialen Staat" umgestalten. Der Rechtssocialismus mit einem Worte, wie ihn neuerdings namentlich Schröder vertritt [1]), behauptet unter allen Formen des Socialismus den Vorrang. Die Formel aber jenes Rechtssocialismus, den auch wir vertreten, lautet: möglichst hohes Ausmass, d. h. relative Freiheit der Individualität bei möglichst grosser ökonomischer Gleichmässigkeit und rechtlicher Gleichheit. Unsere Formel der Freiheit heisst nämlich Relativität, die der Gleichheit hingegen Proportionalität.

Auf die polare Gegensätzlichkeit, in welcher sich der heutige, in unser modernes Rechtssystem hineingewachsene Culturmensch befindet, haben wir in unserer elften Vorlesung mit folgenden Worten hingewiesen [2]): „Wie nun in der körperlichen Natur die stofflichen Massentheilchen zwischen den Repulsiv- und Attractivkräften hin und her pendeln, so balancirt das menschliche Individuum als sociales Atom zwischen den einander entgegenwirkenden, aber als Pole einander fordernden, bedingenden socialen Polen der Universalität und Individualität. Inmitten seines universalen Strebens nach Weltsprache, Weltreligion, Weltmoral und Weltrecht macht das gleiche Individuum krampfhafte Anstrengungen, auf allen diesen nivellirenden Linien socialer Imperative seine individuelle Eigenart nicht bloss zu behaupten, sondern sein psychisches Eigenleben sogar immer markanter auszuprägen und immer nachdrücklicher zu betonen. Die Stufengänge des Sublimirungsverfahrens in der Herausarbeitung der geistigen Persönlichkeit lassen sich vielleicht an folgenden Einschnitten verfolgen. Das Recht schützt zuerst gegen Schädigungen von Leib und Leben, sodann gegen Verletzungen von Hab und Gut, bis es sich allgemach soweit vergeistigt, dass es auch Angriffe auf Ehre und Ansehen ahndet, geistiges, künstlerisches Eigenthum schützt, ja selbst den Verrath von Geschäftsgeheimnissen mit Strafe belegt, um endlich sogar eine drohende Handbewegung oder beleidigende Geste zu bestrafen (verschiedene Formen der Real- und Verbalinjurien).

Diese Scala der Entwickelung des Rechts, das sich ursprünglich auf die ganze Gens erstreckt, um sich allmälig der einzelnen körperhaften Individuen zu bemächtigen und dann innerhalb dieses Individuums von der Körperhaftigkeit hinaufzusteigen in die feinsten und tiefsten seelischen Verästelungen, zeichnet uns ein flüchtiges zwar, aber doch genügend charakterisirendes Bild von dem in unendlicher Fortbewegung befindlichen Individualisirungsprocess des Rechts."

---

[1]) Schröder a. a. O. S. 88. [2]) S. oben S. 151.

Nachdem uns nun ein Querschnitt durch die Socialphilosophie aller Völker und Zeiten darüber belehrt hat, wie sich die Frage nach Wesen und Ursprung von Gesellschaft, Recht und Staat in den besten Köpfen der denkenden Menschheit gespiegelt, sind wir der Lösung der in der elften Vorlesung aufgedeckten Schwierigkeiten um einen bedeutsamen Schritt näher gerückt. An der Hand der Ausführungen unserer siebenunddreissigsten Vorlesung wird man die von uns aufgezeigte durchgängige Gedoppeltheit der Menschennatur psychologisch begreiflich finden[1]). Der uralte, dem Anscheine nach unentwurzelbare Widerstreit in der psychisch entwickelten Menschennatur, welche auf der einen Seite in Sprache, Recht, Sitte, Religion, Kunst und Wissenschaft nach Vereinheitlichung und Universalität strebt, während sie auf der anderen die unantastbare Eigenlebigkeit der Individualität fordert, ist, wie wir jetzt einsehen, nichts weiter als der sociologische Ausdruck für das Verhältniss des Individuums zur Gattung. Als Individuen ringen wir nach möglichster Freiheit in unserer Selbstbehauptung — jedes psychisch höher entwickelte Individuum möchte für sich den Anspruch erheben, „homo sui generis" zu sein —, als Gattungsexemplare ringen wir ebenso unausgesetzt nach Vereinheitlichung und Nivellirung. Diese polar entgegengesetzten Interessen von Individuum und Gattung bekämpfen einander von Anbeginn der Evolution des Menschengeschlechts an[2]), und dieser ewige Kampf spielt sich ähnlich wie in den Parallelerscheinungen von Sprache, Religion und Sitte auch auf dem Rechtsboden ab. Und wie wir in der letzten Vorlesung nachgewiesen haben, dass der Staat als organisirtes System von Wechselbeziehungen den Widerstreit von Individuum und Gesellschaft zu schlichten berufen ist, so können wir hier das Recht als jene Instanz begreifen, welche den uralten Gegensatz von Freiheit und Gleichheit zu bannen die Eignung besitzt. Das ausgleichende Moment des Rechts, wie es in der von Aristoteles bis auf die Gegenwart in millionenstimmigem Echo geforderten „socialen Gerechtigkeit" in die Erscheinung tritt, liegt offenbar ebenfalls in einem planvoll ersonnenen System von Wechselbeziehungen. Lechzt das Individuum als solches nach Freiheit, als Gattungsexemplar hingegen nach Gleichheit, so kann das Recht, und nur dieses, die Synthese vollziehen, sofern es durch ein kunstvoll erdachtes System von Wechselbeziehungen zwischen Individuum und Gattung der Persönlichkeit ein so hohes Mass politischer und religiöser Freiheit zubilligt, als es sich nur irgend mit dem Gattungsinteresse des Menschengeschlechts verträgt. Nur

---

[1]) S. oben S. 514 ff.

[2]) Vgl. dazu B. Kidd, Sociale Evolution, S. 73 ff., sowie das Cap. IV, S. 76—90.

das Recht vermag ein solches Gleichgewicht zwischen Individuum und Gattung, eine solche Wechselbeziehung zwischen Freiheit und Gleichheit herzustellen, weil eben nur auf dem Rechtsboden eine Maximisation individueller Freiheit neben der Maximisation der individuellen Gleichheit bestehen kann.

Was zunächst die Gleichheit anlangt, so manifestirt sich diese nirgendwo so klar und durchsichtig, wie auf dem Boden des Rechts. Eine physische Gleichheit hat schon die Natur verunmöglicht, eine psychische die seelische Differenzirtheit des modernen Menschen. So wenig wir in Physiognomie und Habitus absolut gleich sein können, ebensowenig können alle Culturmenschen ein absolut gleiches religiöses, ethisches oder ästhetisches Credo haben. Und so erweist sich denn das Recht als die einzige Form von Imperativen, welche eine absolute Gleichheit ermöglicht. Vor dem Gesetz, und nur vor diesem, können in einem Rechts- und Culturstaat alle Bürger absolut gleich sein! Die vermittelst der socialen Evolution aus allen übrigen Positionen verdrängte ursprüngliche Gleichheit (in Familie, Gesellschaft, Eigenthum etc.) findet ihr ultimum refugium im Recht. Hier und nur hier ist eine absolute Gleichheit selbst in unserer heutigen Evolutionsphase möglich.

Wie das Recht auf der einen Seite der Hort der Gleichheit, d. h. der Gattungsinteressen der Menschheit ist, so ist es auf der anderen der zuverlässigste Schirmer individueller Freiheit, zumal ja, wie wir bereits ausgeführt haben, wirkliche Freiheit, d. h. in Verbindung mit der persönlichen Sicherheit, ihrem unentbehrlichen Correlat, nur innerhalb feststehender, von allen Bürgern gleichmässig respectirter Rechtsimperative möglich ist. Man begreift jetzt, in welchem Sinne das Recht eine Synthese von Gleichheit und Freiheit darstellt. Erst das Recht regelt die Wechselbeziehungen von Individuum und Gattung, so dass den Imperativen des Rechts die höchste erziehliche Kraft einzuwohnen scheint. Völker, die nur von religiösen oder moralischen Imperativen beherrscht werden, können sittlich versumpfen, während Nationen, die ihr sittliches Rückgrat in einem ausgebildeten Rechtssystem besitzen, das der gesammten Bevölkerung in Fleisch und Blut übergegangen ist (Rechtsstaat), auch gegen moralische Schäden, soweit dies möglich, imprägnirt scheinen. Die mitteleuropäischen Rechtsstaaten z. B. haben den zuverlässigsten Beamtenstand der Welt, während die Corruption in Russland, dessen Zar zugleich religiöses Oberhaupt der „rechtgläubigen“ Kirche ist, und in den Vereinigten Staaten, welche die ethische Bewegung unserer Zeit aus ihrem Schosse geboren haben — um nur die äussersten Sprossen unserer Cultur zu streifen —, die wildesten Orgien feiert.

Man ersieht daraus, dass den Rechtsimperativen eine viel intensivere erziehliche Kraft einwohnt, als den religiösen und moralischen. Soll aber der moderne Mensch socialisirt werden, wie es das öffentliche Ethos der gesitteten Menschheit gebieterisch heischt, so wird eine Socialisirung des Rechts die unerlässliche Vorbedingung sein, um zu einer dauernden Socialisirung des Menschengeschlechts zu gelangen. Die Socialisirung von Religion und Moral, Kunst, Wissenschaft und Erziehung vermag freilich den Sittigungsprocess der Menschheit zu beschleunigen und durch ihre graziöseren, aber leider minder wirksamen Imperative zu adeln; aber das Fundament ist und bleibt doch immer das sociale Recht. Seine Imperative sind zwar schroff und herb, dafür aber ist deren erziehliche Wirkung eine ebenso unausbleibliche wie nachhaltige.

Jede sociale Reform grossen Styles, welche nicht aus ephemeren Eingebungen oder einem vorübergehenden revolutionären Begeisterungsrausch hervorgegangen ist, wird daher unweigerlich mit einer Socialisirung des Rechts einzusetzen haben. Das ersichtliche sociologische Resultat der grossen französischen Revolution z. B. steckt weniger in der Schönrednerei eines Mirabeau, als vielmehr im rechtlichen Niederschlag dieser gesammten revolutionären Bewegung im „Code Napoléon". Der „Code Napoléon" stellt den ersten Schritt im Socialisirungsprocesse des Rechtes dar. Der Geist dieser Gesetzessammlung lässt sich kurz dahin charakterisiren, dass in ihr das Individuum hinter der „salus publica" durchgängig zurücktritt. Der „Code Napoléon" hat der gesammten europäisch-amerikanischen Gesetzgebung unseres Jahrhunderts diesen socialisirenden Zug aufgeprägt und endgültig einverleibt. Die Tendenz unserer Gesetzgebung geht auf der ganzen Linie der Cultur offenkundig dahin, die Interessen der Gesammtheit denen des Einzelnen überzuordnen.

Dieser unverkennbare Zug der socialen Gesetzgebung unseres Jahrhunderts tritt nirgends so entscheidend hervor, wie im gesetzgeberischen Ausbau des modernen Enteignungsrechtes. Die bedeutenden Untersuchungen Grünhut's [1]) haben nämlich das frappirende Ergebniss zu Tage gefördert, dass das Enteignungsrecht in der That ein durchaus modernes Recht ist. Enteignungsacte als Ausfluss individueller Willkür kamen freilich immer vor, aber die erste gesetzliche Regelung eines besonderen Enteignungsrechts tritt uns in der französischen Verfassung vom 3.—14. September 1791 entgegen. Hier „wird das Princip der Enteignung als ein verfassungsmässiges definitiv sanctionirt . . . Noch aber waren die Verwaltungsämter die die Ent-

[1]) Das Enteignungsrecht, Wien 1873. Vgl. oben S. 588.

eignung durchführenden Behörden. Mit dem Gesetze vom 18. März 1810 trat das für die ganze Welt hochbedeutsame Ereigniss ein, dass der Enteignungsact in die Hände der Gerichte gelegt wurde" [1]). Mit diesem Enteignungsrecht aber, welches die Interessen der Gesammtheit in typischer Weise gegen die des Individuums schützt, war grundmässig Bresche gelegt in das unerschütterlich scheinende Fundament des römischen Rechts, welchem das Individuum und nur dieses letzter Sinn und tiefster Inhalt alles Rechts war. Die allmälige Einführung dieses Enteignungsrechts in die meisten Culturstaaten bedeutet die erste Sprosse in der Socialisirung des Rechts. Die Einschränkung der Mobiliarexecution, die Proportionalität der Steuerabstufung, wobei nach unten hin ein Existenzminimum steuerfrei bleibt, während nach oben hin das Progressivprincip zur Anwendung gelangt, der allgemeine Schulzwang, die allgemeine Wehrpflicht, die Versicherungsanstalten mit obligatorischem Charakter, die Arbeiterschutzgesetzgebung, die Ansätze zur Fixirung eines Normalarbeitstages, der gesetzliche Schutz der Arbeitercoalitionen [Versammlungsfreiheit, Duldung von Strikes [2]), Boycotts], die Ernennung von Fabrikinspectoren, die Einschränkung der Frauen- und Kinderarbeit, die gesetzliche Fürsorge zur Verhütung von Betriebsunfällen und Gewerbekrankheiten, die Unfall-, Invaliditäts- und Altersversicherung, die Witwen- und Waisenversicherung, die Arbeitslosenversicherung, die Errichtung von Einigungsämtern und Gewerbegerichten, die Zulassung von Frauen zu einer Reihe von Gewerben, zu Gymnasien und Universitäten u. s. w.: das Alles stellt ebenso viele Etappen in der sich innerhalb der Kulturmenschheit allmälig anbahnenden Socialisirung des Rechts dar. Alle diese Symptome der beginnenden Socialisirung des Rechts mögen in ihrer Vereinzelung vielleicht wenig bedeuten; in ihrer compacten Zusammenfassung besagen sie unendlich viel. In weithin leuchtenden, dem sociologischen Späherauge sich geradezu aufdrängenden Schriftzügen kündigen alle diese Symptome an, dass sich vor unseren Augen schon eine Socialisirung des Rechtes vorbereitet. Unter Socialisirung des Rechtes verstehen wir den rechtlichen Schutz der wirthschaftlich Schwachen; die bewusste Unterordnung der Interesen der Einzelnen unter die eines grösseren gemeinsamen Ganzen, weiterhin des Staates, letzten Endes aber des ganzen Menschengeschlechts. Mittelbar kommt diese Socialisirung dem

[1]) Schröder a. a. O. S. 254.

[2]) Gelegentlich des jüngsten Strikes der Angestellten der Nordostbahn in der Schweiz (März 1897) stand die „öffentliche Meinung" durchgängig auf Seiten der Streikenden, welche durch musterhaftes Auftreten die allseitigen Sympathien durchaus gerechtfertigt haben.

Individuum doch wiederum zu Gute. Jenes hohes Ausmass von Altruismus, welches das Gattungsinteresse des Menschengeschlechts gebieterisch heischt, soll uns eben in Zukunft, wie bereits ausgeführt, nicht bloss durch die rührseligen Imperative der Kanzel angepredigt oder die spintisirenden Imperative der Katheder anphilosophirt, sondern durch das bindende „hoc volo, sic jubeo" der Parlamentstribünen anbefohlen werden.

Rechtssocialismus heisst demnach Zwangserziehung zum Altruismus vermittelst eines socialen Rechts. Dieses sociale Recht gewährleistet zwar ein Maximum möglicher Freiheit der Individualität, fordert aber von den Individuen als Gegenleistung ein Minimum von Ungleichheit. Diese Forderung hat das Recht seit seiner durch den „Code Napoléon" erfolgten Revolutionirung in grossen Zügen verwirklicht. Die Gleichheit vor dem Gesetz ist eine jener Errungenschaften des socialen Rechts, welche sich in thesi auf allen, in praxi auf den wichtigsten Linien unseres europäisch-amerikanischen Culturkreises durchgesetzt hat.

Mit der politischen Freiheit, welche die französische Revolution erkämpft, und der rechtlichen Gleichheit vor dem Gesetz, welche unser Jahrhundert im Ganzen und Grossen erstritten hat, ist jenes Minimum von Ungleichheit, welches das sociale Recht als Synthese von Freiheit und Gleichheit anstrebt, noch lange nicht erreicht. Wohl ist bisher die Freiheit, nicht aber die Gleichheit des wirthschaftenden Individuums zu ihrem Rechte gelangt. Das Grundgebrechen der kapitalistischen Productionsweise ist darin zu suchen, dass das wirthschaftende Individuum bisher eine absolute Freiheit genossen hat, während das ebenso berechtigte Bestreben nach wirthschaftlicher Gleichmässigkeit (Proportionalität) empfindlich zurückgedrängt worden ist. Da sich aber eine absolute Freiheit, wie wir aufgezeigt haben, logisch nicht behaupten kann, so ist die heute immer noch herrschende absolute Freiheit des wirthschaftenden Individuums sociologisch ein Unding. Denn die Freiheit des Individuums kann immer nur eine relative, wie dessen ökonomisch-sociale Gleichheit nur eine proportionale sein.

Die einseitige Bevorzugung der wirthschaftlichen Freiheit des Individuums auf Kosten der ökonomischen Gleichheit, bezw. Proportionalität hat jene tiefgehende, die gesammte denkende Menschheit gewaltig ergreifende Krise erzeugt, unter deren Banne wir heute allesammt stehen. Solange dem Privaterwerb ein schrankenloses staatliches „laissez faire, laissez passer" schirmend zur Seite steht, solange insbesondere der gegenwärtige Staat keine Machtmittel gegen jenen zügellosen Chrematismus besitzt, wie er im Milliardenreichthum der Eisenbahnkönige, Petroleumfürsten, Minenbarone, Schlotfreiherren und Börsenmatadore so widerwärtig und das wirthschaftliche Leben aller

Uebrigen gefährdend in die Erscheinung tritt, solange wird auch der aller Sittlichkeit Hohn sprechende mammonistische Imperativ „enrichissez vous“ als ein wirthschaftlicher Fluch auf der gesammten civilisirten Menschheit lasten. Denn diese Schrankenlosigkeit der wirthschaftlichen Freiheit, bei welcher nicht der Tüchtigste, sondern der Findigste Oberwasser behält, sintemal die Ausbeutung dieser Freiheit „Geschäftskunde und eine gewisse geschäftliche Geriebenheit als allgemein menschliche Eigenschaften voraussetzt“ (Gierke), ist nicht das Ideal, sondern die Carikatur der Freiheit.

Bei diesem das öffentliche Ethos immer empfindlicher verletzenden zügellosen wirthschaftlichen Individualismus sollte man nicht übersehen, dass die unüberwindlichen Schranken des Individuums die Interessen der Gesammtheit sind; dass die Freiheit auch der wirthschaftenden Individualität nur eine relative, durch ihren Gegenpol der wirthschaftlichen Proportionalität bedingte und beschränkte ist, und dass endlich das Collectivinteresse mit steigender socialer Evolution immer und unter allen Umständen das Individualinteresse in den Hintergrund drängen wird. Je selbstsicherer, zielbewusster und geschulter ein solches Collectivum ist, um so durchgreifender wird es sich des ihm entgegenstrebenden Individualinteresses bemeistern. Erst eine etwas gesteigerte Lebenshaltung und die daraus erwachsende Musse erzeugen in einem solchen Collectivum jenes Ausmass von socialem Selbstbewusstsein und politischer Solidarität, welche das Missverhältniss zwischen Individual- und Collectivinteresse nicht bloss kritisch aufzudecken die gedankliche Eignung, sondern auch die Aufhebung dieses Missverhältnisses durchzusetzen die sociale Macht besitzt. In diesem Zusammenhange ist die Bemerkung Julius Wolf's zutreffend, dass „die socialistische Bewegung bei den Arbeitern mit voller Kraft erst einsetzt, nachdem sie auf eine höhere Lebensstufe sich erhoben haben“ [1]). Denn eine „sociale Frage“ kann erst dann und dort in grösserem Umfange erwachsen, wo das Volk zuvörderst Musse, späterhin Verständniss für höhere Fragen hat. Geistig Zurückgebliebene oder sociale Cretins, wie sie eine 14—16stündige Arbeitszeit bei mangelhafter Nahrung, Kleidung und Behausung nur zu leicht zu züchten vermag, fragen überhaupt nichts. Erst der moderne Fabrikarbeiter, der mit regelrechter Volksschulbildung ausgestattet ist, Zeitungen liest, das Vereinsleben pflegt, zu Coalitionen und Strikes sich zusammenthut, steckt voll von socialen Fragezeichen. Es spielt sich dabei folgender Process ab. Der industrialistische Kapitalismus bedarf grosser Arbeitermassen, um seine unbändige „auri sacra fames“ zu stillen. Das Individuum ruft also das

[1]) Julius Wolf, Socialismus u. Kapitalismus, System der Socialpolitik I, S. 66.

Collectivum zu Hilfe, um seine ureigenen chrematistischen Gelüste zu befriedigen. Dieses Collectivum aber, früher ein chaotischer Haufe, bildet sich durch seine bald genug bewusst gewordene Interessensolidarität zu einer socialen Macht aus. Es entwickelt sich der erbitterte Kampf von Kapital und Arbeit, unter dessen drohendem Zeichen wir stehen. Das Collectivum ringt und trotzt dem kapitalistischen Individuum Position um Position, Schritt für Schritt ab. Je höher aber die Lebenshaltung wird, welche sich das wirthschaftliche Collectivum erkämpft hat, umso heisser und wilder wird dieser Kampf. Mit der gesteigerten Lebenshaltung nämlich gewinnen die arbeitenden Massen Zeit und Musse, ihre sociale Lage kritisch zu prüfen. Und so hat sich denn der kapitalistische Individualismus durch die von ihm bewirkte Collectivirung der Arbeit selbst den Strick gedreht, der ihn jetzt würgt. Hinter dem Kampf von Kapital und Arbeit lauert nämlich der uralte Gegensatz von Freiheit und Gleichheit, von Individual- und Gattungsinteresse.

Soll dieser Gegensatz einmal ausgeglichen werden, so kann dies nach den von uns entwickelten Grundlinien der sociologischen Continuität weder durch die berauschende Augenblicksbegeisterung der Barrikadenkämpfer, noch durch die fragwürdige Autorität eines einfachen Parlamentsbeschlusses geschehen, sondern dieser uralte Gegensatz kann lediglich und ausschliesslich auf dem Rechtsboden zum endgültigen Austrag gelangen[1]). „Das Recht ist die Bedingung, unter der allein alles in der Erfahrung als möglich zu denkende sociale Leben in formaler Unbeschränktheit gefasst und einer socialen Gesetzmässigkeit entgegengeführt werden kann. Es ist das nothwendige Mittel zu einer allgemeingültigen Gesetzmässigkeit des socialen Lebens der Menschen“ [2]).

Gewiss hat es niemals an Versuchen gefehlt, den uralten Gegensatz von Reich und Arm, von Herrschaft und Knechtschaft auszugleichen. Das verbreitetste, im Mittelalter fast ausschliesslich zur Anwendung gelangte Linderungsmittel zur Abschwächung dieses Gegensatzes war das Mitleid, die kirchlich gepredigte Caritas. Der sociologische Werth der Caritas soll hier gewiss nicht zu gering angeschlagen werden; allein als ausschliessliches Heilmittel gegen alle sociale Wunden verfängt diese Caritas heute nicht mehr. Denn einmal ist sie zu sehr subjectiver Willkür und der Herausbildung eines chrematistischen Dünkels ausgesetzt, als dass sich das wirthschaftende

[1]) Zu ähnlichem Resultat gelangt neuerdings Rud. Sohm, Die Entwickelungsgeschichte des modernen Staates, Cosmopolis V, S. 871 f., März 1897.

[2]) Stammler a. a. O. S. 557.

Collectivum von heute auf eine so launische und wetterwendische Vertheilung der Genussgüter einlassen möchte, andermal ist das Selbstbewusstsein der arbeitenden Klasse gerade durch ihre vergleichsweise höhere Lebenshaltung dermassen geweckt und geschärft, dass sie sich eine solche „Caritas", die ja auch in ihrer gelindesten Form den bitteren Beigeschmack von rührseliger Almosenhaftigkeit an sich trägt[1]), auf die Dauer nicht gefallen lassen würde. Das wirthschaftende Collectivum verschmäht heute ein solches Almosen, es fordert vielmehr eine ökonomische Proportionalität, wie sie der individualistische Kapitalismus zu gewähren nicht gewillt ist, als ihr gutes Recht. Nicht als ein verbrieftes, auch nicht als Grundrecht oder Menschenrecht — denn alle diese naturrechtlichen Ueberlebsel vermag der Bohrwurm Skepsis anzufressen — sondern als jenes gebieterische Recht, hinter welchem eine Macht steht. Der in der allgemeinen Schulpflicht erzogene und in der allgemeinen Wehrpflicht gedrillte Proletarier erbettelt heute kein naturrechtliches Almosen mehr, sondern er fordert ebensoviel Recht, als er in seinem Collectivum Macht repräsentirt. Ist der Staat überhaupt nichts weiter, als eine „Summe von dauernd anerkannten Machtverhältnissen" (Anton Menger), so sind die Machtverhältnisse des geschlossenen Proletariats zwar noch nicht dauernd anerkannt, aber doch immerhin anerkannt. Diese Macht wird sich je später, desto nachdrücklicher ihr Recht zu schaffen wissen.

Aus der sociologischen Einsicht, dass man der Macht des geschlossenen Proletariats auf die Dauer nicht widerstehen kann, ist das Heilmittel der politischen Freiheit erwachsen. Das allgemeine Stimmrecht ist jene Concession, durch welche sich die bevorzugten Klassen für eine geraume Weile die sociale und ökonomische Herrschaft zu sichern bequemen mussten. Da die Caritas, d. h. die religiöse Gleichheit, nicht mehr ausreichte, so wurde ihr die politische Gleichheit als zweites Beschwichtigungsmittel an die Seite gestellt. Das 19. Jahrhundert erkämpft sich und setzt in den Culturstaaten allmälig durch: die politische Freiheit und Gleichheit. Allein mit diesem kühlenden Pflästerchen ist die brennende Wunde des Widerstreites von Kapital und Arbeit, von Individuum und Gattung, zwar

[1]) Diesem Gedankengang hat schon Pestalozzi in seinen (wenig beachteten) „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwickelung des Menschengeschlechts" und in den „Abendstunden" herrliche Worte geliehen. Natorp hat wieder einmal, das Gedächtniss unserer Zeit auffrischend, auf Pestalozzi als Socialphilosophen hingewiesen. „Pestalozzi als Erzieher" — das hätte denn doch einen ganz anderen Klang, als die von der litterarischen Mode bevorzugten „Erzieher"-Typen (Rembrandt als Erzieher, Schopenhauer als Erzieher e tutti quanti).

für eine gewisse Zeit geschlossen, aber nicht endgültig zugeheilt. Eine Weile hält ja das sociale Beruhigungsmittel des allgemeinen Stimmrechts vor, aber sehr bald erwacht die wirthschaftliche Logik des Proletariats, welche sich die peinliche Frage vorlegt: was hat mir die politische Freiheit genützt? — Früher hatte ich die Pflicht, jetzt habe ich das Recht zu darben!

Unbegrenzte politische Freiheit kann sich neben ebenso unbegrenzter ökonomischer Ungleichheit auf die Dauer logisch und sociologisch unmöglich behaupten[1]). Dass die Gleichheit an den Gerichtsschranken und der Wahlurne ihre letzte unübersteigliche Grenze haben soll, will dem gesunden sociologischen Menschenverstand schlechterdings nicht einleuchten. Jene ökonomische Ungleichmässigkeit, die einen Milliardenreichthum neben einem gewaltigen, seines Elends sich bewussten Massenpauperismus in unserem Zeitalter des schrankenlosen kapitalistischen Individualismus aus sich heraustreibt, wird man unter der Herrschaft des allgemeinen Stimmrechts und der unbedingten Gleichheit vor dem Gesetz auf die Dauer weder verstehen, noch dulden. Politisch vollkommene Freiheit, vor dem Gesetz vollkommene Gleichheit — ökonomisch aber die krasseste Ungleichheit: das verträgt das moderne, social fühlende Individuum auf die Dauer nicht. Man muss hier den Muth der Consequenz haben, und zwar nicht bloss einer Consequenz des Denkens, sondern auch des Handelns.

Eine vollständige (d. h. mechanische) ökonomische Gleichheit wird kein Vernünftiger anstreben oder auch nur als discutirbar hinstellen wollen. Aristoteles hat uns im fünften Buche seiner Nikomachischen Ethik für immer gezeigt, dass die Gleichheit unter den Menschen niemals eine absolute, sondern nur eine proportionale sein kann. Die absolute Gleichheit hat Treitschke einmal mit den übertreibenden, aber nicht übeln Worten stigmatisirt: „Der höchste denkbare Grad der Gleichheit, der Communismus, ist, weil er die Unterdrückung aller natürlichen Neigungen voraussetzt, der höchste denkbare Grad der Knechtschaft.“ Der in Kraftworten schwelgende Treitschke hat freilich das Wesen der Gleichheit so wenig, wie das der Gerechtigkeit vollauf zu würdigen die Objectivität besessen, sonst hätten ihm nicht die Worte entschlüpfen können, „wenn irgend eine aristotelische Lehre veraltet und wissenschaftlich überwunden ist, so doch sicherlich seine Lehre von der Gerechtigkeit“ [2]). Wie wenig die aristotelische Lehre von der

[1]) „Allgemeine Proletarisirung und allgemeine Wehrpflicht beissen einander die Köpfe ab“, sagt F. Tönnies drastisch, Nietzsche-Cultus, 1897, S. 104.

[2]) Die gerechte Vertheilung der Güter (Preuss. Jahrbücher, Bd. 35).

Gerechtigkeit wissenschaftlich obsolet geworden ist, ersieht man daraus, dass neuerdings Herbert Spencer[1]) und der scharfsinnige Jurist Philipp Lotmar[2]) in dieser Lehre den tiefsten Inhalt aller rechtsphilosophischen Weisheit sehen. Unter Gerechtigkeit, sagt Zeller, versteht Aristoteles „diejenige Tugend, welche sich auf die Vertheilung von Gütern bezieht, das Einhalten der richtigen Mitte oder des richtigen Verhältnisses in der Zutheilung von Vortheilen und Nachtheilen. Dieses Verhältniss wird aber verschiedener Art sein, je nachdem es sich um die Vertheilung bürgerlicher Vortheile und gemeinsamen Besitzes an die Einzelnen handelt, mit welcher es die austheilende Gerechtigkeit, oder um die Aufhebung und Verhinderung von Rechtsverletzungen, mit welcher es die ausgleichende Gerechtigkeit zu thun hat. In beiden Fällen hat die Vertheilung der Güter nach dem Gesetz der Gleichheit zu erfolgen; aber dieses Gesetz selbst verlangt in dem ersten Falle, dass nicht jeder gleich viel erhalte, sondern jeder so viel als er verdient; die Vertheilung geschieht daher hier nach einer geometrischen Proportion: wie sich die Würdigkeit des A zu der des B verhält, so verhält sich das, was A an Ehre oder Vortheilen erhält, zu dem, was B erhält. In dem anderen Falle dagegen, bei der Ausgleichung der Störungen, welche eine Rechtsverletzung hervorgebracht hat, und bei Verträgen, kommt die persönliche Würdigkeit des Einzelnen nicht in Betracht: Jeder, der Unrecht gethan hat, hat so viel Nachtheil zu erleiden, als er sich unrechtmässigen Vortheil angemasst hat, es wird ihm von seinem Gewinn so viel entzogen, als der Verlust dessen beträgt, der das Unrecht erlitten hat. Ebenso fragt man bei Kauf und Verkauf, Anlehen, Vermiethung u. s. w. nur nach dem Werth der Sache. Hier gilt daher die Regel der arithmetischen Gleichheit: dem, welcher zu viel hat, wird so viel genommen, dass beide Theile sich gleich stehen. Bei Tauschverträgen besteht diese Gleichheit in der Gleichheit des Werthes; der allgemeine Werthmesser ist eigentlich das Bedürfniss, von dem aller Tausch ausgeht, das Zeichen, durch welches das Bedürfniss dargestellt wird, ist das Geld. Die Gerechtigkeit besteht nun eben darin, dass diese Verhältnisse richtig behandelt werden, die Ungerechtigkeit in dem entgegengesetzten Verfahren: die Gerechtigkeit fordert, dass man sich selbst nicht mehr Vortheile und nicht weniger Nachtheile, dem anderen nicht mehr Nachtheile und nicht weniger Vortheile zukommen lasse, als jedem

[1]) Die Principien der Ethik, IV. Theil, Gerechtigkeit, deutsch von Vetter, Stuttgart 1892.

[2]) Vom Rechte, das mit uns geboren wird — Die Gerechtigkeit, zwei Vorträge, Bern 1893, S. 70 ff. Nur obenhin hat die aristotelische „Gerechtigkeit“ gestreift W. Wundt, Ethik, 2. Aufl., S. 286; vgl. dagegen ebenda S. 582.

von beiden gebühren, ungerecht ist es, wenn man das Gegentheil thut; ein gerechter oder ungerechter Mensch ist derjenige, dessen Wollen auf die eine oder die andere Handlungsweise gerichtet ist" [1]).

Feinsinnig hat Ludwig Knapp, ein Rechtsphilosoph eigenen Gepräges, dem heute — nach Jahrzehnte langer Verkennung — eine kleine, aber erlesene Schaar treu anhängt [2]), die aristotelische „Gerechtigkeit" dahin definirt, dass sie, welche „die in unbefleckter Empfängniss den Inhalt des Rechts lebendig gebären soll, nichts anderes sei, als die verhältnissmässige Gleichheit" [3]). Diese verhältnissmässige (proportionale) Gleichheit besteht nicht bloss in der Gleichbehandlung des Gleichen, sondern auch in der Ungleichbehandlung des Ungleichen [4]). Diese Proportionalität hat man bisher vielfach dahin verstanden, dass man jedem das Seine (suum cuique) im guten, wie im schlimmen Sinne zuzutheilen habe [5]). Gegen diese egoistische Deutung der Gerechtigkeit erhebt nun das socialisirte Empfinden der Gegenwart einen lauten und lebhaften Protest. Dem auf das Individuum gestellten und zugespitzten römischen Recht mag ja das „suum cuique" adäquat sein — das sociale Ethos der Gegenwart verwirft diese egoistisch-individualistische Gerechtigkeitsformel. Das sociale Recht beruhigt sich nicht bei einer solchen Privilegirung der Schrankenlosigkeit des Individuums, sondern fordert eine unbedingte Unterordnung des Individualinteresses unter das Gesellschaftsinteresse, indem es die proportionale Gleichheit dahin interpretirt, dass man nicht Jedem das angeblich Seine lässt, sondern ihm das vermöge seiner Anlagen, Befähigungen und Leistungen ökonomisch Gebührende direct zutheilt. Der wirthschaftliche Ausdruck für das „suum cuique" ist das „laissez faire, laissez passer", während die sociale Gerechtigkeit mit Aristoteles neben der austheilenden noch eine ausgleichende Gerechtigkeit postulirt. „Denn die ökonomische Ungleichheit hat ausser verschiedenen ‚Knechtschaftsverhältnissen' eine Reihe von anderen, im Vorbeigehen nicht abschätzbaren Ungleichheiten zur Folge, wie namentlich die der Bildung, der Gesundheit, der Arbeitslust, der Sittlichkeit, der Lebensdauer, des Lebensglücks" [6]).

---

[1]) Vgl. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III. Bd., Aristoteles, 3. Aufl., S. 640 ff.

[2]) Vgl. Lotmar a. a. O. S. 43, 87 f.

[3]) Knapp, System der Rechtsphilosophie, 1857, S. 208.

[4]) Vgl. Lotmar a. a. O. S. 73.

[5]) Lotmar, a. a. O. S. 87, verweist auf zahlreiche Belege für diese Definition der Gerechtigkeit bei Voigt, Das Jus naturale, aequum et bonum und Jus gentium der Römer, Bd. III.

[6]) Lotmar a. a. O. S. 81.

Wären alle die hier berührten Ungleichheiten in der Menschennatur selbst begründet und mit dieser unabtrennbar gegeben, so müssten wir sociologisch resigniren und uns bei einer solchen fatalistischen Zwangsungleichheit bescheiden. Allein Nationalökonomie und Moralstatistik protestiren gleich sehr gegen einen solchen angeblichen Fatalismus der wirthschaftlichen Zwangsungleichheit [1]). Der sociale Fortschritt äussert sich ja eben darin, dass das blinde Walten der Naturkräfte unwirksam gemacht wird und dafür wissenschaftlich erkannte und darum vom öffentlichen Ethos befürwortete Normen zuerst postulirt, späterhin auch codificirt werden. Unser bewusstes Reguliren der socialen Kräfte besteht darin, dass wir an die Stelle der rohen Gewalt und brutalen Gleichgültigkeit des Naturgeschehens fein ersonnene sittliche Instanzen und bewusste Gerechtigkeit setzen. Die sociale Vernunft wirft sich je später desto gebieterischer zum Vollstrecker des immanent teleologischen socialen Naturgeschehens auf. Frühere Generationen, die weder eine Statistik, noch eine Nationalökonomie als wissenschaftliche Hilfsmittel besassen, wären vielleicht an dem brudermörderischen Kampf von Kapital und Arbeit zu Grunde gegangen (latifundia Romam perdiderunt); wir aber werden in weise vorausschauender, auf das gesammte Gebiet menschlichen Wissens sich stützender gesetzgeberischer Thätigkeit diesen unglücklichen wirthschaftlichen Kampf überwinden. Dem drohenden Untergang der Cultur, der unausbleiblich wäre, wenn ein sociales „Laissez passer" einen revolutionären Weltbrand heraufbeschwören würde, werden wir durch eine Socialisirung des Rechts begegnen!

Das Fundament eines jeden Rechtssocialismus wird immer die gesetzliche Anerkennung eines Rechtes auf Existenz bilden. Ahnungen eines solchen Rechtes tauchen bereits bei Locke, dem Vater der neueren Staatsphilosophie, auf. In deutlichem Umriss tritt das Recht auf Existenz bei Montesquieu hervor. „In Handelsländern, wo viele Leute nichts als ihre Kunst oder ihr Handwerk haben, ist der Staat oft genöthigt, für die Bedürfnisse der Greise, der Kranken und der Waisen zu sorgen. Ein wohleingerichteter Staat weiss den Unterhalt für sie aus den Gewerben selbst zu gewinnen: den Einen überträgt er Arbeiten, wozu sie noch fähig sind, und die Andern lässt er in die Arbeit unterweisen, was selbst schon eine Arbeit ist. Mit einem Almosen, das man einem Nackten auf der Strasse zuwirft, sind die Obliegenheiten des Staates noch nicht erfüllt, der allen Bürgern eine sichere Existenz, Nahrung, gehörige Kleidung und

[1]) Vgl. darüber die schöne Schrift von Schmoller, Die Gerechtigkeit in der Volkswirthschaft, im V. Bde. seines „Jahrbuchs".

eine der Gesundheit nicht nachtheilige Lebensweise verschaffen soll“ [1]).

Dieses Recht auf Existenz hat bereits seinen codificirten Ausdruck im preussischen Landrecht und in der französischen Verfassung von 1793 gefunden [2]). Doch ist es hier wie dort zu vag und allgemein gehalten, als dass es zum Eckstein der europäischen Rechtsentwickelung hätte werden können. Bald vermischte es sich mit dem Recht der Armenversorgung, bald mit dem Recht auf Arbeit, bald endlich mit dem Recht auf den vollen Arbeitsertrag. Hier thut vor allen Dingen eine reinliche Scheidung der Begriffe dringend noth. Das Recht auf Existenz schliesst zunächst nichts weiter in sich ein, als das Recht auf die eigene Individualität. Dazu gehört die körperliche Integrität, Bewegungsfreiheit und Unverletzlichkeit in erster, die Schonung und Respectirung der geistigen Persönlichkeit in zweiter Linie [3]). Da der moderne Staat Abtreibungen und Kindesaussetzungen aller Art mit hohen Strafen belegt, damit aber möglichst hohe Geburtsziffern herausfordert, um seine erforderlichen Arbeits- und Wehrkräfte ständig zu verjüngen und zu steigern, hat er jedes im Mutterschosse schlummernde Individuum rechtlich genöthigt, geboren zu werden. Durch diesen rechtlichen Zwang zum Geborenwerden auch der missgestalteten Schwächlinge und Krüppel, welche letzteren selbst ein so fortgeschrittenes Culturvolk, wie die Helenen waren, ausgesetzt oder direct beseitigt hat [4]), hat der moderne Staat moralisch die Verpflichtung auf sich geladen, dem Zwang zum Geborenwerden als unumgängliches Correlat das Recht zu leben an die Seite zu stellen [5]).

---

[1]) Geist der Gesetze XXIII, 29. Die neuere Litteratur über das Recht auf Existenz bei Stammhammer, Bibliographie des Socialismus und Communismus, 1893, S. 291. Scharfsinnig ist die Abhandlung Jul. Platter's über „Das Recht auf Existenz“ in seinen „Kritischen Beiträgen zur Erkenntniss unserer socialen Zustände und Theorien“, 1894.

[2]) Reich an neuen Aufschlüssen ist G. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 1895, besonders über den Einfluss der Verfassung Virginiens und der amerikanischen „Bills of Right“ schon auf die Erklärung der Menschenrechte.

[3]) Vgl. Spencer, Gerechtigkeit, S. 71; Lotmar a. a. O. S. 13.

[4]) Selbst Aristoteles, Polit. IV, 16, findet an der Fruchtabtreibung, sowie am Aussetzen verkrüppelter Kinder nichts sittlich Anstössiges. Beides müsse indess gesetzlich geregelt werden.

[5]) Auch hier ist die „Gesellschaft“ dem „Staat“ mit gutem Beispiel vorangegangen. Hier nur ein Beispiel. Diderot's Briefe über die „Blinden“ und „Taubstummen“ haben den Blick Europas auf diese socialen Krebsschäden gelenkt. Die private Philanthropie setzt ein, bis endlich der Staat sich auf seine Aufgaben besinnt. Blinden- und Taubstummenanstalten, Waisenhäuser und Altersversorgungsanstalten, Heimstätten für verwahrloste Kinder und öffentliche „Theehallen“ werden zuerst von der Privatwohlthätigkeit inaugurirt, bis der sociale Gedanke

Dieses Grundrecht auf Existenz hat denn auch J. G. Fichte in seinem „Geschlossenen Handelsstaat" erkannt und scharfsinnig durchgeführt. Es leuchtet ohne Weiteres ein, dass das Recht zu leben nicht bloss auf die biologische Thatsache, dass das Individuum lebt, beschränkt bleiben darf, denn dies wäre eine leere Tautologie, eine gesetzgeberische Gedankenlosigkeit. Der Inhalt dieses Rechtes kann sich also nicht bloss auf die Sicherung des nackten Lebens beziehen, sondern muss sich nothgedrungen auch auf den Schutz der körperlichen und geistigen Integrität erstrecken. Es besagt daher nicht bloss ein Lebendürfen, sondern birgt auch in sich ein Lebenkönnen. Ueberall dort, wo dieses Lebenkönnen aus wirthschaftlichen Gründen verunmöglicht ist, wie bei Unmündigen, Kränklingen, Krüppeln und Invaliden, ist das Recht auf Existenz gleichbedeutend mit der Pflicht des Staates zur Gewährung eines Existenzminimums. Ein Staat, dessen Gesetzgebung dem Individuum den Zwang auferlegt, leben zu müssen (geboren zu werden), hat sich eben damit stillschweigend die Pflicht aufgebürdet, dass er dem Individuum, da es nun einmal leben muss, auch ein Lebenkönnen garantirt. Wo dieses aber — aus physischen oder wirthschaftlichen Gründen — unmöglich auf eigenen Füssen stehen kann, hat der Staat unter allen Umständen einzugreifen. Und so formulirt denn auch Anton Menger[1]) das Recht auf Existenz neuerdings dahin: „Das Recht auf Existenz geht, soweit es die Unmündigen betrifft, auf Erhaltung und Erziehung. Bei Personen, welche durch Alter, Krankheit oder andere Gebrechen arbeitsunfähig sind, geht das Existenzrecht auf zeitweilige oder dauernde Versorgung."

In dem Augenblicke nun, da der Staat den Wirthschaftsmechanismus nach wissenschaftlichen Grundsätzen zu reguliren geeigenschaftet und berufen ist, wie dies in einzelnen vorgeschrittenen Culturländern der Fall ist, erwächst ihm die Aufgabe, das Recht auf Existenz auch auf die wirthschaftlich Schwachen auszudehnen. Der Arbeitslose hat kein geringeres Recht auf das vom Staate zu gewährleistende Lebenkönnen, als der Unmündige und Invalide; in einer gewissen Beziehung ist sein Recht sogar noch besser motivirt. Während nämlich jene dem Staate keinerlei augenblickliche Gegenleistung gewähren,

heranreift, dass hier der Staat einzugreifen hat. Und so verwandeln sich allmälig die philanthropischen, meist mit confessionellem Anstrich ausgestatteten Institute in Staatsinstitute (Armengesetzgebung, Hospitäler, Landesirrenanstalten etc.). Vgl. hierzu P. P. M. Alberdingk Thym, Geschichte der Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien, 1887, bes. S. 111 ff.; Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 2. Aufl., Freiburg 1884.

[1]) Vgl. Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung, 2. Aufl. 1891; dazu: Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen, 1890; B. Malon, Socialisme integral II, 119 ff.

stellt dieser ja seine volle Arbeitskraft zur Verfügung. Da aber der moderne Staat nicht mehr blosser Rechtsstaat (Zwangs- oder Nothstaat), sondern darüber hinaus und vor allen Dingen Culturstaat sein soll[1]), so muss er eben als solcher einen völlig neuen Zuschnitt erhalten. Schon der heutige individualistische Staat erschöpft sich nicht mehr in der blossen Regulirung des Rechtslebens, sondern befasst auch in sich die des Wirthschaftslebens (Handelsverträge, Wirthschaftspolitik, Gewerbe- und Arbeiterschutzgesetzgebung). Es muss daher sein wirthschaftlicher Zuschnitt ein derartiger sein, dass er nicht bloss den Unmündigen und Invaliden wirthschaftlichen, und Allen ohne Ausnahme rechtlichen Schutz gewährt, sondern auch den wirthschaftlich Unmündigen und Invaliden das Lebenkönnen dadurch garantirt, dass er durch eine sociale Gesetzgebung für ausreichende Arbeitsgelegenheit rechtzeitig Fürsorge trifft.

Das Recht auf Existenz, das hat bereits Proudhon erkannt, bleibt eine Halbheit, wenn es nicht durch das Recht auf Arbeit ergänzt wird[2]). Das haben denn auch die Schöpfer des preussischen Landrechts vom 5. Februar 1794 wie instinctiv herausgefühlt. Dieses bestimmt in seinem zweiten Theile (19. Titel) unter der Ueberschrift „Von Armenanstalten und anderen milden Stiftungen" Folgendes[3]): „§ 1. Dem Staat kommt es zu, für Ernährung und Verpflegung derjenigen Bürger zu sorgen, die sich ihren Unterhalt nicht selbst verschaffen und denselben auch von anderen Privatpersonen, welche nach besonderen Gesetzen dazu verpflichtet sind, nicht erhalten können. § 2. Denjenigen, welchen es nur an Mitteln und Gelegenheit, ihren und der Ihrigen Unterhalt selbst zu verdienen, ermangelt, sollen Arbeiten,

---

[1]) So gut der moderne Rechtsstaat den absoluten Polizeistaat abgelöst hat (vgl. Otto Mayer, Deutsches Verwaltungsrecht, Bd. I, 1895), so sicher wird er seinerseits wieder dem künftigen Culturstaat zu weichen haben.

[2]) Schon Turgot hat in einem Erlass Ludwig's XVI. vom Jahre 1776 das Recht zur Arbeit proclamirt, das jedoch mit dem des preussischen Landrechts nicht zusammenfällt. Die bedeutsamste unter den früheren Kundgebungen über das „Recht auf Arbeit" ist wohl die in Paris 1848 erschienene, von Joseph Garnier mit Einleitung und Anmerkungen versehene Collectivarbeit „Le droit au travail à l'Assemblée Nationale", in welcher Sammlung zahlreiche Reden über diesen Gegenstand, sowie Commentare und Glossen darüber zusammengestellt sind — eine wahre Fundgrube für die Geschichte des „Rechtes auf Arbeit".

[3]) Zur Litteratur über das Recht auf Arbeit vgl. Lujo Brentano, Die Arbeiterversicherung gemäss der heutigen Wirthschaftsordnung, 1879; Prochownik, Das angebliche Recht auf Arbeit, Berlin 1891; Rudolf Singer, Recht auf Arbeit, 1893; Bernstein, Einige Litteratur über das Recht auf Arbeit, in der „Neuen Zeit" XIII, 2, S. 458 f.; Georg Adler, Die Versicherung der Arbeiter gegen Arbeitslosigkeit; Julius Wolf, Die Arbeitslosigkeit und ihre Bekämpfung, Dresden 1896; Stegmann und Hugo, Handbuch des Socialismus, 1895, Lief. 11.

die ihren Kräften und Fähigkeiten gemäss sind, angewiesen werden. § 3. Diejenigen, die nur aus Trägheit, Liebe zum Müssiggange, oder anderen unordentlichen Neigungen die Mittel, sich ihren Unterhalt selbst zu verdienen, nicht anwenden wollen, sollen durch Zwang und Strafen zu nützlichen Arbeiten unter gehöriger Aufsicht angehalten werden."

Ganz im Sinne des preussischen Landrechts hat Fürst Bismarck in einer Reichstagssitzung vom Mai 1884 ein „Recht auf Arbeit" nicht bloss als sittliches Postulat, sondern geradezu als „nobile officium" des Staates ausdrücklich anerkannt. „Ja ich erkenne ein Recht auf Arbeit unbedingt an. Ich stehe dafür ein, solange ich auf diesem Platze sein werde." Und die Schweiz, dieses grandiose „Experimentirfeld des Rechtssocialismus", wo alle Fragen der internationalen Vereinbarungen und socialrechtlichen Reformvorschläge lebhaft — und meist zuerst — verhandelt werden, ist auch in der Frage nach einer Codificirung des „Rechtes auf Arbeit" den übrigen Staaten vorangegangen. Zwar hat das Schweizervolk mit 308 000 gegen 76 000 Stimmen die Codificirung „des Rechtes auf Arbeit" verworfen, aber die beiden Kammern der schweizerischen Bundesversammlung haben dem Bundesrath den Auftrag ertheilt, zu untersuchen, „ob und eventuell in welcher Weise eine Mitwirkung des Bundes bei Institutionen für öffentlichen Arbeitsnachweis und für Schutz gegen die Folgen unverschuldeter Arbeitslosigkeit möglich und gerechtfertigt sei" [1]). Es wird freilich noch mehrerer Vorstösse bedürfen, um dieses „Recht auf Arbeit", diesen ersten Ansatzpunkt zu einer bewussten Socialisirung des Rechts nicht bloss in politischen Debatten zu erörtern, sondern allgemach in die Gesetzgebung aller Culturländer ebenso einzuführen, wie das Enteignungsrecht bereits seinen Siegeslauf durch die Culturländer genommen und zurückgelegt hat. Thatsächlich sind wir indess in diesem Socialisirungsprocess weiter vorgeschritten als man dem heutigen individualistischen Staat zutrauen sollte. Denn in der durchgängigen Zubilligung der Steuerfreiheit für kleine Einkommen und Kapitalien liegt implicite die Anerkennung eines Existenzminimums eingeschlossen [2]). Auch in der Beschränkung der Mobiliarexecution, sowie der Executionsfähigkeit der Gehalte liegen ebenso sehr Anläufe zur Socialisirung des Rechts, wie in dem dem neueren Besteuerungssystem durchgängig zu Grunde liegenden Princip der Progression. Progressivsteuern sind eben nichts weiter, als der finanztechnische Ausdruck für die seit Aristoteles geforderte proportionale Gleichheit als Kernwesen der socialen Gerechtigkeit. Und so begegnen uns noch eine Reihe

[1]) Wolf, Die Arbeitslosigkeit etc., S. 6. Die Antwort des Bundesraths auf diese Postulate s. weiter S. 622.

[2] Vgl. Schröder, Das Recht der Wirthschaft etc., 1896, S. 180.

von Zügen in der modernen Gesetzgebung auf der einen, wie in der wirthschaftlichen und ethischen Bewegung auf der anderen Seite, welche unverkennbar darauf hindeuten, dass die Socialisirung des Rechts dem zwanzigsten Jahrhundert als hehre Aufgabe zufallen dürfte. Alle socialen Desiderate machen offensichtlich folgende Entwickelung durch: sie tauchen auf in einzelnen begnadeten Köpfen, welche diese Forderungen aufstellen und der Mitwelt künden; sie verbreiten sich sodann in einem gewissen, sich ständig ausweitenden geistigen Milieu, welches diese Desiderien zu politischen Postulaten erhebt, bis dann endlich ein solches gesellschaftliches Postulat stark und eindringlich genug auftritt, um eine rechtliche Codificirung zu fordern und schliesslich durchzusetzen. Dieses stille, langsame Procedere der socialen Psychologie sehen wir auch in der allmäligen Herausarbeitung eines Rechtes auf Arbeit in unablässiger Wirksamkeit. Erst traten Private aus ehrenwerthen ethischen Motiven zur gemeinsamen Bekämpfung der Arbeitslosigkeit zusammen (freiwillige Beiträge zur Steuerung der Arbeitslosigkeit, Ansätze zu einer Arbeitslosen-Versicherung). Bald darauf nahmen geschlossene Verbände und selbst Communen die systematische Bekämpfung der Arbeitslosigkeit zum Ausgangspunkte eines politischen Programms[1]). Dem Beispiele der Schweiz folgen sehr bald Preussen und einzelne süddeutsche Staaten (Bayern, Württemberg). Besonders hat der frühere preussische Handelsminister v. Berlepsch die Frage der Arbeitsvermittlung und der Centralisirung des Arbeitsnachweises im deutschen Reiche mit grossem Eifer aufgegriffen und gefördert (Erlass vom Sept. 1894). Und mag auch in dieser heilsamen socialpolitischen Wirksamkeit Berlepsch's durch seinen Abgang ein peinlicher Stillstand eingetreten sein, so vermag uns eine solche augenblickliche Pause im Fluss der Socialisirung des Rechts nicht zu irritiren. Solche Rückläufe, Stauungen und Zickzackwindungen vorübergehender Natur sind in diesem Socialisirungsprocess des Rechts nicht zu umgehen; aber sub aeternitatis specie gesehen, werden alle krampfhaften Anstrengungen zur intacten Behauptung des individualistischen „Status quo" der Güterproduction fruchtlos sein gegenüber der mit elementarer Gewalt sich bahnbrechenden ethisch-socialen Strömung der gesitteten Menschheit. Dass der Gedanke einer „internationalen Arbeiterschutzgesetzgebung" trotz seiner scheinbaren Grabesruhe von der social-

[1]) Vgl. G. Adler, Die Baseler Arbeitslosenversicherung, Schweiz. Blätter für Wirthschafts- und Socialpolitik, 1895, sowie die Aufsätze „Arbeitslosigkeit" und „Arbeitsnachweis" im I. Supplementband des Handwörterbuchs d. Staatsw., 1895, S. 117 ff., 139 ff.; G. Schanz, Zur Frage der Arbeitslosenversicherung, 1895; E. Hofmann, Arbeitslosenversicherung in der Schweiz, Braun's Archiv, 1895. Th. Curti, Arbeitslosenversicherung in St. Gallen, ebenda Bd. X, H. 1, 1897, S. 157 ff.

politischen Tagesordnung nicht mehr verschwinden wird, steht fest. Solche Versuche grossen Styles werden Dutzende Male zurückgeworfen, bis es endlich der hartnäckig auf ihren Vorschlägen bestehenden öffentlichen Meinung gelingt, sie in den Parlamenten und Regierungen durchzusetzen. Charakteristisch hierfür ist folgende Kundgebung des schweizerischen Bundesraths vom 19. Januar 1897 [1]):

Im Juni 1895 haben die eidgenössischen Räthe dem Bundesrath den Auftrag ertheilt, die Verhandlungen mit den fremden Staaten bezüglich einer internationalen Regelung der Arbeiterschutzfragen wieder aufzunehmen. Der Bundesrath hatte sich nämlich mit dieser Frage seit dem Erlass seines Berichts an die Bundesversammlung vom 9. Juni 1890 betreffend die Frage internationaler Regelung des Arbeiterschutzes und die Berliner Konferenz in besonderer Weise nicht befasst und sich in einem Berichte vom 16. Juni 1894 hinsichtlich der Verkürzung des Maximalarbeitstages in folgender Weise ausgesprochen: „So wie die Sache jetzt liegt, kann die Schweiz nicht isolirt weiter gehen, sondern muss immer wieder hoffen, dass doch noch eine Action auf internationalem Wege zu Stande komme; zum mindesten muss sie abwarten, bis ihr die grossen tonangebenden Industriestaaten nachgekommen sein werden." Sodann wurde im bundesräthlichen Geschäftsberichte für das Jahr 1895 mitgetheilt, dass eingezogene Erkundigungen die Anhandnahme dieser Frage zur Zeit nicht als erfolgreich erscheinen liessen, dass aber das Departement Herrn Nationalrath Decurtins mit der Ausarbeitung einer Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Arbeiterschutzgesetzgebung im Ausland beauftragt habe. Jene Erkundigungen fanden anlässlich der jährlichen Conferenz der schweizerischen Gesandten in Bern mündlich statt und es liegt die Arbeit des Herrn Decurtins noch nicht vor.

In der Folge unternahm dann das Industriedepartement einen weiteren Schritt, indem es am 1. Juni 1896 an die schweizerischen Vertretungen in Amsterdam, Berlin, Brüssel, Kopenhagen, London, Madrid, Paris, Rom, Stockholm, St. Petersburg und Wien folgendes Schreiben richtete: „Wie Ihnen vielleicht erinnerlich ist, wurde der

[1]) Vgl. Schweizerisches Bundesblatt, Nr. 3, 20. Januar 1897. Ueber die Arbeiterschutzgesetzgebung in den civilisirten Staaten s. Ludwig Elster, Handwörterbuch der Staatswiss. I, 401—408; besonders die treffliche Kennzeichnung der neueren deutschen Arbeiterschutzgesetzgebung, ebenda, I. Supplementband, 1895, S. 67 ff.; die der übrigen Länder knapp skizzirt, ebenda S. 94 ff. Im II. Ergänzungsbande gedenkt Elster die Arbeiterschutzgesetzgebung der nichtdeutschen Staaten ausführlich zu behandeln. Zuletzt zusammengefasst von Kuno Frankenstein, Der Arbeiterschutz, seine Theorie und Politik, 1896; N. Reichesberg, Wesen u. Ziele der modernen Arbeiterschutzgesetzgebung, Bern 1897, S. 24 ff.

Bundesrath durch Bundesbeschluss vom 21. Juni 1895 eingeladen, die Verhandlungen bezüglich einer internationalen Regelung der Arbeiterschutzfragen wieder aufzunehmen. Wir haben nun den Eindruck, dass die Zeit noch nicht gekommen sei, um Verhandlungen solcher Natur mit einiger Aussicht auf Erfolg anzubahnen, abgesehen von dem Umstande, dass im Hinblick auf die von Deutschland im Jahre 1890 (Berliner Arbeiterschutzkonferenz) bekundete Initiative offenbar in erster Linie eine Verständigung mit diesem Staate angestrebt werden müsste. Den Auftrag der Bundesversammlung berühren wir also hier nicht weiter, jedoch fügen wir bei, dass wir Ihre eventuelle Ansichtsäusserung darüber sehr gern entgegennehmen werden.

Nicht von so grosser Tragweite, wie die Frage internationaler Arbeiterschutzgesetzgebung, aber mit ihr zusammenhängend ist diejenige, ob zunächst ein internationales Bureau für Arbeiterschutz eingerichtet werden könnte und sollte, welches die Aufgabe hätte, die einschlägige Gesetzgebung und Statistik aller Länder zu sammeln und herauszugeben, jährliche Berichte über den Fortgang der Socialgesetzgebung zu veröffentlichen und als Informationsstelle zu dienen. Dieser Punkt wurde im Zusammenhang mit anderen auch schon am Berliner Congress berührt, aber er lässt sich sehr wohl für sich allein behandeln; immerhin wäre, wenn man ernsthaft an diesen Gegenstand herantreten könnte, auch hierbei eine vorherige Verständigung mit der deutschen Regierung geboten. So weit ist aber die Sache nicht gediehen, vielmehr handelt es sich zuerst darum, Erkundigungen darüber einzuziehen, wie in den betheiligten Staaten die Dispositionen für Gründung eines solchen internationalen Bureaus beschaffen sein mögen, und wir beehren uns daher, Sie zu ersuchen, in vertraulicher Weise sich jene Information verschaffen und uns sodann berichten zu wollen.

Den eingegangenen Antworten (aus Kopenhagen und Madrid liegen noch keine vor) ist in Kürze Folgendes zu entnehmen: Von keiner Seite liegt die Erklärung vor, es bestehe irgend welche Aussicht, dass die internationale Regelung von Arbeiterschutzfragen gegenwärtig mit Aussicht auf Erfolg wieder an die Hand genommen werden könnte. Es wird im Gegentheil betont, dass die Inangriffnahme dieser Frage zur Zeit inopportun sei, dass man sich nicht durch internationale Abmachungen binden wolle etc.

Was speciell die Errichtung eines internationalen Bureaus betrifft, erklärt ein Grossstaat, dass er diese Anregung beifällig aufnehme, ein kleinerer ist geneigt, an deren Studium sich zu betheiligen; zwei Grossstaaten sind grundsätzlich nicht gegen das Project, halten aber dafür, der Zeitpunkt für dessen Erörterung sei noch nicht gekommen; die übrigen Staaten sind ihm aus principiellen oder innerpolitischen Gründen,

oder weil sie einem internationalen Bureau keinen grossen Werth beilegen etc., abgeneigt oder sprechen sich unbestimmt aus."

Was heute Private und einzelne Communen (Bern, St. Gallen, Basel, Zürich, Mainz) zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit durch Errichtung einer öffentlichen und kostenlosen Arbeitsvermittelung und Inaugurirung einer Arbeitslosenversicherung in kleinem Massstabe versuchen, das wird im zwanzigsten Jahrhundert zweifellos der civilisirte Staat mit seinen gewaltigen Hilfsmitteln in Angriff zu nehmen und im grössten Style durchzuführen haben, wie er denn auch die meisten philanthropischen Institutionen (Spitäler, Irrenanstalten, Blinden- und Taubstummeninstitute etc.) nach und nach der privaten Wohlthätigkeit, welcher ja immer noch der bittere Beigeschmack der Almosenhaftigkeit anhaftet, entzogen und zu öffentlichen Staatsanstalten erhoben hat. Der zukünftige socialisirte Staat wird eben nicht bloss eine Centralisirung der Gewalt und des Rechts, sondern zuoberst eine Centralisirung der nationalen Arbeit anzustreben und mit Hilfe seiner zahlreichen Organe durchzuführen haben[1]). Jenes Arbeitsministerium, welches unter Louis Blanc zu einer albernen Harlekinade herabsank, weil die socialen Verhältnisse der vierziger Jahre in Frankreich noch lange nicht so weit gediehen waren, dass man einen solchen entscheidenden socialpolitischen Schritt mit Aussicht auf Erfolg hätte wagen können, wird im nächsten Jahrhundert voraussichtlich das wichtigste Ressort des socialisirten Culturstaates abgeben. Eine Centralarbeitsstelle, wie sie

---

[1]) In Massachusetts wurde 1869 das erste staatliche „Bureau of labour" begründet; England besitzt seit 1893 ein „Labour Departement"; Frankreich seit 1891 ein „Office du travail", seit 1896 ein Musée social; Deutschland seit 1892 eine „Commission für Arbeiterstatistik" und eine „Centralstelle für Arbeiter-Wohlfahrtseinrichtungen"; vgl. W. Lexis, Arbeitsstatistische Aemter, I. Supplementb. des Handwörterb. d. Staatswiss., 1895, S. 144 ff., sowie die daselbst S. 148 angegebene Litteratur; dazu neuerdings Oldenberg, Arbeitslosenstatistik, Arbeitsvermittelung und Arbeitslosenversicherung, Schmoller's Jahrbuch 1895, S. 645 ff.; Herkner, Die Arbeiterfrage, S. 278 ff.; Zadek, Die Arbeiterversicherung, 1895; K. Frankenstein, Bibliographie des Arbeiterversicherungswesens im Deutschen Reich, 1895; das gesammte Material übersichtlich bei T. Bödiker (Präsident des Reichs-Versicherungsamtes), Die Arbeiterversicherung in den europäischen Staaten, 1895, bes. S. 235 ff., über die internat. Arbeiterversicherungscongresse. Alle hier aneinander gereihten Versuche, welche die vorgeschrittenen Bevölkerungsklassen bezw. Communen oder gar Staaten heute schon im Interesse einer Organisirung der nationalen Arbeit unternehmen, stellen ebenso viele Ansatzpunkte zur Socialisirung des Rechts dar. Gewiss sind alle diese Schutzmassregeln nur Symptome einer Tendenz des modernen Staatenlebens. Aber eben diese Symptome hat eine Socialphilosophie aufzudecken und zusammenzuhalten, um auf Grund eines Ueberblicks über sämmtliche Symptome unserer social so bewegten Gegenwart der Gesammttendenz unserer augenblicklichen socialen Evolutionsphase auf die Spur zu kommen.

beispielsweise der vom Socialismus aller Schattirungen so übel mitgenommene Julius Wolf vorschlägt — „Errichtung einer Staatsanstalt für Arbeitsvermittelung, mit Indienstnahme der Postbureaux in den Kleinstädten und auf dem Lande und communaler (oder staatlicher) Arbeitsvermittelungs-Stationen in den Mittel- und Grossstädten“ [1]) — würde unendlich viel Segen schaffen können. Fordert doch auch ein so sanfter Socialreformer wie Geheimrath C. v. Massow, Vorsitzender des Centralvorstandes der deutschen Arbeiterkolonien, neben der „Verstaatlichung der Volks- und Fortbildungsschule, der Armen- und Schutzpflege, der Monopolisirung der Werthvermittelung“ noch „Lösung der Arbeiterfrage durch staatliches Eingreifen“ [2]). Freilich vermag die Selbsthilfe organisirter Arbeiter-Gewerkschaften Hervorragendes zu leisten. Herbert Spencer, der bei aller Universalität doch immer wieder mit einem Auge auf englische Arbeiterverhältnisse schielt, hat es leicht, in seinem „The Man versus the State“ jegliche Staatseinmischung schroff abzulehnen. Besässen die continentalen Arbeiter die gleiche Organisationskraft und dieselbe Willensenergie zur Selbstregierung, wie die englischen Arbeiter sie in ihren Trade-Unions offenbaren, dann könnte man allenfalls sich mit Staatseingriffen einstweilen vertrösten. Die englischen Gewerkschaften haben nach der vortrefflichen Klugheitsregel der Bewohnenr Albions: „help your self“ die Regelung der Arbeitsvermittelung in die eigene nervige Hand genommen. Mit welchem Erfolge dies geschah, zeigt uns der folgende Auszug aus der Mai-Nummer der „Labour Gazette“ (1896): „109 Gewerkvereine mit 416,714 Mitgliedern berichteten über nur 13,480 oder 3,2 Procent Beschäftigungslose an Ende April, gegen 3,5 Procent Ende März und 6,5 Procent im April 1895, an welchem Datum 84 Gewerkvereine mit 386,627 Mitgliedern Bericht erstatteten. Mit dieser Ziffer ist der günstigste Monat des Vorjahres, November, um fast 1 Procent überschritten.“ . . . „Es bestanden im Jahre 1895 nicht weniger als 1711 Genossenschaften mit 1,414,158 Mitgliedern im vereinigten Königreich. Ihr Kapital belief sich auf die riesige Höhe von 21,2 Millionen Pfund Sterling (= 350 Millionen Franken), was gegen das Vorjahr eine Erhöhung von 2½ Millionen Pfund Sterling bedeutet. 61 Procent der Genossenschaften, 85 Procent ihrer Mitglieder, waren in der sich über das ganze Land erstreckenden Vereinigung incorporirt, 28,674 Personen waren Angestellte in Consumvereinen, 24,303 in Productivgenossenschaften; im Ganzen also steht eine Armee von 53,000 Köpfen in deren Diensten“ [3]).

[1]) Julius Wolf, Vorschläge zur Socialreform, 1894, S. 18.

[2]) Vgl. C. v. Massow, Reform oder Revolution, 1894, S. 194 ff., 225.

[3]) Schweizerische Blätter für Wirthschafts- und Socialpolitik, Bern und

Gelänge es nun in gleicher Weise auf dem Continent vermittelst einer gewaltigen Gewerkschaftsbewegung die Ziffer der Arbeitslosen auf einen so minimalen Procentsatz herabzudrücken, dann brauchte man ein Recht auf Arbeit [1]) nicht erst zu schaffen, dieweil es in praxi schon bestünde. Allein einmal ist zu erwägen, dass in England selbst nur die qualificirten Arbeiter so glänzende Resultate aufweisen, während die weitaus grössere Zahl der unqualificirten Arbeiter ein minder erfreuliches Bild darstellt, andermal ist zu bedenken, dass das Organisationstalent den Söhnen des Inselreichs, welche dank dieses Talents etwa zweihundert Millionen Menschen durch wenige Tausende regieren, erbeigenthümlich ist und sich nicht ohne Weiteres der continentalen Arbeiterschaft künstlich einimpfen lässt. Auf dem Continent besitzt der Staat und nur dieser die organisatorische Kraft, ein Centralamt der nationalen Arbeit zu schaffen, welches jeder Arbeitskraft eines Landes die entsprechende Stelle zuzuweisen vermag. „Wenn der heutige Culturstaat auf der einen Seite die Vortheile von so vielen erlangten Errungenschaften ausbeutet, so erwächst ihm auf der andern Seite billigerweise auch eine gesteigerte Verantwortlichkeit. Er hat dafür zu sorgen, dass nicht materiellen Rücksichten das Menschenglück geopfert werde, welches bei der Arbeit auf dem Spiele steht, er hat dafür zu sorgen, dass die social Schwachen geschützt und in Zeiten von Krankheiten und Unfällen nicht dem Elende preisgegeben werden“ [2]). Heute beherrschen Launen, Zufälligkeiten, Krisen u. s. w. den Arbeitsmarkt. Ein staatliches Centralamt für Arbeitsnachweis hingegen, welchem Post, Telegraph, Telephon, Eisenbahnen und ein weit ausgesponnenes Netz von Beamtenschaften aller Art zur Verfügung stehen, vermöchte durch ein geistreich er-

---

Leipzig 1896, Jahrgang IV, Nr. 13. Vgl. v. Schulze-Gaevernitz, Zum socialen Frieden, 2 Bde., 1890, der die Trade Unions trefflich charakterisirt. Die socialphilosophische Bedeutung Carlyle's, auf den er vielfach zurückgreift, hat er doch wohl überschätzt. Grundlegend war hier Lujo Brentano's „Die Arbeitergilden der Gegenwart“, 2 Bde., Leipzig 1871/72. Für die Vereinigten Staaten s. Sartorius v. Waltershausen, Die nordamerikanischen Gewerkschaften, Berlin 1886. Ueber Gewerkvereine im Allgemeinen s. d. Handwörterb. d. Staatswiss. IV, 1—49, sowie I. Supplementb., 1895, S. 380—421. Endlich über die Trade Unions: Die Geschichte des britischen Trade-Unionismus von Sidney u. Beatrice Webb, deutsch von Bernstein, 1895; Paul de Rousiers, Le Trade-Unionisme en Angleterre, Paris 1897.

[1]) Die reiche Litteratur über das — von Fichte und Fourier wohl zuerst formulirte — Recht auf Arbeit bei G. Adler, Handwörterb. d. Staatswiss. V, 370; Stammhammer, Bibliographie des Socialismus und Communismus, S. 8, 291; vgl. auch oben S. 617 ff.

[2]) Vgl. Moser, Ueber die schweizerische Kranken- und Unfallversicherung, aus dem Congresso Internazionale a Milano, 1894.

sonnenes, aus statistischen Erhebungen hervorgegangenes Canalisirungssystem der Arbeit das von allen einsichtigen Sociologen postulirte Recht auf Arbeit nicht bloss theoretisch anzuerkennen, sondern im grössten Style praktisch durchzuführen. Tritt nun noch hinzu, dass der Staat durch Monopolisirung aller unterirdischen Betriebe, aller Wasserkräfte und der wichtigsten Erfindungen nach dem von uns in der 36. Vorlesung entwickelten Plane ohnehin einen erklecklichen Theil der gesammten Bevölkerung beschäftigen würde, dann leuchtet es jedem Unbefangenen ein, welchen Segen ein staatliches Centralamt für Arbeitsnachweis dem gesammten Lande stiften könnte. Ein solches Centralamt könnte an die Stelle der augenblicklich herrschenden Anarchie der Arbeit Ordnung und Rhythmus setzen. Die Verluste an Zeit, Geld, Gesundheit und Arbeitskraft, welche die heute herrschende Willkür und Regellosigkeit des Arbeitsnachweises bedingen, könnten durch die unentgeltlichen staatlichen Arbeitsnachweisstätten wettgemacht werden. Den sittlichen Vortheil, der uns daraus erwüchse, dass der Wucher mit menschlicher Arbeitskraft, wie er in den parasitären privaten Arbeitsnachweisbureaux sich schamlos breit macht, alsdann endgültig aufhören müsste, wollen wir nur im Vorübergehen streifen.

Wie tiefe Wurzeln dieser Gedanke der Centralisirung der Arbeit, der die Anerkennung eines Rechtes auf Arbeit im Gefolge haben wird, in der Psyche des modernen Menschen geschlagen haben muss, kann man u. A. auch daraus abnehmen, dass selbst v. Massow, welcher sich bei aller Trefflichkeit und Wärme seiner socialen Gedanken eine sentimentale Vorliebe für mittelalterlich-feudale Ideengänge bewahrt hat, sich einmal zu folgenden Vorschlägen versteigt: „Gesetzt also, nicht aus socialphilosophischen Gründen wegen des Rechts auf Arbeit, sondern wie wir ausgeführt haben, aus finanzökonomischen, um keine Kraft brach liegen zu lassen, nimmt der Staat die Sache in die Hand, organisirt den Arbeitsnachweis, richtet Arbeiterkolonien, Werkstätten und Fabriken für Arbeitslose ein, er organisirt ferner die geschlossene Armen- und die Schutzpflege, so dass sie jedem, der ihrer bedarf, zu theil wird: dann bleibt für die offene Armenpflege nur noch verhältnissmässig wenig übrig. Sie würde sich unschwer so organisiren lassen, dass in den Städten die bisherigen Organe weiter fungirten, vielleicht mit einem Staatscommissar an der Spitze, und dass das platte Land in Armenbezirke eingetheilt würde“ [1]).

[1]) Massow, Reform oder Revolution, 1894, S. 188. Charakteristisch für den socialen Fortschritt ist es, dass Engels in der Vorrede (21. Juli 1892) zur neuen Ausgabe der „Lage der arbeitenden Klassen in England“ sagt: „Der in diesem Buche beschriebene Stand der Dinge gehört heute — wenigstens was England angeht — grösstentheils der Vergangenheit an.“

Alle diese Vorschläge, so wohlgemeint sie auch an sich sein mögen, leiden an der ihnen mit der Socialdemokratie gemeinsamen Einseitigkeit, dass ihnen immer nur der Industriearbeiter vorschwebt, nicht aber der Landarbeiter auf der einen und der Kopfarbeiter auf der anderen Seite. Die officielle Socialdemokratie fühlt diese Einseitigkeit — zunächst in Bezug auf die landwirthschaftlichen Arbeiter[1]) — instinctiv heraus, wie dies der socialdemokratische Parteitag in Breslau offenkundig dargethan hat. In Gotha wurde die peinliche Frage geschickt wegescamotirt. Das andere Ende dieser Einseitigkeit, das Elend der Kopfarbeiter, den erschreckenden Umfang des gebildeten Proletariats hat der officielle Socialismus noch bis auf den heutigen Tag nicht in ernste Erwägung gezogen. Das Elend dieser letztgenannten Klasse, deren Einkommen vielfach unter dem Durchschnitt des Lohnes des gesicherten Arbeiteraristokraten steht — der Schriftsetzer wird gar häufig besser belohnt und ist in unzähligen Fällen ökonomisch sicherer gestellt als der Schriftsteller (Uebersetzer, lyrische Dichter, kleine Litteraten und Journalisten) — ist ein um so empfindlicheres als es ein bewussteres ist. Denn mit der Steigerung des Intellectes erhöht sich auch naturgemäss das Bedürfniss auf der einen, wie das Schmerzgefühl über die Unmöglichkeit der Stillung dieses Bedürfnisses auf der anderen Seite. Der intellectuell entwickelte Mensch ist unvergleichlich sensibler, psychisch reizbarer, schmerzempfänglicher als der Handarbeiter, welcher physische Schmerzen schon leichter überwindet, auf psychische vollends weit schwächer reagirt. Dem sittlichen Ethos muss aber das Elend des gebildeten Proletariats, die Arbeitslosigkeit zahlreicher Kopfarbeiter unverhältnissmässig tiefer gehen, als das der Handarbeiter. Je tiefer eben der Schmerz empfunden wird, um so intensiver muss auch unser Mitgefühl für diesen Schmerz sein. Mag also das gebildete Proletariat seiner Zahl nach ein minder drängendes sociales Problem sein, als die Ueberzahl des beschäftigungslosen ungebildeten, so gewinnt dieses Problem beim gebildeten Proletariat an Tiefe, was es an Breite einbüsst. Soll aber ein Recht auf Arbeit proclamirt werden, so hat offenbar die schöpferische und dispositive Arbeit der Köpfe keinen geringeren Rechtsanspruch auf Arbeit, als die executive der Hände[2]). Ein

[1]) Auch Wern. Sombart, Socialismus u. soc. Beweg. im 19. Jahrh., 1896, giebt S. 112 zu: „Soviel ich sehe, sind die Deductionen von Marx auf das Agrargebiet nicht ohne Weiteres übertragbar". Sombart hätte noch einen Schritt weiter gehen dürfen: auch auf die Kopfarbeiter sind die Deductionen von Marx nicht übertragbar.

[2]) Die hier zu Grunde gelegte Eintheilung der Arbeit in schöpferische, dispositive und executive stützt sich auf die drei Arbeitskategorien von Julius

so verstandenes Recht auf Arbeit, welches nicht alle Arbeit mechanisch und unterschiedslos durcheinander würfelt, sondern neben der Quantität auch die Qualität der Arbeit berücksichtigt und proportinal belohnt, ist nur dann oder doch dann am besten durchführbar, wenn die in unserer 36. Vorlesung unterbreiteten Reformvorschläge (schrittweise Nationalisirung des Bodens, Beschlagnahme aller noch unentdeckten Güterquellen, Expropriirung der gesundheitsschädlichen und lebensgefährlichen, besonders der unterirdischen Betriebe, Monopolisirung der Wasserkräfte, staatliche Exploitirung der wichtigsten Erfindungen, Uebergang der Patente, wie überhaupt alles geistigen Eigenthums in zwei bis drei Decennien nach dem Tode der betreffenden Erfinder und Künstler an den Staat, Monopolisirung des gesammten Versicherungswesens, Schaffung eines möglichst breiten Mittelstandes mit entsprechend hoher Lebenshaltung) sich zur Wirklichkeit durchgerungen haben werden. In seinen Domänen und Forsten hätte alsdann der auf einem Rechtssocialismus beruhende, gerade im Interesse dieses Rechtssocialismus die mit ihm concurrirende Privatwirthschaft neben sich duldende Staat die Möglichkeit, die grossen Latifundien nach wissenschaftlich ermittelten landwirthschaftlichen Grundsätzen zu parcelliren und mit einer alsdann sesshaften, weil ein behäbiges Auskommen findenden Bauernschaft zu bevölkern. Das staatliche Arbeitsnachweisbureau wäre alsdann ein vortrefflicher Regulator der landwirthschaftlichen Arbeit. Ja der Staat, als grösster Arbeitgeber, könnte seine industriellen Betriebe so einrichten, dass diese zu der Zeit pausirten, wo die Landwirthschaft aussergewöhnlicher Kräfte bedarf, die ihr nun der Staat für diese relativ kurze Zeit überlassen könnte. Dem Fabrikarbeiter erwüchse überdies daraus der unberechenbare hygienische Vortheil, dass er sich gerade in den heissesten Wochen nicht in den dumpfen, bacillengeschwängerten Fabrikräumen, sondern in der freien Gottesnatur beschäftigen könnte. Endlich und insbesondere hätte der socialisirte Staat, der nach unserem Vorschlage die heutigen Patentämter zu einer Academie der Erfindungen ausweiten müsste, in einem grandiosen Regulirungssystem der geistigen Arbeit ein Mittel in der Hand, das gebildete Proletariat auskömmlich zu beschäftigen. Ein Bildungsproletariat wird eben der aus einem Rechtssocialismus erwachsene Staat dadurch verunmöglichen, dass er für die fruchtbringende Unterkunft der Intelligenzen bei Zeiten Vorsorge trifft. Denn „ein Staat, der mit seinen Intelligenzen nichts anzufangen weiss, ist in seinem Zuschnitt ebenso verfehlt, wie der kinderlose Rentner, dessen höchste

---

Wolf, System der Socialpolitik I, 399 ff.; vgl. auch „Socialdemokratie", Handwörterb. d. Staatswiss. V, 715.

Sorge sich darin erschöpft, wie er auf honorable Weise seine Rente verzehren könnte. Jeder beschäftigungslose Bildungsproletarier ist ein uneingelöster Coupon des geistigen Gesammtkapitals einer Nation. Das Brachliegen dieser geistigen Rente ist eines der schlagendsten Gegenargumente gegen das angebliche Gleichgewicht im Haushalte unserer gegenwärtigen Gesellschaftsordnung“ [1]). Wenn schon der heutige individualistische Staat, wie Ammon [2]) hübsch durchgeführt hat, die bedeutendsten Intelligenzen an die ihnen gebührende Stelle zu rücken weiss, so wird der socialisirte Staat, welcher eine Reihe der wichtigsten industriellen Etablissemente in seinen Betrieb genommen hat, nicht bloss für alle schon vorhandenen Intelligenzen Platz finden, sondern sogar die Herausarbeitung möglichst vieler Intelligenzen sich angelegen sein lassen. Eine Academie der Erfindungen wird in Verbindung mit staatlichen Nachweisbureaux (auch für geistige Arbeit) die Regulierung der schöpferischen und dispositiven Kopfarbeit ebenso systematisch betreiben können, wie die der executiven der Handarbeit.

Es bedarf wohl keiner einlässlichen Erörterungen darüber, dass dem so geschaffenen Recht des Individuums auf Arbeit die Pflicht zur Arbeit als Parallelforderung zur Seite steht. Das neutestamentliche Wort: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“ wird sich erst in einem socialisirten Rechtsstaat bewahrheiten können. Denn der socialisirte Staat, dessen Grundlagen das Recht auf Arbeit und die Pflicht zur Arbeit bilden werden, hat dafür Sorge zu tragen, dass die Inhaber arbeitslosen Einkommens, auch abgesehen von der hohen progressiven Einkommensteuer, die sie von demselben zu entrichten haben, je nach der Capacität dieser Inhaber eine entsprechende persönliche Arbeitsteuer leisten. So gut der heutige Staat schon Blut- und Geldsteuern fordert, so gut wird der socialisirte Staat bei den Inhabern eines arbeitslosen Einkommens einen entsprechenden Theil ihrer freien Arbeitszeit und Arbeitskraft für öffentliche Zwecke mit Beschlag belegen können. Für diese Leistungen, die dem Staat unentgeltliche Arbeitskräfte sicherten, könnten die betreffenden „Beati possidentes“ durch Auszeichnungen und ehrenvolle Stellungen abgefunden und so, je nach der Beschaffenheit ihrer Leistungen, entschädigt werden. Der Entfaltung der Individualität, die auch wir auf's Nachdrücklichste geschont wissen wollen, wird es keinen Eintrag thun, wenn die glücklichen Besitzenden einen Theil ihrer Arbeitskraft und Arbeitszeit dem

---

[1]) Vgl. m. Schr.: Das Ideal des „ewigen Friedens“ und die sociale Frage, 1896, S. 64.

[2]) Die Gesellschaftsordnung u. ihre natürlichen Grundlagen, 1895, 2. Aufl. 1896, S. 117 f., 248 ff.

öffentlichen Wohle zu opfern staatlich genöthigt werden. In einer socialen Gesellschaft soll es eben nicht mehr ein Privilegium bleiben, für das öffentliche Wohl einstehen zu dürfen, sondern eine legislatorisch festzulegende Pflicht bilden, der sich kein durch Bildung und Besitz Hervorragender entziehen kann, und um so weniger entziehen darf, je mehr er in Bildung und Besitz hervorragt. Auch in der Steuer der Arbeitskraft hätte das Progressivsystem Platz zu greifen.

Schliesst aber ein Recht auf Arbeit eine Pflicht zur Arbeit logisch ein, so muss diese Pflicht wie jede andere ihre festen Grenzen haben. Nicht blos das Arbeitsquale, auch das Arbeitsquantum fordert eine gesetzgeberische Festlegung, und zwar kommt hier sowohl die Arbeitsmenge, wie die Arbeitszeit in Betracht. Damit werden wir auf die Frage einer gesetzlichen Fixirung des Normalarbeitstages geführt[1]). Man hat versucht, den ominösen, weil politisch etwas roth gefärbten Ausdruck „Normalarbeitstag" durch den minder verfänglichen „Maximalarbeitstag" zu ersetzen, doch ohne sonderlichen Erfolg. Ein Maximalarbeitstag wäre in einzelnen Berufen, wie bei persönlichen Dienstleistungen (Dienstboten) kaum zu fixiren. Für einen Normalarbeitstag lässt sich hingegen mit Leo v. Buch die allgemeine Formel aufstellen, dass die Intensität der Arbeit proportional sein muss der vom menschlichen Organismus jeweilen aufgenommenen „potenziellen Energie". Nach Leo v. Buch nämlich kann die Arbeitsintensität der Arbeiter jeweilen gemessen werden an der Limitarintensität der menschlichen Arbeit überhaupt, welche letztere als Maasseinheit zu gelten habe. Diese Limitarintensität wird so gewonnen, dass der Arbeiter durch die höchste Kraftanstrengung, die er gewiss nur dann entfaltet, wenn sein gesammtes Arbeitsproduct sein ungeschmälertes Eigenthum bleibt, gereizt wird, sein Maximum an Arbeitsintensität zu leisten. Die Schranke dieser Arbeitsintensität wird indess immer die Erwägung bleiben, dass der Arbeiter während einer bestimmten Arbeitszeit niemals mehr an potenzieller Energie verausgaben darf, als er im gleichen Zeitabschnitt vereinnahmen kann; denn die menschliche Arbeit ist in letzter Instanz ein Process der Verwandlung der potenziellen Energie des eingeathmeten Sauerstoffs und der zugeführten Nahrung in mechanische Arbeit.

---

[1]) Die Litteratur über den Normalarbeitstag bei Wilh. Stieda, Normalarbeitstag, Handwörterb. d. Staatswiss., V. Bd., S. 30–37, sowie den Artikel Arbeitszeit, ebenda I, 761–786, und den Nachtrag von M. J. Bonn im Suppl. I, 148 ff. Stammhammer a. a. O. S. 276; Charles Secrétan, Sociale Schriften, übers. von E. Platzhoff, Freiburg und Leipzig 1896, Cap. IV (Der Normalarbeitstag), S. 80 ff.; endlich und insbesondere Leo v. Buch, Intensität der Arbeit, Werth und Preis der Waaren, Leipzig 1896.

Legt man diese von Buch behauptete Limitarintensität als Masseinheit zu Grunde, so versteht es sich von selbst, dass eine mechanische Regulirung der gesammten nationalen Arbeit nach einem einheitlichen, schematischen Zeitabschnitt (etwa Achtstundentag) die empörendste sociale Ungerechtigkeit in sich bergen würde. Denn die Zeitdauer kann immer nur proportional der Arbeitsintensität bemessen werden. Die Schwere der Arbeit, Alter und Geschlecht des Arbeiters, Gesundheitszustand, Temperatur etc. sind Momente, welche bei der Fixirung einer Arbeitszeit niemals ausser Acht gelassen werden dürfen [1]). Nach Limitarintensitäten der Arbeit gemessen, entsprächen einem Achtstundentag bei Dienstboten vielleicht eine bis zwei Stunden intensiver Arbeit in Steinbrüchen oder Kohlengruben. Rechnet man Gesundheitsschädlichkeit, Gefährlichkeit und Widerwärtigkeit gewisser Arbeiten hinzu, so müsste man vollends daran verzweifeln, einen Werthmassstab ausfindig zu machen, der alle menschliche Arbeit unterschiedslos auf eine bestimmte Zeitdauer (Normalarbeitstag) festzulegen die Eignung besässe. Denn auch bezüglich der Zeitdauer kann die Gleichheit nicht eine mechanische, sondern immer nur eine proportionale, d. h. der geleisteten Arbeitsmenge parallel laufende sein. Der auch von Marx getheilte Fehler Ricardo's, alle Arbeitsmengen in Arbeitszeiten aufzulösen, bedarf einer dringenden Correctur. Dieses Umschlagen von Qualität in Quantität mag sich ja als dialektische Spielerei nicht übel ausnehmen, aber so geartete speculative Capricen haben ihre Grenze an der rauhen, harten Wirklichkeit, an welcher nun einmal spielerische Analogiebildungen und geistreiches Metaphernbeiwerk erbarmungslos abprallen. So lehnen z. B. die englischen Gewerkvereine den gesetzlichen Arbeitstag ab, „weil diese Erweiterung des staatlichen Arbeiterschutzes das Interesse an den freien Berufsorganisationen, deren Entwickelung ihnen für werthvoller gilt, lähmen könnte“ [2]). Und so können wir denn in dem Postulat der internationalen Socialdemokratie, welche sich in ihrem Kampf um den „Achtstundentag“ propagatorisch allzu stark ausgiebt, kein sociales Allheilmittel erblicken [3]). Die Voraussetzung des Achtstundentages ist eben jene Mechanisirung der Arbeit, welche, wie erwähnt, Marx mit Ricardo theilt. Die sociale Gerechtigkeit aber, welche auf

---

[1]) Vgl. L. Brentano, Ueber d. Verhältniss von Arbeitslohn u. Arbeitszeit zur Arbeitsleistung, 2. Aufl., Leipzig 1893.

[2]) H. Herkner, Staatssocialismus, Neue Deutsche Rundschau, Jan. 1897, gestützt auf T. G. Spyers, The Labour Question, London 1894, S. 4.

[3]) Auch socialistische Nationalökonomen legen sich bezüglich der Fixirung eines Normalarbeitstages eine gewisse Reserve auf. Vgl. N. Reichesberg, Wesen und Ziele der mod. Arbeiterschutzgesetzgebung, 1897, S. 44 ff.

Proportionalität gestellt ist, widersetzt sich mit vollem Recht dieser schematischen Mechanisirungs- und Egalisirungstendenz. Weder kann es einen Normalarbeitstag für alle Zonen und Klimate geben, da die ungeheuren Temperaturunterschiede die Internationalität eines Weltnormalarbeitstages von vornherein illusorisch machen, noch kann innerhalb des gleichen Klimas, bezw. des gleichen Volksthums der gleiche Normalarbeitstag für alle Berufe fixirt werden, sintemal es die härteste sociale Grausamkeit bedeuten würde, die Latrinenreiniger etwa auf die gleiche Arbeitszeit festzulegen, wie das zierliche Kammerzöfchen, das mit den Parfümerien seiner Herrin emsig hantirt und mit der Arbeit recht eigentlich nur kokettirt.

Nicht einen Normalarbeitstag also, sondern nur Normalarbeitstage fordert die sociale Gerechtigkeit [1]). Diese Normalarbeitstage sind je nach den Limitarintensitäten der betreffenden Berufsarbeit zu fixiren und, sofern diese Berufsarbeit mit Klimaschwankungen zusammenhängt, nach bestimmten Jahreszeiten zu normiren. Die nächste Aufgabe einer Socialwissenschaft der Zukunft wird es also sein, die Hygiene der einzelnen Berufe — sei es nach dem Buchschen Princip der Limitarintensitäten, sei es nach einem anderen, sich vielleicht besser bewährenden — festzustellen und darnach die mit der Arbeitsintensität der einzelnen Berufe congruirende Arbeitsdauer auszumitteln. Gestattet aber der heutige Stand der socialen Hygiene auch noch nicht, Normalarbeitstage für die einzelnen Berufe zu fixiren, so reicht er doch bereits dazu aus, eine Reihe von Missständen in der augenblicklichen Ueberspannung menschlicher Arbeitskräfte als solche zu stigmatisiren und deren Abstellung gebieterisch zu fordern. Die progressive Verkürzung der Arbeitszeit in allen Berufen ist ein so zwingendes Gebot der socialen Hygiene, dass es nur die Frage einer absehbar kurzen Zeit sein kann, wann die übrigen civilisirten Staaten dem Beispiele Frankreichs (seit 1848), der Schweiz (seit 1877), Oesterreich-Ungarns (seit

[1]) Diese Forderung der socialen Gerechtigkeit ergreift nach und nach auch die conservativsten Elemente des heutigen Staatslebens. So theilt z. B. Rudolf Meyer, der bekannte conservative Socialpolitiker, in der Wiener Wochenschrift „Die Zeit", October 1896, einen bisher unbekannten Gesetzentwurf über die Einführung des Normalarbeitstages mit, der kurz nach dem Eisenacher Kathedersocialistentag im Jahre 1872 auf Verlangen Bismarck's von Meyer redigirt, von Geheimrath Wagener verbessert und dem Reichskanzler vorgelegt worden ist. Der Entwurf, der als Beweisstück für die Wandlung, welche die socialpolitischen Anschauungen des Reichskanzlers durchgemacht haben, nicht ohne Interesse ist, setzte einen Normalarbeitstag von wöchentlich 56½ Stunden für alle Arbeiter fest, also auch für die im Handwerk beschäftigten und für die ländlichen Arbeiter.

1883 bezw. 1885) in der Festlegung eines Maximalarbeitstages folgen werden [1]).

Nicht bloss die durch das sociale Ethos inspirirte öffentliche Meinung, sondern sogar das wohlverstandene Eigeninteresse der Arbeitgeber wird mit der Zeit die betreffenden Länder veranlassen, die Maximalzeitdauer gewisser Berufsarten gesetzlich zu regeln. Die Grossindustriellen beginnen jetzt nämlich selbst einzusehen, was die Socialtheoretiker längst behauptet haben, dass eine auf ein vernünftiges Mass beschränkte Arbeitszeit die Arbeitsintensität durchweg erhöht. „Der englische Spinner arbeitet bei fast doppeltem Lohne 9 Stunden, der deutsche 11 bis 11½ Stunden. Die Kosten des englischen Productes sind indess geringer, d. h. es ist auf den Kopf des Arbeiters berechnet ein grösseres. Die grössten Wollkämmer der Welt, Holden in Bradford, haben in England und Frankreich technisch gleich eingerichtete Betriebe; die Arbeitszeit in England beträgt 56 Stunden, in Frankreich 72 Stunden, die Löhne in England sind höher, aber das Product des einzelnen Arbeiters in England ist bei Weitem grösser“ [2]). Der erste Grossindustrielle der Schweiz, Ed. Sulzer-Ziegler in Winterthur, hielt im „Verein schweizerischer Maschinenindustrieller“ im Jahre 1890 einen Vortrag über den zehnstündigen Arbeitstag (den er übrigens als inopportun bekämpft), und gelangt (S. 9) zu folgendem Resultat: „Soll das nun aber heissen, dass an eine Reduction der Arbeitszeit nicht zu denken sei? Nicht im Entferntesten . . ., wenn nur alle Anstrengungen auf das Eine gerichtet werden: vortheilhafte Werthe zu schaffen, in immer kürzerer Zeit das Gleiche zu leisten durch weiter getriebene Arbeitstheilung, durch bessere Hilfsmittel, durch Steigerung der Arbeitstüchtigkeit. Die civilisirte Menschheit als Ganzes muss den Gesammtbedarf an Werthen, deren sie bedarf, vortheilhafter herstellen können. Es ist klar, wenn wir dazu kommen, in 8 Stunden

---

[1]) In den australischen Colonien ist sogar der achtstündige Normalarbeitstag für gewisse Berufe schon seit vier Decennien etwa in Wirksamkeit, ohne dass sich empfindliche Mängel gezeigt hätten; vgl. die tüchtige Studie von John Rae, Der Achtstundenarbeitstag, deutsch von J. Borchardt, 1896. Rae weist nach, dass die Industriellen bei einer successiven Verkürzung der Arbeitszeit nur gewinnen. Aber auch Rae geht nicht so weit, einen allgemeinen, gleichförmigen Achtstundentag für alle Industrien und Länder zu fordern; es müsste vielmehr den verschiedenen Verhältnissen legislatorisch Rechnung getragen werden. Nachdrücklicher noch tritt die von uns geforderte Proportionalität der Arbeit hervor bei B. Rost, Der achtstündige Normalarbeitstag, 1896.

[2]) M. J. Bonn, Arbeitszeit, im Handwörterb. d. Staatsw., Suppl. I, S. 151. Dazu A. Schmid, Beiträge zur Geschichte der gewerblichen Arbeit in England während der letzten 50 Jahre. Nach den Erhebungen der Royal Commission of labour, Jena 1896, S. 34 ff., 179 ff.

gleich viel Werthe zu produciren wie jetzt in 11, so haben wir alle gleich viel zu vertheilen und doch mehr Musse und Lebensgenuss. Das herbeizuführen hat aber nicht der Einzelne die Macht oder eine einzelne Gruppe, sondern nur die Gesammtheit“ [1]). Den augenblicklichen Stand der wissenschaftlichen Frage der Arbeitszeit fasst M. J. Bonn [2]) bezeichnenderweise in die Worte zusammen: „Kurze Arbeitszeit und hohe Löhne, d. h. Arbeiter mit hoher Lebenshaltung, deren geistige und körperliche Arbeitskraft stark intensiv wirkt, liefern in einem kapitalkräftigen, mit moderner Technik eingerichteten Betriebe allem Anschein nach mehr und billigere Producte als niedrige Löhne und lange Arbeitszeit“ [3]).

Die Fortschritte der socialen Hygiene, insbesondere auch der Physiologie, sind für die Frage der Normirung eines Maximalarbeitstages für verschiedene Länder energischer nutzbar zu machen, als es bisher geschehen. Es müssen wissenschaftliche Instanzen geschaffen werden, welche berufsmässig darüber zu wachen haben, dass die neuesten Ergebnisse der verschiedenen wissenschaftlichen Fachgebiete ungesäumt in den Dienst des socialen Interesses gestellt werden. So besitzen wir beispielsweise in Mosso's Ergographen ein Instrument zur Messung menschlicher Arbeitskraft, das von Seiten der socialen Hygiene noch lange nicht die ihm gebührende Beachtung und Würdigung gefunden hat. Mosso formulirt ein förmliches Gesetz der Erschöpfung, wonach „die Arbeit, welche ein schon ermüdeter Muskel ausführt, demselben viel schädlicher ist, als eine Arbeitsleistung unter normalen Bedingungen“ [4]). Einem russischen Physiologen, Professor J. Setschenow, ist es gelungen, „physiologische Kriterien zur Bestimmung der Länge des Arbeitstages“ aufzustellen [5]). Sein Resultat gipfelt darin, 1. dass die Zeit der gesammten Arbeit 6 Stunden von den 16 nicht überschreiten darf, 2. dass die Zeit der continuirlichen

---

[1]) In mündlicher Unterredung erklärte mir Herr Sulzer, dass er in einem ihm geeignet erschienenen Moment die Arbeitszeit in seinen Maschinenfabriken selbst herabgesetzt und dabei durchgängig eine entsprechende Steigerung der Qualität der Arbeitsleistungen beobachtet hat.

[2]) A. a. O. S. 153.

[3]) Beachtenswerth sind die jüngsten dreitägigen Reichstagsverhandlungen (vom 17.—19. Februar 1897) über einen Antrag des socialdemokratischen Abgeordneten Auer, betr. die Einführung des gesetzlichen Achtstundentags. In der letzten Sitzung bemerkte der Abgeordnete Fischer: „Vor einigen Jahren hätten Sie unseren Antrag einfach niedergestimmt. Jetzt mussten Sie drei lange Tage debattiren. Das ist schon ein Fortschritt, und wir werden weitere Fortschritte machen.“

[4]) Mosso, Die Ermüdung, übers. von Glinzer, Leipzig 1892, S. 150.

[5]) Abhandlg. in d. naturwiss. Gesellsch. zu Petersburg, deutsch von O. J., Neue Zeit, 1895, Nr. 41.

Arbeit (d. h. der Arbeit mit Inbegriff der Ruhepausen) um so viel weniger als 10 Stunden von den 16 Stunden betragen muss, je kürzer die Ruhepausen sind.

Man übersehe eben nicht, dass alle Ermüdung, wie schon Lavoisier festgestellt hat, ein Vorgang rein chemischer Natur ist. Durch übermässige Anstrengung, sei es unseres Muskel-, sei es unseres Nervensystems, bilden sich im Blute Zerfallstoffe. Häufen sich diese Zerfallstoffe allzusehr an, dann fühlen wir uns ermüdet; überschreiten sie die physiologische Grenze, so sind wir krank. So ist z. B. das Blut eines ermüdeten Thieres insofern giftig, als es, wie Mosso gezeigt hat, einem anderen Thiere eingespritzt, in diesem die charakteristischen Erscheinungen der Ermüdung hervorruft. Hier hat nun eine ihrer Aufgaben für die Gesammtheit sich bewusste Wissenschaft einzusetzen. Eine von socialen Interessen geleitete Physiologie wird die Maximalgrenze der Arbeitsintensität aller Berufsarten festzusetzen haben, von dem Grundgedanken geleitet, dass kein Arbeiter mehr Kraft verausgaben darf, als er täglich wieder zu ersetzen vermag [1]).

Dass wir auf diesem Wege zu einer Verkürzung der Arbeitszeit auf allen Linien menschlicher Arbeit gelangen, eben dadurch aber auch eine entsprechende Erhöhung der Arbeitsintensität der Einzelnen erreichen werden, kann heute bereits als gesichertes Ergebniss der socialen Hygiene auf der einen, wie der bisher gesammelten betriebstechnischen Erfahrungen auf der anderen Seite hingestellt werden. Der Staat wird zunächst in den von ihm geleiteten Betrieben die Maximalarbeitszeit nach den von der socialen Hygiene fixirten Grundsätzen einzuführen haben. Die Privatindustrien werden seinem Beispiele mit der Zeit zweifellos folgen, da sie ja an der erhöhten Arbeitsintensität ihrer Angestellten mehr gewinnen, als sie durch die eingeschränkte Arbeitszeit verlieren.

Einer allgemeinen Verkürzung der Arbeitszeit eignet überdies noch der grosse Vorzug, dass das Millionenheer der lediglich physisch Arbeitenden alsdann Musse gewinnt, seine technischen Kenntnisse zu bereichern und gewissen Handgriffen zur Erleichterung und Beschleunigung ihrer Arbeit nachzusinnen. Während nämlich ein 12- bis 14stündiger Arbeitstag dermassen abstumpft, dass jede höhere Regung im Keime erstickt wird, vermag eine entsprechend verkürzte Arbeits-

[1]) Der englische Physiologe Foster, Text-Book of Physiology II, Cap. V, sect. 4, p. 321, definirt den menschlichen Körper als „lebendige Maschine, welche potentielle Energie in actuelle umzusetzen hat". Die Nahrung führt dem menschlichen Körper die potentielle Energie zu, wo sie sich in Wärme und Arbeitsenergie umsetzt. Vgl. jetzt A. Sperling, Medicinische Streiflichter, 1897, und dazu G. Simmel, Sociale Medicin, Zeit, 13. Februar 1893.

zeit gewisse schlummernde, gebundene Geisteskräfte zu entfesseln und eben damit der Gesammtheit nutzbar zu machen (Verbesserungen in der Betriebstechnik, unter Umständen auch grössere Erfindungen). Daneben weitet sich aber auch das wissenschaftliche Interesse und der ästhetische Horizont des Arbeiters aus. Soll nämlich unsere gesammte Culturentwickelung überhaupt einen tieferen Sinn und fassbaren Zweck haben, so kann dieser offenbar nur darin gesucht werden, dass uns die Herausarbeitung eines höheren Typus Mensch vom immanenten Telos des socialen Geschehens als Aufgabe zugefallen ist. Gegenüber der centrifugalen Kraft in der Menschennatur, welche das Individuum zur einseitigen Vertretung seiner Sonderinteressen, selbst auf Kosten der Gesammtheit, drängt, sollen wir in bewusster Ueberwindung dieses egoistischen Grundtriebes des Individuums die centripetalen Kräfte in Bewegung setzen, um die centrifugalen zu paralysiren und das Gattungsinteresse gegenüber dem Individualinteresse energisch zu behaupten. Je weitere Kreise eines Volksthums wir nun sittlich heben und gedanklich adeln, je breiter die Schichten werden, welche ein bestimmtes sociales Ethos trägt, desto sicherer ist die Wahrung und continuirliche Förderung der Gattungsinteressen gewährleistet. Einen solchen höheren socialen Menschentypus zunächst innerhalb der kaukasischen Rassen herauszuarbeiten, ist fürwahr des Schweisses der Edlen werth. Haben wir alle anderen Privilegien und Monopole der einzelnen Stände niedergerissen, so hiesse es socialphilosophischen Anachronismus treiben, wollten wir Bildungsprivilegien und Geistesmonopole beibehalten. Die Ergebnisse der Natur- und Geisteswissenschaften, die Fortschritte in Technik und Kunst müssen mit einem Worte den breitesten Schichten eines Volksthums zugänglich gemacht werden. Obligatorische Fortbildungscurse, späterhin direct eine Vollschule bis zum 18. Jahre[1]) sollen der arbeitenden Jugend beiderlei

[1]) Beherzigenswerth sind die entsprechenden Vorschläge C. v. Massow's, Reform oder Revolution, 1894, S. 107 ff. Zu gleichen Ergebnissen gelangt Rud. Sohm, Die Entwickelungsgeschichte des modernen Staates, Cosmopolis V, März 1897, S. 871: „Du musst Freiheit geben, wenn du zur Freiheit erziehen willst." Paul Natorp, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung, viertes Stück, Archiv für system. Philos. III, 1, 1896, S. 67 bemerkt: „Dass die Fortbildungsschule, auch bei der besten bisher erreichten Organisation, nichts mehr als ein Nothbehelf ist, ist ja fast allgemein anerkannt. Sie wird irgendwie einmal abgelöst werden müssen durch die Vollschule für Alle bis zum 18. Jahr." Eine solche Vollschule, zunächst mit dem 16. Altersjahr beginnend und successive bis zum 18. Altersjahr aufsteigend, würde zugleich die brennende Frage der Kinderarbeit lösen. Jetzt schon ist in der Schweiz die Arbeit der Kinder bis zum 14. Lebensjahr verboten (vgl. darüber Reichesberg a. a. O. S. 48 f.). In Italien ist diese Altersgrenze bis zum 9. Jahre herabgedrückt. Sollen wir nicht physiologisch de-

Geschlechts die elementaren Grundlehren der Natur- und Geisteswissenschaften einprägen, um das Interesse für höhere und feinere Geistigkeit zu wecken, damit uns nur ja keine schlummernde (potenzielle) Intelligenz verloren geht. Die stupiden, bildungsunfähigen Elemente werden durch diese obligatorischen Fortbildungsschulen wenn auch nicht geistig gehoben, so doch wenigstens äusserlich geschliffen und für den Daseinskampf besser vorbereitet. Arbeiterakademien und Volkshochschulen (University Extension) haben des Fernern dafür zu sorgen, dass die körperlich arbeitende erwachsene Bevölkerung in ständigem Contact mit den jüngsten Ergebnissen der Wissenschaften bleibe. So gefährlich eine solche Halbbildung an sich auch sein mag[1]), so ist und bleibt sie doch die unumgängliche Durchgangsstufe zur socialen Höherbildung des Typus Mensch. Auch hier giebt es kein Zurück mehr, sondern nur noch ein beherztes Vorwärts. „Von der gewonnenen Erkenntniss giebt es keine Rückkehr und auf keine Methode des Fortschritts verzichtet das Menschengeschlecht; so wenig, wie es eine Rückkehr zur Einfachheit oder einen Verzicht auf die Güter giebt, welche der Mensch der Natur mühsam abgerungen hat. Nur weiteres Vordringen befreit uns dereinst von den Missständen, welche die Wanderung begleiten. Der Zustand, in welchem wir uns befinden, der sich durch ein starkes Vorwiegen der Halbbildung kennzeichnet, ist ein Stadium innerhalb der grossen Entwickelung, welches durchgelebt werden muss, um überwunden zu werden“ [2]). Ein socialisirtes Recht wird daher nicht bloss eine grössere ökonomische Gleichmässigkeit vermittelst consequenter Durchführung des Princips

---

generiren, dann muss zunächst diesem schreienden Missverhältniss zwischen Jugend und Arbeitsleistung gesetzgeberisch abgeholfen werden. Eine obligatorische Vollschule bis zum vollendeten 16. Altersjahre, die sich vornehmlich in Städten mit starker Fabrikbevölkerung einrichten liesse, würde zugleich die Frage der Regulirung der Kinderarbeit lösen und eben damit manchem socialen Ungemach vorbeugen. Auf der einen Seite würde die Körperkraft geschont, auf der anderen die intellectuelle und moralische Bildung gehoben und für den Kampf auch um das sittliche Dasein unvergleichlich besser ausgerüstet, als es seitens unseres heutigen Erziehungssystems geschieht. Unreife Bursche, die noch vor ihrer Pubertät zu selbstverdientem Gelde gelangen, sind ein Unsegen der Cultur. Schulautorität und Familienautorität werden durch solche wirthschaftliche Frühreife untergraben, eben damit aber eine physiologische und moralische Degeneration der arbeitenden Bevölkerung systematisch herbeigeführt. Ohne allen Autoritätsglauben, ohne festes sociales Gefüge von Ueber- und Unterordnung kann auf die Dauer keine Gesellschaft bestehen. Vgl. G. Simmel, Superiority and Subordination, American Journal of Sociology II, 2 u. 3.

[1]) Vgl. die tiefdringende Abhandlung von Eduard Lasker über Halbbildung, in: Wege und Ziele der Culturentwickelung, Leipzig 1881, S. 141 ff.

[2]) Lasker a. a. O. S. 203.

der Proportionalität (Jedem nach seinen Leistungen: Aristoteles, Saint-Simon) herbeizuführen haben, sondern auch die geistige Höherbildung der arbeitenden Bevölkerung sich zur Aufgabe setzen müssen. Was die „Fabian Society" (seit 1883), das „Oxford Movement", die „Toynbee Hall" in England [1]), inspirirt durch die ethischen Principien Carlyle's und die ästhetischen Ruskin's, was ferner die „University Extension" in England, Belgien, Skandinavien, der Schweiz, Oesterreich-Ungarn und zuletzt auch in Preussen (Berlin und Königsberg) [2]) auf dem Wege der privaten Initiative hochgestimmter, wahrhaft social denkender Individuen zu erstreben suchen, das wird zweifelsohne das socialisirte Recht des zwanzigsten Jahrhunderts als Niederschlag einer elementaren ethisch-socialen Volksbewegung zu codificiren haben. Je geschulter, sittlich geadelter und ästhetisch geläuterter die arbeitende Bevölkerung wird, desto geringer wird die Gefahr eines europäischen Weltbrandes, der die gesammte westliche Cultur in seinen Trümmern begraben könnte, desto gewappneter und gefesteter sind wir gegen jenen modernen Vandalismus des Lumpenproletariats, das unsere heiligsten Güter bedroht.

Die Grundforderung des Marxismus, welche Konrad Schmidt neuerdings dahin formulirt, dass alle Lohnarbeit radical abgeschafft würde, ist, an dem gegenwärtigen Stand der Cultur gemessen, ein socialphilosophisch vorerst unrealisirbarer Gedanke. Wer sich aus parteitaktischen Gründen krampfhaft an diese Forderung klammert, der verliert den Blick für die realen Mächte der Gegenwart und rückt damit sein soziales Ideal in utopistische Fernen. Es wird daher ein „Recht auf den vollen Arbeitsertrag" sich in den nächsten Generationen noch nicht zur Wirklichkeit durchringen können. Denn einmal werden schöpferische und dispositive Arbeit nach wie vor ge-

---

[1]) Vgl. darüber M. Kaufmann, Sociale Reformbestr. in England, Handwörterb. d. Staatswiss. V, 748 f.

[2]) Ferd. Tönnies bezeichnet die Schaffung eines neuen „weltlichen Klerus" als den tiefsten Sinn der mächtig um sich greifenden Bewegung der vorgeschrittenen Culturen nach Erweiterung des Hochschulunterrichts (Volkshochschule, Extension of University), Eth. Cultur, 1894, Nr. 36—37; P. Natorp, Ueber volksthümliche Universitätscurse, Akad. Revue, II. Jahrg., Aug.-Sept. 1896; dazu Grundlinien einer Theorie der Willensbildung, Archiv für system. Philos. III, 1, S. 70 ff. Im Januar 1897 hat die „Universitäts-Ausdehnung" auch in Berlin greifbare Gestalt gewonnen, indem sich fünfzehn der glänzendsten Namen der Berliner Universität (darunter Mommsen, Diels, Dilthey, Harnack) an die Spitze dieser Bewegung stellten; der akademische Senat hat mit geringer Majorität diesen Bestrebungen vorerst seine Unterstützung versagt. Den augenblicklichen Stand der „Universitäts-Ausdehnungsbewegung" schildert zuverlässig Ernst Schultze, Volkshochschulen und Universitäts-Ausdehnungsbewegung, mit einer Einleitung von Prof. Ed. Reyer in Wien, Leipzig 1897; Maikki Friberg, Entstehung und Entwickelung der Volkshochschulen in den nordischen Ländern, Bern 1897.

mäss dem Princip der Proportionalität der Leistungen ihren gerechten Antheil an dem Erträgniss der nationalen Arbeit fordern und durchsetzen, andermal wird der ungeheure staatliche Verwaltungsapparat, wie ihn ein socialisirtes Recht voraussetzt, einen ganz beträchtlichen Theil des Arbeitsertrages der physisch Arbeitenden, d. h. also der von diesen nach der Anleitung der schöpferischen und dispositiven Arbeiter geschaffenen Werthe für sich in Anspruch nehmen. Werden wir also mit dem Lohnsystem in absehbarer Zukunft nicht brechen können, so könnte doch ein socialisirtes Recht wenigstens die sittlich störendsten Härten im heutigen Lohnsystem beseitigen [1]). Die staatliche Gewährleistung eines Existenzminimums, deren Durchführung auf Grund der von uns vorgeschlagenen socialen Reformen (Verstaatlichung aller unterirdischen Betriebe, der Wasserkräfte, des Versicherungswesens, der Erfindungen, wie alles geistigen Eigenthums etwa eine Generation nach dem Tode der betreffenden Erblasser) um so weniger Schwierigkeiten begegnen dürfte, als ja schon der heutige Staat in seiner Gewährung der Steuerfreiheit für ein Existenzminimum die Berechtigung eines solchen im Princip sanctionirt, hätte hier den Anfang zu bilden.

Nachdem Bentham und Mill in der Forderung der Steuerfreiheit des Existenzminimums vorangegangen waren, haben eine Reihe von vorgeschrittenen Staaten deren gesetzliche Einführung beschlossen [2]). Während Eheberg z. B. das Existenzminimum dahin beschränkt wissen will, dass es sich „nicht um ein Culturminimum, sondern nur um ein Existenzminimum im engeren Sinne“ handle [3]), legen wir

---

[1]) Man stösst sich vielleicht auch allzusehr an dem Ausdruck „Lohn“, dem noch etwas von der Hörigkeit und der Zeit des Feudalismus anhaftet. Abgesehen davon, dass auch bezüglich der Regulirung des Lohnsystems ein strenges Verbot jener Form der Lohnauszahlung, wie sie im sogenannten „Trucksystem“ widerwärtig in die Erscheinung tritt, die grausamsten Härten dieses Systems staatlich beseitigen kann, liesse sich auch positiv durch die Fixirung einer sogenannten „gleitenden Lohnscala“ ein gewisses, staatlich geschütztes Lohnminimum festsetzen (vgl. Reichesberg a. a. O. S. 37 ff.). Ob man aber die Gegenleistung für verrichtete Arbeit „Lohn“, „Gehalt“, „Honorar“, „Tantième“, „Apanage“ u. s. w. betitelt, das ist doch wohl mehr traditionelle Standeseitelkeit und „gleitende Scala“ ästhetischer und moralischer Werthung, als sachliche Trennung. Der Postbote, der vom Staat „Gehalt“ bezieht, dürfte häufig genug mit Mittel und Titel des Maschinenarbeiters, der wöchentlich seinen „Lohn“ ausbezahlt erhält, tauschen wollen. Ebenso würde der journalistische penny a liner mit Vergnügen sein „Honorar“ häufig genug gegen den „Lohn“ des Schriftsetzers, der seine Artikel druckt, und den „Gehalt“ des Factors, der den Druck dieses Artikels überwacht, eintauschen. Vgl. übrigens auch Max Haushofer, Der moderne Socialismus, 1896, S. 248 f.

[2]) Vgl. G. Schanz, Existenzminimum, Handwörterb. d. Staatswiss. V, 326 f., sowie K. Th. Eheberg, Steuer, ebenda VI, 104.

[3]) Ebenda S. 104.

gerade auf dieses Culturminimum den Nachdruck. Jeder Culturkreis hat eben sein eigenes Existenzminimum. Unter Existenzminimum begreifen wir nämlich nicht die blosse Fristung des nackten Lebens, sondern die Garantirung einer Lebenshaltung, die den Leistungen des Arbeitenden für die Gesammtheit proportional ist[1]). Einen bestimmten Betrag heute festsetzen wollen, wie dies beispielsweise Ed. Aug. Schröder thut[2]), hiesse dem künftigen Verlauf der Culturentwickelung vorgreifen. So wenig es nämlich einen Normalarbeitstag für alle Länder und Berufe geben kann, so wenig ist an eine internationale Normirnng eines Existenzminimums zu denken. Es variirt dies vielmehr nach Bodenbeschaffenheit, Klima, Culturstufe und Nationalreichthum. Was dem Pariser Fabrikarbeiter z. B. Existenzminimum ist, könnte sich unter Umständen zum Existenzmaximum für russische Steppenbewohner (etwa Kirgisen) eignen. Auch hier erweist sich also die mechanische Gleichheitstendenz als durchaus unzulänglich. Und so behauptet denn das Princip der Proportionalität auf der ganzen Linie der Socialisirung des Rechts sein logisches Uebergewicht.

Ein Correlat zu dem Existenzminimum nach unten ist das Existenzmaximum nach oben. Der Gedanke eines Höchsteinkommens ist keineswegs neu, sondern schon von Harrington in seiner „Oceana“ in ernstliche Erwägung gezogen worden[3]), sofern er in einem „Gleichgewicht des Besitzes und Wechsel der Gewalten“ das sociale Heil erblickte. Neuerdings kommt auch E. A. Schröder auf dieses Existenzmaximum zurück, welches er folgendermassen formulirt: „Das Existenzmaximum, über welches der Betrag des reinen Jahreseinkommens einer physischen oder juristischen Person ganz an den Staat abgeliefert werden muss, beträgt 500,000 Mark. Von dem über das Existenzmaximum reichenden Betrage des reinen Jahreseinkommens erhält der Steuerzahler eine steuerfreie Staatsprämie von 10 Procent“[4]). Harrington wollte das jährliche Einkommensmaximum sogar nur auf 50,000 Franken beschränken. Es bedarf indess keines besonderen Nachweises, dass es für alle Zonen und Zeiten ebensowenig eine fixe Grenze nach oben wie nach unten geben kann. Während nämlich Grossbritannien im im Jahre 1893 10,400 Millionen Pfund Sterling an Nationalvermögen

---

[1]) Vgl. C. v. Massow, Reform oder Revolution, S. 204: „. . . nur das soll geregelt werden, dass der, welcher fleissig arbeitet, auch eine menschenwürdige Existenz zum Lohn seiner Arbeit erhält, und zwar eine menschenwürdige Existenz für sich und die Seinen.“

[2]) Das Recht der Wirthschaft, Leipzig 1896, S. 180 f.

[3]) S. oben S. 302.

[4]) Das Recht der Wirthschaft, S. 404.

repräsentirte, Frankreich im Jahre 1890 225 Milliarden Franken, wies Russland zu Beginn der achtziger Jahre insgesammt nur ein Nationalvermögen von 10 Milliarden Rubel auf. Und nun vollends die Progression im Volkswohlstand einzelner Stände: „Die Vereinigten Staaten haben sich beispielsweise in der Einwohnerzahl vom Jahr 1800 mit 5,305,937 auf 1890 mit 62,622,250 vermehrt, das Volksvermögen in dieser Periode von 1072 Millionen Dollars auf 65,037,000,000 Dollars." Angesichts dieser Zahlenunterschiede im Volkswohlstand verschiedener Länder wäre es ebenso thöricht, ein Existenzmaximum wie ein Existenzminimum nach der gleichen Schablone für alle Länder aufstellen zu wollen. Wie vielmehr jeder Culturkreis sein eigenes Existenzminimum hat, so auch sein eigenes Existenzmaximum.

Dass man einer wilden, zügellosen, in's Ungemessene sich steigernden Chrematistik steuern müsse, ist ein ethisch-sociales Postulat, welches Aristoteles bereits dahin formulirt hat, dass Kapitalbildung Sinn und Zweck nur dann und nur so lange habe, als sie berechtigte Bedürfnisse des Individuums zu befriedigen die Eignung besitzt[1]). Diesem aristotelischen Gedanken nähert sich die heutige Steuerpolitik in allen civilisirten Staaten schrittweise an. Das Princip der Progressivsteuer ist auf der ganzen Linie der westlichen Cultur bei Einkommen- und Kapitalsteuern ebenso wie bei Erbschaftssteuern durchweg festgehalten. In England ist dieses Princip schon so weit durchgedrungen, dass bei Vermögen von über eine Million Pfund 8 Procent Estate Duty bezahlt wird, während Vermögen von 100 bis 500 Pfund nur 1 Procent Steuer zahlen und solche unter 100 Pfund steuerfrei sind. Noch schärfer kommt dort das Princip der Proportionalität in der Legacy und Succession Duty zum Ausdruck. Sie beträgt 1 Procent bei Anfällen an Ascendenten, 3 Procent bei solchen an Geschwister und Geschwisternachkommen, 5 Procent bei solchen an Onkel und Tanten, 6 Procent bei solchen an Grossonkel und Grosstanten und 10 Procent bei solchen an alle übrigen Personen[2]). Dieses Princip der Progression, ganz durchgedacht, consequent ausgebaut und auf alle Steuerkategorien rückhaltslos angewendet, würde den entscheidenden Schritt zur Lösung der „socialen Frage" vollziehen. Freilich wäre es utopistisch, ein starres, mechanisches Existenzmaximum mit Harrington und Schröder zu fordern, sintemal alle socialen Minima und Maxima (Minimal- und Maximallohn, Minimal- und Maximalarbeitszeit, Minimal- und Maximaleinkommen) bei der unendlichen Verschiedenheit der terrestrischen Lage und der klimatischen Bedingungen, der ge-

[1]) Vgl. Politik I, 8. 1256 b; oben S. 216.

[2]) Vgl. Heckel, Erbschaftssteuer, Handw. d. Staatswiss., Suppl. I, S. 310.

schichtlichen Traditionen und politischen Institutionen, der ökonomischen Lebenshaltung und Culturbedürfnisse der einzelnen Völker eine generelle Regelung geradezu ausschliessen. Es scheint daher auch, wenn wir die Symptome der modernen Steuergesetzgebung richtig deuten, in der heutigen Steuerpolitik der westlichen Culturstaaten das von Aristoteles geforderte Princip der Proportionalität über die mechanische Gleichheit endgültig den Sieg davonzutragen. Denn socialphilosophisch verstanden ist Progressivsteuer nichts weiter als der steuertechnische Ausdruck der Proportionalität in Kapital, Einkommen und Erbschaft.

Während aber die Progressivsteuer von Kapital und Einkommen in ihrem Tempo naturgemäss gehemmt wird, insofern eine allzu starke Progression alle Individualwirthschaft illusorisch machen würde, steht einer möglichst weiten Anwendung des Progressivprincips in der Erbschaftssteuer schon im heutigen Stadium der socialen Gesetzgebung kein erhebliches Hinderniss im Wege. Die radicalen Vorschläge Bazard's, die auf völlige Abschaffung des Erbrechts hinzielten, haben wir bereits in ihrer Unhaltbarkeit aufgedeckt [1]). Aber ähnlich wie Harrington's Vorschlag eines Vermögensmaximums heute wieder von Schröder aufgenommen wird, so die Gedanken Bazard's neuerdings von J. Rülf [2]), einem sonst geschulten systematischen Denker, der in in seinen übrigen philosophischen Werken nichts weniger als Utopist ist [3]). Und doch versteigt sich J. Rülf zu der ungeheuerlichen Behauptung, die er ständig variirt und in pathetischen Declamationen als neue Weisheit auftischt: „Ist das Erbrecht einmal abgeschafft, das will sagen: ist die gesammte Menschheit als die Universalerbin einer jeden Hinterlassenschaft einmal eingesetzt; betrachtet sich erst einmal die Allgemeinheit, die Gesellschaft, der Staat nur als die Erbvollstrecker eines jeden Nachlasses — dann wird, dann muss es anders werden" [4]). So weit wie Rülf wollte ja nicht einmal Lassalle gehen, welcher in seinem „System der erworbenen Rechte" das heute herrschende Erbrecht zwar für obsolet, weil historisch für überwunden erklärte, dabei aber gleichwohl nur eine Umgestaltung und nicht eine Aufhebung des Erbrechts forderte [5]). Dass das herrschende Erbrecht historisch obsolet ist, giebt auch Lassalle's Gegner, H. v. Sybel, still-

---

[1]) Vgl. oben S. 340 f.

[2]) Das Erbrecht als Erbübel, II. Aufl., Leipzig.

[3]) Besonders „Die Wissenschaft des Weltgedankens u. der Gedankenwelt", 2 Bde., 1888 — ein Werk, welches u. A. Ed. v. Hartmann mit grosser Auszeichnung angezeigt hat.

[4]) Das Erbrecht etc., S. 92. Vgl. auch Nr. 10 der „Allgem. Deutschen Universitätszeitung", 1894.

[5]) System der erworb. Rechte I, 264, sowie oben S. 411.

schweigend zu, wenn er gleich dessen Beibehaltung mit der Motivirung verficht, dass die Völker auch an das Gottesgnadenthum ihrer Könige nicht mehr glauben und doch ihre monarchische Gesinnung bewahrten, weil eben ein constitutionelles Königthum die individuelle Freiheit und allgemeine Wohlfahrt sicherer gewährleistet als die demokratische Republik. Wenn aber selbst vorgeschrittene Socialisten keine radicale Beseitigung des gesammten Erbrechts fordern, so ist dafür die Reihe derjenigen, welche für eine hohe progressive Erbschaftssteuer eintreten, eine um so grössere. Ludwig Büchner und Ernst Hallier hoffen auf dem Wege der Progressivität allmälig zu einer völligen Beseitigung des heutigen Erbrechts zu gelangen. Hallier's sociales Ideal gipfelt „in der Forderung, dass ein Erbschaftsamt gegründet werde, welches im Namen des Staates die Erbschaften in Beschlag nimmt und nach Massgabe eines genau auszuarbeitenden Gesetzes die Erbschaft, soweit es nothwendig und zweckmässig ist, für die Kinder, im Uebrigen aber für den Staat verwaltet“ [1]). Allein wie schon die Saint-Simonisten die radicale Forderung Bazard's, nach welcher das Erbrecht des Verdienstes an die Stelle desjenigen der Blutsverwandtschaft zu treten habe, auf das bescheidene Postulat hoher progressiver Erbschaftssteuern herabgedämpft haben, so haben sich in jüngster Zeit wissenschaftliche Namen vornehmsten Klanges zu Gunsten einer progressiven Erbschaftssteuer ausgesprochen, ohne in den Radicalismus eines Büchner und Hallier zu verfallen. Aus der stattlichen Liste der Anhänger einer progressiven Erbschaftssteuer greifen wir geflissentlich nur diejenigen Namen heraus, die über den Verdacht extremer socialdemokratischer Bestrebungen erhaben sind: Brinz, Roscher, Umpfenbach, Schäffle, Pfüzer, Bluntschli, Baron, Radenhausen und H. v. Scheel [2]).

Das heute so gesteigerte sociale Empfinden, welches letzten Endes vielleicht darauf zurückzuführen ist, dass wir heute infolge der technischen Fortschritte der Presse alle Unebenheiten und socialen Missstände auf dem ganzen civilisirten Erdenrund erfahren, während frühere Generationen nur sehr späte und sehr vereinzelte Berichte über solche Missstände erhielten, verträgt auf die Dauer solche Missverhältnisse nicht, wie sie uns die heutige Erbschaftsstatistik immer wieder verletzend vor Augen führt. In England kamen z. B. im Jahre 1892 nicht weniger als 176 Fälle von Nachlässen von über 2 Millionen Mark (ohne das unbewegliche Eigenthum) vor. In England, Frankreich und Deutschland werden durchschnittlich je 5 Milliarden Mark circa jähr-

[1]) Die socialen Probleme u. das Erbrecht, S. 40.

[2]) Vgl. H. v. Scheel, Erbschaftssteuern u. Erbrechtsreform, Jena 1877.

lich vererbt. Diese ominöse Ziffer (5 Milliarden) scheint überhaupt in der jüngsten Wirthschafts- und Staatengeschichte eine fatale Rolle zu spielen. So beträgt beispielsweise das augenblickliche Kriegsbudget des gesammten Europa ungefähr 5 Milliarden. Reiht man hier noch die 5 Milliarden (Franken) an, welche Frankreich als Kriegsentschädigung zu zahlen hatte, so würde ein moderner Zahlensymboliker nach dem Vorbilde der altpythagoreischen Zahlenmystik eine hübsche, freilich etwas phantastische Spielerei daraus construiren können. Aber auch der nüchterne socialphilosophische Betrachter wird angesichts dieser Zahlen der Frage kaum ausweichen können, ob nicht die sociale Gesetzgebung des zwanzigsten Jahrhunderts für die vererbten oder zu Kriegszwecken verwendeten Milliarden eine glücklichere, zur Herstellung des socialen Gleichgewichts geeignetere Verwerthung finden könnte. Hat sich Frankreich noch in unserem Jahrhundert dazu bequemen müssen, 5 Milliarden Kriegsentschädigung dafür zu zahlen, dass Hunderttausende seiner Bürger auf dem „Schlachtfelde der Ehre" sterben konnten, so werden sich die gesetzgebenden Körperschaften in Frankreich des zwanzigsten Jahrhunderts zu fragen haben, ob man nicht besser thäte, einen erklecklichen Theil der in Frankreich jährlich vererbten ca. 5 Milliarden zur Herstellung eines socialen Gleichgewichts zu verwenden, damit Millionen seiner Bürger leben können.

Eine herzhafte progressive Erbschaftssteuer, besonders bei Ascendenten, ist heute bereits spruchreif. Beträgt doch in Elsass-Lothringen z. B. die Erbschaftssteuer bei entfernteren Verwandten 8 Procent, bei Nichtverwandten sogar 9 Procent des Nachlasses, in Oesterreich 9½ Procent, in England schon bei Grossonkel und Grosstante 10 Procent, in Frankreich bei Nichtverwandten 11,25 Procent[1]). Es ist nach alledem gar nicht abzusehen, warum ein sociales Recht gerade vor 11¼ Procent respectvoll Halt machen soll. Wird einmal das Princip des socialen Interesses dem des individuellen Eigennutzes übergeordnet, so ist schlechterdings nicht zu begreifen, warum dieses sociale Interesse gerade vor der Barrière von 11¼ Procent seine unübersteigliche Schranke haben soll. Hier heisst es den Muth der Consequenz haben: sapere aude![2]) Ist einmal das sociale Bewusstsein der gesitteten Menschheit darüber aufgeklärt, welcher Widersinn darin steckt, dass Verwandte zehnten bis zwölften Grades oder gar Nichtverwandte Erbrechtsansprüche haben sollen, so kann es nur eine Frage absehbar

---

[1]) Vgl. Socialpolit. Centralblatt, 1894—1895.

[2]) Hier scheint wieder einmal die Schweiz kühn voranzugehen. Im Kanton Zürich wird augenblicklich an einer Reform der Erbschaftssteuer gearbeitet, welche mit dem Princip der Progression Ernst macht.

kurzer Zeit sein, wann das so aufgeklärte und geschärfte sociale Bewusstsein eine Progressivsteuer von 80—90 Procent für Ascendenten vom vierten bis fünften Grade ab fordern und die Codificirung dieser wirthschaftlich begründeten Forderung durchsetzen wird.

Der alte germanische Familienbegriff ist heute ebenso wesenlos und schattenhaft wie der noch ältere Blutsverwandtschaftsbegriff, welcher dem römischen Erbrecht zu Grunde lag. Die moderne europäische Familie ist in vollständiger Umbildung und Zersetzung begriffen. Der Uebergang vom Kleinbetrieb zum Grossbetrieb, von der Handarbeit zur Maschinenarbeit, vom Nahverkehr zum Fernverkehr [1]) hat alle bisherigen Familienverhältnisse gelockert. Blutsverwandtschaften dritten oder gar vierten Grades sind heute schon nahezu bedeutungslos, social aus einander gesprengt und zu Schemen abgeblasst. Es gilt also, mit dem römisch-rechtlichen Begriff der weitausgesponnenen Blutsverwandtschaftsverhältnisse des sogenannten Parentel- oder Gradualsystems ebenso zu brechen wie mit dem altgermanischen Familiensystem. Findet doch selbst ein so zahmer Socialreformer wie H. v. Scheel, dass, gemessen an unseren heutigen Wirthschaftsbedingungen und dem durchgängigen socialen Empfinden der „lachende Erbe" eine sinnwidrige Einrichtung ist, so dass er „eine Einschränkung des Erbrechts für die entfernteren Verwandtschaftsgrade oder einen Abschluss desselben bei verhältnissmässig nahen Graden fordert, weil in der heutigen Gesellschaft die materielle und ideelle Familienzusammengehörigkeit nicht mehr über die Grosseltern selbst und die grosselterliche Parentel hinausreicht" [2]).

Jede Culturstufe von eigenem Wirthschaftstypus fordert ein diesem entsprechendes Erbrecht. Ist eben das Erbrecht wie alles Eigenthum überhaupt nur eine historische Kategorie, d. h. eine in beständiger Umformung begriffene sociale Daseinsweise eines bestimmten Culturkreises, so versteht es sich von selbst, dass es den inneren, wirthschaftlichen Wandlungsformen des betreffenden Culturkreises sich anzuschmiegen und vor Allem dem veränderten socialen Empfinden sich anzupassen hat. Sobald unser Familiensinn in Folge der wirthschaftlichen Umwälzungen gelockert und verblasst ist, muss diesen veränderten Verhältnissen im Erbrecht Ausdruck gegeben werden. Von allen bisher vorgebrachten Motivationen für die Daseinsberechtigung eines Erbrechts hat für unser heutiges Empfinden nur noch der sociale Zusammenhang des Erblassers mit den Hinterbliebenen Sinn und Bedeutung. Mag man es noch so tief beklagen, dass der poetische

---

[1]) Vgl. darüber P. Natorp, Archiv f. system. Phil. III, 1896, S. 57.

[2]) Erbrecht, Handwörterb. d. Staatswiss. III, 293.

Schmelz des patriarchalischen Familienzusammenhanges, der zauberschöne Schimmer des altgermanischen Herdes für immer dahin ist, so können uns doch sentimentale Ergüsse über das „verlorene Paradies" der römischen Blutsverwandtschaftsbeziehungen oder des altgermanischen Familienkreises über die nächsten Aufgaben der socialen Gegenwart unmöglich hinwegtäuschen. Der Blick nach rückwärts, in eine gemüthlich schönere, weil social naivere Vergangenheit darf uns nicht so weit verweichlichen und entmannen, dass wir darüber den Sinn für die Gegenwart und die socialen Aufgaben der Zukunft verlieren. Alle Gefühlsromantik könnte uns in dem Processe der bewussten Fortbildung der offenkundigen Tendenz der socialen Entwickelung nur hinderlich werden. Soll unsere oder die unmittelbar auf uns folgende Generation die socialen Geschicke der vorgeschrittenen Menschheit dem immanenten Telos mit männlicher Entschlossenheit und sehniger Faust entwinden, um diese Geschicke nach geklärten wissenschaftlichen Grundsätzen selbst zu lenken, so darf sie sich durch rührselige Reminiscenzen an unwiederbringlich Verlorenes in ihrem Laufe nicht hemmen lassen. Haben sich doch selbst frühere Generationen, die ohne unsere technischen Hilfsmittel und internationalen Verständigungsmittel (wie besonders die politische Tagespresse der Culturstaaten) wirthschafteten, den veränderten Productionsbedingungen psychisch ständig angepasst und diesen entsprechende Culturformen in Sitte und Recht erzeugt [1]). Nur brauchten frühere Generationen, die noch keine socialen Wissenschaften besassen und die in Folge dessen die latenten Tendenzen einer bestimmten socialen Entwickelungsepoche im günstigsten Falle nur instinctiv herauszuwittern vermochten, für einen solchen culturlichen Umwandlungsprocess Jahrhunderte, wo wir, mit einer umfassenden socialen Statistik arbeitend, vielleicht schon mit Jahrzehnten unser Auslangen finden.

Der Querschnitt, den wir in dieser wie in den vorangegangenen Vorlesungen durch die socialen Institutionen und offensichtlichen Anläufe zur Socialisirung des Rechts gemacht haben, hat uns mit kaum zu überbietender Durchsichtigkeit die universelle Tendenz nach steigender Socialisirung unseres gesammten öffentlichen Lebens aufgedeckt. Die in allen Culturstaaten hervortretenden Versuche zur Ausbildung einer Arbeiterschutzgesetzgebung [2]), zur Regulirung der Gewerkschafts-

[1]) Ein klassisches Beispiel hierfür bietet das jüngste, bahnbrechende Werk von A. Meitzen, Wanderungen, Anbau u. Agrarrecht nördlich der Alpen, 3 Bde., Berlin 1895. Vgl. dazu die Anzeige von G. F. Knapp in der wissenschaftl. Beilage d. Allgem. Zeitung, 1896.

[2]) Darüber neuerdings das zusammenfassende Werk von Kuno Frankenstein, Der Arbeiterschutz. Seine Theorie und Politik, 1896.

bewegung, zur Hebung des Arbeiterbildungswesens, zur Errichtung von Arbeitsbörsen, arbeitsstatistischen Aemtern, Arbeitskammern, Arbeitsinspektoraten, Arbeitsämtern, Gewerbegerichten und Arbeitersecretariaten, zur Ausgestaltung der Arbeiterversicherung[1]), Kranken-, Unfalls-, Invaliditäts- und Altersversicherung, zur Arbeitslosenversicherung, zur obligatorischen Viehversicherung, zur Beschränkung der Frauen- und Kinderarbeit, zur Einsetzung von Schutz- und Schiedsgerichten zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern etc. stellen ebenso viele Symptome einer durchgängigen Socialisirung der nationalen Arbeit vermittelst gesetzgeberischer Massnahmen dar. Jeder einzelne dieser Versuche mag ja als blosses Symptom vielleicht nur eine untergeordnete Bedeutung beanspruchen: ihr stereotypes Auftreten in den einzelnen Culturländern und ihre Nebeneinanderstellung in geschlossener Zusammenfassung bietet uns ein sociales Gesammtbild von nicht misszudeutenden Zügen dar. In den Anläufen zu einer socialen Gesetzgebung innerhalb der verschiedenen Culturstaaten herrscht offenkundig ein bestimmter Rhythmus, ein gewisses socialphilosophisches Ebenmass vor. Ist es unserer socialen Statik vermittelst des in diesen Vorlesungen veranstalteten Querschnitts durch die sociale Gegenwart gelungen, die socialen Tendenzen unserer Gegenwart auf empirisch inductivem Wege zu ermitteln und somit die Lineamente unseres Zeitalters an der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts ebenso zu ziehen, wie sie Fichte in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" auf speculativem Wege an der Pforte des neunzehnten fixirt hat, so wird sich uns zeigen, dass in dieser socialen Statik die von uns postulirten socialphilosophischen Motivationen der Causalität, Continuität und immanenten Teleologie mit gleicher Schärfe hervortreten.

Die sociale Causalität tritt bei jener Socialisirung des Rechts, deren Ansätze wir schon in der Tendenz der augenblicklichen Gesetzgebung aller Culturstaaten aufgezeigt haben, darin zu Tage, dass die seit dem 16. Jahrhundert grundmässig veränderten Wirthschaftsbedingungen neue politische und sociale Daseinsformen aus sich heraustreiben. Diese neuen Culturformen äussern sich in der Politik durch

---

[1]) Vgl. auch Dr. Zadek, Die Arbeiterversicherung. Eine social-hygienische Kritik, 1895. Wesen und Ziele der modernen Arbeiterschutzgesetzgebung fasst N. Reichesberg in der gleichnamigen Schrift, S. 24, nach folgenden vier Richtungen zusammen: „Einmal Wahrung der Freiheit und der Gleichberechtigung des Arbeiters bei Abschluss des Arbeitsvertrags; zweitens Sorge für die physische und moralische Gesundheit und Entwickelungsfähigkeit der arbeitenden Klasse; drittens Sorge für den Unterhalt derer, die ohne eigenes Verschulden die nöthigen Existenzmittel nicht erwerben können; viertens endlich Vorbeugung bezw. Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Arbeiter und Unternehmer."

Revolutionen, in der Oekonomik hingegen durch Evolutionen, d. h. durch schrittweises Vorrücken eines selbst die conservativsten Elemente des Staatslebens allmälig mit sich fortreissenden socialen Rechts.

Die sociale Continuität offenbart sich darin, dass alle künstlichen Versuche zur plötzlichen, unvermittelten Umrevidirung unseres gesammten socialen Lebens in Sprache, Recht, Sitte und Religion, wie sie beispielsweise die unhistorischen Tollköpfe der französischen Revolution unternommen haben, bis jetzt sammt und sonders kläglich gescheitert sind. Hier trennen sich nun unsere Wege von denen der Socialdemokratie. Wir verlangen innerhalb des Rahmens unseres modernen Culturstaates eine Socialreform, die auf der regelrechten Entwickelungslinie unseres Culturkreises liegt und alle Stände und Klassen ausnahmslos in sich schliesst, während die socialdemokratische Partei vorzugsweise eine proletarische Bewegung darstellt, welche überdies nur das industrielle Proletariat repräsentirt, während sie das ländliche und das Geistesproletariat noch nicht und das Lumpenproletariat nicht mehr in ihr Programm einschliesst. Die Socialdemokraten fordern die Aufhebung des modernen Staates, wir den bewussten Ausbau desselben; jene eine internationale Verbrüderung des Weltproletariats, wir zuvörderst eine nationale Verbrüderung aller producirenden Stände und Klassen; jene die Aufhebung alles Privateigenthums an Productionsmitteln und Abschaffung aller Lohnarbeit, wir den Fortbestand der Privatwirthschaft in socialisirtem Gewande, eine Mischform von Staats- und Privatwirthschaft, welche die Lohnarbeit zwar nicht ganz abschaffen, aber doch die abstossenden Härten derselben allmälig ganz abschleifen wird; jene verlangen zuerst einen socialen Staat oder gar nur eine „Gesellschaft", um in diese hinterher ein Recht hineinzubilden, wir umgekehrt zuerst ein soziales Recht, aus welchem von selbst der sociale Staat als reife Frucht hervorgehen wird. Diese grundsätzliche Trennungslinie von aller Socialdemokratie, deren Mittel wie Ziele den unsrigen gleich sehr zuwiderlaufen, kann uns natürlich nicht hindern, in einzelnen Fragen des socialen Lebens ihren Bestrebungen uns anzunähern [1]). Wohl kann man durch bewusstes Insaugefassen des socialen Zieles das Tempo dieser Continuität beschleunigen, nicht aber diese selbst gewaltsam ersticken. Daraus folgt, dass wir weder mit den Christlich-Socialen unsere gesammte Cultur nach mittelalterlichem Recept rückwärts revidiren, noch mit den Socialdemokraten vermittelst

---

[1]) Aehnlich N. Reichesberg a. a. O. S. 12 f., wo einem Zusammengehen von Socialreformern und Socialdemokraten „bis zu einem gewissen Punkte" von socialdemokratischer Seite her das Wort geredet wird.

socialer Siebenmeilenstiefel Jahrhunderte der culturlichen Entwickelung im Sturmschritt überspringen können. Gegen die conservativen Socialisten aller Schattirungen ist das Princip der Continuität, welches nur ein „Vorwärts" kennt und allen künstlichen Versuchen zu einem Krebsgang sich unbeugsam entgegenstemmt; gegen die radicalen Socialisten ist das Tempo der Continuität, welches nur ein schrittweises Vorwärtsrücken gestattet, die entscheidende Gegeninstanz. An der Continuität unserer socialen Entwickelung aber wird niemand zweifeln können, der alle hier aufgezählten Symptome der die Gesammtheit der civilisirten Staatswesen offenkundig ergreifenden Tendenz nach socialisirender Umformung des Rechts sich gegenwärtig hält.

Die sociale Teleologie tritt endlich dadurch in die Erscheinung, dass die Gesetzgebung unseres Zeitalters ihre Impulse von der Wissenschaft und nur von dieser erhält, welche ihrerseits vermittelst der Productionsstatistik die sociale Zweckmässigkeit gewisser Institutionen ergründet und in der Moralstatistik die sittliche Wünschbarkeit gewisser socialer Imperative formulirt. Was sich wissenschaftlich als zweckmässig, d. h. die Gesammtheit fördernd erweist, das verdichtet sich auf der gesammten Linie der westlichen Cultur in vergleichsweise kurzer Frist zu Gesetz und Recht[1]). Und doch stecken wir hier noch in den Anfängen. Wenn erst das zwanzigste Jahrhundert kraftvoll und zielsicher an die Aufgaben herantritt, welche der heutige Stand der socialen Statistik schon unserer und der unmittelbar folgenden Generation auferlegt, dann wird jeder Culturstaat zuvörderst eine wissenschaftliche Centralstelle zu schaffen haben, in welcher berufene Vertreter aller technischen, natur- und geisteswissenschaftlichen Disciplinen ständig darüber wachen werden, dass die Fortschritte auf allen Wissensgebieten mit feinspürigem Auge verfolgt und ungesäumt in den Dienst der wirthschaftenden Gesammtheit gestellt werden. Die Socialisirung der Wissenschaft hat mit einem Worte mit der des Rechts Hand in Hand zu gehen[2]).

Wir dürfen aber nicht übersehen, dass es nicht die Gesetze sind,

---

[1]) Zahlreiche Beispiele hierfür bei A. Kühner, Grdr. d. öffentl. u. privaten Gesundheitspflege, Leipzig 1897; H. Lux, Socialpolitisches Handbuch, Berlin 1892. Am schärfsten und weitesten hat hier bereits Rud. Ihering gesehen, Zweck im Recht, Bd. I, 3. Aufl. 1893, Bd. II, 2. Aufl. 1886, und dazu C. Bouglé l. c. p. 121 ff.

[2]) Auch dazu bahnen sich die Wege schon an. In Berlin besteht seit Kurzem unter der Leitung des Geh. Raths Post eine Centralstelle für Wohlfahrtseinrichtungen, Schillstrasse 16, in Paris seit 1896 ein Musée social, das ein edler Menschenfreund, Comte de Chabrun, in seinem Palais, 5 rue Las Cases, eingerichtet und mit wahrhaft mediceischer Hochherzigkeit ausgestattet hat. Die Bibliothek des Musée social besitzt heute bereits an 7000 Bände.

welche die Weltanschauungen schaffen, sondern umgekehrt die Weltanschauungen, welche aus sich ein bestimmtes Recht heraustreiben. Die Weltanschauung ist das Medium, durch welches wir allmälig zu einem socialisirten Recht gelangen werden. An dieser Weltanschauung eines bestimmten Zeitalters zimmern und hämmern nun in emsigem, rastlosem Zusammenwirken alle Wissenschaften und Künste. Sollen wir also in wenigen Generationen bereits zu dem Ideal eines durchgreifend socialisirten Rechts gelangen, oder uns diesem auch nur bewusst annähern, so müssen alle Wissenschaften und Künste in bewusster Gemeinsamkeit der Ziele sich zusammenschliessen, um die Weltanschauung der kommenden Generationen ebenso grundmässig zu socialisiren, wie sie die unmittelbar vorangegangenen Generationen liberalisirt haben. Ueberall dort, wo die politische Freiheit des Individuums bereits durchgekämpft ist, hat der Kampf um die proportionale ökonomische Gleichheit zunächst mit geistigen Waffen einzusetzen. Denn das letzte Ziel, das der französischen Revolution verschwommen vorschwebte, das der Brüderlichkeit, ist nur erreichbar, wenn es einer socialen Pädagogik gelungen sein wird, einen höheren Menschentypus, den Socialmenschen, zu erziehen. Die gegenwärtig herrschenden, extrem individualistischen Productionsformen müssen zunächst und zuoberst in ihren Auswüchsen schon darum beschnitten werden, weil sie eine Brutstätte des wirthschaftlichen Egoismus darstellen, ob sie gleich in ihrem Wechselspiel von „do ut des" auch Keime zum Altruismus in sich bergen[1]). Erst ein durchgreifender Wandel in den Productionsformen, wie wir ihn etwa in unserer 38. Vorlesung skizzirt haben, d. h. eine gründliche technische Organisation der Arbeit[2]), wird uns die Möglichkeit eröffnen, unsere Weltanschauung in Wissenschaft und Kunst umzuformen und dergestalt zu socialisiren, dass die ethischen Postulate, wie sie heute bereits einzelne socialphilosophische Ideologen motiviren, sich des Collectivbewusstseins der gesammten Culturmenschheit bemächtigen und am letzten Ende ihre rechtliche Codificirung durchsetzen[3]).

---

[1]) Vgl. oben S. 105 u. 117 f.

[2]) Vgl. J. Helphand, Technische Organisation der Arbeit, Diss., Basel 1891, bes. Cap. III, IV.

[3]) Ein Beispiel zur Illustrirung dieses Ideenganges bietet das vom Institut des sciences sociales in Brüssel 1896 herausgegebene Werk „La comptabilisme social" par Ernest Solvay. Hier sind bestimmte sociale Forderungen, die sich dem betreffenden Institut aus dem Studium sociologischer Probleme ergaben, in Gesetzesform gebracht worden und als „Proposition de loi déposée à la chambre des Représentants de Belgique dans la séance du 20. Novembre 1896" der Volksvertretung präsentirt worden. Der Text der betreffenden „Proposition de loi" befindet sich p. 83 f. der genannten Schrift.

Die nächsten Generationen werden also in ein sociales Recht schon hineinwachsen und durch ein solches erzogen werden. Denn dass auch Rechtssystemen eine erziehliche Gewalt innewohnt, hat das Beispiel des römischen Rechts mit zwingender Beweiskraft dargethan. Sind nämlich die Hebräer vorwiegend durch religiöse, die Griechen durch ästhetische, so die Römer wesentlich und vorzüglich durch Rechtsimperative erzogen worden [1]). In einem consequent durchgebildeten Rechtsstaat ist eben das Recht eine Pädagogik für Erwachsene. Was die westlichen Culturen heute vornehmlich auszeichnet, dass sie nämlich die weitestgehende persönliche Sicherheit für Leben und Eigenthum bieten, das haben sie in erster Linie ihren Rechtsystemen und erst in zweiter ihren religiösen Ueberzeugungen oder ästhetischen Motivationen zu verdanken. Das streng kirchengläubige Spanien ist z. B. vorwiegend durch kirchliche Imperative erzogen und nimmt bezüglich Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit in Handel und Wandel wohl die tiefste Stelle unter den Culturnationen ein, während das aufgeklärte Deutschland, das in Luther, Hutten und Melanchthon die ganze Kirche revolutionirte und vor nicht viel mehr als einem Jahrhundert gar einen erklärten Atheisten in Preussen auf dem Königsthrone sah, ein nachahmenswerthes, nur noch von wenigen Culturstaaten erreichtes Vorbild an Zuverlässigkeit und Rechtschaffenheit in Handel und Wandel ist. Nur pietistischer Dünkel wird den Antheil, den der Rechtsstaat an dieser Herausarbeitung des gegenwärtigen Culturzustandes in Deutschland hat, zu Gunsten des Protestantismus verkleinern oder gar ganz verkennen wollen.

Es verschlägt im Uebrigen wenig, ob die von uns ermittelte sociale Tendenz des Zeitalters sich genau in jener Richtung fortpflanzen wird, welche wir in flüchtigen Strichen, gleichsam nur punktirt anzudeuten versucht haben — die constatirte sociale Thatsächlichkeit d. h. die ausgesprochene Tendenz der Gegenwart, den Staat als Hüter des Gattungsinteresses den centrifugalen Interessen des Individuums überzuordnen, ist ein gesichertes, wie uns scheinen will unantastbares Ergebniss des von uns vorgenommenen Querschnitts durch die verschiedenen socialen Functionen [2]). Ob diese Socialisirung des Rechts,

---

[1]) Vgl. besonders Ihering's Geist des römischen Rechts, 5. Aufl. 1891; Der Zweck im Recht I [3], 1893, II [2], 1886; Entwickelungsgeschichte des römischen Rechts, 1894. Ihering's Rechtsphilosophie stellt den reinsten Typus utilitarischer Rechtsbegründung dar; vgl. Bouglé l. c. p. 109.

[2]) Als erfreuliche Bestätigung und Ergänzung meines Gedankenganges begrüsse ich die während des Druckes dieser Bogen erschienene tüchtige Abhandlung von K. Breysig, Die sociale Entwickelung der führenden Völker Europas in der neueren und neuesten Zeit, Schmoller's Jahrbuch XX (erstes Stück), XXI, 1897,

deren Hervortreten auf allen Linien der westlichen Cultur wir aufgezeigt haben, sich von oben herab vollziehen wird, wie die staatssocialistischen Versuche von Joseph II., Napoleon III., Fürst Bismarck und Kaiser Wilhelm II. andeuteten und die Staatssocialisten Julius Fröbel[1]), Lorenz v. Stein, Rodbertus, Adolf Wagner, gemildert auch Gustav Schmoller[2]), geradezu fordern, oder endlich selbst ein Saint-Simon oder Lassalle sich nicht ungern hätten gefallen lassen, das zu entscheiden ist nicht unseres Amtes, sintemal wir uns auf sociale Statik beschränken und einer socialen Dynamik in möglichst weitem Bogen behutsam aus dem Wege gehen, um nicht zu den falschen Propheten geworfen zu werden. Demokratische Socialethiker, wie H. Herkner[3]), W. Sombart[4]), fordern ja mit dem gemässigten Socialdemokraten G. v. Vollmar eine Socialisirung des Rechts von unten hinauf. Und auch ein so ausgesprochener Bekämpfer des Socialismus wie A. v. Schäffle sieht in der Republik die höhere Regierungsform. „Nur für Völker und Völkergemengsel, welche durch ihr Naturell, ihre Geschichte und ihre Zusammensetzung centrifugalen Neigungen fröhnen, welche so gestimmt sind, dass Jeder womöglich einen besonderen Staatschef sich wählen würde, kann die Erbmonarchie den entschiedensten Vorzug auch und gerade für ein demokratisches Zeitalter verdienen. Zu diesen Völkern und Völkergemengseln gehören zweifellos Deutschland, Oesterreich-Ungarn und Italien wenigstens für absehbare Zeit" [5]). Aehnlich hält Lujo Brentano dem „autoritären" Staatssocialismus entgegen, dass er eins der treibenden ethischen Momente in der Arbeiterfrage, das heisse Sehnen der

(zweites Stück); ein dritter Abschnitt folgt nach. Auch Breysig spricht XXI, S. 33 von einem Querschnitt. Breysig versucht einen solchen Querschnitt an der gesammten socialen Entwickelung unserer Zeit. Für unsere Zwecke genügte ein Querschnitt durch die sociale Gesetzgebung der Culturstaaten. Die vorherrschende Tendenz zur Socialisirung liegt so offen zu Tage, dass die Forscher verschiedener Fachgebiete bei aller Divergenz der Ausgangspunkte und wissenschaftlichen Interessen zum gleichen Ergebniss gelangen müssen. Man mag das öffentliche Leben der Gegenwart von welcher Seite immer zergliedern: die Symptome der Socialisirung drängen sich allüberall mit handgreiflicher Deutlichkeit auf. Gegen Breysig's Nietzschethum kehrt sich F. Tönnies, Der Nietzsche-Cultus, 1897, S. 89.

[1]) System der socialen Politik, 1847.

[2]) Zur Social- und Gewerbepolitik der Gegenwart; Vorlesungen über praktische Nationalökonomie, 1890.

[3]) Vgl. Staatssocialismus, in: Neue Deutsche Rundschau, Jan. 1897, S. 24.

[4]) Socialismus u. sociale Bewegung im 19. Jahrh., S. 119 ff.

[5]) Schäffle, Deutsche Kern- u. Zeitfragen, S. 120, sowie das Capitel „Das Wachsthum der Demokratie. Republikanisirung?" ebenda S. 117 ff.

heutigen Arbeiterwelt nach Selbstbestimmung, unterschätze[1]). Liegt nun dieser Zug nach gesteigerter Demokratisirung aller westlichen Culturstaaten in der Richtung unserer socialen Evolution, wie allgemein behauptet wird, oder ist gar diese Demokratisirung unserer öffentlichen Institutionen (wie die allgemeine Schul- und Wehrpflicht) ein nothwendiger Reflex der collectivistischen Productionsform des herrschenden Kapitalismus, wie die Marxisten annehmen, so wird dieser immanente Zug durch keine Macht der Erde aufzuhalten sein. Es ist deshalb die Streitfrage, ob die Socialisirung der menschlichen Gesellschaft von oben herab (sociales Kaiserthum, Napoleon III., Wilhelm II.) oder von unten hinauf zu erfolgen hat, mehr eine Frage des Tempos denn des Princips. „Wer weiss, ob ein Napoleon des Socialismus oder ein Alexander der Politik den gordischen Knoten der socialen Frage mit einem einzigen gewaltigen Hieb nicht leichter lösen könnte, als jenes wirre Conglomerat von zungenfertigen Advocaten, die sich gegenseitig überzeugend beweisen, dass sie doch nur Wirrköpfe sind“ [2]). Wie strategische oder politische Genies die Integration (Vereinheitlichung) der Staatsgebilde in einem kurzen Menschenleben mehr gefördert haben, als die nur langsam sich summirende stille Minirarbeit von vielen Generationen es vermöchte, so wäre es sehr wohl denkbar, dass ein sociales Kaiserthum[3]) die Socialisirung der menschlichen Gesellschaft durch einen einzigen urgewaltigen Ruck so beschleunigte, wie es die ruhige Maulwurfsarbeit der allmäligen Demokratisirung unserer socialen Institutionen erst nach langwierigen Kämpfen und vielleicht erst unter unsäglichen Opfern zu Wege bringen könnte. Hat nämlich Lassalle richtig gesehen, dass Verfassungsfragen in erster Linie Machtfragen sind, so besitzt heute noch das Kaiserthum eine so zwingende suggestive Macht, dass diese, in sociale Wege geleitet, durch ein einziges majestätisches Machtwort die Socialisirung der Gesellschaft schneller und unmittelbarer bewerkstelligen könnte, als die politischen und socialen Kämpfe der Gegenwart eine solche voraussichtlich herbeiführen würden. So willkommen aber auch im Interesse der Beschleunigung dieses Socialisirungsprocesses ein Staatssocialismus von oben herab wäre, so ist bei der Sprunghaftigkeit, welcher im Grunde jedes Individuum ausgesetzt ist, auf diesen Staatssocialismus kein Verlass. Es spielen zu viele individuelle Zufälligkeiten und politische Imponderabilien mit, als dass man die ganze

---

[1]) Vgl. Herkner, Staatssocialismus a. a. O. S. 23.

[2]) Vgl. oben S. 426.

[3]) S. oben S. 425 f. Dazu Max Haushofer, Der moderne Socialismus, 1896, S. 65 ff.

Zukunft des Socialismus auf die einzige Karte eines Monarchenwillens setzen möchte.

Die Unberechenbarkeit eines jeden Einzelwillens, also auch eines Monarchenwillens, ist denn auch für die Socialdemokraten die entscheidende Instanz gegen einen Staatssocialismus von oben herab. Und wenn diese heute, wie wir in unserer 34. Vorlesung ausgeführt haben, sich in den utopistischen Gedanken einer Vergesellschaftung aller Productionsmittel verbohren und dogmatisch verbeissen, statt eine Verstaatlichung derselben zu fordern, so liegt doch diesem an sich unhaltbaren Gedankengang offenbar das hintergedankliche Motiv zu Grunde, dass sie dem heutigen Staat, dem monarchischen zumal, kein Vertrauen hinsichtlich der Wahrung der politischen und socialen Rechte entgegenbringen. Gälte es, das socialistische Experiment in einer demokratischen Republik, wie die Schweiz sie etwa darstellt, consequent durchzuführen, so würden sich vermuthlich auch die dogmenstarrsten Socialdemokraten einer Verstaatlichung (statt einer Vergesellschaftung) der Productionsmittel nicht entgegenstemmen. Eben deshalb verlangt denn auch ein dem Staatssocialismus keineswegs abgeneigter Socialdemokrat, wie G. v. Vollmar[1]), zuvörderst eine durchgängige Demokratisirung sämmtlicher Institutionen, da diese allein die Gewähr dafür bietet, dass ihr eine Socialisirung der Gesellschaft unausbleiblich auf dem Fusse folgen wird.

Halten wir indess nach dem von uns vorgenommenen Querschnitt durch unsere sociale Gegenwart alle Symptome, weiterhin alle offenkundigen Tendenzen unseres Zeitalters neben einander, so will es uns scheinen, als ob die unausbleibliche Socialisirung des Rechts sich nicht bei allen Nationen in parallelen Linien bewegte. Wo die politischen Constellationen und geschichtlichen Traditionen den monarchischen Gedanken stützen, wird die Socialisirung des Rechts vermuthlich ein anderes Procedere einschlagen als in den demokratischen Republiken. Das Dichterwort, nach welchem „nicht allen Bäumen dieselbe Rinde wachsen" kann, gilt von Nationalitäten doppelt. Die Socialisirung des Rechts, welche einer Socialisirung der ganzen Menschennatur vorarbeiten soll, kann vorerst nur auf nationalem Boden zum Austrag gelangen, denn die Nationalculturen sind die unerlässlichen Durchgangsstufen zu jenem Welt- und Menschheitsstaat, welcher auch einem Friedrich List in seiner „Universalconföderation" vorschwebte[2]), und den ebenso Alb. v. Schäffle nicht bloss für möglich, sondern für unvermeidlich hält,

[1]) Ueber Staatssocialismus, Nürnberg 1892.

[2]) Vgl. oben S. 421.

wenn er gleich die betreffende Untersuchung mit den Worten schliesst: „Dem Welt- oder Menschheitsstaate stehen wir aber noch nicht nahe"[1]).

Herder schon hat mit der umfassenden Weite seines geschichtlichen Blickes diese Wendung der Dinge feinspürig vorgeahnt und prophetisch verkündet[2]). Diese tiefere Einsicht in das Wesen und die Berechtigung der nationalen Staaten, die als unerlässliche Durchgangsstufe zum Ideal eines Weltstaats begriffen werden, muss Herder um so höher angerechnet werden, als sein geistiges Milieu durchweg von kosmopolitischen Ueberzeugungen beherrscht und getragen war. Gewiss hat auch Herder in seinen „Ideen" sowohl, als auch in seinen „Humanitätsbriefen" der weltbürgerlichen Richtung seines Zeitalters seinen Tribut gezollt. Auch ihm winkt, wie heute Albert v. Schäffle, als letztes, freilich nur in den fernsten Zeiten, wenn überhaupt jemals realisirbares Ideal eine weltumspannende Menschheitsverbrüderung, zu welcher sich die Völker in langsamer, aber stetiger Fortentwickelung emporringen. Aber der Geschichtsphilosoph grossen Styles und intime Kenner der Sprachen und Litteraturen gar vieler Völker konnte sich der Einsicht nicht verschliessen, dass Klima, Bodenbeschaffenheit, terrestrische und somatische Bedingungen, religiöse und geschichtliche Traditionen, sprachliche und culturliche Eigenheiten den verschiedenen Nationen ein gesondertes Gepräge verleihen und eine bestimmte Function im Gesammthaushalte der Cultur anweisen. Jenen chaotischen Völker-Mischmasch und socialen Urbrei, welchen heute thränenselige Ideologen und würdelose Molluskennaturen als ihr letztes „Ideal" preisen, vermag derjenige am wenigsten herbeizuwünschen, dem sich der intimere Sinn der Geschichte erschlossen hat. Alle grossen Culturen sind bisher auf nationalem Boden erwachsen und im unermüdlichen Wettbewerb der einzelnen Klassen innerhalb ihrer Nationen, sowie der einzelnen Nationen unter einander emporgeblüht. Das Kräftespiel eines Volksthums gelangt nur dann zur vollen Entfaltung, wenn die in ihm potentiell aufgespeicherten Energien durch beharrlichen Kampf und rastlosen Wettbewerb entfesselt werden. Die hervorragendsten Veranlagungen eines Volksthums können Jahrhunderte lang im Latenzzustande schlummern, wenn sie nicht durch Kampf und Noth geweckt und zu energischer Bethätigung getrieben werden. Ein unausgesetztes Ringen der Kräfte innerhalb eines Volksthums ist im Kleinen ebenso unerlässlich, wie ein beharrlicher, nie erlahmender Wettbewerb der Nationen unter ein-

---

[1]) Deutsche Kern- und Zeitfragen, I, S. 111.

[2]) Vgl. zum Folgenden m. Schrift: „Das Ideal des ewigen Friedens und die sociale Frage", S. 23 ff.

ander im Grossen unentbehrlich ist, soll anders jede Nation an ihrer Stelle und im Rahmen ihrer von der Natur vorgezeichneten Mission ihr Bestes und Höchstes leisten. Mag also immerhin der Welt- oder Menschheitsstaat oberstes Ziel und letzter Sinn der Völkerentwickelung sein: das unfehlbare Mittel, in stufenweiser Vervollkommnung sich diesem Ideal anzunähern, ist und bleibt die sorgsame Pflege und Förderung jener nationalen Tüchtigkeit, die schon Herder anempfohlen hat.

Es hat eben, wie Herder sinnig bemerkt, jedes Volksthum sein eigenes Kriterium des Rechts und seine besondere Formel der Glückseligkeit [1]). Soll dereinst in einer socialen Weltsymphonie die endlich geglückte Harmonisirung der gesammten Menschheit in mächtigen Accorden ausklingen, so lautet das erste Erforderniss, dass jeder Mitwirkende an diesem von der Menschheit sehnsüchtig herbeigewünschten Weltconcert ein Virtuose seines Instrumentes sei. Bass und Flöte, Geige und Cello, Clarinette und Oboë haben als Einzelinstrumente ihre gesonderte Klangfarbe, und es wäre thöricht, vom Hautboisten etwa zu fordern, dass er seinem Instrumente Cellotöne entlocke. So kann man von einer Nation nur heischen, dass sie zu jenem erträumten Weltconcert dasjenige Instrument stelle, und diesem wieder nur solche Töne abgewinne, wie sie sich aus den gesammten Culturbedingungen des betreffenden Volksthums von selbst ergeben.

„Nur muss der Eine nicht den Andern mäkeln —
Nur muss der Knorr den Knubben hübsch vertragen —
Nur muss ein Gipfelchen sich nicht vermessen,
Dass es allein der Erde nicht entschossen."

Lessing, Nathan.

Sollen daher dereinst, wie Sanguiniker träumen, nach Jahrzehnten, oder, wie Choleriker vermeinen, nach Jahrmyriaden alle diese Instrumente in jener Welt-Cantate zusammenwirken, deren Grundtext „zum politischen und socialen Frieden" lautet, so muss zunächst jedes Volksthum zum neidlos anerkannten Künstler seines Instrumentes herangebildet werden [2]).

So wenig also ein Normalarbeitstag, ein Normallohn, ein normales Existenzminimum oder -maximum für alle Zonen und Zeiten

---

[1]) Vgl. auch die Ausführungen Otto Pfleiderer's, Die Idee des ewigen Friedens, Rectoratsrede, Berlin 1895, S. 9 ff.

[2]) Mit obigem Gedankengange berührt sich sehr nahe die inzwischen erschienene Schrift C. Ferrari's, La nazionalità e la vita sociale, Palermo 1896; vgl. bes. p. 287 f. Auch Ferrari sieht (p. 200) in der nationalen Cultur das unausweichliche Medium zwischen Individuum und Menschheit. Dazu neuerdings den luciden Abschnitt Patria e Socialismo in Alessandro Chiappelli's Il Socialismo e il pensiero moderno, 1897, p. 3 ff.

mit etwelcher Aussicht auf bleibenden Erfolg aufgestellt werden kann, weil alle diese Imperative ihrer Natur nach zuvörderst nur eine nationale Regelung vertragen, so wenig wird die von uns als Resultat unserer socialen Statik gewonnene Forderung einer fortschreitenden Socialisirung des Rechts schon im gegenwärtigen Stadium der socialen Evolution internationale Formen annehmen. Die vom schweizerischen Bundesrath in dieser Richtung unternommenen Versuche sind denn auch, weil verfrüht, resultatlos verlaufen. Der Rechtssocialismus, dessen keimartiges Aufsprossen in allen Culturländern wir hier nachgewiesen haben, wird zunächst innerhalb des Rahmens einer nationalen Entwickelung sich durchzusetzen haben. Je nach der culturlichen Constellation wird er sich auf der einen Linie vielleicht von oben herab, auf der anderen von unten hinauf zur Wirklichkeit durchringen. Dass er aber schon in den unmittelbar auf uns folgenden Generationen in dieser oder jener Form, in behutsamerem oder beschleunigterem Tempo, nach und nach alle westlichen Culturstaaten in seinen Bannkreis ziehen wird, das scheint uns eines der wenigen gesicherten Ergebnisse des von uns an der socialen Gegenwart vorgenommenen Querschnittes zu sein. „So gut Mamuthsknochen und Pfahlbauten für ganze Zeitalter zeugen, oder in der exacten Wissenschaft die in einem kleinen Ausschnitt der Natur beobachteten und festgestellten Gesetze für die Gesammtnatur gelten, oder die Messung eines Radius massgebend für den Kreis ist, so sehr werden auch die an einem so wichtigen Querschnitt des Gesellschafts- und Geisteslebens beobachteten und ermittelten sociologischen Thatsachen für die Gesammtgeschichte des Menschengeistes beweiskräftig sein“ [1]).

Und so fassen wir denn die Ergebnisse dieser Vorlesung dahin zusammen, dass der Rechtssocialismus die von der socialen Statik vermittelst inductiver Methode erwiesene Heerstrasse ist, auf welche das sociale Telos uns geführt, und die nunmehr bewusst zu betreten, energisch auszubauen und consequent weiter zu verfolgen die offensichtliche sociale Aufgabe der nächsten Zukunft bildet. Die kapitalistische Productionsweise hat freilich vorübergehend eine individualistische Schrankenlosigkeit in der Accumulation von ungemessenen Reichthümern seitens Einzelner begünstigt. Da aber die Arbeit sich collectiviren musste, um solche Reichthümer zu erzeugen (Fabriken, Industriecentren etc.), so hat dieses Collectiviren der Arbeit naturnothwendig eine Solidarität aller Arbeitenden erzeugt und solchergestalt einer allmäligen Socialisirung der Gesellschaft die Wege geebnet.

Bis zu diesem Punkte ist die materialistische Geschichtscon-

[1]) Vgl. oben S. 55.

struction in ihrem Recht. Nun aber treten die von Marx abschätzig behandelten „ideologischen Factoren" in volle Wirksamkeit. Ohne ihre Zuhilfenahme würde sich die Socialisirung des Rechts vielleicht niemals aus der Potenzialität zur Actualität durchkämpfen, zumal Gesetze nicht etwa Weltanschauungen schaffen, sondern ihnen nur Ausdruck geben. Es muss also zuvörderst eine Weltanschauung geschaffen werden, die dem von uns postulirten socialisirten Recht entspricht. Und nun beginnen die „ideologischen Factoren" die allmälige Revolutionirung der Weltanschauung: Gewerkschaften und Genossenschaften, gesellige, sportliche und wissenschaftlich-künstlerische Verbände, Fach- und Tagespresse, Katheder, Tribünen und Kanzeln, Wissenschaft, schöngeistige Litteratur und Kunst greifen ineinander und arbeiten unverdrossen daran, eine neue (sociale) Weltanschauung zurechtzuzimmern. Nur wenn diese Weltanschauung alle Kreise durchdrungen haben wird, ist die Zeit zu einer energischen, zielbewussten Durchführung des Rechtssocialismus gereift. In diesem ideologischen Prisma müssen sich die Strahlen des Wirthschaftslebens brechen. Und so zeigt sich denn auch hier die Wechselwirkung als der letzte Sinn aller socialen Evolution. Die ideologischen Factoren erhalten ihre Impulse vielfach von den wirthschaftlichen, bestimmen aber ihrerseits auch die Richtung des wirthschaftlichen Lebens der kommenden Generationen. Der Kapitalismus gebiert, durch das Medium der ideologischen Factoren, den Rechtssocialismus aus seinem Schosse, und dieser hinwieder wird die Wirthschaftsformen und Wirthschaftsnormen der Zukunft zu reguliren haben. Alles das, was einem socialisirten Rechtsbewusstsein grundsätzlich widerspricht, ist alsdann nur codificirtes Unrecht und wird unweigerlich beseitigt werden müssen.

Noch in einer zweiten Richtung ist der Rechtssocialismus ein System von Wechselwirkungen. In unserer elften Vorlesung haben wir ausgeführt, dass „das menschliche Individuum als sociales Atom zwischen den einander entgegenwirkenden, aber eben als Pole einander fordernden, bedingenden socialen Polen der Universalität und Individualität oscillirt. Inmitten seines universalen Strebens nach Weltsprache, Weltreligion, Weltmoral und Weltrecht macht das gleiche Individuum krampfhafte Anstrengungen, auf allen diesen nivellirenden Linien socialer Imperative seine individuelle Eigenart nicht bloss zu behaupten, sondern sein psychisches Eigenleben sogar immer markanter auszuprägen und nachdrücklicher zu betonen"[1]). Auch diesen tief in der Menschennatur begründeten Widerstreit von Individual- und Gattungsinteresse — „zwei Seelen, ach! wohnen in meiner Brust" —

[1]) Vgl. oben S. 151.

wird ein sociales Recht wenn auch nicht ganz aufheben, so doch versöhnen können. Dabei wird sich nämlich folgender Process der Wechselwirkung vollziehen: das heute bereits stark socialisirte Collectivbewusstsein der Culturmenschheit bildet jene Fermentation, deren Bodensatz sich zum socialen Recht, also zu einem codificirten Socialbewusstsein, verdichten wird. Die unberechtigten ökonomischen Uebergriffe des Individuums werden dabei durch staatliche Zwangsregelung auf ein Mindestmass herabgedrückt. Der ökonomische Egoismus wird also fortgesetzt geschwächt und Position um Position zurückgedrängt, ohne dass darunter der intellectuelle Individualismus auch nur entfernt zu leiden brauchte[1]). Das so geschaffene sociale Recht aber erweist sich als Socialpädagogik für Erwachsene, sofern es den ökonomischen Individualismus abdämmt und dessen Wurzel abgräbt. Hat das römische Recht das egoistische Individuum geradezu gezüchtet, so wird der Rechtssocialismus einen höheren Typus Mensch, den Socialmenschen, durch seine Institutionen erziehen. Die Pädagogik, welche staatlichen Institutionen immanent ist, kann sich unter Umständen wirksamer erweisen, als die theoretische Pädagogik in der Schule. Was Schule und Kirche bisher vergeblich anstrebten: den alten Adam in uns zu bezwingen, das werden die socialen Institutionen im Laufe weniger Generationen bewerkstelligen. Die in ein socialisirtes Milieu hineingeborenen Nachkommen werden es unvergleichlich leichter haben, die Niederzwingung der natürlichen Individualinteressen durch Selbstzucht herbeizuführen als wir Heutigen.

Nach alledem erweist sich unsere Aufgabe für die nächste Zukunft als streng circumscript: schaffen wir vermittelst der uns zur Verfügung stehenden ideologischen Factoren in Religion und Moral, in Wissenschaft, in Kunst und Erziehung ein neues, socialisirtes Milieu, aus welchem heraus die nach uns kommende Generation das schon heute keimende sociale Recht bewusst ausgestalten und in allen Verzweigungen der westlichen Cultur Schritt für Schritt durchkämpfen wird. Haben sich erst alle diese Desiderien erfüllt, dann wird sich aus dem heutigen Noth- und Zwangsstaat der künftige sociale Culturstaat von selbst herausschälen.

---

[1]) Das Streben nach Selbstbehauptung ist ein so elementares, dass es auch unter dem Druck einer straffen socialen Gesetzgebung, welche das Gattungsinteresse mit rücksichtsloser Consequenz dem Individualinteresse überordnen wird, nicht gebrochen werden kann. Sehr gut bemerkt in diesem Betracht Schmoller gegen H. v. Treitschke: „Der Egoismus in der Volkswirthschaft gleicht dem Dampfe in der Dampfmaschine; was er wirkt, weiss ich erst, wenn ich den Druck kenne, unter dem er arbeitet.“ Vgl. Sendschreiben an H. v. Treitschke, 1875, S. 37. Vgl. dagegen H. v. Treitschke, Histor. u. polit. Aufsätze, 1890.

Neununddreissigste Vorlesung.

Socialisirung der Religion, sowie der übrigen höheren Formen menschlichen Zusammenwirkens (Moral, Kunst, Wissenschaft und Erziehung).

Der Uebergang des modernen Menschen vom kriegerischen zum industriellen Typus hat der civilisirten Welt ein völlig verändertes Gepräge verliehen. „Neue, fremde und ganz unmessbare sociale Kräfte sind rings um uns her entbunden worden. Noch vor hundert Jahren waren die Völker und die einzelnen Gemeinwesen zeitlich so weit von einander entfernt, als im Anfang der christlichen Zeitrechnung. Seitdem sind die Enden der Erde einander nahe gerückt: Die civilisirte Welt schliesst sich zu einem grossartigen, fein organisirten Ganzen zusammen, dessen einzelne Glieder von einander abhängen. Die Bedürfnisse des einzelnen Gliedes werden durch ökonomische Gesetze, deren Verwickelung verblüffend ist, geregelt. Dieser Zusammenschluss vollzieht sich mittelst einer Art von Nervensystem aus fünf Millionen Meilen langen Telegraphendrähten und einem arterienartigen System von Eisenbahn- und Dampfschifflinien, auf denen der Handels- und Völkerstrom mit einer seither ungeahnten, reissenden Schnelligkeit und Regelmässigkeit hin- und herflutet. Die früheren Bande des gesellschaftlichen Lebens sind gelöst. Frühere Kräfte verschwinden. Ganze Stände sind weggefegt; neue sind aufgekommen. Die grosse Weltarmee der Fabrikarbeiter ist so ziemlich ganz das Erzeugniss der letzten 100 Jahre. Ungeheure Völkerwanderungen sind vor sich gegangen und gehen noch vor sich. Die Ausdehnung der Städte, ein besonders bemerkenswerther Zug des industriellen Umschwungs, setzt sich noch ungeschwächt fort, in Amerika und Australien ebenso wie in England, Deutschland und Frankreich. Ueberall häuft die Cultur auf engem Flächenraum grosse Volksmassen zusammen, die für unzählige sociale Motive, von denen man zu Beginn des Jahrhunderts gar nichts wusste, äusserst feinfühlig und empfindlich sind. Die Luft ist voll von neuen Schlachtrufen; es ertönen Signale zur Sammlung und Disciplinirung neuer Kräfte und zur Neuorganisation der alten. Vielen scheint der Socialismus neu geboren und im Begriff zu sein, in ein Stadium positiver und praktischer Massnahmen einzutreten. Die Zeit, da er eine blosse Theorie war, ist vorbei. Schon wird er eine Art Religion“ [1]).

[1]) B. Kidd, Sociale Evolution, deutsch von E. Pfleiderer, Jena 1895, S. 7.

Die tiefsten socialen Motive, welche die entwickelteren Menschen innerlich bewegt haben, fanden bisher stets in religiösen Idealen ihren metaphysischen und im Cultus ihren symbolisirenden Ausdruck. Das Zeitalter des Weltverkehrs, unter dessen Zeichen wir leben, hat ein neues sociales Motiv gezeitigt, das dem Alterthum zwar ahnungsvoll aufgedämmert war, das indess erst in unserer Gegenwart mit greifbarer Deutlichkeit hervortritt: die Solidarität des Menschengeschlechts.

Je beschränkter der geographische und nationale Horizont eines Volksthums ist, in um so engere Grenzen bleibt das Solidaritätsgefühl gebannt; denn die Solidarität ist nur der gefühlsmässige Ausdruck für Interessengemeinschaft. Da der Grieche z. B. mit dem Aethiopier keine Interessengemeinschaft besass, war ihm dieser ein Barbaros, ein Fremder, ein Feind. Das Weltreich Alexanders aber schafft eine Interessengemeinschaft unter den Umwohnern des Mittelmeerbeckens. Infolge dieser internationalen Interessengemeinschaft weitet sich das hellenische Solidaritätsgefühl aus, reflectirt sich zunächst in Zeno's Weltstaat, bis es in den letzten Ausläufern der Stoa: Seneca, Epiktet und Mark Aurel die ganze Menschheit umschlingt. Ein paralleler Process spielt sich in Judäa und Rom ab. Der nationalen Theokratie Judäas, über deren Entstehung jüngst Ed. Meyer[1]) reiches Licht verbreitet hat, und den aufkeimenden kosmopolitischen Bestrebungen und Weltreichsgedanken der Griechen läuft der Messiasgedanke der Juden parallel[2]). Schon Abraham wird im alten Testament der Segen ertheilt: „Und es werden durch dich alle Familien der Erde gesegnet werden." Die Propheten Sacharia und Deutero-Jesajas künden in Flammenworten die Solidarität des Menschengeschlechts. „Gott richtet zwischen den Völkern, entscheidet unter den Nationen; sie schmieden ihre Schwerter zu Sicheln und ihre Spiesse zu Winzermessern. Nicht mehr erhebt Volk gegen Volk das Schwert und sie lernen nicht mehr den Krieg." „Gott verkündet den Frieden den Völkern und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer, von Strom zu Strom bis an's Ende der Erde." In der Lehre Jesu strömen nun die aus dem Griechenthum kommenden kosmopolitischen Ideen mit der dem Judenthum entsprungenen Messiasidee zusammen. Und aus dieser Gedankenkreuzung erwächst im Urchristenthum die Idee eines sich mälig verwirklichenden religiösen Weltreiches. Was die Propheten traumhaft künden, das postulirt das Christenthum als erfüllbare, mit aller Energie durchzusetzende Forderung. Aus der Nationalreligion der

---

[1]) Entstehung des Judenthums, Halle 1897.

[2]) Vgl. Cornill, Der israelitische Prophetismus, Strassburg 1894.

Hebräer war unversehens eine Weltreligion geworden, welche alle Nationen der damals bekannten Erde, d. h. die Umwohner des Mittelmeerbeckens, umschlingen sollte [1]). Mit dem ethischen Imperativ des alten Testaments „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", welchen das neue Testament in allen Tonarten variirt, und auf alles, was Menschenantlitz trägt, ausweitet, ist der europäisch-amerikanische Culturkreis seit mehr als zwei Jahrtausenden religiös erzogen worden. Das Gebot der „Nächstenliebe" ist der tiefste Sinn aller vorgeschrittenen Religionen, und wenn die heutigen Socialdemokraten ihr socialisirtes Staatswesen auf Brüderlichkeit, d. h. also auf vollendete Solidarität stellen wollen, so sollten sie nicht übersehen, dass die monotheistischen Religionen ihren Vorfahren dieses Solidaritätsgefühl in der Form religiöser Offenbarungen eingeimpft, viele Generationen hindurch suggerirt haben, so dass dieses heute den Socialismus beherrschende, die gesammte Menschheit umfassende Solidaritätsgefühl, psychogenetisch gesehen, nichts weiter ist als die Summation vererbter und verfeinerter Gefühle, wie sie die Religion (nach Augustin und Lessing die „Erzieherin des Menschengeschlechts") unseren Vorvordern beigebracht hat. Die Religionen und nur diese haben die „bête humaine" gebändigt, an die Scholle gefesselt, domesticirt [2]). Was der Staat später durch Blut und Eisen gewaltsam zusammenschmieden sollte: die nationale Solidarität der Individuen, das hatte die Religion schon längst mit milderen und sanfteren Mitteln erreicht — in der religiösen Solidarität. In That und Wahrheit vermögen sich auch parteifromme Socialisten, ungeachtet der officiellen Parole: „Religion ist Privatsache", der Ueberzeugung nicht zu entschlagen, dass man der Religion als Erziehungsmittels für Erwachsene nicht minder denn für die Jugend niemals wird entrathen können. Hier hat Feuerbach's „Religion der Zukunft" den Socialisten die Wege gewiesen. Abgesehen nämlich von den Christlich-Socialen aller Schattirungen, welche der Religion ja von vorneherein eine centrale Stellung im Socialisirungsprocess der Gesellschaft anweisen, haben selbst „atheistische" Socialdemokraten, wie J. Dietzgen [3]), Dr. Stamm [4]), J. Stern [5]), die Unentbehrlichkeit der Religion im Haushalte der Cultur betont und eine „Religion der Zukunft" in ihrer Weise zu construiren versucht.

Dass aber Religionen sich ebensowenig machen, d. h. künstlich

---

[1]) Vgl. m. Schr. Das Ideal des ewigen Friedens und die sociale Frage, S. 6.

[2]) Vgl. oben S. 165.

[3]) Die Religion der Socialdemokratie, 3. Aufl., 1875.

[4]) Die Erlösung der darbenden Menschheit, 3. Aufl., 1884.

[5]) Die Religion der Zukunft, 3. Aufl., 1889; Thesen über den Socialismus, 4. Aufl., 1891.

construiren lassen wie Staaten, bedarf nach allem Vorangegangenen keines Beweises mehr. Hier wie dort handelt es sich um evolutive Prozesse, die nur langsam, schrittweise vor sich gehen, und zwar nach den Momenten der Causalität, Continuität und immanenten Teleologie. Wir können unmöglich neue Religionen schaffen und einer vorgeschrittenen, kritisch denkenden Menschheit decretiren oder gewaltsam aufoctroyiren. Aber wir können das Tempo der religiösen oder socialen Evolution durch vernunftmässige Interpretirung und Ausführung der in unserer Gegenwart offenkundig zu Tage tretenden Tendenzen beschleunigen. Dazu ist nun jedoch erforderlich, dass jene Solidarität des Menschengeschlechts, welche uns die Religionen in der Form der „Nächstenliebe" angepredigt, die Moralsysteme in der Form des „Altruismus" andocirt haben, uns nunmehr in der Form wissenschaftlicher Postulate andemonstrirt wird. Die wissenschaftliche Demonstration einer stetig zunehmenden wirthschaftlichen und ethischen Solidarität des Menschengeschlechts lässt sich aber heute mit geradezu zwingenden Argumenten führen. Vor hundert Jahren noch konnte es z. B. dem Getreideproducenten in Rumänien etwa verzweifelt gleichgültig sein, ob die Getreideernte in Indien oder Argentinien gerieth oder nicht; heute aber hängt ihr wirthschaftliches Wohl und Wehe vielfach von dem Ausfall der Getreideernte in Argentinien und Indien ab. Der Welthandel hat, begünstigt durch unsere Transportmittel, eine wirthschaftliche Solidarität zunächst um die civilisirten Staaten geschlungen, wie sie frühere Generationen auch nicht entfernt geahnt haben.

Die internationale Agrarconferenz in Budapest (1896), die „grüne Internationale", wie sie Rud. Meyer witzig nennt, und die internationale Liga der Bimetallisten sind nur unbeholfene, stammelnde Ausdrucksformen, gleichsam das erste Kinderlallen der sich bewusst werdenden wirthschaftlichen Solidarität des Menschengeschlechts. Wie die Agrarier in ihrer Weise diese Solidarität instinctiv herausfühlen, so hatte Marx in seinem Losungswort: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!" die Solidarität aller industriellen Arbeiter auf eine unheimlich knappe Formel gebracht. Die Stelle der religiösen Solidarität, wie sie das Gefühlsleben unserer Vorvordern beherrschte und unberechenbar weite Kreise immer noch beherrscht, nimmt nach und nach die wirthschaftliche Solidarität ein. Der Internationalität der Cartelle und Syndicate, also dem ausgesprochensten kapitalistischen Individualismus (Kupferring, Silberring, Petroleumring), steht die Internationalität der industriellen Arbeiter (internationaler Socialistencongress in London 1896) gegenüber.

Auch die „ideologischen Factoren" schmiegen sich diesem offensichtlichen Zug der Interessensolidarität der civilisirten Menschheit

allgemach an (internationaler Schriftsteller- und Künstlercongress in Dresden 1896). Selbst die schwerfälligeren Staaten können sich diesem, ihrer specifischen Eigenart ja widerstrebenden Bedürfniss nach gemeinsamer Regelung der Interessensolidarität der gesammten civilisirten (und schliesslich auch der uncivilisirten) Menschheit nicht widersetzen. Die Congresse der Post und Telegraphie, der staatlichen Statistiker und Sanitätsbeamten sind international. Das Völkerrecht weitet sich aus zu einem international-gleichen Recht (internationale Vereinigung für Völkerrechtscodificirung, internationale criminalistische Vereinigung, Errichtung von Lehrstühlen für internationales Recht). Diese Solidarität beginnt bereits sich auch politisch durchzusetzen. Einzelne Etappen der sich anbahnenden politischen Solidarität der gesammten Menschheit stellen die Unterzeichnung der Genfer Convention, der Samoa-Acte, der Congo-Acte, die Flottendemonstration am Bosporus, die Action in Kreta (Februar 1897), der Schiedsvertrag Venezuelas, vor Allem aber und zuoberst der sich vorbereitende Schiedsvertrag zwischen England und Nordamerika (1897) dar. Hungersnöthe und Epidemien, wie sie in früheren Jahrhunderten ganze Völkerschichten decimirten, werden heute durch internationale Uebereinkommen localisirt und abgedämmt. „Während der letzten Jahrhunderte war Hungersnoth, welche wir nur noch dem Namen nach kennen und von der wir keine praktische Erfahrung mehr haben, gewissermassen eine permanente Institution auf dem fruchtbaren Boden Frankreichs. Im 12. Jahrhundert herrschte mehr als fünfzigmal eine solche. Unter Ludwig XIV. in den Jahren 1663 und 1690, und noch 1790 starben notorisch ganze Bevölkerungsschichten den Hungertod. Vor hundert Jahren litt der französische Bauer beständig Mangel, und dieser Zustand war chronisch geworden. Weissbrod war eine unbekannte Sache; ein- oder zweimal im Jahr, auf Ostern oder an anderen hohen Festtagen, galt ein Stück Speck als ein luxuriöser Aufwand; Rüböl und Buchöl dienten dazu, die gemeinsten Gemüse schmackhaft zu machen. Das gewöhnliche Getränk war Wasser, Bier war theuer, Obstmost ebenso, und Wein ein sehr seltener Luxusartikel“ [1]).

Ein Blick auf die civilisirten Staaten der Gegenwart genügt, um uns den Segen der Interessensolidarität der Culturmenschheit eindringlich zum Bewusstsein zu bringen. Hungersnöthen wird heute selbst in Russland (1895) und Indien (1897) staatlich und durch ausgedehnte Privatwohlthätigkeit abgeholfen. Den Epidemien, welche früher ganze Völkerstriche hingerafft haben (schwarzer Tod, Lepra,

[1]) Bei Alfred Neymarck, Journal de la Société de Statistique de Paris, März 1889, übers. bei Kidd, Sociale Evolution, S. 206.

Cholera) wird durch internationales Zusammenwirken vorgebeugt (ständige internationale Choleracommission in Constantinopel, internationale Conferenz zur Abwehr der Beulenpest in Venedig, Februar 1897). Das Versicherungswesen in allen seinen Verzweigungen schützt den Culturmenschen vor den peinlichen Wechselfällen und Katastrophen des wirthschaftlichen Lebens, denen die früheren Generationen unbarmherzig erlagen. Das ist aber ein augenfälliger Erfolg der wachsenden Erkenntniss menschlicher Interessensolidarität.

Alle hier aufgezählten Symptome eines offensichtlichen Wachsthums nicht bloss der Thatsächlichkeit, sondern auch des allmäligen Bewusstwerdens der Interessensolidarität der gesammten Culturmenschheit weisen mit leuchtender Klarheit darauf hin, dass aus dem Schosse der wirthschaftlichen und socialen Entwickelung der Menschheit eine neue Phase der Solidarität des Menschengeschlechts geboren wird. Die heutige Solidarität, welche aus dem Bewusstsein der Interessensolidarität des Menschengeschlechts hervorquillt, ist nicht mehr blosse Weissagung jesajanisch gestimmter Propheten, auch nicht mehr blosses Desiderat hochgesinnter Apostelnaturen und warmherziger Menschenfreunde, endlich auch nicht mehr blosses Postulat confessionell gefärbter Ueberzeugungen, sondern eine unumstössliche, statistisch festgestellte Thatsache der Wissenschaft. Was Propheten und Religionsstifter, Confessionen und Humanitätsschwärmer früher dunkel geahnt und im flehentlichen Tone des Optativ verkündet haben: die Solidarität des Menschengeschlechts, das haben die wirthschaftsstatistischen Zahlen der heutigen Nationalökonomen als unumstössliche sociologische Wahrheit erwiesen!

Wie nun alle erkannten Wahrheiten ihnen entsprechende Imperative des Handelns erzeugen, so wird und muss die hier als gesichertes Ergebniss der Wissenschaft aufgezeigte Solidarität des Menschengeschlechts mit der Zeit neue Imperative schaffen. Und jetzt erst sind wir in der Lage, das früher gegebene Versprechen, das religiöse Problem von seiner sociologischen Seite zu erfassen, einzulösen. Der Thatsache der sich stetig steigernden Solidarität des Menschengeschlechts steht nämlich die andere gegenüber, dass die religiösen Imperative auf der ganzen Linie der westeuropäisch-amerikanischen Cultur immer offensichtlicher zu verblassen und an bindender Kraft einzubüssen beginnen. Kirchliche Strafen rücken mehr und mehr in den Hintergrund, und alle krampfhaften Anstrengungen, eine kirchliche Gewalt zu behaupten, werden diesen Process nicht aufzuhalten vermögen. Das heutige Individuum hat unleugbar die Tendenz, seine Beziehungen zum „Uebersinnlichen“ entweder selbst oder gar nicht zu regeln. An die Stelle der kirchlichen Regelung,

wie sie früheren gläubigeren Perioden eigen war, tritt je länger desto ausgesprochener eine anarchische religiöse Willkür des Individuums[1]).

Haben wir in unserem grundlegenden sociologischen Theil die Schaffung von Imperativen, d. h. von bestimmten Normen des Verhaltens, als den tiefsten Sinn der vorschreitenden Geistescultur erkannt, so werden wir in einem psychisch so ungemein differenzirten Zeitalter, wie in unserem gegenwärtigen, ohne normative Bestimmungen über unser psychisches Verhalten schlechterdings nicht auskommen. Die Socialisirung der Gesellschaft, wie sie die officielle Socialdemokratie in ihren beiden Grundforderungen: der von Brentano als „Sonntagsidee" verspotteten „Aufhebung aller Lohnarbeit" und der „Vergesellschaftung aller Productionsmittel" anstrebt, kann durch ökonomische Verschiebungen allein unmöglich erfolgen. Treiben doch selbst nach Marx die Productionsformen ihnen entsprechende ideologische Factoren aus sich heraus, oder wie Engels dies am Grabe von Marx als dessen Entdeckung pries, dass er „die bisher unter ideologischen Ueberwucherungen verdeckte einfache Thatsache erkannte, dass die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion u. s. w. treiben können; dass also die Production der unmittelbaren materiellen Lebensmittel und damit die jedesmalige ökonomische Entwickelungsstufe eines Volkes oder eines Zeitabschnitts die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen, die Kunst und selbst die religiösen Vorstellungen der betreffenden Menschen entwickelt haben und aus der sie daher auch erklärt werden müssen — nicht, wie bisher geschehen, umgekehrt"[2]). Marx setzt also die ideologischen Factoren zu den Productionsbedingungen in das Verhältniss der Causalität, so dass die letzteren das zeitliche und causale Prius der ersteren bilden, während wir sie in das Verhältniss der Wechselwirkung setzen. Wenn wir auch zugeben, dass veränderte Productionsbedingungen ihnen entsprechende ideologische Factoren durchsetzen, so kann nach dem von uns beigebrachten Material kein Zeifel darüber aufkommen, dass Wandlungen in den religiösen und sittlichen Anschauungen eines Volkes auf der einen Seite nicht immer und ausschliesslich das Erzeugniss wirthschaftlicher Klassenkämpfe darstellen, auf der anderen aber auch Aenderungen in den Productionsformen herbeiführen. Es mag also beispielsweise die ethisch-sociale Bewegung der Gegenwart einerseits ein ideologischer Reflex der kapitalistischen Wirthschaftsordnung sein — andererseits ist

[1]) Vgl. oben S. 171 f.

[2]) Vgl. Franz Mehring, Lessing-Legende, S. 434.

sie gleichzeitig ein wichtiges, vielleicht das wichtigste Agens jener Umformung der Productionsbedingungen, welche das öffentliche Ethos heute schon fordert und in absehbarer Zukunft zweifelsohne durchsetzen wird. Jene Wechselwirkung, welche wir in unserer 34. Vorlesung zwischen Individuen, Gesellschaft und Staat constatirt haben, offenbart sich nunmehr auch in dem Verhältniss der ökonomischen zu den ideologischen Factoren.

Ist dem aber so, dann wird auch der sociale Staat, sofern er sich überhaupt jemals realisirt und selbst die ausschweifendsten Hoffnungen der heutigen Socialdemokraten verwirklicht, ohne jede Religion unmöglich auskommen. Denn ein Staat von psychisch differenzirten Individuen erschöpft sich doch nicht in der blossen Organisation der ökonomischen Productionsformen, sondern schliesst offenbar alle Formen menschlichen Gemeinschaftslebens in sich. Zu den höchsten Formen menschlichen Zusammenwirkens hat aber seit dem Bestande der Cultur das religiöse Gefühl stets gehört und wird auch in Zukunft, so lange es geheime, von den öffentlichen Gewalten nicht controlirbare Vergehungen giebt, unabtrennbar zu ihr gehören. Ist uns doch das Bewusstsein der Solidarität des Menschengeschlechts bis vor wenigen Jahrhunderten sogar nur in der Form der Religion anerzogen worden [1]). Ohne dieses Erziehungsmittel, welches das menschliche Gefühlsleben zu meistern wie kein anderes die Eignung besitzt, werden wir eine durchgreifende Socialisirung des Menschengeschlechts niemals erreichen. So gewiss sich uns jene Hypothese Rauber's und Mortillet's als abenteuerlich und unhaltbar erwiesen hat, dass erst der Staat die Religion geschaffen, und der Mensch etwa 220,000 Jahre religionslos gelebt habe [2]), so indiscutabel ferner für einen Evolutionisten die Meinung war, „die Religion sei ein Wahn, eine Krankheitserscheinung, mit Neurose, Hysterie und dergleichen verwandt" [3]), so ungeschichtlich ist die Voraussage Ernest Renan's [4]), die Religionen würden dereinst durch die allgemeine Volksbildung verdrängt, sowie durch das Uebergewicht der exacten Wissenschaften untergraben und auf den Aussterbeetat gesetzt werden. Ohne deswegen in die Uebertreibungen des sociologischen Evolutionisten Benjamin Kidd zu verfallen, welcher in der Evolution der Religionen geradezu den „Kernpunkt in der Geschichte der Menschheit" [5]) sieht, müssen

---

[1]) Vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilos. auf gesch. Grundl., 3. Aufl., 1896, S. 46 ff., 248 ff.

[2]) Vgl. oben S. 155 f.

[3]) Vgl. oben S. 160.

[4]) Études d'histoire religieuse, Gesammelte Auf., 7. Aufl., 1864.

[5]) A. a. O. S. 76 ff., 95 f., 110 u. ö.

doch auch wir in unserer evolutionistischen Ableitung aller socialen Functionen darauf bestehen, dass, „psychogenetisch betrachtet, die sociologische Frage nicht lauten kann, ob, sondern nur, wie Religion in Zukunft möglich sein werde“ [1]).

Ursprung wie Zukunft der religiösen Entwickelung stellen für uns einen in regelrechter Linie sich fortbewegenden geschlossenen Evolutionsprocess dar. So wenig das religiöse Gefühl an einem gegebenen Zeitpunkt der Geschichte plötzlich eingesetzt hat, ebensowenig wird es an einem bestimmten Punkte der socialen Entwickelung unvermittelt abbrechen. Enthält die Religion, wie wir gesehen haben, Imperative des menschlichen Fühlens, so kann sie naturgemäss nur mit dem Absterben der menschlichen Gefühlsfactoren zugleich untergehen. Vorläufig ist aber der Kampf zwischen dem Intellect und den Gefühlsfactoren noch nicht entschieden [2]). Und so gut wie wir in der formalen Logik für die Functionen unseres Intellects Imperative des Denkens besitzen, so sehr bedürfen wir religiöser Imperative zur Regelung unserer Gefühlsfactoren. Auf den kürzesten Ausdruck gebracht, würde also die Socialisirung aller „höheren Formen menschlichen Zusammenwirkens“ auf die Schaffung von neuen Imperativen hinauslaufen. Ist der Sinn der bisherigen socialen Entwickelung die Förderung menschlichen Solidaritätsbewusstseins, die Herausarbeitung eines höheren Typus Mensch (des social fühlenden Menschen), so können wir uns diesem Hochziele des Menschengeschlechts nur dann in beschleunigtem Tempo annähern, wenn wir in bewusster und geschlossener Zusammenarbeit für „alle höheren Formen menschlichen Zusammenwirkens“ (Religion, Moral, Kunst, Wissenschaft und Erziehung) wirksame, auf wissenschaftlich geklärte Einsicht gestützte Imperative schaffen. Die ideologischen Factoren sollen demnach nur Normen für die Richtung unserer psychischen Bethätigungen formuliren. In groben Zügen lassen sich die Imperative der ideologischen Factoren auf folgende fünf Hauptgruppen zurückführen: 1. Religion. Imperative des Fühlens. 2. Moral. Imperative des sittlichen Wollens. 3. Kunst. Imperative des künstlerischen Schaffens und ästhetischen Geniessens. 4. Wissenschaft. Imperative des Forschens. 5. Pädagogik. Imperative der Erziehung. Unter Socialisirung aller dieser Imperative aber verstehen wir ihre bewusste Zusammenordnung und systematische Ineinsbildung behufs

---

[1]) Vgl. oben S. 171.

[2]) O. Pfleiderer a. a. O. S. 327 ff. und Gesch. der Religionsphilos., S. 300 ff. (die auf das Gefühl gestellte, insbesondere das Abhängigkeitsgefühl betonende Religionstheorie Schleiermacher's).

Ueberleitung und allmäliger Hineinerziehung in den höheren (socialen) Menschentypus.

Entgegen der verzweifelten pessimistischen Auskunft Kidd's, nach welcher „die Interessen des socialen Organismus und die seiner jeweiligen Individuen sich jeder Zeit wie die ärgsten Feinde gegenüberstehen“ [1]), so dass es aus diesem Kampfe kein Entrinnen gäbe — „er ist der Knoten des ganzen Dramas der Weltgeschichte und der Entwickelung der Menschheit“ [2]) —, halten wir auf Grund der Ausführungen unserer 34. Vorlesung den endgültigen Sieg der Gattungsinteressen des Menschengeschlechts über die centrifugalen egoistischen Sonderbestrebungen des Individuums nicht bloss für möglich, sondern für unausbleiblich. Ja dieser Sieg bereitet sich schon unter unseren Augen vor, und Kidd selbst hat die besten Waffen gegen seinen socialen Pessimismus geschmiedet. Hat er doch das altruistische Agens in unseren Wohlthätigkeitsbestrebungen, Wohlfahrtseinrichtungen, Kranken- und Waisenhäusern, Alters- und Invalidenasylen etc. vortrefflich geschildert, ja sogar erkannt, was wir in unserer letzten Vorlesung bewiesen haben, „dass der charakteristische Zug der heutigen Gesetzgebung in der wachsenden Tendenz liegt, die Stellung der unteren auf Kosten der reicheren Klassen zu heben. Alle künftige Gesetzgebung, die im Geiste des Fortschritts wirken will, muss diese Tendenz haben. Das ist beinahe eine ‚conditio sine qua non‘ jeder Massregel, die uns einen Schritt weiter bringen soll in unserer socialen Entwickelung“ [3]).

Wir Heutigen befinden uns offenkundig in einem Uebergangsstadium und müssen den künftigen Geschlechtern, soll anders die Socialphilosophie einen Sinn haben, bestimmte Regeln für ihr ökonomisches und psychisches Verhalten schaffen, in welche also unsere Nachkommen hineingeboren werden, und welche diese mit ebenso spielender Leichtigkeit sich aneignen werden, wie wir es mit der Culturerbschaft unserer Vorvordern gehalten haben. Mit wachsender Einsicht aber wird sich Niemand der Ueberzeugung verschliessen dürfen, dass alles Grosse und Erhebende, das das Einzelindividuum besitzt oder ausübt, die Jahrtausende lange Summation der Culturerbschaft der menschlichen Gattung darstellt. Treffend führt Paul Natorp aus: „Es ist nun einmal ein ewiger Irrthum, dass man ein Einzelner sei; in jedem Pulsschlag unseres individuellsten Lebens pulsirt doch, geistig wie physisch, das Leben der Gesammtheit“ [4]). Wer unserem bis-

---

[1]) A. a. O. S. 73 u. ö. [2]) Ebenda S. 77.

[3]) Ebenda S. 215.

[4]) Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 1894, S. 2.

herigen Gedankengange aufmerksam gefolgt ist, der wird von uns ebenso wenig die Forderung einer neuen Religion erwarten, wie wir die eines neuen Staates aufgestellt haben. Wie wir vielmehr nur eine Socialisirung des Rechts postulirten, aus welcher alsdann in naturgemässer Weiterbildung ein socialisirter Staat allmälig von selbst erwachsen wird, so verhält es sich auch mit der Frage der Religion und ihrer Socialisirung. So gut die socialistischen Versuche in Amerika zur Gründung von socialen Staatswesen sammt und sonders gescheitert sind, so sehr haben sich auch die Versuche der Anhänger Comte's zur Stiftung einer „Menschheitsreligion" in's Uferlose verloren und die parallelen Bestrebungen zur Begründung „freireligiöser" Gemeinden in Deutschland als Utopismus erwiesen. Mit der Goethe'schen Formel: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat Religion, wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion," welche von jeher das Credo aller Freigeisterei war, wird sich das sociale Ethos der Gegenwart nicht mehr abfinden lassen, da eine solche „doppelte Buchführung" im Haushalte der Geistescultur uns grundmässig widerstrebt. Zudem ist der kirchliche Unglaube längst nicht mehr ein Monopol der „Gebildeten", sondern das fragwürdige „Gemeingut" jenes überwiegenden Theiles der industriellen Arbeiter, welcher sich zur socialdemokratischen Partei bekennt. Mit dieser brutalen Thatsache muss jeder Sociologe, der das Wiederaufleben des religiösen Gefühls gerade im Interesse des socialen Fortschritts erwartet oder doch erhofft, unbedingt rechnen, will er sich keiner unverzeihlichen Selbsttäuschung hingeben.

Die uns beschäftigende Kernfrage lässt sich nach alledem in die knappe Formel bringen: Wie müssen die religiösen Imperative zur Regelung der Gefühlsfactoren der vorgeschrittenen Menschheit beschaffen sein [1]), wenn sie Aussicht haben sollen, die breiten Schichten

---

[1]) Dass Ursprung und Berechtigung aller Religion letzten Endes auf das Gefühl zurückgeht, hat sich seit Schleiermacher zum philosophischen Leitsatz verhärtet, wenngleich Hegel gegen die einseitige Basirung aller Religion auf das blosse Gefühl lebhaften Einspruch erhoben hat. Hegel, der Begriffsmystiker, ist Schleiermacher, dem Gefühlsmystiker, abhold. Soll die Religion die nächsthöhere Evolutionsphase im Logisirungsprocess der „Idee" darstellen, dann muss sie dialektisch entwickelt und nicht auf einen Altentheil in's dunkle Reich des Gefühls verwiesen werden. Ihm ist daher Religion nur unentfaltete, werdende Metaphysik. Der Umstand, dass die „Gefühle" aller experimentellen Beobachtungen spotten — vgl. oben S. 474 f. — hat übrigens weder Hume davon abgeschreckt, in ihnen das Fundament unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt zu suchen, noch auch heutige Forscher entmuthigt, das „Gefühl als Fundament der Weltordnung" hinzustellen; vgl. die gleichnamige Schrift von F. Ritter von Feldegg, Wien 1890, bes. S. 229: „Das Subject-Object, welches uns im Selbstbewusstsein als Gefühl gegeben ist, bildet den Urgrund,

der kirchlich Ungläubigen für die Religion wieder zu gewinnen; wenn sie nicht bloss als „pia desideria" auf dem Papiere stehen bleiben, sondern den ihnen widerstrebenden Massen beigebracht, ihnen in Fleisch und Blut übergeführt werden sollen? Hat die herrschende Unkirchlichkeit das Gemüthsleben des heutigen Durchschnittsmenschen vielfach verroht und eben damit auch dessen Lebensinhalt selbst poesielos und ideallos gestaltet, so wird sich, wie schon so oft in der Geschichte der Geistescultur, ein neuer Strom religiösen Lebens ergiessen müssen, der auch die Zaghaften und Widerstrebenden mit sich fortreisst. Freilich werden wir vom Jenseitsgedanken, der seine einstmalige magische Gewalt einzubüssen im Begriff ist, nach und nach auch in unseren religiösen Vorstellungen zu gesunden Diesseitsgedanken zurückkehren müssen. Die supranaturalistischen Motivationen der bisherigen Religionen, welche Kidd für deren untilgbares Lebenselement hält [1]), und die immer wieder unparteiische Wortführer von tiefen philosophischen Einsichten und unbestochener Sachlichkeit finden [2]), werden freilich auch im zwanzigsten Jahrhundert ebenso selbstsicher und siegesgewiss auftreten, wie in den Zeiten naivster Kirchengläubigkeit. Sociologischer Kindertrotz oder geradezu ungeschichtlicher Wahn wäre es, sich über die immer noch gewaltige Macht des kirchlichen Theismus bezw. der historischen Religionen hinwegsetzen zu wollen oder diese heute schon sociologisch als „quantité négligeable" zu behandeln. Ungeachtet der zahlreichen Angriffe und Plänkeleien der englischen Deisten, der französischen Encyklopädisten und der deutschen Freigeister im Style von Feuerbach's „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" und „Wesen der Religionen" und D. Fr. Strauss' „Der alte und der neue Glaube" repräsentirt der

---

Alles, den ‚Weltknoten'." Ueber das Verhältniss der Schleiermacher'schen Gefühlstheorie zur Feuerbach'schen Religionsphilosophie vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie, 3. Aufl., S. 332 ff.

[1]) A. a. O. S. 95, 97 u. ö.

[2]) Vgl. z. B. Günther Thiele, Die Philosophie des Selbstbewusstseins, Berlin 1895. Das Buch schliesst mit den Worten: „Du sollst das Ebenbild Gottes, die selbstbewusst freie Persönlichkeit des Menschen weder in Anderen missachten, noch in dir selbst verleugnen! Du sollst hinsichtlich deiner wie Anderer stets eingedenk bleiben, dass die menschliche Seele Gottes ist!" Dazu H. Siebeck, Lehrb. d. Religionsphilos., 1893, S. 411; R. Eucken, Einheit des Geisteslebens; A. H. Braasch, Beiträge zum Kampf um die Weltanschauung; Julius Baumann, Die Grundfrage der Religion, 1895; „Die Erkenntniss ist, dass Gott der letzte Grund der Welt sei und dass er die Welt nicht willkürlich erschaffen habe, sondern so, wie sie in seinem Verstande mit ihm selbst da war, zugelassen, d. h. Gedanken in Wirklichkeit umgesetzt habe und umsetze von Ewigkeit zu Ewigkeit." Dazu die oben S. 161 citirte Litteratur.

Kirchenglaube in allen seinen monotheistischen Schattirungen heute noch eine solche Fülle von Macht und zwingender Gewalt über die Massen, dass ganze Bevölkerungsschichten ebenso immun gegen kirchliche Freigeisterei zu sein scheinen wie die Kleinbauern gegen die Sirenenrufe der Socialdemokratie. Wer diesen gewaltigen Machtfactor heute schon aus seinem sociologischen Calcül ausschliesst, der begeht den gleichen Fehler, dessen sich der „Putschismus" in der Politik schuldig macht, wenn er gegen die Gewalt eines Millionenheeres mit Pflastersteinen ankämpft. Werden die künftigen Geschlechter finden, dass sie ihr Gefühlsleben auch ohne die supranaturalistischen Postulate „Gott, Seele, Unsterblichkeit" zu regeln vermögen, so werden sich alle Jenseitigkeitsmotivationen von selbst ausleben und an der Altersschwäche ihrer Argumente zu Grunde gehen. Auch in der socialpsychischen Evolution erhält sich nur das Lebensfähige und logisch Passende. Was dem „consensus omnium" tonangebender Bevölkerungsschichten logisch oder sociologisch widerspricht, das wird ebenso unausbleiblich fallen, wie das welke Blatt am Baum, das nur eines leisen Windstosses bedarf. Der einsichtige Sociologe wird also auf die thatkräftige Mitarbeit der strengen Kirchengläubigen aller Confessionen am Socialisirungsprocess der vorgeschrittenen Menschheit unter keinen Umständen verzichten können. Denn letzten Endes ist doch jener Schatz von altruistischen Gefühlen, welchen schon unsere heutige Civilisation ihr eigen nennen darf, wesentlich nur durch die Zusammenarbeit der Religionen am Process der Pacificirung der „bête humaine" angehäuft worden. Alle diejenigen also, deren Gefühlsleben sich bei transscendentalen Motivationen beruhigt oder gar nur aus solchen seine sieghafte Kraft saugen kann, werden sich auch in Zukunft des Mediums ihrer Confessionen bedienen, um sich dem modernen Ideal der menschlichen Solidarität immer mehr anzunähern. Hiess es früher, dass „alle Wege nach Rom" führen, so wird sich wohl auch von Rom aus ein Weg zum neuen Ideal der dauernden Menschheitsbeglückung bahnen lassen. In diesem Sinne begrüssen wir die „Christlich-Socialen" aller Schattirungen als willkommene Pioniere im Kampf um das neue Ideal [1]).

Umgekehrt aber werden auch die kirchlich Freigesinnten oder Indifferenten auf die Dauer ohne Bethätigung der religiösen Gefühle

---

[1]) Verwandten Ideengängen huldigen heute schon mehrere deutsche Zeitschriften: „Die Wahrheit", Halbmonatsschr. zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens, herausg. von Chr. Schrempf (Stuttgart, Fromann); „Die Hilfe" von Pfarrer Naumann; „Versöhnung" von M. v. Egidy; die „Ethische Cultur" von Dr. Förster; die „Sociale Praxis" von Jastrow; die Wochenschrift „Zeit" in Wien. Man könnte alle diese Richtungen als die „Fabier" deutscher Zunge kennzeichnen.

nicht auszukommen vermögen. Auch der Vorurtheilsfreieste und gedanklich Vorgeschrittenste braucht einen Gott, weil er Ideale braucht. „In diesem Sinne muss sich daher jeder Mensch einen Gott, d. h. einen Endzweck setzen. Wer einen Endzweck, hat ein Gesetz über sich; er leitet sich nicht nur selbst, er wird geleitet. Wer keinen Endzweck, hat keine Heimath, kein Heiligthum. Wer einen in sich wahren und wesenhaften Zweck hat, hat eben damit Religion, wenn auch nicht im Sinne der Theologie, so doch im Sinne der Vernunft und Wahrheit — jene einzige wahre Religion, die an Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe, an Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich und seine Kraft setzt; den Glauben, dass das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen ausser oder über ihr, sondern von ihr selbst abhängt, dass der einzige Teufel des Menschen der Mensch, der rohe, abergläubige, selbstsüchtige, böse Mensch, aber auch der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist“ [1]). Die Jenseitigkeitsideale der kirchlich Unbefangenen werden sich voraussichtlich immer mehr verflüchtigen und sich um das neue Diesseitigkeitsideal schaaren, welchem wir die Fassung gegeben haben: Höherbildung des Typus Mensch. Um uns diesem neuen Ideal stufenweise zu nähern, müssen alle physischen und psychischen Kräfte, welche noch in der Menschheit schlummern, entfesselt und auf's Höchste gesteigert werden. Staat und Recht haben daran zu arbeiten, sofern sie durch progressive Socialisirung aller staatlichen Functionen, d. h. Herstellung eines zunehmenden Gleichgewichts zwischen Besitz und Arbeit, der einheitlichen Regelung der nationalen Arbeitskräfte, und endlich einer Gesetzgebung mit ausgesprochener socialer Tendenz die künftigen Generationen vermittelst dieser ihrer „Pädagogik für Erwachsene“ systematisch erziehen. Religion und Moral, Kunst, Wissenschaft und Pädagogik haben dann ihrerseits vermittelst ihrer ideologischen Machtmittel des Weiteren in bewusstem und geschlossenem Zusammenwirken schon dem lebenden Geschlecht dieses neue Ideal tief einzuprägen und somit auch den kommenden Geschlechtern zu suggeriren. Das ganze geistige Milieu der vorgeschrittenen Culturmenschheit muss mit einem Worte durchgreifend socialisirt werden.

Die bestehenden Confessionen werden, sollen sie anders sociologisch noch Existenzberechtigung haben, die Hauptarbeit an diesem bewussten Socialisirungsprocess zu verrichten haben. Und haben wir in

---

[1]) Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik i. d. neueren Philosophie, 1889, S. 290; vgl. dazu Theobald Ziegler, Religion u. Religionen, S. 95; Paul Natorp a. a. O. S. 20 ff.

unserer ersten Vorlesung [1]) über den Socialismus uns dahin geäussert: „Er wird also ethisch sein, oder überhaupt nicht sein," so können wir hier den historischen Confessionen zurufen: „Ihr werdet social sein, oder überhaupt nicht sein!" Die ununterbrochene Minirarbeit, welche seit drei Jahrhunderten sich gegen alles Particular-Confessionelle richtet, wird unvermeidlich ihr Zerstörungswerk vollenden, wenn die Confessionen in beschränkter Kirchthurmpolitik fortfahren, ihr Trennendes hervorzukehren, statt ihr Gemeinsames zu betonen. Wenn es auch seit Schleiermacher philosophische Binsenweisheit geworden ist, dass die Religion, die auf dem festen Untergrunde des Gefühls ruht, niemals verschwinden kann, so lange diese Gefühlsfactoren selbst noch vorhanden sind oder gar vorherrschen, so gilt dies doch nur von der allen Confessionen gemeinsamen Religion, und nicht von ihren particulären Schrullen und traditionellen Sonderheiten. Confessionelle Abgrenzung oder gar Ueberhebung hatte einen leidlichen Sinn so lange, als man mit der Thurn- und Taxis'schen Post fuhr und Reuss-Greiz-Schleiz'schen Patriotismus bis zum letzten Blutstropfen vertheidigte. Der universelle Zug der Gegenwart, die unter dem Zeichen des Weltverkehrs steht, hat mit all diesen particulären Quisquilien gründlich aufgeräumt. Und so werden sich auch die positiven Religionen dazu verstehen müssen, wenn sie ihr sociologisches Existenzrecht nicht preisgeben wollen, ihre Heiligthümer von allem Spinngewebe zu säubern und obsolet gewordene Traditionen nur noch in der Reliquienkammer der Pietät aufzubewahren. Was an den Confessionen die lebendige Fühlung mit der Gegenwart verloren hat, muss und wird fallen. Krampfhaftes Hin- und Herfahren im Ueberkommenen ist, sociologisch gesehen, doch nur ein Fahren auf todtem Geleise.

Das Christenthum muss zurück zu Christus, das Judenthum zurück zu Jesajas und Moses, dann wird beide nichts mehr trennen. Die Bibel alten und neuen Testaments ist und bleibt doch das demokratischeste Buch der Welt [2]). Die Gleichheit Aller vor Gott, die Pflichten des Besitzes, die Gleichheit der Pflichten Aller predigt schon Jesajas, indem er der Menschheit einen „neuen Himmel und eine neue Erde" kündet. Ebenso tritt das ethische Ideal des Socialismus, die Brüderlichkeit, d. h. die vollendete Solidarität des Menschengeschlechts, im neuen Testament krystallklar hervor [3]). Will

[1]) Oben S. 13.

[2]) Vgl. dazu die schönen Worte von Th. Huxley, Science et religion, 1893, p. 53.

[3]) „There is nothing ethically valuable in Socialism which is not also contained in Christianity. All its moral truths are Christian truths"; vgl. R. Flint, Socialism, p. 468; dazu P. Natorp a. a. O. S 23 ff.; Lecky, History of European Morals II, p. 130.

also die religiöse Evolution der geschichtlichen Tradition auf der einen, sowie dem geschärften sittlichen Bewusstsein auf der anderen Seite gerecht werden, so wird sie an das Judenthum jesajanischer und an das Christenthum paulinischer Färbung, denen beiden die universalistische Tendenz gemeinsam ist, unmittelbar anzuknüpfen haben. Mit diesen Grundlehren von der Solidarität des ganzen Menschengeschlechts wissen sich auch die vorgeschrittensten religionsphilosophischen Denker der Gegenwart eins. Auch für einen allem Transscendentalismus und Dogmenglauben abholden Religionsphilosophen von der Prägung Paul Natorp's gewinnt die Religion „einen menschlichen, ja menschheitlichen Charakter; sie wird so sehr Gemeinschaftssache, dass der Name Gott fast nur noch der Ausdruck ist für eben den höchsten Punkt des menschlichen Bewusstseins, von dem erst eine Einheit des Menschengeschlechts sich knüpft: für den Menschen der Idee" ... „Einheit und Gemeinschaft des ganzen menschlichen Geschlechts in jenem höchsten Idealismus der Sittlichkeit, vor dem kein Verdienst und keine Schuld besteht: das etwa sind die wesentlichen Züge dieses geträumten irdischen Gottesreichs" [1]). Unerreichbar ist also die Höherbildung des Menschentypus keineswegs. Welche Wandlungen hat schon die Evolution des Menschengeschlechts in der Veredelung und Sittigung der Verkehrsformen unter Menschen durchgemacht! Wie haben selbst noch Griechen und Römer gegen alle Personen gehandelt, die nicht zu ihrer Sippe oder ihrem Gemeinwesen gehörten! „Die gebildetsten Griechen," schreibt Mahaffy [2]), „stunden den Wilden unserer Tage näher, welche jeden Menschen, der im Wettbewerb des Lebens unbrauchbar geworden oder dem Gang der menschlichen Angelegenheiten hinderlich ist, ohne jede Achtung oder Liebe behandeln. Wir wissen, dass in Athen Processe von Kindern gegen ihre Eltern, um diese des Rechts der Controle über das Eigenthum zu berauben, gesetzlich zulässig waren und allgemein stattthatten, ohne dass wir hören, dass dazu ärztliche Zeugnisse über Geistesschwäche nothwendig gewesen wären. Nur bei etlichen conservativen Städten, wie Sparta, zeigten sich edlere und freundlichere Gefühle" [3]). Aber selbst Platon und Aristoteles traten für die Bei-

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, S. 20 u. 21.

[2]) Social Life in Greece, Cap. IX, citirt bei Kidd.

[3]) Stark idealisirt und in hellen Farben aufgetragen erscheint „Die antike Humanität" in der liebevollen Darstellung von Max Schneidewin, 1897. Vgl. bes. das Capitel über den „Gesammteindruck der antiken Humanität", S. 444 ff. Schneidewin exemplificirt mit Vorliebe an ethischen Gedanken der römischen Stoa und übersieht durchweg, dass diese bereits ein Gemisch von semitischen, buddhistischen und spätgriechischen Elementen in sich darstellt.

behaltung der Sklaverei mit philosophischen Argumenten ein. Und wie haben sich unsere Werthurtheile über die sittliche Bedeutung der körperlichen Arbeit grundmässig geändert! Die Griechen und Römer waren dadurch, dass Sklaven fast alle körperliche Arbeit verrichteten, auch in ihrer ethischen Werthung der Arbeit dazu gelangt, alle körperliche Arbeit als eines Freien unwürdig von sich zu weisen und als „βαναυσία" in Verruf zu bringen. Wie anders ist unsere Werthung menschlicher Arbeitskraft geartet! Der philosophische Socialist J. G. Fichte ist nahe daran, die Arbeit zu substanzialisiren, zum Weltbegriff zu erheben, sofern er nicht im Sein, sondern im Thun das entscheidende Agens im Gesammthaushalt des Universums sieht. Seine Ethik vollends, welche neuerdings Philosophen wie Siebeck, Falckenberg, Eucken, Windelband u. A. in den Vordergrund der wissenschaftlichen Discussion rücken, fordert geradezu eine Heiligung der Arbeit. Und wie denkt der „Anarchist" Proudhon über die sittliche Natur der Arbeit? „Geradezu frivol aber wäre es, die Arbeit als solche herabzusetzen, da ohne Arbeit das ganze Räderwerk der Cultur einrosten müsste. Heiligt die Arbeit, durchgeistigt sie, statt sie herabzusetzen, duldet Niemanden in eurer Mitte, der nicht arbeitet!" [1])

Als letztes Symptom unserer heutigen sittlichen Werthung menschlicher Arbeit sei hier endlich noch die Paul Natorp's eingereiht, der von einer nach den Gesetzen der Gerechtigkeit geregelten Arbeitsgemeinschaft geradezu eine Wiedergeburt des religiösen Gefühls erwartet. „Die Reinigung der Religion würden wir darnach, alles in allem, darin sehen: dass das rein sittliche Moment, das Gemeinschaftsbewusstsein der Menschheit, kraft ihrer Erhebung zur Idee des Menschenthums beherrschend vorantritt" ... „Uebrigens erwarten wir ihre Verwirklichung nicht mit Einem Schlage und nicht von der heutigen Menschheit; wir erwarten sie erst zugleich mit der Verjüngung der Menschheit von unten auf: aus dem neu erwachten, unverlierbar gefestigten Bewusstsein der Arbeitsgemeinschaft" [2]). Man ersieht aus alledem, dass nicht bloss unsere Gefühle, sondern auch unsere ethischen Werthurtheile eine Evolution in der Richtung ständiger Verfeinerung durchmachen. Ein süsses Nichtsthun, euphemistisch ausgedrückt: vornehme Musse (σχολή), war das selbstverständliche Privilegium eines griechischen Aristokraten oder römischen Patriciers, und noch vor wenigen Generationen gehörte ein sorgsam gepflegtes Dolce far niente zu den unentbehrlichen Requisiten des

[1]) Vgl. oben S. 365.

[2]) Natorp a. a. O. S. 84.

continentalen Grandseigneurs. Seitdem jedoch der englische Hochadel, der vornehmste Typus aller Aristokratie, mit diesem das sociale Ethos beleidigenden Monopol des berufsmässigen Müssiggängerthums gründlich aufgeräumt hatte, vollzog sich eine grundmässige Wandlung auch in der Anschauungsweise der continentalen Aristokratie. Heute schon sind wir so weit, dass in der ethischen Werthschätzung der Gebildeten die Arbeit, und zwar fast ohne Unterschied, ihren Adelsbrief erhält, während umgekehrt der berufsmässige Müssiggänger entadelt, sittlich deklassirt ist. Jeder Stand setzt heute seinen Stolz darein, der Gesammtheit Erkleckliches zu leisten, so dass es geradezu zum socialen Schimpf geworden ist, den „classes stériles" beigezählt zu werden. Halten wir nun alle diese Symptome zusammen, so wird kein Einsichtiger in Abrede stellen können, dass das sociale Milieu mit wachsender Cultur einen immer höheren Gehalt an altruistischen Gefühlen gewinnt und eine immer reichere Ausbildung der bewussten Gattungssolidarität erfährt. In London beträgt das jährliche Einkommen der Privatwohlthätigkeitsanstalten an 20 Millionen Mark. Für die Opfer der Hungersnoth in Indien wurden in England in wenigen Tagen (Februar 1897) 10 Millionen Franken an freiwilligen Gaben gesammelt. Diese Art von Solidarität, welche Menschen gegen einander ausüben, die Tausende von Meilen geographisch von einander getrennt sind — eine Wohlthätigkeit, die nicht nur ohne Unterschied von Stand, Klasse und Religion, sondern sogar ohne Unterschied der Rasse ausgeübt wird — stellt die Siegestrophäe dar, welche der das Gattungsinteresse der Menschheit fördernde Altruismus über den im Sonderinteresse des Individuums begründeten Egoismus davongetragen hat. Der Anthropophage verzehrte jeden Fremden, wie wir heute die Thiere; dem Griechen noch war jeder Fremde ein βάρβαρος, während wir heute für Neger in Indien Gelder sammeln und in unseren Thierschutzvereinen wie Vogelschutzgesetzen milder und menschlicher gegen Thiere sind, als unsere Vorfahren gegen Angehörige fremder Rassen oder auch anderer Religionen waren.

Alle hier aufgezählten Symptome des vorschreitenden Altruismus sind ja Jedem bekannt, aber nur zu bekannt, als dass man etwas daraus folgern würde. Jedes dieser Symptome ist für sich genommen Gemeinplatz. Erst ihre Zusammenfassung zu einer compacten Symptomengruppe beweist etwas — beweist Alles. Das eben ist das Existenzrecht der philosophischen Behandlungsweise, dass sie bei einem universellen Ueberblick über die Gesammtheit des socialen Geschehens versucht, die mannigfaltigsten Symptome nicht bloss aufzuspüren, sondern sie mit einander zu combiniren, in Zusammenhang zu setzen, um solchergestalt der socialen Gesammttendenz eines Zeitalters auf die Spur zu kommen.

Diese von uns aufgedeckte, aus der wirthschaftlichen und culturlichen Interessengemeinschaft hervorfliessende Solidarität haben nun die Religionen vermittelst ihrer Organe den Gläubigen einzuschärfen, einzudemonstriren. Das eben ist das Neue an der hier aufgezeigten Solidarität, dass sie uns nicht mehr als Messianismus angepredigt zu werden braucht, sondern auf Grund statistischer Nachweise (Solidarität des Welthandels, des Versicherungswesens in allen seinen Verzweigungen, des Arbeitsmarktes etc.) andemonstrirt werden kann. Hier erwachsen den Confessionen neue Aufgaben. Auf der einen Seite haben sie negativ alles Trennende in Wirthschaft und Leben, im Beruf und gesellschaftlichen Stand grundsätzlich und mit der ganzen Gluth religiöser Beredsamkeit zu bekämpfen. Wirthschaftlich liegt den Gottesmännern die Pflicht ob, die Kluft zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern zu überbrücken. Schriften über die „Pflichten des Besitzes", wie wir sie dem gewesenen österreichischen Finanzminister Steinbach und dem Züricher Nationalökonomen Julius Platter verdanken[1]), wirken heute durch ihr schlichtes, aber eindringliches Zahlenmaterial erbaulicher und belehrender als die exaltirten Declamationen von Theosophen und Mystosophen, deren sprudelnder Gefühlsüberschwang einem Zeitalter schlecht zu Gesichte steht, das sein sociales Leben wie seine Wirthschaftsformen nicht mehr nach supranaturalistischen Anordnungen, sondern nach statistischen Berechnungen zu regeln sich gewöhnt hat. Und wenn ein so tiefdenkender Sociologe wie Ferdinand Tönnies[2]) in der alle civilisirten Staaten ergreifenden Bewegung nach „Universitätsausdehnung" das Auftauchen eines neuen, nämlich eines „weltlichen" Klerus sieht, so darf man bei nüchterner Schätzung der immer noch wirksamen religiösen Factoren der Gegenwart auf diesen „weltlichen Klerus" vorerst noch keine übertriebenen Hoffnungen setzen. Einem solchen weltlichen Klerus fehlt eben religiöse Ueberzeugungsgluth, Kraft und Consistenz — Gläubige nennen es göttliche Weihe. Die Wirkung der Laienpredigten in den freireligiösen Gemeinden ist ja sattsam bekannt. Selbst David Friedrich Strauss, der den „alten Glauben" wie kein anderer untergraben, fühlte dies bei der Construirung seines „neuen" wie instinctiv heraus. „Am folgerichtigsten verfahren noch die sogenannten freien Gemeinden, die sich ganz ausserhalb der dog-

[1]) Nicht so tief wie die Schriften Steinbach's und Platter's über die Pflichten des Besitzes, aber doch recht lesenswerth sind die ganz in manchesterlichem Sinne gehaltenen „Sociale Pflichten, oder was die Klassen der Gesellschaft einander schuldig sind". Von William Graham Sumner, übers. von M. Jacobi, Berlin 1890. Vgl. bes. das XI. Capitel: Warum wir einander lieben sollen.

[2]) Eth. Cultur, 1894, Nr. 36, 37.

matischen Ueberlieferung auf den Boden des vernünftigen Denkens, der Naturwissenschaft und Geschichte stellen. Das ist allerdings ein fester Grund, aber kein Boden für eine Religionsgesellschaft. Ich habe mehreren Gottesdiensten der freien Gemeinde in Berlin beigewohnt und sie entsetzlich trocken und unerquicklich gefunden. Ich lechzte ordentlich nach irgend einer Anspielung auf die biblische Legende oder den christlichen Festkalender, um doch nur etwas für Phantasie und Gemüth zu bekommen; aber das Labsal wurde mir nicht geboten. Nein, auf diesem Wege geht es auch nicht. Nachdem man den Kirchenbau abgetragen, nun auf der kahlen nothdürftig geebneten Stelle eine Erbauungsstunde zu halten, ist trübselig bis zum Schauerlichen. Entweder ganz oder gar nicht“ [1]).

Wir dürfen die Macht der historischen Religionen heute ebensowenig unterschätzen, wie die der historischen Staatswesen. Wie wir hier mit einer Armee und Krupp'schen Kanonen zu rechnen haben, so dort mit einem geschulten Klerus auf der einen und der Sorge um das Seelenheil auf der anderen Seite. Diese Machtfactoren einfach aus seinem Calcül eliminiren, hiesse Illusionen wecken, die der consequente Evolutionist am allerwenigsten aufkommen lassen darf. Was also Tönnies von einem „weltlichen“ Klerus erhofft, das erwarten wir von einem verweltlichten Klerus. Wenn unser Klerus, gleichviel welcher Confession, erst einsehen gelernt hat, dass die Jenseitigkeitsmotive an Wirksamkeit von Tag zu Tage offensichtlich einbüssen, weil ein brennendes Diesseitigkeitsbedürfniss die ganze gebildete Menschheit elementar ergriffen hat, dann wird er sich dieser durchgängigen Frontänderung in der religiösen Zielrichtung der gesitteten Menschheit anzuschmiegen haben, oder er ist unrettbar dem Untergange geweiht, weil er alsdann alle Fühlung mit den socialen Kräften der Gegenwart eingebüsst hätte und eben damit alles Einflusses auf die Massen endgültig verlustig gegangen wäre. Mit einem Geschlechte, das obligatorischen Volksschulunterricht genossen hat und politische Tagesblätter aufreizendsten Inhaltes verschlingt, ist mit einem „Credo quia absurdum“ (richtiger: quia ineptum, Tertullian) auf die Dauer schlechterdings nicht auszukommen. Hier kann vielmehr nur noch ein „Credo, ut intelligam“ (Anselm von Canterbury) helfen. Das „Credo quia absurdum“ ist der adäquate Ausdruck für supranaturalistische Motivationen menschlichen Handelns, das „Credo, ut intelligam“ hingegen der der Autonomie der menschlichen Vernunft. Ein verweltlichter Klerus, wie er sich in den Kirchlich-Socialen bereits anbahnt, wie er auch, freilich vergröbert und carikirt, in den Erfolgen und der

[1]) Der alte und der neue Glaube, 1872, S. 292.

magischen Anziehungskraft der „Heilsarmee“ symptomatisch zu Tage tritt [1]), endlich auch in der üppig wuchernden religiösen Vereinsbildung (katholische, protestantische, jüdische Gesellen- und Jünglingsvereine, religiöse Temperenzbewegung, blaues Kreuz) zum Vorschein kommt, wird die Massen darüber aufzuklären haben, dass die Förderung der Solidarität des Menschengeschlechts in ihrem eigenen wohlverstandenen Interesse liegt. Das sittliche Ideal muss seiner Transscendenz entkleidet, vom Himmel herabgeholt und mit greifbarer Deutlichkeit in die Menschheit zurückverlegt werden. Statt der Perfectionirung der menschlichen Seelen in einem (uncontrolirbaren) Jenseits muss die Perfectionirung des Typus Mensch in einem unserer socialen Controle unterliegenden Diesseits betont und energisch gefordert werden. Das wird der „verweltlichte Klerus“ aber nur dann vermögen, wenn er ausreichende Kenntnisse in Nationalökonomie, Statistik und Socialphilosophie besitzt, um seinen Zuhörern die Nothwendigkeit der ständigen und bewussten Steigerung der Gattungssolidarität, der Herausarbeitung eines höheren Menschentypus (des Socialmenschen) nicht mehr als eine Forderung überirdischer Mächte zu übermitteln, sondern als unabweisliches Postulat der Socialwissenschaft vorzudemonstriren. So denken wir uns ein modernes „Credo, ut intelligam“.

Damit aber ein verweltlichter Klerus die Eignung besitze, die stahlharte Logik des „mos geometricus“, welche sich nicht ausschliesslich an das dunkle Reich des Gefühls, sondern ebenso sehr an die Sonnenhelle des Bewusstseins, des Intellects, wendet, mit der sieghaften rhetorischen Wärme einer Apostelnatur glücklich zu verknüpfen, muss er in Zukunft sich ebenso gründlich in den Socialwissenschaften umthun, wie er es bisher mit Dogmatik und Symbolik gehalten. Mag er immerhin seine rhetorische Kraft aus der Pietät gegen das Vergangene, aus Offenbarung oder Tradition saugen, wenn nur seine socialphilosophische Bildung auf der Höhe des jeweiligen Standes der betreffenden Wissenschaften steht, um nicht bloss durch die Kraft seiner Rhetorik unsere Gefühle für Augenblicke zu entfesseln und zu meistern, sondern vor allen Dingen durch die Wucht seiner Logik unseren Verstand in seinen Bannkreis zu ziehen und dauernd zu bezwingen. „Mitten aus diesem ‚weltlichen‘ Leben, aus Wirthschaft und Staat, kurz aus dem befreiten Menschheitsgefühl soll, unter dem wachsenden Einfluss menschlicher Wissenschaft und menschlicher Arbeit, das vertiefte Bewusstsein und die energische Bethätigung der Gemeinschaft erstehen . . .“ „Es braucht der Gluth und Tiefe des

[1]) Die orgiastische Art des Gottesdienstes der Heilsarmee persiflirt Nietzsche einmal mit dem köstlichen Wort, ihr Cultus sei ein „moralisches Grunzen“.

Gefühls, nämlich des Menschheitsgefühls, des Unendlichkeitsgefühls, keineswegs zu entbehren“ [1]). Ein verweltlichter Klerus, ausgerüstet mit den Kenntnissen der Elemente alles Naturgeschehens und vor allen Dingen der wichtigsten Thatsachen des socialen Geschehens, wird die Confessionen in ihrem Besitzstande nicht bloss sichern, sondern noch stärken. Ankert sich der Klerus hingegen krampfhaft an die Vergangenheit mit ihren supramundanen Motivationen des gesellschaftlichen Daseins, so wird er mit der Zeit unweigerlich in die gleiche Gruft gebettet werden, in welche wir die früheren Wirthschafts- und Verkehrsformen endgültig eingesargt haben. Hier stehen die historischen Religionen vor einem peinlichen, aber unausweichlichen aut — aut. Entweder klammern sie sich ängstlich an das Vergangene, dann gehören sie der Vergangenheit an, oder sie wurzeln sich herzhaft in unsere Gegenwart ein, um neue Schösslinge emporzutreiben, deren segensreiche Blätterkrone dereinst ein mündig gewordenes, seine socialen Geschicke mit eigenen, eisenfesten Händen lenkendes Menschengeschlecht wohlthuend beschatten wird.

Haben wir jedoch die Symptome unserer socialen Gegenwart und die Tendenz unseres Zeitalters richtig erfasst, dann kann kein Zweifel darüber aufkommen, dass uns ein solcher verweltlichter Klerus wirklich erwachsen und seine für die bewusste Socialisirung des Menschengeschlechts unentbehrliche Mitarbeit uns nicht vorenthalten wird. Jüngere Theologen von instinctiv richtiger Witterung der tieferen socialen Motivationen unseres sich augenblicklich umbildenden Gesellschaftslebens greifen heute schon nicht minder begierig nach Wagner's „Grundlegung“, Marx' „Kapital“ oder Schäffle's „Bau und Leben“, als etwa nach Thomas a Kempis' „Nachfolge Christi“. Und so können uns denn in Zukunft die historischen Religionen mit einem verweltlichten Klerus unberechenbare Dienste in der Beschleunigung des Socialisirungsprocesses des Menschengeschlechts leisten. Ihren Kanzeln stehen Ohren zur Verfügung, zu denen unsere Stimmen vorerst noch nicht dringen, und das Pathos ihrer Geistlichen findet so weiche, einschmeichelnde Töne, denen zudem die Stimmung der Hörer von vorneherein schon auf halbem Wege entgegenkommt, wie sie uns so gar nicht zu Gesichte stehen, ja in wissenschaftlichen Deductionen sich von selbst ausschliessen. Verbindet sich unsere Logik mit ihrem Pathos zu bewusstem Zusammenwirken, so erwächst daraus eine psychische Macht, eine suggestive Gewalt über die Massen, wie sie bei der augenblicklichen Trennung dieser beiden Factoren kaum

[1]) Paul Natorp, Grundl. einer Theorie der Willensbildung, im Archiv für syst. Phil. III, 1, S. 77.

geahnt werden kann. Hier steckt das Geheimniss der Wiedergeburt der Religion und der Rückeroberung der Massen für das umzuformende religiöse Ideal der Solidarität des Menschengeschlechts. Dadurch könnte die Religion in ihre alten Rechte als „Erzieherin des Menschengeschlechts", die ihr zuletzt noch Lessing mit tiefer Ueberzeugung eingeräumt hat, wieder eingesetzt werden. Denn für einen Evolutionisten versteht es sich von selbst, dass wir uns diesem neuen Ideal der (wirthschaftlichen, sittlichen und intellectuellen) Höherbildung des Menschentypus nur schrittweise nähern können. Die historischen Religionen können nun zunächst im Rahmen ihrer confessionellen Traditionen das sociale Moment in Wirthschaft und Recht, in Beruf und gesellschaftlichem Leben, in Sitte und Moral mit unvergleichlich wirkungsvollerem Nachdruck betonen, als dies bisher durchgehends geschehen ist. Ist auch dieser Rahmen etwas eng, so hat er dafür den Vorzug, dass er der grossen Mehrzahl der Angehörigen jeder Confession gemüthlich näher steht und eben dadurch an Intensität gewinnt, was er an Universalität einbüsst.

Alles Universelle, heisse es nun Gott oder Menschheit, leidet eben an der allen Allgemeinbegriffen gemeinsamen Unlebendigkeit. Je allgemeiner und umfassender ein Begriff ist, desto weniger Frische und Lebendigkeit besitzt er für das Individuum, welches sich zu ihm in Beziehung setzt. Die Liebe zu unseren Kindern, weiterhin zu unseren Familienangehörigen, noch weiter zu unseren Orts-, Berufs- oder Glaubensgenossen ist dem auf sinnliche Anschaulichkeit gestellten Menschen unverhältnissmässig lebendiger und einleuchtender als, pantheistisch gesprochen, die Liebe zum Universum (Gott) oder, ethisch gesprochen, die Liebe zur Menschheit. Je weiter die Kategorie ist, welche in unsere Liebe eingeschlossen werden soll, desto lockerer und unpersönlicher wird unser Verhältniss zu ihr. Und doch können wir auf die Dauer eines sittlichen Ideals, das ja letzten Endes immer wieder in eine allgemeine Idee ausmündet, unmöglich entrathen. Ideale werden aber nicht erreicht, sondern immer nur durch schrittweise Annäherung erstrebt. Sie bezeichnen nicht so sehr die letzten Ziele, die verwirklicht werden sollen, als vielmehr die einzuschlagenden Richtungen, die jenen Zielen entgegenführen, ohne sie je zu erreichen. Diese Endlosigkeit des Zieles ist aber darum kein Unsegen für die Menschheit, weil das Einschlagen der Richtung an sich schon Selbstzweck ist. Der suchende, irrende Culturmensch der Gegenwart ringt unablässig nach einem neuen Ideal, das wir in unserer socialen Weltordnung ebenso dringend brauchen, wie der Schiffskapitän seinen Kompass, wie der Wüstenwanderer den Stand der Sonne. Und so hat auch der Prinz Heinrich von Schönaich-Carolath die tiefsten

Regungen unserer Volksseele erspäht, als er von der parlamentarischen Tribüne herab dem deutschen Volke zurief: „Wir sind in Deutschland im Begriff, die Ideale zu verlieren, wir leben in einer Zeit des Materialismus und des Streberthums. Geben Sie dem Volke seine Ideale!“ [1]) Den gleichen Gedanken drückt ein so ernster Denker wie Rudolf Eucken mit den Worten aus: „Es gilt jetzt, nach neuen Idealen zu ringen, um ein geistiges Selbst, eine Vernunft unseres Daseins zu kämpfen“ [2]).

Gilt uns nun die ökonomische Besserstellung, welche allein uns einen gesünderen und lebenskräftigeren Menschenschlag zu gewährleisten vermag, insbesondere aber auch die intellectuelle und sittliche Höherbildung des Typus Mensch als jenes neue Ideal, dem wir uns stufenweise anzunähern haben, so ist es klar, dass Religion und Moral, Wissenschaft, Kunst und Erziehung je an ihrem Theil mitzuwirken haben, um die vollendete Perfectionirung des Menschengeschlechts in physischer wie psychischer Richtung zu ermöglichen. Den Antheil der Religion an diesem Process der Perfectionirung haben wir bereits in grossen Zügen gewürdigt. Das Alte Testament drückt dieses Ideal, dem wir heute nur neue Formen und Wirkungsweisen leihen wollen, schon in den lapidaren Worten aus: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst,“ und das Neue Testament in jenem Centralgedanken, in welchem das ganze Urchristenthum culminirt: „Gott ist die Liebe!“

Wären wir unbeirrt und unentwegt diesen Leitsternen stets gefolgt, so brauchten wir keinen Socialisirungsprocess, sintemal wir alsdann schon socialisirt wären. Zum Unglück für die Menschheit mischten sich buddhistischer Asketenwahn, anachoretische Weltfluchtsmanie, lebensverneinende Entsagungswuth in die monotheistischen Religionen hinein [3]) und verliehen ihnen jenen krankhaft pessimistischen „hippokratischen“ Zug, der sich vom Diesseits mit ebensolchem Abscheu abwendet, wie er, verklärt und erdentrückt, hypnotisch auf ein Jenseits starrt.

Von dem antiken Grundsatz: „Mens sana in corpore sano“ und der naiven Lebensfreudigkeit, wie sie sich besonders in den Psalmen spiegelt, so dass Schopenhauer dem alten Israel ruchlosen Optimismus zum Vorwurf gemacht hat, hat der seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert etwa sich allmälig einschleichende Buddhismus die Umwohner des Mittelmeerbeckens zurückgebracht und sie nach

---

[1]) Vgl. oben S. 4.

[2]) Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 2. Aufl., 1897, S. 482.

[3]) Vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilos. 118 ff.

und nach auch physiologisch degenerirt. Schon mit dem cynischen Entsagungswahn, den auch ein Platon darin theilte, dass er den Leib mit den Pythagoreern als „Kerker" (φρουρά) und „Sarg" (σῆμα) der Seele bezeichnet, beginnt, wie Nietzsche richtig gesehen hat, der Niedergang der griechischen Kalokagathie. Vollends greifen, seitdem das Weltreich Alexander's die Verkehrsstrasse zwischen der indischen und europäischen Cultur hergestellt hat, die lebensverneinenden Elemente des Buddhismus im Griechen- und Judenthum allmälig Platz und setzen sich fest. Auf der griechischen Seite klingt dieser Buddhismus in Neupythagoreismus und ganz besonders in den vollständig lebensentsagenden, mit Leib und Seele dem Himmel zugewandten Neuplatonismus aus, auf der jüdischen mündet er in's Nasiräerthum, sowie in die asketischen Sectenbildungen der Essener, Therapeuten u. s. w. ein. Das Christenthum vollends verschärft diesen buddhistischen Zug [1]), indem es ihn religiös sanctionirt und für Jahrhunderte hinaus den Umwohnern des Mittelmeerbeckens als tiefste religiöse Weisheit suggerirt. Durch Fasten und Kasteiungen (Anachoreten, Circumcellionen, Flagellanten, religiöse Orden, wie noch heute die Redemptoristen) wurde der Leib systematisch geschwächt und eben damit auch alle Frische des Geistes ertödtet. Das naive Lebensgefühl mit einem Worte, das den Menschentypus physiologisch höher bildet und mittelbar auch geistig hebt, das haben die buddhisirten monotheistischen Religionen gewaltsam zurückgestaut und eben dadurch den europäischen Menschentypus heruntergezüchtet.

Dieser Buddhismus („Sklavenmoral" nennt ihn Nietzsche wenig glücklich) im Juden- und Christenthum hat uns von der geraden Heerstrasse des uralten Ideals der gegenwartsfreudigen Lebensbejahung, welche sich mit der Nächstenliebe und der Perfectionirung des Menschengeschlechts durchaus verträgt, abgelenkt und uns auf durchaus ungesunde, lebenvergiftende Abwege geführt. Wir wollen aber leben, den Willen zum Leben mit voller socialphilosophischer Bewusstheit in seiner höchsten Potenz bejahen, indem wir die Perfectionirung des Menschengeschlechts vom Jenseits zurückfordern und mit der ganzen Wucht lebensfreudiger Energie für das Diesseits reclamiren.

Darum in's Feuer mit Allem, was im Juden- und Christenthum noch an buddhistische Elemente erinnert! Die pessimistischen Marotten Schopenhauer's, des philosophischen Buddhisten [2]) par excellence,

---

[1]) Vgl. Rud. Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältniss zur Buddha-Sage, Leipzig 1882, Buddha u. Christus, 1884.

[2]) Vgl. darüber neuerdings besonders Max F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie, Köln 1897, S. 120 ff.

sollen nicht mehr unser bestes Mark aufsaugen und unsere zukunftsfreudige Schaffenskraft lähmen. Askese und Weltflucht sind krankhafte Entartungen, hypochondrische Auswüchse überreizter Nerven. Darum fort mit allem Lebensfeindlichen und Krankhaften aus den historischen Religionen! Die melancholischen Tiraden der am Problem der Theodicee würgenden, aber es niemals bewältigenden Theosophen und Mystiker gehören in die Rumpelkammer abgetragener und fadenscheinig gewordener Begriffe. Das lebensfreudige Element der Religion muss wieder herausgeholt, aus dem überwuchernden Gestrüpp pessimistischer Entartungen und Missbildungen herausgerodet werden, damit das kommende Geschlecht wieder in den Jubelgesang des Psalmisten einstimmen kann: „Dienet dem Herrn in Freude!"

Nicht mehr der indische Fakir, der sich an einem Haken aufhängt, um ein Gott wohlgefälliges Werk zu verrichten, oder der „heulende" und „tanzende" Derwisch, der sich durch wahnsinnige Zuckungen künstlich in eine religiöse Ekstase versetzt, um für Augenblicke dem Erdendasein entrückt zu werden und in religiösen Hallucinationen den bestrickenden Reizen der Houris sich gefangen zu geben, sondern die lebenstrotzenden, daseinsfreudigen, in Spiel, Gesang und Tanz hervorbrechenden Hallelujarufe des psalmistischen Jubelgesangs, die dem Dionysoscult der Griechen parallel laufen, seien das fermentirende Element des neuen, lebensbejahenden religiösen Ideals. An die Stelle des verkünstelten, weil allzu vernünftelten buddhistischen Greisenthums müsste wieder etwas von der überschäumenden naiven Weltfreudigkeit der Naturreligionen treten.

Die allmälige Gesundung des religiösen Gefühlslebens kann sich aber sehr wohl im Rahmen der historischen Religionen vollziehen. Jedes Ideal wird nämlich nur durch Zwischenstufen erstrebt. Wie der vollkommen entpersönlichte Jehovah sich immer wieder Mittelglieder zwischen sich und den Menschen gefallen lassen musste (die Logoslehre bei Philo, Jesus als Gottessohn, die zehn Sephiroth bei den Kabbalisten), eben weil das Ziel zu hoch gesteckt war, so werden auch wir unser neues Ideal der bewussten Solidarität und Perfectionirung des Menschengeschlechts nur in kleinen Zwischenstufen, in weise abgetheilten Stadien zu verwirklichen haben. Die Bruderliebe innerhalb der Confessionen und Nationalitäten ist eine ebensolche Zwischenstation zur allgemeinen Menschheitsliebe, wie etwa für die historischen Religionen die Engel als Vermittler zwischen Gott und Menschen. Die symbolisirende Kraft des Urchristenthums hat im Gottmenschen Jesus diese Mittelstellung zu einem die gesittete Menschheit für Jahrhunderte beschwichtigenden Ausdruck gebracht.

Und so erwächst denn den historischen Religionen zunächst die

Aufgabe, greifbare Stadien in der physischen Höherbildung und intellectuellen wie moralischen Perfectionirung des Menschengeschlechts zu errichten, d. h. einleuchtende Imperative unseres socialen Verhaltens gegen unsere Mitmenschen zu creiren. Sind die alten kirchlichen Imperative verblasst und obsolet geworden, eben weil sie ihrem Hauptinhalte nach lebensverneinend waren, so besitzt das neue Ideal der Höherbildung des Typus Mensch Triebkraft und Plasticität genug, um daraus neue, auf wissenschaftliche Beweisführung gegründete Imperative abzuleiten. Wenn die Religionen uns erst aus der Statistik beweisen, wie tief die Solidarität schon in der heutigen Menschennatur wurzelt; wie ein räudiges Schaf schon eine ganze Heerde anzustecken vermag, d. h. wie ein hereditär Belasteter schon ganze Generationen verseuchen kann, und umgekehrt eine hochgestimmte, tiefsittliche Natur unter Umständen das ganze sittliche oder intellectuelle Niveau seiner Familie, seines socialen Kreises, weiterhin seines Volksthums, endlich der gesammten gesitteten Menschheit heben kann [1]), (man denke an Kant und Goethe, an Carlyle und Darwin), dann wird uns die Solidarität der menschlichen Gattung in so eindringlicher, unwidersprechlicher Weise zum Bewusstsein gebracht, dass sie in wenigen Generationen schon zum unverlierbaren Besitzthum (κτῆμα ἐς ἀεί) sich auswachsen könnte. Haben schon die alten Hebräer ihrer theokratisch-nationalen Solidarität die glückliche Fassung gegeben: „Alle Israeliten sind einander moralische Bürgen" — was ja auch heute noch insofern zutrifft, als eine von einem Israeliten begangene Schandthat vielfach der ganzen Confession zugeschoben wird, und umgekehrt der Genius eines Spinoza etwa einen glücklichen Schimmer über sein ganzes Volksthum wirft —, so muss dieser Solidaritätsgedanke nach und nach die Schranken der Rasse, der Confession und der Nationalität durchbrechen. Denn so und nur so können wir dem höchsten Ideal des Gottmenschenthums, der bewussten Herausarbeitung idealer Menschentypen, die in sich gleichsam den verkürzten Ausdruck der gesammten Menschheit, d. h. der Idee des Menschenthums, symbolisch darstellen und durch ihr erhabenes Beispiel auf Generationen hinaus versittlichend nachwirken, uns stufenweise annähern.

Je mehr aber das Durchschnittsindividuum das Product seines socialen und ethischen Milieus ist, d. h. die Motivationen zu seinen Handlungen den Durchschnittsanschauungen seiner socialen Umgebung entnimmt, um so entschiedener muss die Hebung eben dieses socialen Milieus zum nächsten Ausgangspunkte des von allen Warmherzigen, social Fühlenden herbeigesehnten Processes der religiösen

[1]) Vgl. oben S. 522 ff.

Wiedergeburt genommen werden. Denn das Milieu ist und bleibt doch das Sprachrohr, durch welches die begnadeten Naturen sich ihren Mitmenschen mittheilen und ihre eigenen Ideengänge nach und nach auf ihr ganzes Zeitalter übertragen. Auch hier also eine Art Intermundium. Wie der Logos einst spiritualistisch und die Engelschaar symbolistisch zwischen Gott und Mensch, so steht jetzt das Milieu zwischen Individuum und menschlicher Gattung. Auf der einen Seite stellt auch das grösste Individuum nur die Summe ererbter Geistigkeit aller vorangegangenen Geschlechter in sich dar, was es sittlich dazu nöthigt, alle seine Mitmenschen an seiner Geistigkeit als einer allgemeinen Culturerbschaft participiren zu lassen, auf der anderen aber drückt sich das Verhältniss von Wechselwirkung zwischen Individuum und Milieu, wie wir es in unserer 33. Vorlesung gekennzeichnet haben, darin aus, dass das grosse Individuum neue Motivationen schafft und auf dem Wege des socialen Milieus seinen Mitmenschen suggerirt. Es hinterlässt also eine um die eigene Individualität bereicherte Erbschaft, welche zunächst seinem Milieu, in letzter Linie aber der ganzen menschlichen Gattung zu Gute kommt.

Die Religionen aber haben zuhöchst den schwer erarbeiteten, aufgehäuften Culturschatz der Menschheit sorgsam zu hüten und an ihrem Theil zu mehren. Sie sind in erster Linie dazu befähigt und darum auch berufen, weil sie eine greifbarere Instanz, ein sichtbareres Stadium darstellen, als der universalistische Gedanke der allgemeinen Menschheitsliebe oder sonstige, in den Höhen der Abstraction schwebende ethische Postulate. Wie der pflichtbewusste Familienvater zunächst in seinem Hause die Eltern- und Geschwisterliebe pflanzt, die sich allmälig bis zur Vaterlandsliebe ausweitet und sublimirt, somit den Umkreis der in Liebe Eingeschlossenen von wenigen Exemplaren auf viele Millionen Individuen ausdehnt, so soll der ideale Geistliche seine Confession als Sprungbrett zur Universalität der Menschenliebe ansehen. Wie der Vater niemals geflissentlich Zwietracht unter seinen Kindern säen, sondern immer nur Eintracht herzustellen bemüht sein wird, so ist die religiöse Toleranz nicht bloss das neidenswerthe Vorrecht, sondern geradezu die socialphilosophische Existenzbedingung des Klerus. Das hohe Lied der Toleranz, das bereits die sophokleische „Antigone“ in die ewig denkwürdigen Worte zusammengefasst hat: „Nicht mitzuhassen, sondern nur mitzulieben bin ich da,“ sollte ein verweltlichter Klerus, wie wir dessen Aufgaben gezeichnet haben, in mächtigen Accorden erklingen lassen. Wie er auf der einen Seite alle centripetalen Kräfte (altruistischen Neigungen) der Menschennatur durch den wissenschaftlichen Nachweis der ökonomischen wie sittlichen Solidarität des Menschengeschlechts zu fördern und auf's Höchste

zu steigern berufen ist, so muss er auf der anderen alle centrifugalen Ueberlebsel in der immer noch thierischen Menschennatur, als da sind Klassenhass, Standesvorurtheil, Rassenverachtung, Glaubensverfolgung, Nationaldünkel[1]), kurzum alle trennenden Momente in der menschlichen Gesellschaft mit Stumpf und Stiel auszumerzen suchen. In dieser negativen Richtung seiner socialen Mission, d. h. in der Ausrottung aller antisocialen Instincte, kann der Klerus vielleicht noch wirksamer und erfolgreicher sich bethätigen, als in der positiven. Denn das sociale Ethos unseres Zeitalters, das ungeachtet so ausgesprochen antisocialer Erscheinungen, wie der Antisemitismus z. B. sie darstellt, den Zug in's Universelle unverkennbar und unverlierbar an sich trägt (Weltsprache, Weltrecht, Weltreligion, Weltmoral als Reflexe des Weltverkehrs)[2]) kommt allen Bestrebungen, welche auf Ausrottung antisocialer Tendenzen abzielen, auf halbem Wege entgegen. Nur wenige Symptome seien hierfür genannt: internationale Thierschutzcongresse, Antivivisectionsvereine, Guttemplerorden, internationaler Verband zur Bekämpfung der Sklaverei, internationale Vereinbarungen zum Schutze des litterarischen und künstlerischen Eigenthums, die Freimaurerorden in allen ihren Schattirungen etc. etc. In diesem Zusammenhang gesehen, erscheint jener sociologische Krebsgang, wie er in der alle Culturländer bis auf England (das Culturland κατ' ἐξοχήν) ergreifenden antisemitischen Bewegung anachronistisch hervortritt, nur als ein socialphilosophisches Krankheitssymptom, als die letzte krampfhafte Convulsion in Agonie verfallener antisocialer Instincte. Hier könnte ein verweltlichter Klerus rascher Wandel schaffen, als es die erst allmälig aufdämmernde sociologische Einsicht vermag.

Alles in Allem lautet das einzige Postulat, welches wir auf Grund dieses neuen Menschheitsideals an einen verweltlichten Klerus stellen: Aufklärung. Die socialen Tendenzen der Zeit, wie wir sie hier blossgelegt haben, müssen rückhaltslos aufgedeckt und mit dem heiligen Begeisterungsfeuer der religiösen Ueberzeugung verkündet

---

[1]) Der Antisemitismus z. B. ist ein unklares Gemisch von Klassenhass (indem man Judenthum mit Börsenjobberthum identificirt) und Rassenhass (indem man die Juden fälschlich für eine Rasse ausgiebt und dabei übersieht, dass es neben den kaukasischen Juden auch schwarze — jüdische Neger — giebt) und Glaubensverfolgung (indem man die Juden fälschlich der Kreuzigung Christi bezichtigt, die ja den Römern zur Last fällt) und Nationaldünkel (indem man fortgesetzt von einer einheitlichen jüdischen Nation spricht, während die niederländischen und magyarischen Juden z. B. zu den chauvinistischsten Vertretern des holländischen bezw. ungarischen Nationalgedankens gehören).

[2]) Vgl oben S. 150 u. 165 ff.

werden. Was Schleiermacher vor zwei Generationen vollbrachte, dass er die Religion bei den „Gebildeten unter ihren Verächtern" zu neuem Glanze erhoben hat, das muss jetzt, nachdem wir die Ergebnisse aller Socialwissenschaften eingeheimst haben, von diesem neuen Standpunkt aus geschehen. Die nationale Religion mit einem Worte muss abgelöst werden von einer socialen Religion!

Unter „socialer Religion" verstehen wir nach allem Vorangegangenen negativ die allmälige Ueberwindung der lebensverneinenden buddhistischen Elemente innerhalb der historischen Religionen, welche die Daseinsfreude schwächen und die Lebensenergie lähmen, positiv die bewusste und planmässige, durch die Religionen einzuschärfende Unterordnung des Individuums unter die ewigen Interessen der menschlichen Gattung. Dienten die historischen Religionen bisher vornehmlich als Vermittlerinnen zwischen Individuum und Universum (Gott), so sollen sie in Hinkunft ihren Horizont verengern und die Mittlerrolle zwischen Individuum und menschlicher Gattung auf Grund wissenschaftlicher Imperative pflegen. Wenn die Statistik uns z. B. lehrt, wie gross die Morbidität und Mortalität, insbesondere die Kindersterblichkeit, in Industriecentren im Gegensatz zum Feldarbeiterthum ist, oder die Moralstatistik uns nachweist, wie die Zahl der Verbrechen und Selbstmorde von der Witterung, dem Ausfall der Ernte und von Handelskrisen abhängig ist, oder endlich Demographie und sociale Hygiene uns darüber aufklären, wie die Fortpflanzung von Hysterischen, Psychopathen, Rückenmärkern, Syphilitikern, Phthisikern und allen sonstigen hereditär Belasteten die kaukasische Rasse degeneriren, indem sie alle diese Krankheitsstoffe perpetuiren und dadurch den Typus Mensch physiologisch und psychisch herabdrücken, so hätte eine „sociale Religion" aus der Accumulirung dieser Thatsachen neue Imperative für das religiöse Verhalten des Menschen zu schmieden. Die Stelle der Gotteslästerungen als des Inbegriffs höchster kirchlicher Vergehungen früherer Generationen müssten in Hinkunft Menschheitslästerungen einnehmen, deren sich alle diejenigen schuldig machen, welche durch ihr Verhalten den Typus Mensch schänden und auf Generationen hinaus verstümmeln. Die Fortpflanzung der mit contagiösen Krankheiten Behafteten oder hereditär Belasteten ist in einer socialen Religion die höchste Sünde — eine „Erbsünde". Denn hier setzt das Individuum mit teuflischer Bosheit sein augenblickliches Individualbegehren höher als das Gattungsinteresse des Menschengeschlechts. Hat Hegel richtig gesehen, wenn er dem Fortpflanzungstrieb eine so bevorzugte Stelle in seinem System angewiesen hat, weil in der Synthese zwischen den beiden Geschlechtern zum ersten Mal das Gattungsinteresse gleichsam durch eine List der Natur dem Indivi-

duum übergeordnet wird und somit im Begattungsprocess zum ersten Mal ein leises Windeswehen der Gattungsvernunft zum Vorschein tritt, so heisst es diese Gattungsvernunft bewusst verleugnen, wenn man durch den Zeugungsprocess nach menschlicher Voraussicht die Gattung verschlechtert, physiologisch und psychisch untergräbt. Hier winken uns neue religiöse und ethische Imperative, die man vielleicht nach dem Vorbilde Kant's zu einer einzigen Grundformel condensiren könnte: „Handle so, dass du in jeder deiner Handlungen nicht bloss dein eigenes, sondern zugleich das Leben deiner Mitmenschen bejahst, insbesondere aber das der künftigen Geschlechter sicherst und hebst!"

Aus diesem obersten Imperativ des neuen Ideals der Menschheitssolidarität lassen sich Tausende und Abertausende von praktischen Imperativen mannigfachster Abstufungen zur Regelung unseres sittlichen und religiösen Verhaltens ableiten. Diese neuen Imperative aber müssen uns erst durch die weichen Töne des religiösen Pathos in's Herz geschmeichelt werden, sodann durch eine Moralwissenschaft als logisch streng abgeleitetes Postulat unseres socialen Lebens anbefohlen, durch die Kunst in allen ihren Verzweigungen anphantasirt, durch die Socialwissenschaften andemonstrirt, endlich durch eine Socialpädagogik methodisch anerzogen werden. Alle diese fünf Instanzen müssen in zielsicherem, geschlossenem Vorgehen zusammenwirken, um uns dem Ideal der physiologischen Höherbildung, sowie intellectuellen wie moralischen Perfectionirung des Typus Mensch näher zu bringen.

Jetzt wird man auch begreifen, was wir unter religiöser „Aufklärung" verstehen und weshalb wir sie fordern. Die Kanzel ist das geeignetste Forum, den Gläubigen die brutale moralstatistische Wahrheit eindringlich zu predigen, dass die Besonnenen und Vorsorglichen heute schon spät heirathen und nur wenige Kinder erzeugen, während gerade die Leichtsinnigen und Verbrecherischen sich in's Unheimliche vermehren[1]). Die meisten Laster, welche die Kirche jetzt bereits als solche stigmatisirt, wie Unwahrhaftigkeit, Trunksucht, sexuelle Ausschweifung, sind ja genau dieselben, welche auch die Wissenschaft für Todsünden erklären wird[2]), weil sie eben gesundes menschliches Zusammenleben und Zusammenwirken vergiften. Nur erzeugt es in der Menge eine verhängnissvolle Begriffsverwirrung, wenn diese Laster,

[1]) Vgl. James Cotter Morison, The Service of Man, London 1888, deutsch von L. Lauenstein als „Menschheitsdienst", Leipzig 1890. Dazu Alex. Tille, Von Darwin bis Nietzsche, 1895, S. 143 ff.

[2]) Sie waren schon im Buddhismus als solche stigmatisirt; vgl. Pfleiderer a. a. O. S. 144 ff.

welche die Wissenschaft darum als solche anerkennt, weil sie die Harmonie der menschlichen Gesellschaft nicht bloss stören, sondern (generalisirt) geradezu verunmöglichen, auf die gleiche Linie stellt wie die fünf anderen Todsünden: Hoffart, Geiz, Neid, Zorn, Trägheit — von kirchlichen Vergehungen, wie Unterlassung des jährlichen Empfangs der Sacramente, Zuwiderhandlungen gegen die Fasten- und Abstinenzbestimmungen, Verweigerung der Beschneidung u. dgl. ganz zu schweigen. Gelänge es einem verweltlichten Klerus, diese neuen socialen Imperative mit dem gleichen Nimbus zu umgeben und mit derselben suggestiven Kraft auszustatten, die positiv etwa das Symbol des Kreuzes oder negativ die Schändung einer Hostie in sich birgt, dann wäre die sociale Religion geschaffen und somit die durchgreifende Socialisirung des Menschengeschlechts in die glücklichsten Wege geleitet. Freilich geben wir uns keiner Täuschung darüber hin, dass dieser Uebergang zu einer socialen Religion sich unmöglich in diesem oder in dem nächstfolgenden Geschlecht endgültig vollziehen wird. Denn auf der einen Seite ist die suggestive Gewalt der Jenseitigkeitsideale der historischen Religionen noch zu gross, auf der anderen ist das neue Ideal der bewussten Menschheitsbeglückung im Diesseits zu wenig mystisch, zu wenig die Phantasie anregend, berauschend und betäubend, um sogleich mit magischer Kraft auf die vorgeschrittene Menschheit wirken zu können. Auch hier werden wir also etappenweise vorzuschreiten haben, indem wir durch sociale Erziehung seitens der schon genannten fünf ideologischen Factoren folgende elementare Wahrheit der nach Erlösung aus dem augenblicklichen Zwiespalt seufzenden Menschheit beibringen. „Den ersten und vielleicht grössten Dienst können wir der Menschheit erweisen, indem wir uns selbst, und zwar in jeder Hinsicht, körperlich, geistig und sittlich verbessern" (Morison).

Sehen Hegel und Spencer den Sinn der Geschichte in einer Höherbildung des Menschentypus zur politischen Freiheit, so saugt unser neues, sociales Ideal diese Freiheitstendenz, die wir mit Hegel und Spencer in der socialen Entwickelung ebenfalls punktirt angedeutet finden, als aufgehobene Momente der Gesammtentwickelung der Menschheit in sich auf. Die politische Freiheit ist nicht das Ziel, sondern nur eines der Ziele des Menschengeschlechts. Die anderen Ziele heissen offenkundig: ökonomische Proportionalität (Jedem nach seinen Leistungen), fortgesetzte Hebung der Lebenshaltung aller Bevölkerungsschichten, wodurch erst eine Bejahung des Lebens in seiner höchsten Potenz ermöglicht wird, endlich und insbesondere intellectuelle und ethische Höherbildung des ganzen Menschengeschlechts. Wenn erst diese greifbaren, schon im Diesseits sich verwirklichenden Ziele vermittelst der genannten fünf ideologischen Factoren der ge-

sitteten Menschheit zum klaren Bewusstsein gebracht sein werden, dann erst wird das Zeitalter der wahren Aufklärung heranbrechen. Wie Spinoza bereits „more geometrico" demonstrirt hat, dass wir im Interesse unserer eigenen, wohlverstandenen Selbstliebe Gott, das All, d. h. also auch alle Creaturen, mit einer unendlichen Liebe umfassen müssen, da sie ja alle mit uns wesensverwandt sind und wir uns also selbst lieben, indem wir sie lieben und umgekehrt sie lieben, indem wir uns selbst lieben[1]); wie schon Leibniz das Ziel des sittlichen Strebens in die Aufklärung des Geistes gesetzt hat, weil der Geist — consequent dem Abstufungssystem der Monadentheorie — mit umso grösserer Liebe das Wohl der übrigen Geister fördert, je aufgeklärter er selbst ist, so dass man die Maxime der wesentlich von Leibniz inspirirten deutschen Aufklärungsphilosophie in die Worte fassen konnte: „Kläre dich auf und sorge für die Aufklärung deiner Mitmenschen, dann werdet ihr Alle glücklich sein" [2]) — so fordern wir im Rahmen unseres Zeitalters wesentlich das Gleiche. Die endgültige Harmonisirung unserer Individualinteressen mit den ihnen vielfach entgegenstehenden Gattungsinteressen, welche Religion und Ethik, Kunst, Wissenschaft und Erziehung anzubahnen haben, kann nur dann durchgreifend erfolgen, wenn uns die Gattungssolidarität des Menschengeschlechts, wie sie die Socialwissenschaften heute in streng demonstrativer, geradezu zwingender Beweisführung uns vor Augen hält, durch die geschlossene Zusammenarbeit alle höheren Formen menschlichen Zusammenwirkens lebendig zum Bewusstsein gebracht wird, wenn wir mit einem Wort social aufgeklärt werden.

* * *

Die vier übrigen „höheren Formen menschlichen Zusammenwirkens" (Moral, Kunst, Wissenschaft und Erziehung) können hier nur summarisch behandelt werden. Und ähnlich wie wir uns beim Problem des Ursprungs von Moral, Wissenschaft, Kunst, Strategie und Technik der Erfindungen [3]) mit flüchtig hingeworfenen Andeu-

[1]) Vgl. oben S. 462; dazu den Abschnitt: „Die Tugend der Menschenliebe" bei Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme d. Ethik, S. 226 ff. Schopenhauer findet die allumfassende Liebe bereits in der Formel des Veda angedeutet: „Tat twam asi": „Dieses bist du". Welt als Wille u. Vorstellung I, 442.

[2]) Vgl. Windelband, Gesch. d. neueren Philos. I, S. 477.

[3]) S. oben S. 172 f. Wollten wir uns mit gleicher Ausführlichkeit über diese vier ideologischen Hauptfactoren verbreiten, wie es bei der Socialisirung der Religion geschehen, so würde der Umfang dieses ohnehin schon allzusehr angeschwollenen Bandes sich dermassen erweitern, dass wir unserem festen Vorsatz, das System der Socialphilosophie in einem Bande zusammenzufassen, nicht hätten getreu bleiben können.

tungen begnügen konnten, weil wir uns dabei beruhigten, dass der Leser die parallele Behandlung bezüglich des Ursprungs dieser socialen Functionen nach dem von uns aufgestellten psychogenetischen Schema für Sprache, Recht und Religion sich mit Leichtigkeit vergegenwärtigen und in seiner Phantasie nachconstruiren wird, so muss es auch hier bezüglich der Socialisirung von Moral und Kunst, Wissenschaft und Erziehung bei blossen Andeutungen sein Bewenden haben. Die Behandlung dieser socialen Functionen, die wir uns für einen späteren Zusammenhang, bezw. eine neue Auflage dieses Werkes ausdrücklich vorbehalten, wird in ständiger Parallele mit den hier entwickelten Ideengängen über die Socialisirung der Religion durchgeführt werden. Die vergleichend geschichtliche Methode, die wir der von Spencer und seinem Anhang bevorzugten organischen durchweg entgegensetzen, muss auch hier zur Anwendung gelangen. Gerade weil wir auf dem Boden der Erfahrung stehen, glauben wir den empirischen Charakter der Untersuchung am sichersten dann zu wahren, wenn wir uns vorzugsweise an geschichtliche Nachweise halten. Denn die Geschichte allein ist eine wahrhaft empirische Wissenschaft, weil sie in erster Linie Ereignisswissenschaft ist[1]). Nur skizzenhaft seien daher hier die Lineamente jenes Socialisirungsprocesses gezogen, welche wir für Ethik und Kunst, Wissenschaft und Erziehung fordern.

Eine sociale Ethik, wie sie sich augenblicklich aus der Individualethik früherer Philosopheme herauszuschälen beginnt, wird sich zuvörderst die Schaffung neuer Imperative angelegen sein lassen. Der von Gižycki formulirte neue kategorische Imperativ — „Der Gesichtspunkt, von welchem aus die grösste Frage der Gegenwart, die sociale Frage, d. h. die Frage nach dem Verhältniss zwischen Kapital und Arbeit, betrachtet werden muss, ist das Wohl der Gesammtheit, genauer ausgedrückt: das grösstmögliche Glück Aller. Und hierbei ist Jeder für Einen, Keiner für mehr als Einen zu rechnen[2]). Das Gebot, welches uns dieses Gesammtwohl befördern heisst, ist der einzige kategorische Imperativ. Alle sittlichen Einzelregeln sind dieser Cardinalregel untergeordnet; sie haben nur unter der Voraussetzung Gültigkeit, dass sie derselben entsprechen“ [3]) — ist wissenschaftlich unhaltbar. Dieser in eine sociale Formel gegossene Benthamismus wird dem heutigen Stand der wissenschaftlichen Ethik

[1]) Vgl. W. Windelband, Geschichte u. Naturwissensch., Rectoratsrede, 1894, S. 11, und oben S. 93 f.

[2]) Diese Forderung hatte Herbert Spencer schon in seinen „Thatsachen der Ethik“ aufgestellt.

[3]) G. v. Gižycki, Vorlesungen über sociale Ethik, Berlin 1895, Einleitung.

nicht entfernt gerecht. Denn aller Socialethik, deren Grundformel ja immer bleiben wird: „Wie machen wir gut?“ muss zunächst unerlässlich eine Individualethik, d. h. eine beschreibende oder erklärende Ethik vorangehen, deren Grundformel hinwieder lautet: „Was ist gut, was ist böse?“ Fragen, wie die nach einer etwaigen ethischen Veranlagung, nach einem Gesetz der sittlichen Disposition, nach Ursprung und Form aller moralischen Werthschätzung, nach dem Verhältniss von Absicht und Gesinnung sind zu allererst zu beantworten, ehe man an die Probleme eines socialen Gewissens oder einer socialen Sanction herantritt. Wie die Socialpsychologie sich erst auf einer Individualpsychologie aufbauen kann, so eine Socialethik auf einer Individualethik. Es wogt indess der uralte Streit zwischen ethischem Nativismus und Empirismus, zwischen ethischem Nominalismus und Realismus, zwischen Gesinnungstheorie und Gewöhnungstheorie in ungeschwächter Kraft fort. Die alte Forderung Bacon's, man solle ethische Probleme mit ebensolcher mathematischer Exactheit behandeln wie physikalische, welcher Spinoza erst „more geometrico“ gerecht geworden ist, indem er alle Affecte behandelte, als ob er es mit Linien, Flächen und Figuren zu thun hätte, wird heute von A. Meinong [1]) wieder aufgegriffen, der für das „Gute“ (Correcte, Verdienstliche) und „Schlechte“ (Unzulässige, Verwerfliche) eine „moralische Werthlinie“ von Plus- und Minuswerthen gezogen und mathematisch formulirt hat. Sollte es dieser mathematischen Ethik, die ein interessantes Analogon zu der neuerdings in Aufschwung gekommenen mathematischen Logik (Schröder, Husserl) bildet, dermaleinst gelingen, allgemein anerkannte Werthformeln für das moralisch Gute und Böse zu finden, d. h. mit zahlenmässiger Genauigkeit eine für jedes Individuum gültige, von supranaturalistischen Motivationen vollkommen unabhängige moralische Werthungsform endgültig herauszuarbeiten, so hätten wir einen festen Ausgangspunkt für die Individualethik gewonnen, von welchem aus man methodisch zur socialen Ethik aufsteigen könnte. Ob wir freilich auf Grund dieser Formeln die heute im Vordergrund stehende nominalistische Theorie des Pflichtproblems, bezw. den evolutionistischen Socialutilitarismus, wie er besonders bei Herbert Spencer hervortritt, oder den idealistischen Evolutionismus („sittlicher Fortschritt“) Wilh. Wundt's alsdann auf-

[1]) Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie, 1894; dazu „Ueber Werthhaltung und Werth“. Vgl. auch Christian v. Ehrenfels, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 1893; dazu: Von der Werthdefinition zum Motivationsgesetze, Arch. f. system. Philos., II. Bd., 1. Heft; System der Werththeorie, I. Bd., Allgem. Werththeorie (Psychologie des Begehrens); Otto Ritschel, Ueber Werthurtheile, Freiburg 1895.

zugeben hätten, scheint mir mehr als fraglich. Solange sich der Evolutionismus als eine durch die Biologie gestützte, weil von ihr in unzähligen Specialfällen glänzend bestätigte Weltanschauung der wissenschaftlich Gebildeten behaupten wird, so lange wird der von Spencer glücklich geführte Nachweis, dass unsere sittlichen Vorstellungen mit den veränderten Lebensbedingungen sich fortwährend umbilden, indem sie sich diesen anschmiegen, das Fundament aller Socialethik bleiben. Haben wir erst vermittelst einer mathematischen Ethik die Grundformel der Individualethik gewonnen, dann wird sich die Ueberleitung dieser Individualethik in eine wissenschaftliche Socialethik von selbst vollziehen.

Deuten wir die Symptome der heute mit elementarer Gewalt hervorbrechenden ethischen Bewegungen (Adler und Stanton-Coit in Amerika, die Fabier in England, Förster und Egidy in Deutschland) und vor allen Dingen die Tendenz der heute alle übrigen Forschungszweige der Philosophie fast überschattenden wissenschaftlichen Ethik [1])

[1]) Im „International Journal of Ethics" besitzt die wissenschaftliche Ethik seit 1891 einen Sammelpunkt. Nur an Geschichten der Ethik sind seit einem Lustrum so bedeutsame Werke erschienen wie die von Fr. Jodl, Theob. Ziegler, Karl Köstlin, Christian E. Luthardt und Sidgwick. Auch die englische Ethik befindet sich im Aufschwung. Von beachtenswerthen Erscheinungen der englischen Ethik, insbesondere der evolutionistischen, heben wir hervor: J. Gould Schurman, The Ethics of Darwinism (Schurman ist seit 1892 Herausgeber der „Philosophical Review"). Scharfsinnig ist S. Alexander, Moral Order and Progress, 1889; zusammenfassend das ausgezeichnete Werk von Leslie Stephen, The Science of Ethics; dazu Williams, Evolutional Ethics, 1893; Huxley, Evolutionary Ethics, Athenaeum 1893; Evolution and Ethics, 1893. Die 6 Bände der Sociologie und Ethik von Spencer, die im Jahre 1896 zum endgültigen Abschluss gebracht wurden, denen er aber schon im Jahr 1874 als orientirende Einleitung The Data of Ethics, deutsch von Vetter 1879, vorangeschickt hat, sind und bleiben doch das Grundwerk der evolutionistischen Ethik Englands. Unter den französischen Moralphilosophen ragt durch Originalität der jung verstorbene Guyau hervor: Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction. Auf deutscher Seite ist augenblicklich Wundt's Ethik, 2. Aufl. 1896 (darüber zuletzt W. Hasbach, Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 109, und R. Wahle, Die Ethik Wundt's, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. XXI, 1897, H. 1) das führende Werk, und Fr. Paulsen's System der Ethik, 3. Aufl. 1894, dazu: Einleitung in die Philosophie, 3. Aufl. 1895, Anhang (über ihn zuletzt F. Tocco, La filosofia di Federico Paulsen, 1896) das gelesenste. Daneben sind eine stattliche Reihe ethischer Systeme in jüngster Zeit von H. Höffding, G. v. Gižycki, A. Döring, Unseld, Fred Bon, Prolegomena von Chr. Sigwart u. s. w. hervorgetreten. In engerer Beziehung zu unserem Thema stehen noch: Belfort Bax, The Ethics of Socialism; R. v. Schubert-Soldern, Das menschliche Glück und die sociale Frage; Th. Ziegler, Die sociale Frage eine sittliche Frage, und Sittliches Sein und sittliches Werden; Ch. Rappoport, Die sociale Frage und die Ethik; H. Höffding, Ethische Principienlehre, Bern

richtig, dann wären wir im Begriffe, die lebensverneinenden buddhistischen Elemente unseres ethischen Denkens, wie sie uns die Religionen in ihrer Entsagungsmoral und die Philosophien zuletzt in Schopenhauer's pessimistischer Mitleidsmoral zum Unglück des Menschengeschlechts dosenweise eingeträufelt haben, allgemach zu überwinden. Die Hauptkrise scheint in dem sich auslebenden, völlig entarteten Pessimismus überstanden, und wir befinden uns augenblicklich offensichtlich im Stadium der ethischen Reconvalescenz. Durch alle neueren Ethiken klingt das gleiche Leitmotiv hindurch: Wir wollen leben! Schon Spencer ersetzte die abgeblasste utilitarische Formel Bentham's von dem grösstmöglichen Glück der grösstmöglichen Zahl durch den neuen Imperativ: Suche Steigerung des Lebens! Das Leben eines Jeden und das grösstmögliche Leben Aller nach Dauer und Intensität zu erhöhen und zu gewährleisten, das ist das neue ethische Ideal H. Spencer's [1]). Das Wachsen der Lebensfreude, die Steigerung der Lebensenergie — „der Zweck der Sittlichkeit" ist nach Spencer „Leben, der Zweck der Vollkommenheit absolutes Leben" — hat bei dem Individualisten Spencer eine mehr persönliche Färbung, während der evolutionistische Idealist Wundt auf der einen Seite die Geistigkeit des Lebens in den Vordergrund rückt, auf der anderen die Gattungsinteressen dem Individualleben noch nachdrücklicher als Spencer voranstellt. „Der Mensch individualisirt sich aus einem Zustand socialer Indifferenz heraus; aber er individualisirt sich nicht, um sich bleibend von der Gemeinschaft zu lösen, aus der er hervorging, sondern um sich ihr mit reicher entwickelten Kräften zurückzugeben" [2]). „Hierin spiegelt sich der letzte Zweck sittlicher Entwickelung, welcher für alle Beurtheilung beschränkterer Zwecke massgebend wird. Er besteht in der Herstellung einer allgemeinen Willensgemeinschaft der Menschheit als der Grundlage für die möglichst grosse Entfaltung menschlicher Geisteskräfte zur Hervorbringung geistiger Güter" [3]). Wie bei Spencer die physiologische, so wird von Wundt die psychologisch-ethische Seite in der Bejahung des Lebens hervorgekehrt. Den

---

1896. Endlich sei hier die deutsche Entwickelungsethik angereiht: der Dichter Wilh. Jordan, Demiurgos, 1854, sowie die beiden Romane „Die Sebalds" und „Zwei Wiegen"; Ernst Häckel, Ueber die heutige Entwickelungslehre im Verhältniss zur Gesammtwissenschaft, 1877; B. v. Carneri, Sittlichkeit und Darwinismus, 1871; C. Radenhausen, Isis, der Mensch u. die Welt; darüber besonders klar und scharf Alex. Tille, Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwickelungsethik, Leipzig 1895, S. 172 ff.

[1]) Thatsachen der Ethik, deutsch von Vetter, S. 61 ff., 142 ff., bes. S. 147.

[2]) Ethik, 2. Aufl., S. 389.

[3]) System der Philosophie, 1889, S. 636.

„socialen Normen“: „Achte deinen Nächsten wie dich selbst“, „Diene der Gemeinschaft, der du angehörst“, sowie den „humanen Normen“ der Ethik Wundt's: „Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals,“ „Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast“ [1]), welche immer noch zu sehr auf das Individuum abstellen, setzen wir den obersten Imperativ unserer socialen Ethik entgegen: „Handle so, dass du in jeder deiner Handlungen nicht bloss dein eigenes, sondern zugleich das Leben deiner Mitmenschen bejahst, insbesondere aber das der künftigen Geschlechter sicherst und hebst“. In dieser Formel gelangt die physiologische Höherbildung des Menschentypus, auf welche H. Spencer zunächst den Accent legt, sowie die intellectuelle und ethische Höherbildung der menschlichen Gattung, welche Wundt dem Spencer'schen Evolutionismus entgegenstellt, endlich und insbesondere die von Darwin beeinflusste deutsche Entwickelungsethik, welche einer „Auslese der Tüchtigsten“ das Wort redet, gleich sehr zu ihrem Recht.

In der unbedingten Bejahung des eigenen Lebens, dem ersten Theil unseres social-ethischen Imperativs, gelangt der Selbsterhaltungstrieb als Fundament aller Lebensformen an die ihm zukommende erste Stelle [2]). Unter Bejahung des eigenen Lebens verstehen wir die sorgsame Pflege unseres Leibes nach den Grundsätzen der Hygiene und die ständige Abhärtung und Steigerung unserer Leibeskräfte durch Reiten, Jagen, Turnübungen, Rudern, Radfahren, Dauermärsche, Bergsport, Foot-Ball, Lawn-Tennis [3]), sowie aller körperlichen Uebungen im Freien, welche unser Lebensgefühl zu erhöhen die Eignung besitzen; negativ ausgedrückt: keine Handlung zu verrichten, welche unser Lebensgefühl herabzusetzen und unsere Gesundheit dauernd zu schwächen geeignet wäre (Mässigkeit in Baccho et Venere), zunächst im Interesse unserer Selbsterhaltung, weiterhin der Arterhaltung. Schonung und Conservirung unserer Individualität bedeutet bei Nervenmenschen, wie wir vorgeschrittenen Culturvölker nun einmal sind, nicht bloss die Fürsorge um die eigene leibliche Gesundheit, sondern darüber hinaus die Selbstbehauptung

---

[1]) Ethik, 2. Aufl., S. 560 u. 563.

[2]) Stellen doch selbst die Stoiker, die klassischen Vertreter der altruistischen Lehre von der Sympathie, den Selbsterhaltungstrieb in den Mittelpunkt ihrer Ethik. Vgl. Diog. Laert. VII, 85, reprod. von Suidas s. v. ὁρμή; Aul. Gellius, Noct. Attic. XII, 5; Cic. De fin. III, 5, 16; IV, 7, 16; De off. I, 4, 11; Seneca, De benef. V, 9.

[3]) Die „septem artes liberales“ der mittelalterlichen Pädagogik liessen sich heute mit Leichtigkeit im sportlichen Sinne verdreifachen.

unserer geistigen Individualität. Jene psychische Differenzirtheit des heutigen Individuums, welche wir als tiefsten Sinn der socialen Evolution aufgedeckt haben [1]), verschärft sich von Generation zu Generation, so dass die unbedingte Bejahung unseres eigenen Lebens mit steigender Cultur einen stetig zunehmenden Gehalt von psychischen Motivationen in sich einschliesst. Der Kampf um die Selbstbehauptung unserer gesammten, zuoberst unserer geistigen Individualität bildet den Grundbass aller socialen Evolution. Erstickt die Individualität, und ihr macht aus der Menschheit einen Polypenstamm. Das fühlt denn auch schon der heutige Socialismus heraus, der von dem mechanisirenden Communismus eines Morus und Campanella, welche sogar alle Genuss- und Verbrauchsmittel uniformiren und egalisiren wollten, vollständig zurückgekommen ist, ja diesen selbst geradezu als utopistisch verwirft und an dessen Stelle nur Gemeineigenthum an den Productionsmitteln gesetzt wissen will. Artet doch sogar die offensichtliche Tendenz des heutigen Socialismus, der geistigen Individualität ihr Recht zu wahren, zuweilen in individualistischen Anarchismus aus [2]). Das ist denn auch die socialpsychische Nabelschnur, welche eine Reihe von socialdemokratischen Schriftstellern mit dem anarchischen Aristokratismus Nietzsche's verbindet. Der politische Ausdruck dieses zur Einseitigkeit erstarrten Individualismus ist Herbert Spencer's „Man versus the state", worin die politische Freiheit als tiefster Gehalt und oberster Zweck aller Cultur gefeiert und deshalb jegliche, wie immer geartete Einmischung des Staates grundsätzlich abgelehnt wird.

Dieser Anarchie des wirthschaftlichen Individualismus vorzubeugen, ist der Sinn des zweiten Theiles unseres socialethischen Imperativs („Handle so, dass du in jeder deiner Handlungen nicht bloss dein eigenes, sondern zugleich das Leben deiner Mitmenschen bejahst"). Das (von Comte stammende) Wort Natorp's: „Das Individuum ist eine Fiction so gut wie das Atom" behält auch in der Socialethik, ja hier zuoberst, seinen Sinn. „Individualität bedeutet nicht nothwendig Isolirung. . . . In der That scheint ein energisches Gefühlsleben der Isolirung eher entgegenzuwirken als sie zu befördern; jedes mächtige Gefühl verlangt gebieterisch nach Mittheilung, also nach Gemeinschaft" [3]). Je mehr wir uns psychisch differenziren, um so weniger vermögen wir uns zu isoliren, weil das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein, das unausgesetzte „do, ut des", von Tag zu Tage

---

[1]) Vgl. oben S. 79, 135, 151, 168, 171.

[2]) Vgl. Bruno Wille, Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel, 1894; Laurentius, Krapotkin's Morallehre, 1896.

[3]) P. Natorp, Religion innerh. d. Grenzen d. Humanität, S. 69.

wächst und um so mehr wächst, je ausgesprochener wir uns psychisch differenziren. Der Typus der modernen Gesellschaft spitzt sich immer mehr auf die Formel zu: Decentralisation der Arbeit, aber Centralisation der Interessen [1]). Alle Moral ist letzten Endes sociales Product, und je mehr der sociale Organismus sich complicirt, desto grösser wird die Zahl derjenigen Handlungen, deren sich der Einzelne zu enthalten hat, will er nicht das Leben aller Andern stören oder in seinem Rechte kürzen [2]). Typus der Barbarei ist also: Selbstbejahung des eigenen Lebens auf Kosten aller Uebrigen, Typus der Cultur hingegen ist: Selbstbejahung der eigenen Individualität, wenn und insofern wir durch den betreffenden Bejahungsact die ebenso berechtigte Eigenlebigkeit aller anderen Individuen nicht hemmen oder gar ganz illusorisch machen.

Diese unausgesetzte Rücksichtnahme auf das Eigenleben aller Anderen, die uns von der Barbarei durchgreifend trennt, ist eben ein unausweichliches evolutives Erzeugniss unserer socialen Gefühle. Ob die Sympathie mit unseren Mitmenschen uns angeboren ist, wie die Stoiker vermeinen, ob also die Menschenliebe schon dem Anthropoïden und Kannibalen von Hause aus einwohnt, das zu entscheiden fällt dem Evolutionisten nicht schwer. Menschenliebe ist, wie alle Liebe, ja wie überhaupt alle sittigenden und ästhetischen Gefühle, sociales Entwickelungsproduct. Dienen die unseren eigenen Zwecken angepassten Bewegungen zu unserer Selbstbehauptung, Selbsterhaltung, so die den Zwecken Anderer angepassten Bewegungen zur Arterhaltung. Wesen stehen um so höher, je mehr sie der Arterhaltung dienen — Protozoen theilen sich in Tausende von Individuen, die ohne elterliche Fürsorge aufwachsen; der Vogel sorgt schon für sein Junges; bei Wilden schon die Kinder für die Eltern; civilisirte Menschen für Enkel und Urenkel. Die Arterhaltung ist der Sinn der socialen Evolution. Damit stellt sich die Sittlichkeit als ein naturgesetzliches Erzeugniss der Evolution dar und erhält somit ein festes Fundament. Sie setzt ein mit dem sexuellen Instinct, sublimirt sich zur Gatten- und Kindesliebe, weitet sich aus auf Familie, Horde, Clan und Nation, bis sie sich allmälig zur allgemeinen Menschenliebe vergeistigt. Während der Wilde die Fürsorge für seine Kinder nur so weit treibt, dass er sie in den Kunstgriffen zur Nahrungsgewinnung unterrichtet, auf Enkel oder gar Urenkel hingegen diese Fürsorge

---

[1]) Vgl. oben S. 104.

[2]) La moralité a commencé avec la société ... Ainsi l'évolution progressive de la société est synonyme de la restriction croissante de la liberté individuelle en certaines directions. Th. Huxley, Science et Religion, p. 48 f.

nicht ausdehnt, schliesst schon bei der antiken Gens die Fürsorge die ganze Sippe ein. Während es ferner heute noch niedere Rassen giebt, welche die Eltern in einem gewissen Alter bei Seite schaffen — der letzte Absenker dieses Verfahrens tritt uns im „Altentheil" und Altersstübchen der ländlichen Bevölkerung entgegen — dehnt der Culturmensch seine Fürsorge nicht bloss auf die ganze Parentel aus, sondern schliesst unter Umständen auch fremde Religionen und Rassen in sie ein (Sammlungen für verwahrloste Negerkinder, im weiteren Sinne katholische und evangelische Mission, in weitesten Sinne internationale Geldsammlungen gelegentlich grosser Katastrophen: Ueberschwemmung in Szegedin, Erdbeben auf Ischia, Judenverfolgung in Russland, Opfer der Beulenpest und Hungersnoth in Indien). Die moralischen und ästhetischen Gefühle, welche die Formen menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens heute bestimmen, sind uns im Laufe der Jahrtausende durch ständige Erziehung ansuggerirt, durch Selection und Vererbung angewachsen und somit dem heutigen Culturmenschen in Fleisch und Blut übergegangen. Jetzt versteht man auch das verpflichtende Moment aller Socialethik. Die ethische Gewöhnung der Culturvölker hat in dem Culturmenschen gewisse sittliche Dispositionen erzeugt, sowie gewisse moralische Werthschätzungen und Werthurtheile in sie hineingebildet, welche in den vererbten Associationsbahnen des heutigen Culturmenschen sich als psychische Facta vorfinden, die also durch Gewöhnung und sittliche Erziehung nur ausgebildet zu werden brauchen, um in volle Wirksamkeit zu treten. Ungünstige Erziehung kann ja freilich diese Dispositionen zurückdrängen oder geradezu zur Verkümmerung bringen, aber in diesem Falle haben wir es mit krankhafter Entartung des Centralnervensystems zu thun[1]). Den physiologischen und psychischen Normalmenschen hingegen sind in Folge der Evolution der sittlichen Gefühle die socialen Triebe heute ebenso eingeboren, wie dem Kannibalen der Selbsterhaltungstrieb. Es stellt sich somit der Selbsterhaltungstrieb als Naturproduct, der sociale Trieb hingegen (Sympathie, Menschenliebe, alle Offenbarungsformen von Altruismus) als nothwendiges Erzeugniss des gesellschaftlichen Zusammenlebens dar. Damit ist der uralte Process von Egoismus und Altruismus, von Individualismus und Socialismus vor dem Forum der Socialphilosophie zu Gunsten des letzteren in höchster Instanz entschieden.

Bei der ständigen Wechselwirkung von Individuum und Gattung, welche wir schon des Oefteren aufgezeigt haben, ist ein Zusammenwirken aller Individuen im Sinne der Bejahung des Lebens aller

[1]) Vgl. Lombroso, L'uomo delinquente, 1884, S. 439 ff., 543 ff., 586 ff.

Anderen eine unausweichliche sociale Denknothwendigkeit. „Was im inneren Leben des Einzelnen auftritt, kann vielleicht der erste Keim grosser socialer Processe sein. Jede individuelle Entwickelung kann neue Formen und Vorbilder hervorbringen; die einsamen Pfade, auf welchen der Einzelne wandelt, können später Heerstrassen werden. Die Energie, die Treue und die Weisheit, welche er beim Aufsuchen und Bahnen dieser Pfade anwendet, können von verhängnissvoller Bedeutung werden. Es ist gar nicht möglich, die Selbstentwickelung, die innere Haushaltung der Einzelnen von dem Leben der Gemeinschaft, des ganzen Geschlechts zu scheiden. Selbst in dem Spiele, in der Kunst, im Glauben und im freien Stimmungsleben des Einzelnen giebt es eine potenzielle Ethik. Wie es in der äusseren Natur nur scheinbar eine absolute Ruhe giebt, sondern die Energie immer, wenn auch in sogenannter potenzieller Form vorhanden ist, so giebt es auch im menschlichen Leben keinen Punkt, der nicht möglicherweise einem ethischen Urtheile unterliegen kann“ [1]). Und somit erweist sich denn auch die menschliche Gattungssolidarität, wobei die ständige Wechselwirkung zwischen Individuum und Gattung, weil wissenschaftlich nachgewiesen, ethische Regulative heischt, als der tiefste Sinn der socialen Evolution, weiterhin der gesammten Culturgeschichte. Die Gesundheit der menschlichen Gesellschaft in biologischer wie psychischer Richtung bewusst zu fördern, d. h. das Leben der Gesellschaft nach Höhe und Tiefe, nach Dauer und Intensität, nach leiblicher und geistiger Erstarkung vermittelst wissenschaftlich begründeter ethischer Imperative zu steigern und der Menschheit eindringlich zum Bewusstsein zu bringen, das ist unseres Erachtens die vornehmste Aufgabe einer socialen Ethik.

So sympathisch wir nach alledem dem socialen Eudämonismus eines Leslie Stephen [2]) und v. Schubert-Soldern [3]) gegenüberstehen, so wäre mit der allseitigen Höherbildung der gegenwärtigen Gesellschaft doch nur halbes Werk geschehen. Der Culturmensch, welcher sich über die Enge der eigenen Individualität hinaus zur bewussten Solidarität der gesellschaftlichen Interessengemeinschaft emporgearbeitet hat, findet in dem gegenwärtigen Menschheits- und Gesellschaftstypus noch lange nicht sein volles Genügen. Wie in England Morison, Galton und Wallace, so fordern heute in Deutschland Carneri, C. Radenhausen, Leop. Besser, Ludw. Büchner und Alex. Tille die bewusste Förderung einer socialen

---

[1]) H. Höffding, Ethische Principienlehre, 1896, S. 55 f.

[2]) The science of ethics, London 1882.

[3]) A. a. O. S. 89 ff.

Auslese, ohne aber die von Nietzsche empfohlene „Züchtung einer neuen, über Europa regierenden Kaste" [1]) anzustreben. Radenhausen giebt seiner Forderung der socialen Auslese die social-utilitarische Formel: „Wähle als höchstes Ziel die Fortbildung der Menschheit; wähle und verwende die Mittel dazu nach Massgabe ihrer Zweckmässigkeit" [2]). Thatsächlich besteht denn auch schon heute eine stattliche Fülle von „Gesellschaftsmechanismen zur natürlichen Auslese der Individuen" [3]). Die deutschen Entwickelungsethiker stützen sich vornehmlich auf die „Biologischen Probleme" Rolph's (1884). „Nach Rolph ist nicht der Kampf das Treibende der Entwickelung, sondern der Ueberfluss. Jede Gattung wächst, indem das Thier mehr Nahrung aufnimmt, als es braucht, um sich zu erhalten, und darum ein Mehr an Entwickelung leisten kann. Die Noth und der Kampf halten dann nur Auslese unter den entstandenen Variationen. Nur durch reichlichere Nahrungsaufnahme, als zum Fristen des Lebens genug wäre, ist eine Variation einer Art möglich; jene reichlichere Nahrungsaufnahme aber kann nur dann erfolgen, wenn die Bedürfnisse des Individuums wesentlich über das hinausgehen, was zu des Lebens Nahrung und Nothdurft gehört. Nach Darwin fordert die Zunahme des Wachsthums Zunahme der Nahrung, nach Rolph bestimmt die Zunahme der Nahrung das Wachsthum. Ihm ist der Kampf um's Dasein nicht ein Kampf um die Nothdurft, die das Leben gerade noch erhält, sondern ein Kampf um die Vergrösserung der Nahrungsaufnahme, des Lebens; nicht ein Vertheidigungskampf, sondern ein Angriffskampf, der nur unter gewissen Bedingungen die Form der Vertheidigung annimmt." Diese „sociale Auslese" hat Nietzsche's „Zarathustra" die berauschenden Worte eingegeben: „Ihr sollt mir Zeuger und Züchter werden und Säemänner der Zukunft." ... „Eurer Kinder Land sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel ..." „An euren Kindern sollt ihr gut machen, dass ihr eurer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr so erlösen" [5]). Nur setzen die deutschen Entwickelungsethiker an die Stelle des biologischen Aristokratismus Nietzsche's eine Aristokratie der Leistungsbesten: Socialaristokraten. Diese Socialaristokratie verträgt sich nicht

[1]) Jenseits von Gut und Böse, S. 251.

[2]) Isis IV, 191, citirt bei Alex. Tille a. a. O. S. 189.

[3]) Darüber vgl. Otto Ammon, Die Gesellschaftsordn. u. ihre natürl. Grundlagen, 2. Aufl. 1896, S. 34 ff.

[4]) Vgl. Alex. Tille, Von Darwin bis Nietzsche, S. 221.

[5]) Fröhliche Wissenschaft, S. 202 f.; Genealogie der Moral, S. 90; Jenseits von Gut und Böse, S. 227. Vgl. m. Schr.: Fr. Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren, Berlin 1893, S. 91.

bloss mit einer Völkeraristokratie, sondern sie giebt dieser sogar den schärfsten Ausdruck. „Wer im Dienst seines Volkes, seiner Rasse, dessen, deren Leistungsfähigkeit und Tüchtigkeit hebt, der hebt damit zugleich die Durchschnittsfähigkeit der Menschheit. So mündet aller Volksdienst doch schliesslich in Menschheitsdienst aus. Aber rechter Menschheitsdienst ist nur möglich durch Volksdienst“ [1]).

Der letzte Theil unseres socialethischen Imperativs („Handle so, dass du . . . insbesondere das [Leben] der künftigen Geschlechter sicherst und hebst“) wird auch dem berechtigten Kern in den Forderungen der deutschen Entwickelungsethik durchaus gerecht. So wenig nämlich das Individuum bei der Bejahung seines eigenen Lebens nur dieses selbst zum einzigen Kriterium seiner Handlungen stempeln darf, sondern zugleich auch das Leben aller Anderen, d. h. also der jeweiligen Generation, mitbejahen muss, ebensowenig darf eine Generation den Selbsterhaltungstrieb so weit treiben, nur ihr eigenes Dasein energisch zu bejahen, statt ihr Augenmerk zugleich auf die Bejahung des Lebens der künftigen Geschlechter zu richten. Das dauernde Gattungsinteresse dem jeweiligen Nutzen der augenblicklichen Generation bewusst überzuordnen, ist die unabweisliche Aufgabe einer jeden socialen Ethik. „Erst wenn ein herrschender Zweck festgestellt oder vorausgesetzt wird, kann die Arbeit der philosophischen Ethik anfangen“ [2]). Ein solches sociales Ideal als Richtschnur ihres ethischen Handelns muss die Menschheit haben, soll sie anders nicht in ihrem Gemüth veröden und sittlich verwildern. Schon in der Thierwelt tritt diese latente Tendenz zur Hebung des künftigen Geschlechts wie punktirt hervor. Bei Heerdenthieren zumal treten die selbsterhaltenden Zwecke sehr häufig hinter den arterhaltenden instinctiv zurück. Während der Stockfisch eine Million Eier brüten muss, bis zwei derselben das zur Fortpflanzung nöthige Alter erreichen, zeigt sich die elterliche Fürsorge bei den Vögeln schon in so hohem Grade, dass sie eifersüchtig für ihre Jungen sorgen. Die Ameisen vollends, diese Altruisten der untersten Thierwelt, ordnen offenkundig den Selbsterhaltungstrieb dem Arterhaltungstrieb unter. Es versteht sich nach alledem von selbst, dass auch unter den Menschenrassen diejenigen am höchsten stehen, welche bei aller Behauptung ihrer individuellen Selbsterhaltung die Arterhaltungszwecke voranstellen.

Stellt sich solchergestalt die Arterhaltung, d. h. die ständige Steigerung des Menschentypus als der latente Sinn aller Culturent-

---

[1]) Tille a. a. O. S. 241. Dazu die anonyme Schrift „Die Aristokratie des Geistes“, Leipzig, Friedrich; dagegen Otto Ammon a. a. O. S. 103 ff.

[2]) H. Höffding a. a. O. S. 18.

wickelung dar, so liegt es einer socialen Ethik ob, die Wege auszumitteln, welche unmittelbar zum letzten Ziele des Menschengeschlechts, der leiblichen und geistigen Hebung des Menschentypus, hinführen.

Dieses Ziel aber stellt ein nahbares Ideal, eine „formale Idee" dar, welcher die Menschheit in unablässigem Vorwärtsdringen zuzustreben vermag. Mag immerhin dieses sociale Ideal ein „formaler Gedanke" sein [1]), so können wir doch eines solchen „formalen Gedankens", einer leitenden Idee, unmöglich entrathen [2]). Im empirischen Leben suchen wir uns diesem letzten Ideal stufenweise anzunähern. Die drei Stadien, durch welche das Individuum dem Ideal der allseitigen Höherbildung des Typus Mensch entgegenstrebt, sind: 1. Bejahung des eigenen Lebens, dessen Arbeitskraft oder Geistesfülle doch auch wieder der Gesammtheit zu Gute kommt; 2. Bejahung des ebenso berechtigten Lebensgefühls der Gesellschaft, d. h. der mit uns lebenden Generation (Familie, Commune, Beruf, Staat, Nation, Confession, weiterhin der gesammten Menschheit) nach dem allseitig recipirten Grundsatze: „Neminem laede, immo omnes quantum potes juva"; 3. Bejahung des Lebens der künftigen Geschlechter in höchster Potenz als letztem Ziel, als formaler Idee aller socialen Entwickelung. Hier müssen Individuum und gesellschaftliches Milieu zusammenwirken, eine sociale Auslese der physiologisch Kräftigsten, intellectuell und moralisch Tüchtigsten zu bewerkstelligen. Das Malthus'sche Bevölkerungsgesetz, das als empirische Beobachtung ungeachtet aller kritischen Bedenken seinen Werth behält, muss wieder in den Vordergrund der socialphilosophischen Discussionen gerückt werden.

Seit John Stuart Mill, welcher der Malthus'schen Formel gegenüber die, wie uns scheinen will, glücklichste ethische Haltung bewahrt hat, sofern er auf strenge Selbstzucht in der Regulirung des Fortpflanzungstriebes sittlich abstellt, wurde die Bevölkerungspolitik in der Nationalökonomie und die sittlichen Instanzen bei der Perpetuirung des Menschengeschlechts durch den Zeugungstrieb in der Ethik sehr zum Schaden dieser beiden Disciplinen vernachlässigt. Hier wird eine sociale Ethik zu allererst die Hebel anzusetzen haben. Ist die Gattungssolidarität des Menschengeschlechts eine erwiesene sociologische Thatsache und projicirt der moderne Mensch also seine Unsterblichkeit statt räumlich in den Himmel, zeitlich in die kommenden Geschlechter, so muss man ihm auch die Verantwortung gegenüber diesen kommenden Geschlechtern, in welchen seine Persönlichkeit als Culturerbschaft fortlebt, zum lebendigen Bewusstsein bringen. Und so reichen sich

---

[1]) Vgl. Stammler a. a. O. S. 588 ff.

[2]) Vgl. Natorp a. a. O. S. 71; dazu Arch. f. syst. Philos. III, 1, S. 77.

denn Individuum, Gesellschaft und Gattung nach dem von uns betonten Gesetz der Wechselwirkung dieser Factoren brüderlich die Hände in dem sie alle ausgleichenden, die Interessensolidarität der gesammten Menschheit nach Intensität und Dauer auf eine einzige Formel bannenden Imperativ: „Handle so, dass du in jeder deiner Handlungen nicht bloss dein eigenes, sondern zugleich das Leben deiner Mitmenschen bejahst, insbesondere aber das der künftigen Geschlechter sicherst und hebst."

* * *

Den Uebergangscharakter unseres Zeitalters reflectirt kein Geistesgebiet so greifbar und unverkennbar wie die zeitgenössische Kunst in allen ihren Schattirungen. Ein ruheloses Hin und Her, ein unstetes Schwanken zwischen Impressionismus und Naturalismus, ein unvermitteltes Hinüberspringen vom Verismus zum Symbolismus und Präraphaelitenthum, jähe Stürze vom socialen Drama zur Märchensymbolik (Hauptmann's „Weber", „Hannele", „Die versunkene Glocke"), das kennzeichnet die nervöse Unrast in der künstlerischen Production der letzten Jahrzehnte. Feinsinnig fasst Georg Simmel diesen Widerspruchscharakter der heutigen Kunst dahin zusammen: „Eine Zeit, die zugleich für Böcklin und den Impressionismus, für Naturalismus und Symbolistik, für Socialismus und Nietzsche schwärmt, findet ihre höchsten Lebensreize offenbar in der Form der Schwankung zwischen den extremen Polen alles Menschlichen; ermatteten, zwischen Hypersensibilität und Unempfindlichkeit schwankenden Nerven können nur noch die abgeklärteste Form und die derbste Nähe, die allerzartesten und die allergröbsten Reize neue Anregungen bringen" [1]). Es kann an dieser Stelle unmöglich unsere Aufgabe sein, das Wesen der Schönheit, welches Kant im „interesselosen Wohlgefallen" und der „absichtslosen Zweckmässigkeit" gesehen hat, in weitausholender ästhetischer Behandlung zu bestimmen oder gar die abweichenden Definitionen des Schönen im ästhetischen Idealismus, in der Gefühlsästhetik, im ästhetischen Formalismus (Herbart) oder dem ästhetischen Eklekticismus (Fechner) historisch zu verfolgen. Wir sehen das Wesen der Kunst im Herausgreifen des Typischen aus dem scheinbar Zu-

[1]) Vgl. „Sociologische Aesthetik", in: „Zukunft" vom 31. October 1896. Morris, Die Kunst und die sociale Frage; Max Nordau, La funzione sociale dell' Arte, 2. ed., Torino 1897, p. 21 f.; Aless. Chiapelli, Il socialismo e il pensiero moderno, 1897, S. 117 ff.; F. Tönnies, Das Volk u. die Kunst, in: „Die Wahrheit", herausg. von Schrempf, Nr. 82, Februar 1897, S. 297 ff. Beachtenswerth sind besonders die in England hervorgetretenen Bestrebungen von Ruskin und Morris zur Socialisirung der Kunst.

fälligen, im Herausarbeiten einer Idee aus der Fülle des Einzelnen und Mannigfaltigen, in der Versinnbildlichung von Symmetrie und Rhythmus inmitten einer Welt voller Dissonanzen und chaotischen Wirrwarrs, in der plastischen Herausbildung des bleibenden Wesens der Dinge an Stelle ihres flüchtigen Scheins und ihrer zeitlichen Zufälligkeit. Mit Hegel und dem ästhetischen Idealismus sehen auch wir das Wesen der symbolischen Kunst im Zurücktreten der Idee hinter der Erscheinung, das der klassischen in dem Ausdruck eines adäquaten Verhältnisses zwischen Idee und Erscheinung, das der romantischen endlich in dem Zurücktreten der Erscheinung hinter der Idee. Unsere heutige Kunst bewegt sich zwischen den beiden Extremen des Symbolismus und Romantismus, während ihr das Ideal aller Schönheit, die Symmetrie von Idee und Erscheinung, die wahrhafte Klassicität, abhanden gekommen ist. Die Künstler stellen heute Alles auf Individualität ab und glauben darin das letzte Geheimniss aller Kunst enthüllt zu haben, vergessen dabei aber ganz, dass die grösste künstlerische Individualität Deutschlands, Goethe, zugleich den Inbegriff aller Objectivität in sich darstellte.

Ist die Symmetrie das Lebenselement aller Aesthetik, so sollte nicht übersehen werden, dass nicht bloss in Flächen, Linien und Figuren, sondern auch im geordneten Zusammenleben und Zusammenwirken des socialen Organismus eine Symmetrie vorhanden ist, die dem künstlerischen Auge, welches das sociale Wirken und Wachsen der Völker aufmerksamen Blickes verfolgt, ästhetisches Wohlgefallen zu gewähren vermag. So gut auf der Bühne durch symmetrische Gruppirung von Massen oder auch auf der Bühne des Lebens der Anblick wohldisciplinirter Truppen ästhetisches Behagen einflössen kann, weil dies überall dort sich äussert, wo wir Ordnung und Rhythmus gewahren, ebenso sehr könnte das künstlerische Individuum an der harmonischen Gruppirung der nationalen Arbeit, am systematischen Aufbau des gesellschaftlichen Organismus seine Phantasie entzünden und auf diese Weise völlig neue Kunstgattungen in's Dasein rufen. Das „Problem der Gesellschaft“ ist mit einem Worte der Kunst in allen ihren Auszweigungen noch gar nicht aufgegangen. Wie vor einem halben Jahrhundert Comte die „Gesellschaft“ für die Philosophie entdeckte, so müsste ein Comte der Kunst für das nächste Jahrhundert die Gesellschaft als ästhetisches Problem entdecken. Merkwürdig ist und bleibt es, dass eine so ereignissreiche Zeit voll technischer Umwälzungen und socialer Umbildungen, wie die unsere, immer noch ihres Poeten harrt, jenes erlösenden Genius, welcher die socialen Tendenzen unseres Zeitalters in ebenso monumentale Formen zu bannen verstünde, wie Dante's „Göttliche

Comödie" alle Tendenzen der mittelalterlichen Weltanschauung in dichterischer Erhabenheit zusammengefasst hat. Was die Naturalisten bisher an der bildnerischen Darstellung des socialen Elends, die Lyriker, Epiker und insbesondere die Dramatiker in der effectvollen Gegenüberstellung von Besitz und Arbeit, von Kapital und Proletariat geleistet haben, das schrumpft in den Augen des die Dinge „sub specie aeterni" betrachtenden Philosophen zu zwerghafter Nichtigkeit zusammen. Der Redlichkeit ihres Strebens soll Achtung gezollt [1]), aber der Unzulänglichkeit ihres Könnens muss unverhohlener Ausdruck gegeben werden. In dem brodelnden Hexenkessel der socialen Gegenwart sehen diese Künstler fast durchweg nur die abstossenden Disharmonien, den schäumenden Gischt, die sprühenden und zerstiebenden Funken, welche Wunden schlagen. Und so lüpfen sie im günstigsten Falle nur das erste Zipfelchen der ästhetischen Seite der socialen Frage, aber von dem sich abklärenden socialen Chaos, von dem neuen Gott, der geboren wird, ahnen sie heute noch nichts. Jene socialisirte menschliche Gesellschaft, deren Linien wir in dürftigem Umriss gezogen haben, wird den künftigen Künstlern durch die Harmonie der Arbeitsgemeinschaft, durch ihre symmetrische Organisation der nationalen Arbeitskräfte neue ästhetische Motivationen socialer Natur inspiriren. In der planmässigen, bewussten Organisation der menschlichen Gesellschaft steckt ein neues Faust-Problem.

Handelt es sich in der Socialisirung der Kunst positiv um neue ästhetische Motivationen, um die Eröffnung und Ausweitung jenes socialen Horizonts, welchen die heutige Kunst mehr instinctiv und ahnungsvoll andeutet, als klar erfasst, so negativ um die endgültige Verdrängung jener lebensfeindlichen Motive, welche auch die heutige Kunst als verhängnissvolles Erbtheil der romantisch-christlichen Periode immer noch mit sich schleppt. Wie in der Religion und Moral, so muss auch in der Kunst das Leben energisch und zukunftsfreudig bejaht werden. Haben wir erst auch in der Kunst mit allem Schopenhauerthum gründlich aufgeräumt und von dessen interessantem künstlerischem Antipoden Nietzsche gelernt, dass der Sinn des Lebens zu suchen ist in einem energischen Jasagen zu allen grossen und schönen Dingen, dann wird auch die Kunst der rückhaltslosen Bejahung des Lebens, wie sie besonders bei den Niederländern zu Tage trat, wiedergewonnen werden. Ein endgültiger Bruch mit allem Buddhismus wird schon das Leben selbst minder ernst, die Kunst vollends wieder heiter machen. Eine sociale

---

[1]) Vgl. z. B. A. v. Hanstein, Die sociale Frage in der Poesie. Abdruck aus der Akadem. Rundschau, 1897.

Kunst, welche nicht bloss mit den heutigen Naturalisten die Blössen und Mängel unserer Wirthschaftsordnung schonungslos aufdeckt, und die Organe, welche diese sociale Disharmonie angeblich verschulden, mit Zuchtruthen geisselt, sondern auch der Kehrseite des Bildes sich zuwendet und an der Symmetrie einer harmonisch gegliederten Arbeitsgemeinschaft ihre Phantasie berauscht und ihre ästhetischen Motivationen bereichert, ist erst im Stande, den Socialisirungsprocess der culturlich vorgeschrittenen Menschheit zu beschleunigen. Was Recht, Religion und Moral bei Einzelnen nicht vermögen, das kann unter Umständen die Kunst durch ihre graziösen, sich in's Herz schmeichelnden Hilfsmittel bewerkstelligen: die Vertiefung des Solidaritätsbewusstseins. Denn das sociale Milieu erhält sein Gepräge vielfach auch von den Kunstbestrebungen des Zeitalters. Und es giebt heute schon weite Volkskreise, die weder von der Kanzel noch vom Katheder, weder von der Tribüne noch vom Richterstuhl aus, wohl aber von der Bühne aus zu erreichen sind. Wie schon Hegel im Drama den Gipfelpunkt aller Kunstleistung sah, so messen auch wir dem socialen Drama der Zukunft eine hervorragende Bedeutung in dem uns bevorstehenden Socialisirungsprocess zu. Es müsste freilich noch ein ästhetisches Erziehungssystem hinzutreten, wie A. Wittstock dessen Grundlinien jüngst in den Worten angedeutet hat: „Nur durch die ästhetische Erziehung, die der Verwilderung entgegenarbeitet, kann ein Zeitalter der Gesittung herbeigeführt werden, können, wenn die Sintfluth noch den Erdboden bedeckt, die Irrthümer zu verrinnen anfangen und eine Insel entdeckt werden, wo die Tugend wie die Wahrheit Fuss fassen können. Wer auf eine wahrhaft veredelnde Volkserziehung bedacht ist, wird für die Verfeinerung des Gefühls wirken, der Mensch von feinem Gefühl wird auch sittlich feiner und edler gestimmt sein, was in seinen Gesinnungen und Handlungen zum Ausdruck gelangen wird; nur edle, feinfühlende Menschen vermögen im socialen Leben dem Zwecke der wahren Bildung und Hebung der Menschheit zu dienen“ [1]).

* * *

Die Socialisirung der Wissenschaften, der Naturwissenschaften zumal, befindet sich augenblicklich noch in ihren allerersten Anfängen. Die Kunst hat wenigstens einzelne Anläufe zur ernsten Erfassung der socialen Frage genommen. Die Wissenschaft hingegen ist bis auf den heutigen Tag auch hinter den bescheidensten Erwartungen, die man an ihre Socialisirungsarbeit zu stellen berechtigt wäre, empfind-

[1]) Das ästhetische Erziehungssystem, 1896, S. 209 f.

lich zurückgeblieben. Recht eigentlich hat nur die Entwickelungslehre zu den socialen Problemen Stellung genommen. So sieht Ernst Häckel[1]) in der Entwickelungslehre die entscheidende Instanz gegen die Nivellirungstendenz des Socialismus, welche in eine geistige Wüste ausmünden müsste. „Die wahren und wirklich brauchbaren Waffen im Kampfe gegen die Irrlehren der Socialdemokratie liefert nicht der christliche Glaube, sondern die vernünftige Wissenschaft, und vor Allem ihr jüngstes und hoffnungsvollstes Kind, die moderne Entwickelungslehre. Wenn heute noch bisweilen Herr Bebel und andere Socialistenführer ihre utopischen Theorien auf die Entwickelungslehre und speciell auf den Darwinismus gründen wollen, so beweisen sie damit nur, dass sie dessen Grundgedanken nicht kennen oder nicht verstehen. Denn der Darwinismus — die Selectionstheorie — erscheint im Lichte unbefangener Kritik als ein aristokratisches Princip; es beruht auf der ‚Auslese der Besten'! Die Arbeitstheilung, auf welcher vorzugsweise die fortschreitende Entwickelung der organischen Welt beruht, bewirkt mit Nothwendigkeit eine stets zunehmende ‚Divergenz des Charakters', eine immer wachsende Ungleichheit der Individuen, ihrer Thätigkeit, ihrer Bildung, ihrer Lage. Je höher die menschliche Cultur aufsteigt, desto grösser müssen die Unterschiede und Abstufungen der verschiedenen Arbeiterklassen werden, die zu ihrer verwickelten Maschinerie zusammenwirken. — Der Communismus und die von der Socialdemokratie erstrebte Gleichheit der Existenzbedingungen und -leistungen würde dagegen gleichbedeutend sein mit dem Rückfall in die Barbarei, in den thierischen Urzustand der rohen Naturvölker."

Eine stattliche Reihe von Schriften ist der immer noch wogenden Streitfrage gewidmet, ob der Darwinismus einem aristokratischen Individualismus oder einem demokratischen Socialismus günstig ist[2]).

---

[1]) Die Weltanschauung des neuen Kurses, Freie Bühne, März 1892. Dazu Enr. Ferri, Socialismus und moderne Wissenschaft, 1895, S. 3 ff.

[2]) Zuerst wohl O. Schmidt, Darwinismus u. Socialdemokratie, Bonn 1878; Yves Guyot, Les principes de 89 et le socialisme, 1894; Ammon, Der Darwinismus gegen die Socialdemokratie, 1891, S. 30 ff.; Die Gesellschaftsordn. u. ihre natürl. Grundlage, 2. Aufl., S. 5 ff.; De Lapouge, Les Sélections sociales, Rev. intern. de Sociologie, und Le Darwinisme dans la science sociale, ebenda I, 414 ff.; Schultheiss, Anthropologische Geschichtsphilos., Gegenwart, 1891, S. 325; Büchner, Darwinismus u. Socialismus, 1894, S. 6 ff.; Boucher, Darwinisme et Socialisme, 1890; Ritchie, Darwinism and Politics, 1897, S. 7 ff.; H. E. Ziegler, Die Naturwissensch. u. die socialdem. Theorie, 1894; Enrico Ferri, Socialismus u. moderne Wissenschaft, deutsch von Kurella, 1895, S. 83 ff.; Al. Chiappelli, Darwinismo e Socialismo, Nuova Antologia, Febr. 1895; Socialismo e il pensiero moderno, 1897, p. 61 ff.

Während die Naturforscher von Beruf, wie Häckel und Ziegler, aus der Selectionslehre des Darwinismus ein aristokratisches Princip deduciren, stehen die Socialdemokraten wohl durchweg auf Seiten des Darwinismus, ziehen aber aus der Selectionstheorie entgegengesetzte Folgerungen. So erklärt z. B. Bebel: „Die Gesetze der Entwickelung, der Vererbung, der Anpassung gelten für den Menschen genau so als für jedes andere Naturwesen; macht aber der Mensch keine Ausnahme in der Natur, so muss auch die Entwickelungslehre auf ihn angewandt werden, wodurch uns sonnenklar erscheint, was sonst trübe und dunkel bleibt und alsdann Gegenstand wissenschaftlicher Mystik oder mystischer Wissenschaft wird“ [1]). Bebel kann sich auf einen Ausspruch Rud. Virchow's berufen, der auf der 50. Naturforscherversammlung, die 1877 zu München stattfand, gegen Häckel ein zweischneidiges Schwert zog, indem er vor aller Welt erklärte, der Evolutionismus führe naturgemäss zum Socialismus. Ziegler hingegen glaubte gegen Bebel durch eine Fülle von Detailnachweisen folgenden Trumpf ausspielen zu können: „Durch diese Schrift ist, wie ich denke, der Beweis erbracht, dass die socialdemokratische Theorie in der Naturwissenschaft keine Stütze findet, und dass die socialdemokratischen Schriftsteller sich mit Unrecht auf Darwin und die moderne Naturforschung berufen. Ich glaube erwiesen zu haben, dass die socialdemokratische Lehre hinsichtlich der ursprünglichen socialen Stellung der Frau, hinsichtlich des Ursprungs der Familie, hinsichtlich der Volksvermehrung, hinsichtlich des Kampfes um's Dasein, hinsichtlich der Herleitung des Staates und hinsichtlich der Theorie der Gleichheit der Menschen von der naturwissenschaftlichen Auffassung wesentlich abweicht oder ihr entgegengesetzt ist; ich habe ferner gezeigt, dass die internationale Tendenz und die communistische Idee in keiner Beziehung zur Naturwissenschaft steht. Die Anhänger der socialdemokratischen Lehre werden sich nicht länger auf die Naturwissenschaft berufen dürfen; und wer gleichzeitig Gegner der Socialdemokratie und Gegner der modernen Naturwissenschaft ist, der darf nicht länger behaupten, dass die moderne Naturwissenschaft zur Socialdemokratie führe“ [2]).

Der Streit der Meinungen ist vorerst nicht zu schlichten, und um so weniger zu schlichten, als er der objectiven wissenschaftlichen Discussion entrückt und in die Sphäre der Parteileidenschaft, der politischen Invective herabgesunken ist, sofern Bebel z. B. die ganze gegenwärtige Wissenschaft als im Dienste der herr-

[1]) Bebel, Die Frau, S. 190.
[2]) H. E. Ziegler a. a. O. 239.

schenden Gewalten stehend denuncirt und ihr die bösartigen Worte entgegenschleudert: „In Wahrheit treibt diese Gilde Afterwissenschaft, Gehirnvergiftung, culturfeindliche Arbeit, geistige Lohnarbeit im Interesse der Bourgeoisie und ihrer Clienten" [1]). Es geht nicht wohl an, auf der einen Seite den Socialismus mit Bebel für „angewandte Wissenschaft" zu erklären und die „unverfälschte Wissenschaft" [2]) als sein Panier auszugeben, und auf der anderen die Wissenschaft so zu discreditiren und zu denunciren, wie dies seitens Bebel's geschieht. Entweder unterwirft man sich der Autorität der Wissenschaft, wie dies ja die Socialdemokraten angeblich wollen, oder man giebt sie mit F. Brunetière [3]) völlig preis — tertium non datur. Welche Wissenschaft schwebt denn nun eigentlich einem Bebel etwa vor? Eine „socialdemokratische Wissenschaft", wie sie sich etwa in der „Internationalen Bibliothek" anbahnt [4]), wäre, selbst wenn sie gelänge, ein ebensolches particularistisches Unding wie die „katholische" Wissenschaft, welche die Socialdemokraten ja perhorresciren. Dieser reactionäre Particularismus würde, consequent durchgeführt, in jenen socialen Zustand zurückführen, in welchem sich der Canton Glarus z. B. noch in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts befand, wo es zwei Posten gab: eine katholische und eine protestantische Post. So scheinen die Socialdemokraten heute auch wissenschaftlich nur noch mit einer eigenen (socialistischen) Post fahren zu wollen, indem sie nicht übel Miene machen, die „bürgerliche" Wissenschaft durch eine „socialdemokratische" zu verdrängen. Und doch giebt es nur eine Wissenschaft, wie es nur eine Wahrheit giebt!

Zum Unglück für die Wissenschaft, diese prädestinirte Lehrmeisterin des künftigen Menschengeschlechts, fehlt es heute an einer wirklichen „Universitas litterarum", an einer aus königlichen Geistern zusammengesetzten wissenschaftlichen Centralstelle, weil es überhaupt dem Wissensschaftsbetrieb unserer Tage an organisirender Kraft, an universellen, die Gesammtheit in's Auge fassenden Tendenzen empfindlich mangelt. Das unglückselige Specialistenthum, das ödeste Kärrnerhandwerk, das sich vielfach in Quisquilien verausgabt und in nebensächlichem Krimskrams erschöpft, führt häufig genug das grosse Wort. Die heutigen Vertreter der Wissenschaft haben in Folge ihres individualistischen Zurückbeziehens auf ihr enges kleines Fachgebiet den Zusammenhang mit dem Gesammtwissen der Menschheit vielfach

---

[1]) A. a. O. S. 292.

[2]) A. a. O. S. 320.

[3]) La Science et la Religion, 1895; dagegen F. Tocco, Le disfatte della Scienza, 1896.

[4]) Vgl. z. B. Rudolf Peters, Der Glaube an die Menschheit, I. Jahrg., Nr. 2.

verloren, und was noch schlimmer ist: sie haben das Gefühl für die Grösse dieses Verlustes eingebüsst. Kennzeichnend dafür ist ein glückliches Wort, das jüngst der Münchener Gynäkologe F. v. Winckel gelegentlich der Begründung von Volkshochschulcursen (University Extension) gesprochen hat: „Ausserhalb unseres engeren Fachgebiets gehören auch wir Professoren allesammt zum Volk.“ Der universalistische, oder wie wir heute besser sagen, der socialistische Geist der Wissenschaft, wie ihn zuletzt noch Leibniz in sich darstellte, ist im Schwinden begriffen. Hier heisst es, rechtzeitig sich aufraffen, soll anders die Wissenschaft nicht dem Schicksale des babylonischen Thurmbaus anheimfallen, wo der Eine die Sprache des Anderen nicht mehr verstand. Wir müssten eine geschlossene, alle Wissensgebiete in ihren begnadetsten Vertretern repräsentirende Organisation schaffen, also etwa eine Art von Universal-Akademie, wie sie die Akademien der europäischen Culturstaaten oder das „Smithsonian Institution“ in Amerika als nationale Organisationen schon darstellen. Einer solchen Universal-Akademie fiele alsdann die Aufgabe zu, die Summe alles menschlichen Wissens in ehrfurchtgebietender Einheit in sich darzustellen und solchergestalt ihre wissenschaftlichen Gutachten über alle schwebenden Fragen des socialen Lebens autoritativ abzugeben — eine parallele wissenschaftliche Organisation, wie sie das Mittelalter im Kaiser- und Papstthum, die Neuzeit in ihren Staatscongressen besitzt. Dann würden die aus entgegengesetzten Richtungen erfolgenden Angriffe auf die Wissenschaft seitens Brunetière's bezw. Bebel's an der zwingenden Gewalt ihrer Machtsprüche völlig wirkungslos abprallen.

Heute schlägt ein Brunetière auf die „beiden grossen Todten“: Taine und Renan mit einem intellectuellen Muth los, der sich moralischer ausgenommen hätte, wenn er sie zu ihren Lebzeiten angegriffen haben würde, und glaubt noch dazu, in Taine und Renan die Wissenschaft vernichtet zu haben. Ebenso poltert ein Bebel gegen Häckel, Weismann oder Ziegler, wie überhaupt gegen jeden Vertreter der Wissenschaft, der nicht in das Prokrustesbett des Erfurter Programms etwa hineinpasst, und glaubt nun damit die berufenen Vertreter der Wissenschaft als Söldlinge und feile Staatsheloten moralisch ruinirt zu haben.

In einer solchen Frage, wie sie die Selections- und Vererbungstheorie in ihrer Beziehung zu den Socialproblemen darstellt, wird nie und nimmer die Parteileidenschaft die Entscheidung herbeiführen. Sie kann weder von Häckel oder Weismann allein endgültig beantwortet, noch viel weniger natürlich von Bebel abdecretirt werden, sondern nur ein Areopag von Forschern und Denkern aus allen Wissens-

gebieten, welcher diese brennende Frage der menschlichen Gesellschaft in gemeinsamer Berathung und universeller Beleuchtung von allen Gesichtspunkten aus fachgutachtlich behandeln würde, repräsentirte jene Summe von Intelligenz und Wissen, welche zur Entscheidung einer solchen Lebensfrage der Gesellschaft erforderlich ist. Die Beschlüsse eines solchen universalen Wissenschaftsparlaments würden denn doch jene autoritative Macht repräsentiren, welche unserer zerrissenen, selbstzweiflerischen, an aller Autorität irre gewordenen Zeit dringend notthut. Die Decrete einer solchen Universal-Akademie, welche, wie sie selbst die edelsten Blüthen der menschlichen Gattung darstellt, weitsichtig genug sein wird, wieder nur die Interessen der gesammten menschlichen Gattung im Auge zu behalten, und alle Ergebnisse der Einzelwissenschaften nur in den Dienst der physiologischen, ökonomischen, intellectuellen und moralischen Höherbildung des Menschentypus zu stellen, das eben sind jene wissenschaftlichen Imperative, welche wir fordern, ja geradezu als unausweichliches Ergebniss unserer bisherigen socialphilosophischen Untersuchungen proclamiren.

Ohne Imperative verfiele die Menschheit in Anarchie und Barbarei. Die bisherigen Imperative, wie sie Kirche und Staat geschaffen, beginnen zu versagen; es bleibt also für den consequenten Evolutionisten, der einen bleibenden Rückfall in präsociale Zustände für ausgeschlossen hält, nur noch ein Weg gangbar: die unentbehrlichen Imperative zur Regelung alles Zusammenlebens und Zusammenwirkens in der menschlichen Gesellschaft müssen wissenschaftlich fundamentirt und eben dadurch mit dem unerlässlichen autoritativen Nimbus ausgestattet werden. Imperative fordern und bedingen eben anerkannte Autoritäten zu ihrer Ausgestaltung.

Wer bei den bisherigen Autoritäten: Kirche und Staat, sein Auslangen findet, der wird auch in Zukunft der wissenschaftlichen Imperative entrathen können, sintemal diese Imperative sich zu einem grossen Theil mit den bisherigen kirchlichen und staatlichen decken werden. Wie alle Confessionen nämlich einen gemeinsamen Fonds besitzen: die Religion, und alle historischen Rechtssysteme ihrerseits einen gemeinsamen: das Urrecht, welches mit uns geboren wird, so wird es auch einen Fonds gemeinsamer Imperative von Kirche, Staat und Wissenschaft geben. Unwahrhaftigkeit, Trunksucht, Ausschweifung aller Art, Bösartigkeit und Gesinnungsgemeinheit im Allgemeinen werden, weil sie schon dem immanenten socialen Telos als gesellschaftsschädlich, als antisocial sich erweisen, von den wissenschaftlichen Imperativen genau so getroffen werden, wie bisher von den kirchlichen und staatlichen. Ja, diese Imperative werden auch in

Kirche und Staat an Kraft und Consistenz nur gewinnen, wenn ein Areopag der angesehensten Forscher und Denker aller Culturländer den statistischen Nachweis von der Gesundheitsschädlichkeit, Gemüthsverrohung, Massenverschlechterung und Lebensvergiftung nicht bloss erbringt, sondern diesen seinen Decreten die weiteste Verbreitung dadurch giebt, dass auch die kirchlichen und staatlichen Behörden in einsichtiger Zusammenarbeit ihnen den weitestgehenden Nachdruck verleihen. Die statistischen Beweise für die systematische Lebensvergiftung, wie sie die genannten Laster nicht bloss dem eigenen, sondern ganz besonders auch dem Leben der künftigen Geschlechter zuführen, wären freilich heute schon zu erbringen (die Zahlen der statistischen Erhebungen über die Wirkungen der Alkoholpest, der syphilitischen Infectionen u. s. w. sprechen jetzt schon eine deutliche, nicht misszuverstehende Sprache). Aber diese Einzelbeobachtungen tauchen sporadisch in entlegenen Zeitschriften auf, weil auch unser ganzer Wissenschaftsbetrieb jener Anarchie der wilden, regellosen Concurrenz verfallen ist, an welcher sich unser heutiger, anarchisch-individualistischer Wirthschaftsbetrieb aufzehrt und erschöpft. Wie ein socialisirtes Recht die körperliche Arbeit einheitlich reguliren wird, so eine socialisirte Wissenschaft die geistige Arbeit. Denn augenblicklich herrscht auch in der geistigen Arbeit offenkundig Verzettelung im Kleinen, Vergeudung im Grossen, weil eben auch wissenschaftlich Angebot und Nachfrage sich jedweder Berechnung entziehen und aller Methodik spotten. Auch in der Wissenschaft ruft daher Alles heute schon nach Centralisirung, nach fest organisirten Sammelstellen, welche den gesammten Wissenschaftsbetrieb vereinheitlichen sollen. Hier nur wenige Symptome. Der grosse „Thesaurus linguae Latinae" kommt jetzt durch das Zusammenwirken der deutschen und österreichischen Akademien und Regierungen zu Stande; in England wird daran gearbeitet, die wissenschaftliche Terminologie auf eine einheitliche Basis zu stellen. Diese Tendenzen einer fortschreitenden Socialisirung der Wissenschaften hat eine ihrer Aufgaben sich bewusste Socialphilosophie nicht bloss zu constatiren, sondern ihre systematische Fortbildung und planmässige Ausgestaltung von den führenden Geistern in der Wissenschaft geradezu zu fordern. Soll die Wissenschaft dermaleinst jene magische Autorität über die Gemüther einer vorgeschrittenen Menschheit gewinnen, welche die Kirche über die minder vorgeschrittene einst besass, so muss sie sich rechtzeitig auf ihre vom immanenten Telos ihr überbundenen socialen Aufgaben besinnen und in planmässiger Zusammenarbeit auf das Ziel der allmäligen Harmonisirung des Menschengeschlechts, der biologischen und psychischen Höherbildung des Menschentypus lossteuern.

Ohne dem autoritativen Votum eines solchen Areopags als Desiderums der Socialphilosophie vorzugreifen, scheint uns schon der gegenwärtige Stand der Biologie und Socialpsychologie zu Gunsten einer socialen Auslese sprechen zu wollen. Es ist nämlich keineswegs ausgemacht, dass die sociale Wissenschaft der Zukunft sich zu Gunsten der Nivellirungs- und Uniformirungstendenzen der heutigen Socialdemokratie auslassen wird. Ein so weitblickender und vorurtheilsfreier Socialhistoriker wie W. E. H. Lecky, der berühmte Verfasser der „History of European Morals", z. B. zeigt sich in seinen jüngsten Untersuchungen dem Socialismus selbst durchaus nicht abgeneigt [1]), steht aber dem Dogma von der Unfehlbarkeit der Demokratie kühl und bis zur Verneinung skeptisch gegenüber. Selbst ein so getreuer Marxist wie Ferdinand Tönnies findet die sociale Auslese so wenig mit den Idealen des Socialismus unvereinbar, dass er sie vielmehr „energisch begünstigt" [2]). Denn ob man nun mit Darwin und Spencer die erbliche Uebertragung auch erworbener Eigenschaften annimmt, — worauf ja Spencer seine Theorie des Wachsens der Intelligenz gründet, durch welche er die Malthus'sche Frage für gelöst erachtet —, oder ob man mit Nägeli und Weismann alle Variabilität nur von spontanen Aenderungen im Keimplasma bezw. von Amphimixis ableitet, macht nur einen Unterschied bezüglich der Zeitdauer, nicht aber hinsichtlich des Princips der Variabilität. Nach Weismann geht die Summirung kleiner Abweichungen nur sehr langsam vor sich, aber die Vererblichkeit gewisser Eigenschaften vermittelst des Keimplasmas bleibt auch da nach wie vor bestehen. Warum soll also eine sociale Hygiene, deren Grundlinien wir heute bereits in leidlicher Uebersichtlichkeit vor uns haben [3]), nicht darauf abstellen, die Geburt nur solcher Individuen zu begünstigen, welche nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung auch eine physiologische Höherbildung des Typus Mensch in Aussicht stellen. Während heute der Procentsatz der Cretins den der Talente um ein Bedenkliches überragt [4]), wird ein socialisirtes Menschengeschlecht in erster Reihe dafür zu sorgen haben, dass sich dieses Verhältniss umkehrt. Dies kann aber nur durch sociale Auslese geschehen. Im Uebrigen würden selbst in einem socialdemokratischen Staat Talente und Genies ganz andere Plätze einnehmen

---

[1]) Vgl. Democracy and Liberty, 2 Bde., 1896, bes. I, 157.

[2]) Der Nietzsche-Cultus, 1897, S. 109.

[3]) Vgl. A. Kühner, Grdr. d. öffentl. u. privaten Gesundheitspflege, 1897, bes. die Capitel: Hygiene der geistigen Arbeit, Arbeiterhygiene, Berufsstatistik, Gewerbehygiene. Dazu H. Lux, Socialpolitisches Handbuch, 1892, S. 306 ff.

[4]) Vgl. z. B. die „Gesellschaftspyramide" bei Otto Ammon a. a. O. 2. Aufl., S. 56.

als Cretins und Untermittelgut. Ob also der socialisirte Staat socialdemokratisch oder socialaristokratisch sein wird, ob er insbesondere in allen Culturländern die gleichen Formen annehmen und nicht vielmehr an die herrschenden monarchischen bezw. republikanischen Traditionen anknüpfen wird, das an dieser Stelle entscheiden zu wollen, hiesse eine sociale Dynamik verfrüht in Angriff nehmen. Wir zeigen hier nur, den Aufgaben der socialen Statik gemäss, den Rhythmus in den socialen Erscheinungen, die typische Regelmässigkeit in den socialen Tendenzen unseres Zeitalters, mit einem Worte: die strenge Gesetzmässigkeit alles bisherigen socialen Geschehens auf, müssen aber darauf verzichten, die einer socialen Dynamik zustehende Frage beantworten zu wollen, ob die Zukunft socialaristokratisch, socialdemokratisch sein oder ein Compromiss zwischen beiden bedeuten, oder endlich in den verschiedenen Socialstaaten sich auch gemäss den nationalen Traditionen verschieden gestalten wird. Ueber aller socialen Dynamik lagert eben ein fataler Hauch von sectenbildendem Prophetenthum, dem wir als consequente Gegner alles Mystischen zu allerletzt verfallen möchten.

* * *

Endlich noch ein Wort über den letzten ideologischen Factor: die Erziehung. An den heutigen Wissenschaftsbetrieb innerhalb der Pädagogik hat die Socialphilosophie zwei Postulate zu stellen. Ihrer Methode nach muss sie experimentell, ihren Zielen nach social werden. Was wir unter „experimenteller Pädagogik" verstehen, haben wir in einer besonderen Abhandlung[1]) zu erörtern gesucht, deren Leitgedanke hier eingefügt werden mag.

Wenn es nach der Massenhaftigkeit der Production ginge, so müsste man die Pädagogik als eine auf ihrem Höhepunkt angelangte Wissenschaft anerkennen; allein das Quantum einer Litteratur ist nicht entfernt ein Kriterium für die Beurtheilung ihres Werthes. So war die Logik z. B. während des ganzen Mittelalters, ja bis tief in's letzte Jahrhundert hinein der verbreitetste, bekannteste, meist bearbeitete Zweig der philosophischen Wissenschaften. Und doch konnte Kant vor einem Jahrhundert etwa mit gutem Fug von der Logik das kühne Wort aussagen, sie habe seit Aristoteles keine merklichen Fortschritte mehr gemacht. In gleichem Sinne möchte ich nun — si parva licet componere magnis — das kecke Wort wagen: die Pädagogik als Wissenschaft hat seit Herbart, ihrem ersten philo-

[1]) Experim. Pädagogik, Deutsche Rundschau, 22. Jahrg., Heft 11, Aug. 1896, S. 240 ff.

sophischen Systematiker grossen Styles, keine ernsten Fortschritte mehr gemacht.

Ich verkenne dabei keineswegs den Werth der von Beneke versuchten Umbildung der theoretischen Grundlagen der Pädagogik, wie sie Dressler, Börner, Ueberweg, Dittes und Andere weiter geführt haben. Die Leistungen eines Fröbel oder Diesterweg in der Uebertragung theoretischer Lehrmeinungen auf die Praxis sollen keineswegs geschmälert oder verkleinert werden. Auch unterschätze ich die Bedeutung der von Tuisco Ziller und seinem Anhang vorgenommenen Umgestaltung der Herbart'schen Pädagogik, wie sie Th. Waitz, K. Schmidt, Nahlowsky, Flügel, Zimmermann, Stoy, Rein und Andere — zum Theil recht glücklich — vertreten, durchaus nicht. Vor Allem bin ich mir sehr wohl bewusst, was die meinem eigenen Denken weit näher stehenden Engländer John Stuart Mill, Alexander Bain und Herbert Spencer, sowie in jüngster Zeit der italienische Positivist Roberto Ardigò in seiner „Scienza della Educazione" an reichhaltigem Material aufgespeichert und an feinen Beobachtungen niedergelegt haben. Endlich weiss ich auch die neueren Arbeiten der Berliner Pädagogen Paulsen und Döring ihrem vollen Gehalte nach zu würdigen.

Ungeachtet jedoch der rückhaltlosen Anerkennung, die ich den genannten pädagogischen Forschern als wissenschaftlichen Persönlichkeiten zolle, vermag ich in deren Arbeiten einen wesentlichen Fortschritt unserer pädagogischen Erkenntniss über Herbart hinaus schon darum nicht zu erblicken, weil nach der von ihnen befolgten speculativ-dogmatischen Methode, von der sich selbst die Positivisten nicht ganz frei zu halten verstanden, gesicherte, unanfechtbar feststehende theoretische Ergebnisse in der Pädagogik meines Erachtens überhaupt nicht zu erzielen sind. Bei jeder rein speculativen (dialektischen) Behandlung, sei es philosophischer, sei es pädagogischer Fragen, steht eben Argument gegen Argument, eine begründete Meinung gegen eine besser begründete, ein gewandter Dialektiker gegen einen noch gewiegteren. Und da die Grenzen dialektischer Spitzfindigkeit gar nicht abzusehen sind, sofern der Scharfsinn des Einen den des Anderen stets zu überbieten und eben darum im Schach zu halten vermag, so verlieren sich diese dialektischen Turniere, wie sie in der Pädagogik heute nicht minder an der Tagesordnung sind, als ehedem in der speculativen Philosophie, vielfach in's Spielerische und Unfruchtbare.

Aus diesem Kreuz und Quer einander widersprechender, sich gegenseitig aufhebender Lehrmeinungen und heftig befehdender pädagogischer Theorien giebt es indess zum Glück einen Ausweg. Dieser führt durch das wirre Gedankenlabyrinth chaotisch durch einander

wogender, somit in der Luft schwebender Behauptungen hindurch in eine gesicherte Bahn durch keinen Zweifel zu erschütternder Ergebnisse. Und diese Bahn ist die experimentelle Methode.

Die herrschende Wissenschaft unseres Jahrhunderts, die Naturwissenschaft, verdankt, wie bekannt, ihre sieghafte Macht und ihre selbst die Geisteswissenschaften allgemach in ihren Dienst bannende Kraft wesentlich und vorzüglich der von Bacon — wenn freilich auch nur in rohen Umrissen — entworfenen inductiv-experimentellen Methode. Der ungehemmte Siegeslauf dieser Methode hat nach und nach selbst eine so eminente Geisteswissenschaft, wie die Psychologie sie früher darstellte, dermassen bezwungen, dass sie sich, vor einem halben Jahrhundert etwa, genöthigt sah, von der Naturwissenschaft die experimentelle Methode zu erborgen, um diese auf die Ermittelung und mit mathematischer Präcision zu bewerkstelligende Fixirung geistiger Phänomene zu übertragen. Ebenso wird sich nun, wenn nicht alle Anzeichen trügen, die Pädagogik, wofern sie angewandte Psychologie ist (und zu sein beansprucht), dazu bequemen müssen, den Boden des naturwissenschaftlichen Experiments zu betreten, soll sie anders vor senilem Marasmus bewahrt bleiben.

Stellt der gegenwärtige Stand der Pädagogik dem nicht in, sondern über den Tagesfragen stehenden philosophischen Betrachter ein chaotisches Durcheinander von mehr oder minder gut begründeten Meinungen dar, so soll eine experimentelle Pädagogik eine systematisirte Fülle von Thatsachen offenbaren. Waren die pädagogischen Theorien bisher vielfach entweder aus methodisch mangelhafter Schulerfahrung oder aus apriorischen Constructionen von vager Allgemeinheit erwachsen, aus denen alsdann die pädagogischen Regeln deductiv abgeleitet wurden, so soll sich eine künftige experimentelle Pädagogik aus statistisch ermittelten oder experimentell erforschten Thatsachen inductiv aufbauen. Erst dann könnten an die Stelle der heute gültigen pädagogischen Normen und Regeln, die ja nothgedrungen nur auf subjective Wahrheit Anspruch erheben können, weil sie nur unter Anerkennung ihrer apriorischen Voraussetzungen Gültigkeit haben, objectiv gültige biologisch-pädagogische Thatsachen und weiterhin Gesetze treten. Bildeten bisher eine halbtheologische Ethik und die speculative Psychologie die wichtigsten Hilfsdisciplinen der Pädagogik, so sollen in Zukunft Physiologie, Gehirnanatomie, die Biologie in ihrem weitesten Verstande, daneben aber auch Schulhygiene, Demographie, eine nach pädagogischen Gesichtspunkten ausgebaute Statistik, Sociologie, endlich und insbesondere die experimentelle Psychologie die hilfswissenschaftlichen Unterlagen bilden, auf denen ein künftiges System der experimentellen Pädagogik zu ruhen

und sich aufzuerbauen hätte. Soll daher die heutige Pädagogik aus ihrer dogmatischen Erstarrung und empfindlichen Unfrische aufgescheucht werden, so ist hierzu eine radicale Frontänderung in ihrer Methode wie in ihrer wissenschaftlichen Grundlegung gleich sehr erforderlich.

Man scheue den etwas prätentiösen Titel „Experimentelle Pädagogik" nicht. Hätte Jemand vor einem halben Jahrhundert z. B. von einer experimentellen Psychologie gesprochen, so würde ihn der damalige wissenschaftliche sensus communis unbarmherzig für narrenhausreif erklärt haben. Und heute würde der wissenschaftliche common sense jeden Psychologen als fossil gewordenen Zopfgelehrten verschreien, der es wagen wollte, alles Experimentiren in der Psychologie grundsätzlich abzulehnen. Ebenso könnte es sich fügen, dass nach einem weiteren halben Jahrhundert nur noch die experimentelle Pädagogik das Feld behauptete, während die gegenwärtig immer noch prädominirende speculative Pädagogik nur mehr als einst wirksam gewesene interessante historische Phase dieser Wissenschaft angesehen würde.

Die hier vorgetragenen Gedanken und Forderungen liegen, wenn ich Pestalozzi richtig verstehe, durchaus auf der Linie seines philosophischen Denkens. Forderte er doch mit John Locke und Rousseau die Erfahrung als Ausgangspunkt aller pädagogischen Reformen! Dies und nur dies ist aber auch der tiefere Sinn meiner Postulate. Nur hat sich seit Pestalozzi der Begriff der Erfahrung erweitert und vertieft. Damals nannte man Erfahrung sorgfältige Beobachtung des Geschehenden und reflectirte, dialektisch entwickelte Zusammenfassung des Geschehenen zu allgemeinen Regeln. Heute heissen wir Erfahrung das Provociren von Geschehnissen, das durch künstliche Bedingungen vermittelte Heraustreiben und bewusste Hervorrufen von Thatsachen zwecks Ermittelung ihrer tieferen Ursachen und letzten Zusammenhänge. Früher lauschte man begierig auf die Laute, welche die Natur in freithätigem Schaffen zu uns sprach, und das nannte man Erfahrung; schwieg sie aber, so erfuhr man eben nichts. Heute zwingen wir die Natur zum Sprechen, und mag sie sich noch so spröde dagegen sperren! Durch Teleskop und Mikroskop, durch Lupe und Scalpell, durch Waage und Retorte, durch Titrir- und Färbemethoden nöthigen wir die Natur, uns Thatsachen und Beziehungen zu enthüllen, die sie uns bisher beharrlich vorenthalten hat. Ja, die neueren Methoden der experimentellen Gehirnanatomie, wie sie sich in der Härtung, Einbettung, Färbung und feinstem Scheibenschnitt von sorgfältig präparirten Gehirnen darstellen, locken unter Umständen aus dem todten Menschenhirn psychische Thatsachen von weittragender Bedeutung hervor, die uns das lebendige niemals hätte offenbaren können.

Würde nun Pestalozzi diese Phase der Wissenschaft, unsere Methoden des Erfahrens unter künstlichen Bedingungen voraus geahnt haben, so wäre er nach meiner festen Ueberzeugung der Erste gewesen, einer experimentellen Pädagogik, wie wir deren Aufgaben hier kurz skizziren wollen, mit dem ihm eigenen heiligen Begeisterungsfeuer kräftig das Wort zu reden. War Einer frei von eitler Selbstbespiegelung und kindischer Verliebtheit in die eigenen Ideen, so gewiss Pestalozzi, der uns in seinem „Schwanengesang" die herrlichen Worte hinterliess: „Prüfet Alles, behaltet das Gute, und wenn etwas Besseres in Euch selber gereift, so setzt es zu dem, was ich Euch in diesen Bogen in Wahrheit und Liebe zu geben versuche, in Wahrheit und Liebe hinzu!"

Das Programm einer experimentellen Pädagogik an dieser Stelle zu erörtern ist schlechterdings unmöglich [1]). Es sei vielmehr aus dem stattlichen Material, das heute bereits aufgeschichtet vorliegt, ohne dass bisher eine entsprechende pädagogische Ausmünzung von irgend einer Seite versucht worden wäre, ein Problem herausgegriffen, das für jede sociale Pädagogik von fundamentaler Bedeutung sein dürfte: die Ueberbürdungsfrage im Lichte einer experimentellen Pädagogik. An der Art, wie hier Physiologie, Gehirnanatomie, Statistik und physiologische Psychologie in eine eminent pädagogische Frage eingreifen, wird man den Werth und die Bedeutung einer experimentellen Pädagogik am durchsichtigsten zu erkennen und zutreffend zu würdigen im Stande sein.

Bis zum letzten Kerne dieser Frage scheinen mir jedoch verschwindend wenige Forscher vorgedrungen zu sein. Was heisst nämlich Ueberbürdung im Schulsinne des Wortes? Offenbar ist Ueberbürdung nichts weiter, als die über das normale Mass hinausgehende, d. h. gesundheitsschädliche Ermüdung des Nervensystems. Die Ermüdung ist, wie schon Lavoisier festgestellt hat, ein Vorgang rein

---

[1]) Dass sich eine „experimentelle Pädagogik" augenblicklich vorbereitet, wenn sie gleich noch nicht auf diesen Namen endgültig getauft ist, zeigen einzelne Vorträge, die auf dem „Internationalen Congress für Psychologie (vom 4. bis 7. August 1896 in München) gehalten wurden. So hat beispielsweise in der dritten allgemeinen Sitzung des Congresses der Breslauer Philosoph Hermann Ebbinghaus „Ueber eine neue Methode zur Prüfung geistiger Fähigkeiten und ihre Anwendung bei Schulkindern" gesprochen (Dritter intern. Congress für Psychologie, München 1897, S. 134 [Auszug aus dem betreffenden Vortrag], und die Discussion, S. 140 f.); erweitert Zeitschr. für Psychol. XIII, 6. Diese neue Richtung hat auch schon ihr Organ: die „Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädag. Psychologie", herausgegeben von H. Schiller, Giessen, und Th. Ziehen, Jena. Die erste Lieferung, H. Schiller, Der Stundenplan, ist bereits erschienen.

chemischer Natur. Durch übermässige Anstrengung, sei es unseres Muskel-, sei es unseres Nervensystems, bilden sich, wie bereits früher ausgeführt, im Blute Zerfallstoffe. Häufen sich diese Zerfallstoffe allzu sehr an, dann fühlen wir uns ermüdet; überschreiten sie die physiologische Grenze, so sind wir krank. So ist z. B. das Blut eines ermüdeten Thieres insofern giftig, als es, wie Mosso gezeigt hat, einem anderen Thiere eingespritzt, in diesem die charakteristischen Erscheinungen der Ermüdung hervorruft. Weiterhin ist experimentell festgestellt, dass die Arbeit, welche ein schon ermüdeter Muskel ausführt, demselben viel schädlicher ist als eine Arbeitsleistung unter normalen Bedingungen. Ein Gleiches gilt nach Mosso auch vom Nervensystem. „Bei intensiver Gehirnermüdung wird der Kopf heiss, der Puls klein, die Augen werden blutunterlaufen und die Füsse kalt“ [1]).

Man hat unser Gehirn recht hübsch einmal einen „Zellenbundesstaat“ genannt, und Meynert führte dies dahin aus, dass alle Zellen athmen und die Lunge nur ein grosses Sauerstoffreservoir ist, das die Athmung der Zellen ermöglicht. Die Zahl der Nervenkörper im Menschen haben Bain und Meynert auf circa eine Milliarde angegeben. Das menschliche Gehirn hebt und senkt sich täglich unter dem Druck des normalen Athmens etwa 15,000 mal, während das Herz im Laufe von 24 Stunden 100,000 mal schlägt [2]).

Die Myriaden von Zellen unserer Grosshirnrinde, die durch unzählige Fasern, d. h. Leitungsbahnen, mit einander in Rapport stehen, ordnen sich nach bestimmten Provinzen (Gehirnsphären). Wie wir an der sogenannten Broca'schen Stelle das Sprachcentrum besitzen, so sind — trotz aller Einwendungen der Goltz'schen Schule — das Sehfeld, die Riechsphäre und das Gehörcentrum in unserem Gehirn localisirt. Verletzungen der betreffenden Gehirnpartien haben Functionsstörungen der ihnen entsprechenden Sinnesorgane im Gefolge.

Waren aber bis vor Kurzem nur die Sinnesorgane und das Sprachcentrum Gegenstand der Localisationsversuche im Grosshirn, während complicirtere geistige Gebilde — ausser etwa in den phantastischen phrenologischen Träumereien eines Gall und Spurzheim — allen Localisationsversuchen beharrlich widerstanden, so hat die vergleichende Gehirnanatomie in der jüngsten Zeit einen Erfolg zu verzeichnen, der auf dem Felde der Seelenforschung vielleicht eine Epoche bedeutet.

Paul Flechsig hielt am 31. October 1894 eine Rectoratsrede über „Gehirn und Seele“, in welcher er die Resultate seiner

---

[1]) Vgl. A. Mosso, Die Ermüdung, deutsch von Glinzen. 1892, S. 222.

[2]) Vgl. G. Hirth, Localisationspsychologie, 2. Aufl., 1895, S. 14, 34.

gehirnanatomischen Experimente in andeutenden Zügen niederlegte[1]). Flechsig fand vier solcher Centren: das Stirnhirn, einen grossen Theil der Schläfenlappen, einen grossen Bezirk im hinteren Scheiteltheil und endlich die tief im Innern des Hirns versteckte Insula Reilii. Von diesen vier Centren sagt Flechsig auf Grund seiner Präparate Folgendes aus: „Noch mehrere Monate nach der Geburt sind die geistigen Centren unreif, gänzlich bar des Nervenmarks, während die Sinnescentren schon längst — ein jedes für sich, völlig ungestört von den anderen — herangereift sind. Erst wenn der innere Ausbau der Sinnescentren zum Abschluss gelangt ist, beginnt es sich allmälig in den geistigen Centren zu regen, und nun gewahrt man, wie von den Sinnescentren her sich zahllose Nervenfasern in die geistigen Gebiete verschieben, und wie innerhalb eines jeden dieser Gebiete Leitungen, die von verschiedenen Sinnescentren ausgehen, mit einander in Verbindung treten, indem sie dicht neben einander in der Hirnrinde enden. Die geistigen Centren sind also Apparate, welche die Thätigkeit verschiedener innerer (und somit auch äusserer) Sinnesorgane zusammenfassen zu höheren Einheiten. Sie sind Centren der Association von Sinneseindrücken verschiedener Qualität, von Gesichts-, Gehörs-, Tasteindrücken etc.; und sie erscheinen schon insofern auch als Träger einer Coagitation, wie die lateinische Sprache das Denken prophetisch bezeichnet hat; sie können also auch Associations- oder Coagitationscentren heissen."

Sollte sich diese Entdeckung Flechsig's bewahrheiten, so stünden wir in der Pädagogik nicht minder denn in der Psychologie vor völlig neuen Aufgaben. Denn unter Zugrundelegung dieser Entdeckung versteht man — wie Hirth jüngst ausgeführt hat[2]) — mit überraschender Klarheit jenes bisher unaufgeklärte Räthsel, „warum, bei scheinbar gleicher Grundlage, gewisse Associationen bei dem Einen schon im zweiten, bei dem Anderen erst im dritten oder vierten Jahrzehnt zur Reife kommen. Warum manche in der Schule nichts lernen können, ja, anscheinend schwach von Begriffen sind und doch später das Versäumte im Fluge erhaschen, oft ihre musterhaften Schulkameraden weit übertreffen. Warum so viele ausgezeichnete Schüler später stillstehen oder gar geistig verarmen. Warum uns die sogenannten Wunderkinder eher Mitleid als Hoffnung einflössen". Mit einem Worte: die Flechsig'schen Behauptungen enthalten den Schlüssel

[1]) In der zweiten Auflage dieses Vortrages (Leipzig, Veit & Co., 1896) ist das aufklärende Bildermaterial beigegeben. Ueber die lebhafte Controverse Flechsig's mit v. Monakow und v. Kölliker vgl. jetzt Flechsig, Die Localisation der geistigen Vorgänge, 1896, S. 74 ff., 80 ff.

[2]) A. a. O. S. 18. Dazu neuerdings recht ansprechend Max Brahn, Deutsche Schulpraxis XVII, 14—17, April 1897.

zu einer stattlichen Reihe von seither gar nicht oder nur lückenhaft beantworteten psychologisch-pädagogischen Problemen.

Jetzt werden wir auch das Problem der Ermüdung des Nervensystems tiefer zu fassen und zu ergründen in der Lage sein. Der moderne Mensch ist im Gegensatz zu seinen Vorfahren, die vorwiegend Muskelmenschen waren, in erster Linie Nervenmensch. Nur die Turnstunde ist der Ausbildung des Muskelsystems gewidmet, alle anderen der des Nervensystems. Regelmässige Uebungen sind nun wie dem Muskel- so auch dem Nervensystem nur zuträglich; schädlich ist hier wie dort einzig das Uebermass. Uebung stählt und stärkt Nerven wie Muskeln; Ueberanstrengung hemmt und lähmt — bei unvernünftigem Uebermass — beide Functionen. Durch regelrechte Function wird ein Organ gehoben und befestigt, durch unregelmässige geschwächt und verkümmert. Da wir (d. h. die weisse Rasse) nun einmal Nervenmenschen sind und bleiben wollen, um unseren Rang an der Spitze der Weltcultur zu behaupten, ist der regelmässige Lehrgang der Schule als einer regelrechten Gymnastik des Geistes auch biologisch ein Segen. Wenn das Associationssystem des Kindes in der Schule nach biologisch erkannten Grundsätzen ausgebildet und den im Kampf um's Dasein gegebenen Zwecken angepasst wird, dann erfüllt die Schule die höchste Function im Haushalte der Gesellschaft. Dieses hohe Ziel erreicht die Schule aber nur dann und dort, wo sie nach dem Gesetz des kleinsten Kraftmasses möglichst reichen und nützlichen Wissensstoff mit möglichst geringem Zeitaufwande bewältigt. Schiesst die Schule über dieses Ziel hinaus, d. h. ermüdet sie durch Uebermass an Stoff- und Zeitaufwand die Associationsbahnen der Kinder dermassen, dass deren Nervenstämme darunter leiden, dann verwandelt sich dieser Segen in einen Fluch, sofern die Schule alsdann zur Pflanzstätte von Kurzsichtigen und Engbrüstigen wird, wie dies die grundlegenden „schulhygienischen Untersuchungen" des Schweden Axel Key mit erschreckender Deutlichkeit aufgezeigt haben. Axel Key kommt nämlich zu folgendem niederschmetternden Resultat, das er auf Grund von 11,210 untersuchten Schülern der höheren Schulen seiner Heimat gefunden hat. „Von diesen 11,210 Schülern waren nur 6185, d. h. 55,2 Procent, völlig gesund (normal), wohingegen 5025 oder 44,8 Procent mit allerhand Krankheiten behaftet waren." „Die höchste Kränklichkeit", fährt Key fort[1]), „herrscht auf der Lateinlinie, wo sie für die ganze Linie bis

[1]) A. a. O. S. 25. Dazu neuerdings Joh. Friedrich, Zeitschr. für Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane XIII, 52, Dec. 1896. Ebbinghaus' Resultate, ebenda S. 457, April 1897, sprechen zu Gunsten der alten Sprachen.

50,2 Procent hinaufgeht, und wo demnach die halbe Anzahl der Schüler Symptome langwieriger Krankheit der einen oder der anderen Art aufwies. Auf der Reallinie und auf der gemeinsamen Linie ist das Krankenprocent nahe um 10 Procent niedriger oder 39,6 Procent auf der ersteren und 40,9 Procent auf der letzteren."

Insbesondere die Kurzsichtigkeit, die in den unteren Klassen verhältnissmässig weniger bedeutend ist, steigerte sich nach Key in der obersten Lateinklasse auf 21,6 Procent. Eine andere Untersuchung Key's[1]). Nach einjährigem Schulbesuch hat ungefähr jeder dreizehnte Knabe Bleichsucht. Im zweiten Jahre nimmt diese so zu, dass mit Schluss des genannten Jahres jeder sechste oder siebente daran leidet. Mit Schluss des dritten Jahres hat sie eine derartige Ausbreitung gewonnen, dass etwa jeder fünfte Schüler bleichsüchtig befunden wurde. An Kopfschmerz leidet in der ersten Klasse bloss ungefähr jeder fünfzigste Knabe, aber in der zweiten und nächstfolgenden schon jeder neunte bis zehnte. Es wurden Tabellen aufgestellt über den Einfluss der Arbeitszeit auf den Gesundheitszustand der Schüler, und das zahlenmässig festgestellte Resultat lautete, dass die Kränklichkeit durch Arbeit zunimmt. Auf der anderen Seite hat Key aber auch eine Statistik der Leistungen einzelner Schulen aufgestellt, und dabei kommen unglaubliche Unterschiede zwischen den Maxima und Minima der Leistungen von Schulklassen gleichen Charakters an den Tag, so dass Key zu der durchaus zutreffenden Schlussfolgerung gelangt, dass eine bedeutende Reduction der mittleren Arbeitszeit zu Stande kommen könnte, ohne dass eine Verminderung des Lehrstoffs im selben Grade nöthig wäre. Es bleibt eine unabweisliche Forderung an die Unterrichtsmethode, mit möglichst geringer Arbeitszeit die bestmöglichen Resultate zu erzielen.

Gewiss sind ähnliche Gedanken auch von früheren Pädagogen bereits ausgesprochen worden. Allein solange hinter diesen Gedanken keine statistischen Beweismaterialien von so zwingender, unheimlicher Logik standen, wie die Key'schen Untersuchungen sie offenbaren, konnte man an diesen Gedanken achtlos vorbeigehen. Heute geht dies schlechterdings nicht mehr an. Wo uns zahlenmässig vordemonstrirt wird, dass wir auf dem besten Wege sind, in Folge der Ueberbürdung der Nervensysteme unserer Kinder zu degeneriren, die Spitäler und Irrenanstalten zu bevölkern, auf die Dauer also in Folge der Verkümmerung der nachkommenden Generationen die Weltstellung der weissen Rasse zu riskiren — heute können wir

[1]) Ebenda S. 30, 74, 138.

nicht mehr mit gleichgültigem Achselzucken die erschreckende Fülle der von Key statistisch enthüllten peinlichen Thatsachen ignoriren! Hier wird eine sociale Pädagogik, welche die Zukunft des Menschengeschlechts im Auge behält, vor Allem einzusetzen haben.

Darüber sind nun wohl alle Schulmänner von gereifter Einsicht einig, dass in der Ueberbürdungsfrage der wundeste Punkt jeder modernen Schulpolitik liegt. Wie aber diesem Grundübel gesteuert werden könne, und ob überhaupt, darüber gehen die Meinungen bedenklich auseinander. Wir stehen hier nämlich vor folgendem Dilemma: gegeben ist auf der einen Seite der nach der communis opinio unerlässliche Bildungsstoff der Mittelschulen — denn diese sind das schwierigste Problem —, von dem kaum etwas abzumarkten ist, soll man nicht im socialen Kampf um's Dasein den Kürzeren ziehen oder gar ganz erliegen. Gegeben ist auf der anderen Seite die Thatsache, dass unsere Mittelschulen mit ihrem massenhaften, noch dazu mannigfach gearteten Stoff einen grossen Procentsatz der Schüler körperlich erdrücken, weil sie ihrem Nervensystem Lasten aufbürden, die diese — in ihrer gefährlichsten Wachsthumsperiode zumal — am wenigsten zu ertragen vermögen.

Sollen wir nun an diesem Dilemma zu Grunde gehen? Oder giebt es auch da einen Ausweg? Hier scheint nun die von mir geforderte experimentelle Pädagogik mit Glück einsetzen zu können. Derselbe Turiner Physiologe Mosso, der jüngst in einer sehr beherzigenswerthen Schrift gegen das Uebermass in den Turnübungen geeifert, hat früher einen Apparat ersonnen, den er „Ergographen" nennt. Dieser Apparat ermöglicht es, die Ausbreitung der psychischen Ermüdung auf mechanischem Wege zu fixiren und in genauen Curven darzustellen. Dem Berner Physiologen Kronecker gelang es, ein Gesetz der Ermüdung abzuleiten, das er so formulirt hat: „Die Ermüdungscurve des in gleichen Intervallen, mit gleich starken (maximalen) Inductionsschlägen gereizten, überlasteten Muskels ist eine gerade Linie." In welcher Weise die Ermüdung das Nervensystem beeinflusst, haben Fechner, Wundt, Ribot, Exner und Mosso in ihren Untersuchungen über die Aufmerksamkeit dargethan [1]).

Mosso hat in seinem Buche „Ueber die Furcht" mit Hilfe des Plethysmographen und der Waage gezeigt, in welcher Weise sich das Blut nach dem Gehirn bewegt, wenn wir über etwas nachdenken.

---

[1]) Ueber das Problem der Aufmerksamkeit in der neueren Psychologie s. die interessante Studie von W. Heinrich, Die moderne physiol. Psychologie in Deutschland, 1895, S. 38 ff. über Fechner und Helmholtz, S. 80 ff. über Wundt.

Sogar die Athmung erleidet während der Aufmerksamkeit eine Veränderung. Während der Aufmerksamkeit wird der Blutandrang zum Gehirn vermehrt; sie ist also wesentlich durch den Stoffwechsel bedingt. Lange entdeckte ein periodisches Steigen und Fallen der Aufmerksamkeit, was Wundt als periodische Schwankung der Aufmerksamkeit deutete [1]). Exner beobachtete, dass im Zustande der Ermüdung des Gehirns eine Zunahme der Reactionszeit selbst für einfache psychische Vorgänge erfolgt, und Sir Francis Galton entwarf auf Grund einer Statistik ein nicht sehr anmuthendes Krankheitsbild des geistig Ermüdeten.

Der russische Pädagoge Sikorsky hat bereits 1879 folgendes pädagogische Experiment gemacht. Er liess Vormittags bei Beginn des Unterrichtes und Nachmittags am Schlusse desselben Dictate schreiben und stellte die Anzahl der Fehler zusammen. Er fand, „dass die Nachmittags geschriebenen Dictate im Mittel um 33 Procent mehr Fehler enthielten, als diejenigen der ersten Vormittagsstunden. Das Dictatmaterial, das aus diesem Ergebniss gewonnen wurde, enthielt in Summa 40000 Buchstaben“ [2]). Weit systematischer ging Leo Burgerstein (Realschulprofessor in Wien) in seiner „Arbeitscurve einer Schulstunde“ zu Werke. Er hat 162 Schüler im Durchschnittsalter von 11, 12 und 13 Jahren in vier Klassen in Bezug auf ihre geistige Leistung experimentell untersucht. Der Versuch besteht in einer Lösung von den Schülern geläufigen Rechenaufgaben. Das Zahlenmaterial ist nach einem gesetzmässigen Verfahren Burgerstein's gegliedert. Er gelangte zu folgendem Resultat: Die Quantität der Leistungen stieg von Viertelstunde zu Viertelstunde, doch so, dass sie von der zweiten bis zur dritten Viertelstunde am langsamsten stieg. Die Anzahl der Fehler wächst von Viertelstunde zu Viertelstunde, doch am schnellsten von der zweiten zur dritten Viertelstunde.

Auch über die von den Schülern vorgenommenen Correcturen hat Burgerstein eine Statistik aufgenommen, die nur bestätigt, dass die Ermüdung zwischen der zweiten und dritten Viertelstunde am stärksten sein müsse, da in dieser am wenigsten Correcturen vorgenommen werden. „Alles das“, so resumirt Burgerstein [3]), „deutet darauf hin, dass innerhalb der dritten Viertelstunde auf dieser Entwickelungsstufe die Fähigkeit sich ernstlich mit jenem Gegenstand zu beschäftigen, der das organische Material bereits vorher beanspruchte, be-

---

[1]) Philos. Studien IV, 390.

[2]) Vgl. Höpfner, Zeitschr. für Psychol. u. Physiologie VI, 197 ff.

[3]) A. a. O. S. 23.

trächtlich gesunken ist. In allen Klassen ist aber der Zuwachs an Fehlern überhaupt und an Multiplicationsfehlern im Besonderen vom zweiten nach dem dritten Zeitstücke der grösste, was die Gesetzmässigkeit des beim Allgemeinresultat betonten Verhaltens bestätigt. Das alles beweist klärlich, dass nach einer halben Stunde Unterrichts das Maximum der Arbeitsleistung erreicht ist." Daraus ergiebt sich von selbst die Berechtigung der von Burgerstein formulirten Forderung, dass vom Standpunkt der psychischen Unterrichtshygiene eine entsprechende Reduction der Unterrichtszeiteinheit eintreten müsse. Man kann Sitzen und Stillesein bei Kindern erzwingen, man täusche sich aber nicht, „sie werden doch in vielen Fällen geistig ausruhen, bezw. sich selbst Wechsel schaffen und dem Gange des Unterrichts nicht folgen, wenn sie ermüdet sind. Das wäre aber ein Schaden nach mehr als einer Richtung" [1]).

Einen anderen Weg hat L. Höpfner eingeschlagen. Er dictirte 46 Schülern 19 Sätze von zusammen 582 Buchstaben, so dass die von ihm aufgestellte Fehlerstatistik sich auf ein Material von 26772 Buchstaben stützte. Seine Fehlerstatistik ergab, dass die Fehler von 4 zu 4 Sätzen um je 1 Procent, also um eine constante Grösse zunehmen. Die Zunahme der Fehler ist im Durchschnitt demnach der geleisteten Arbeit proportional, oder, anders ausgedrückt, die Fehlercurve ist in ihrem Hauptzuge eine gerade Linie. Ein weiteres Resultat der Höpfner'schen Fehlerstatistik fasst dieser kurz dahin zusammen, dass bezüglich des Lehrstoffes das weniger Geübte früher ermüdet, als das Gewohnheitsmässige [2]).

Dass aber auch die Uebungsfähigkeit ihre Grenzen hat, zeigt der Heidelberger Psychiater Emil Kräpelin an einem interessanten Experiment [3]). Bei einer Versuchsperson suchte er den Zuwachs von Rechengeschwindigkeit in Folge von Uebung festzustellen. Die Arbeitsleistung der betreffenden Versuchsperson steigerte sich vom ersten zum zweiten Versuch um 25 Procent, vom zweiten zum dritten um 15 Procent, vom dritten zum vierten aber nur noch um 6 Procent. Es giebt also bei jedem Menschen eine oberste Grenze,

---

[1]) Vgl. Burgerstein a. a. O. S. 39.

[2]) Zeitschr. für Psychologie u. Physiologie VI, 209, 222.

[3]) Ueber geistige Arbeit, Jena 1894, S. 9. Inzwischen hat Kräpelin im 2. Heft seiner „Arbeiten" eine weitere interessante Untersuchung „Ueber den Einfluss von Arbeitspausen auf die geistige Leistungsfähigkeit" veröffentlicht. Auf diese wie auf die im Märzheft 1896 von Ebbinghaus' und König's „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" erschienene bedeutsame Abhandlung E. W. Scripture's (von der Yale University): „Untersuchungen über die geistige Entwickelung der Schulkinder" kann hier nur verwiesen werden.

jenseits welcher eine Steigerung der Arbeitsgeschwindigkeit durch Uebung nicht mehr erzielt werden kann.

Hier ist der Punkt, an dem die experimentelle Pädagogik in der nächsten Zeit einzusetzen haben wird [1]). Einmal wird experimentell zu ermitteln sein, wo für die verschiedenen Altersklassen die mittlere Grenze der durch Uebung steigerungsfähigen Arbeitsgeschwindigkeit liegt, andermal wird durch Ergographen festzustellen sein, bei welchen Fächern das gesundheitlich zulässige durchschnittliche Ermüdungsmaximum früher eintritt. Wir werden alsdann vermuthlich dazu gelangen, für die verschiedenen Fächer verschiedene Zeitabschnitte zu fordern.

Zweierlei scheint übrigens schon der heutige rudimentäre Stand der experimentellen Pädagogik mit gebieterischer Nothwendigkeit zu erheischen. Erstens scheint es nach den Untersuchungen von Mosso und Kräpelin festzustehen, dass die eingeschobenen Turnstunden nicht als pure Erholungszeit angerechnet werden dürfen. Es bedarf im Gegentheil erst nach den Turnstunden noch einer Erholungspause zur Herstellung des geistigen Gleichgewichts. Ferner zeigt besonders die Statistik Burgerstein's, dass 60 Minuten unausgesetzten intensiven Unterrichts aus pädagogischen nicht minder denn aus physiologischen Gründen zu verwerfen sind. Physiologisch bedenklich ist die gegenwärtige Schulstunde deshalb, weil nachgewiesenermassen schon nach 30—40 Minuten das Ermüdungsmaximum eintritt, wodurch die Gehirne gerade der begabteren und aufmerksameren Schüler, die mit höchster Kraftanspannung dem Unterrichte folgen, überreizt werden, woraus dann allerlei Krankheiten erwachsen. Pädagogisch falsch ist die gegenwärtige Zeiteintheilung darum, weil in der dritten Viertelstunde, wie die Statistik zeigt, die Aufmerksamkeit aller Schüler unbedingt nachlassen muss, so dass die Continuität und der logische Zusammenhang des Unterrichtsstoffes für den Schüler häufig in die Brüche gehen. Besser als jene fatale Selbsthilfe der Unaufmerksamkeit und Ablenkbarkeit, durch welche die Schüler dem Martyrium der vollen Schulstunde zu entrinnen suchen, wäre es, die Schulstunde zu theilen, so zwar, dass etwa in der Mitte der gegenwärtigen Schulstunde eine Erholungspause von 5—7 Minuten einzutreten hätte [2]).

Dass auch hiergegen pädagogische Bedenken allerlei Art geltend gemacht werden können, verhehle ich mir keineswegs. Aber alle Bedenken müssen vor der erdrückenden Wucht der von Key ent-

---

[1]) Vgl. die Versuche von Rob. Keller, Biolog. Centralblatt, Bd. XIV, 1894; Th. Vannod, La fatigue intellectuelle, Diss., Bern 1896, p. 17 ff.

[2]) Joh. Friedrich fordert a. a. O. S. 52 eine Pause von 8—10 Minuten.

hüllten Thatsachen zurücktreten. Wir wollen kein bebrilltes Geschlecht von Bleichsüchtigen und Engbrüstigen! Und Kräpelin hat zweifellos Recht mit seiner Behauptung, dass in einer halben Stunde scharfer Arbeit auf der Höhe der geistigen Leistungsfähigkeit mehr und vor Allem Besseres vollbracht wird, als in der doppelten Zeit bei vorgeschrittener Ermüdung.

An diesem Beispiele der Behandlung der Ueberbürdungsfrage seitens einer experimentellen Pädagogik kann man abnehmen, in welcher Richtung sich meine Vorschläge zu einer Reform der Pädagogik bewegen. Es soll im nächsten Jahrhundert für die Pädagogik das Gleiche geschehen, was vor einem halben Jahrhundert von Weber und Fechner und später von Wundt und James für die Psychologie geschehen ist, d. h. sie soll, statt wie bisher auf willkürliches, dialektisches Deuteln und Klügeln, statt auf speculatives Kritteln und Tifteln in Zukunft auf statistisch festgestellte Daten und experimentell ermittelte Beobachtungen gestützt werden. Hatten schon die ältesten Pädagogen die von Rousseau und Pestalozzi wiederholte und mit Nachdruck betonte Forderung erhoben: alle Erziehung sei naturgemäss, d. h. sie schmiege sich eng dem Gange der Natur selbst an, so stelle ich heute im Wesentlichen die gleiche Forderung. Nur wussten die Alten nicht, was die Natur wolle, ja meist übertrugen sie ihre eigenen Gefühle und subjectiven Erfahrungen auf die Natur oder deuteten diese in jene hinein. Heute beginnen wir an der Hand der biologischen Wissenschaften zu ahnen, was die Natur wirklich will, und so ist es denn auch an der Zeit, vermittelst einer experimentellen Pädagogik den äusseren und inneren Werdegang des uns anvertrauten Kinderhirns zu belauschen, um alsdann unsere Erziehungssysteme den Gesetzen der Biologie feinspürig anzupassen.

Ueber die Aufgaben einer Socialpädagogik können wir uns hier um so kürzer fassen, als wir im Wesentlichen auf dem Boden jener ethischen Socialisten stehen, welche in England das pädagogische Reformwerk für Erwachsene mit glücklicher Hand in Angriff genommen und mit der Unerschrockenheit und Ausdauer fortgebildet haben, welche den Engländern eigenthümlich ist und das Geheimniss ihrer Weltstellung ausmacht. Während man in Deutschland und Frankreich philosophirt, wie das socialpädagogische Problem zu lösen sei, hat die „Fabian Society“ in England herzhaft zugegriffen, das Entstehen der „Toynbeehall“ im Osten Londons begünstigt, die Bodenverstaatlichungsbewegung auf den Continent verpflanzt, die „University Extension“ angefacht und über ganz Europa verbreitet, die „Royal Commission on labour“ unterstützt, die Gewerkschaftsbewegung der „Trade Unions“ mit aufmerksamem Auge verfolgt, sogar am internationalen

Arbeitercongress in London 1896 sich thatkräftig betheiligt, endlich und insbesondere die von Amerika ausgehende ethische Bewegung mit Flammeneifer aufgegriffen und auf den Continent hinübergepflanzt[1]). Dieses erlesene Beispiel einer zielbewussten Inangriffnahme des grossen uns bevorstehenden socialpädagogischen Reformwerkes, der durchgreifenden Socialisirung der Culturmenschheit, spricht ganze Bände. Schon sind die ersten Anzeichen dafür vorhanden, dass die zündende Wirkung dieser Socialpädagogik auch auf dem Continent hervortritt. Johann Pajk schreibt eine „Praktische Philosophie", ein „Hilfsbuch für öffentliche und private Erziehung"[2]), Brückner „Erziehung und Unterricht vom Standpunkte der Socialpolitik"[3]), Paul Duproix „Kant et Fichte et le problème de l'éducation"[4]), worin er die Fichteschen Ideen einer national-socialen Erziehung wieder aufgreift, endlich mündet Paul Natorp's „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität"[5]) in „socialpädagogische Folgerungen" aus, die sich aus seinem socialen Ideal der „Heranbildung des Volkes, d. i. der Gesammtheit der Arbeitenden, auf dem festen Grunde der Arbeit und Arbeitsgemeinschaft, zur höchsten nur erreichbaren Stufe wissenschaftlicher, sittlicher, ästhetischer Cultur, und zwar in Gemeinschaft, durch Gemeinschaft, als Gemeinschaft" ergeben. Prägnanter noch hat Natorp die Forderungen der Socialpädagogik an anderer Stelle

---

[1]) K. Diehl, Socialismus u. soc. Bewegung im 19. Jahrh., Preuss. Jahrb., Febr. 1897, hat auf Grund der vergleichsweise geringen Zahl der englischen „Fabier" diese ganze Bewegung etwas abschätzig beurtheilt und angesichts der geringen Zahlen der englischen Socialdemokratie und des nichtsocialistischen Charakters der englischen Gewerkschaftsbewegung die socialistische Bewegung in England fast als „quantité négligeable" behandelt. Wir meinen zu Unrecht. 700 englische Fabier, welche den Socialisirungsprocess unseres Culturkreises von oben herab energisch betreiben, wiegen in ihrer socialen Wirkung Tausende von Stimmzetteln auf. Die Gebildeten sind und bleiben doch nun einmal die Offiziere jener Menschheitsarmee, die den ewigen Krieg, den socialen Kampf um's Dasein anführen und discipliniren. Ohne die Leitung seitens dieses geschulten Offiziercorps würde der Kampf um's Dasein heute noch so wilde und rohe Formen zeigen, wie unter zurückgebliebenen Völkermassen. Innerhalb dieses Offiziercorps stellt speciell die Socialphilosophie den Generalstab dar, welcher den Feldzugsplan der Menschheit für den socialen Kampf um's Dasein auszuarbeiten hat. Der Generalstab aber braucht nur wenige Köpfe, welche die Millionen Hände dirigiren.

[2]) Wien 1896, bes. S. 113 ff. [3]) 1895.

[4]) Paris 1897, bes. p. 194 ff. Aehnlich Natorp, Archiv für system. Philos. III, 1, S. 64: die Völker werden fortan die führenden sein auf Erden, welche diese Idee (der Nationalschule) am reinsten verwirklichen.

[5]) 1894, S. 84 ff. Dazu Th. Ziegler, Die sociale Frage eine sittliche Frage, S. 181, „über den socialen Geist". Vgl. auch das über die Vollschule bis zum 18. Jahre oben S. 636 Gesagte.

zusammengefasst[1]): „Wohl denkbar ist eine enge, geregelte Verbindung der freien Bildungsarbeit unter den Massen mit aller sonstigen Sorge für ihr leibliches und sittliches Wohl, und zwar unter möglichst starker Heranziehung zu eigener Mitthätigkeit. Auch diesen Weg hat man hier und da (z. B. in Ostlondon), wenn auch erst unsicheren Schrittes, betreten. Man erkennt, dass gleichzeitig gesorgt werden muss für gesunde Wohnung, Ernährung, Krankenpflege, Spiel und edle Unterhaltung, geistige Fortbildung und Kunstpflege unter den arbeitenden Klassen. Indem man sie so, nicht etwa zu gängeln, sondern gerade zur Selbstständigkeit zu erziehen bestrebt ist, wird man von selbst dahin geführt werden, auch ihre wirthschaftlichen und politischen Bestrebungen unbefangener zu beurtheilen."

Vierzigste Vorlesung.

Der „ewige Friede" und die sociale Frage[2]).

Die Vertreter der Wissenschaft, insbesondere der philosophischen, haben für unsere allem Afterglauben abholde Zeit den gleichen Beruf wie für die Griechen einst Pythia und die Orakelsprüche zu Delphi, wie für die Juden Seher und Propheten, wie für die Römer Auguren und Vates, wie für das Mittelalter Zeichendeuter und Astrologen. Wie jene aus einem gewissen psychologischen und historischen Instinct heraus Dinge geoffenbart haben, die zuweilen wirklich eingetreten sind, weil sie mit kluger Berechnung die Zeichen der Zeit und die gesichteten Erfahrungen zu deuten wussten[3]), so ist es heute das fragwürdige Vorrecht der Philosophen, auf Grund der vergleichend-geschichtlichen Betrachtung des Gewordenen, sowie der psychologischen und sociologischen Ergründung des Bestehenden die voraussichtliche Gestaltung der Dinge vorhersagen zu dürfen. Für die unbedingte

---

[1]) Grundl. einer Theorie der Willensbildung, 4. Stück, Archiv für system. Philos., 1896, S. 73. Vgl. auch P. Natorp, Plato's Staat u. die Idee der Socialpädagogik, 1895.

[2]) Im Folgenden ist meine im Jahre 1896 gelegentlich des Jubiläums der Kantischen Abhandlung „Zum ewigen Frieden" veröffentlichte Schrift „Das Ideal des ewigen Friedens und die sociale Frage", Berlin, Reimer, herangezogen. Von der Geschichte des Ideals des ewigen Friedens, die dort einlässlich behandelt wurde, musste in diesem Zusammenhange mit Rücksicht auf die Oekonomie des Buches Umgang genommen werden.

[3]) Darüber die feine Bemerkung von Th. Gomperz, Griech. Denker I, 10.

Richtigkeit seiner Prognose wird der heutige Sociologe freilich ebensowenig mit seinem Kopfe bürgen wollen, wie Kepler einst, als er Wallenstein das Horoskop stellte. Wie jener aus der Constellation der Gestirne die Zeichen zu deuten suchte, sofern er vielleicht aus vorausgesehenen meteorologischen Erscheinungen auf die Rathsamkeit oder Bedenklichkeit eines Krieges schloss, so suchen wir heutigen Sociologen auf Grund der augenblicklichen Constellation der Völkergruppen und der sie bewegenden socialen Kräfte die Richtung der künftigen socialen Entwickelung anzudeuten. Nur dass die modernen Auguren einander nicht anzulächeln brauchen, wenn sie sich auf dem öffentlichen Markte des Lebens begegnen, da sie ihre Zeichendeuterei nicht auf verschwiegene Künste, sondern auf Argumentationen stützen, die aller Welt zugänglich sind. Zudem legen wir unseren Vorhersagungen nur den Werth einer Wahrscheinlichkeitsrechnung bei. Das gewichtigste Erforderniss einer jeden Wahrscheinlichkeitsrechnung jedoch ist, dass kein bei diesem Calcül in Betracht kommender Factor vernachlässigt oder gar eliminirt wird. Unter diesem Gesichtswinkel gesehen, erscheint die sociologische Wahrscheinlichkeitsrechnung, wie sie der kantische Entwurf zum ewigen Frieden aufstellte, nothwendig unvollkommen, weil eine Reihe von wesentlichen Faktoren, welche nach dem heutigen Stande der Sociologie bei einem solchen Calcül unerlässlich sind, von Kant noch gar nicht berücksichtigt werden konnten, zumal seinem Jahrhundert die wissenschaftlichen Vorbedingungen dazu durchaus abgingen. Denn die vergleichende Ethnographie, die Paläontologie, sowie das gesammte Gebiet der Biologie, welche die wissenschaftlichen Voraussetzungen unserer heutigen Sociologie bilden, waren im Zeitalter Kant's kaum ihren Rudimenten nach, geschweige denn als fertige Wissenschaften vorhanden. Zudem hatte Kant, wieder in Uebereinstimmung mit seinem Zeitalter, nur die eine Seite des sociologischen Problems — die Aussenseite — erfasst, während ihm die andere — die Innenseite — vollkommen entging.

Seine Voraussage eines ewigen Friedens, wofern gewisse Bedingungen erfüllt werden, bezog sich nur auf das Verhältniss der einzelnen Völker zu einander, aber nicht auf das der einzelnen Gruppen, Klassen und Stände innerhalb eines und desselben Volksthums. Mit einem Worte: die weltbewegende sociale Frage, von welcher sein Schüler Fichte das erste Zipfelchen lüftete, war für Kant noch gar nicht vorhanden. In jener politischen Explosion, welche sich unter dem Namen der französischen Revolution vor seinen Augen vollzog, sah Kant nur die auf der Oberfläche umherliegenden politischen Trümmer, nicht aber die im Schosse der socialen Evolution vor sich gehenden Umwälzungen, deren erster, unbeholfener Ausdruck die poli-

tischen Revolutionen waren. Kant sah nur die Wirkungen, ahnte aber noch nicht deren letzte Ursachen; er bejubelte die Geburtsstunde des dritten Standes, ohne zu ahnen, dass die Deutung dieses Schauspieles auf einer optischen Täuschung seines Zeitalters beruhe. Denn bei Lichte besehen, wurde nicht der dritte, sondern der vierte Stand unter den Wehen der grossen französischen Revolution geboren. Für den dritten Stand handelte es sich dabei in That und Wahrheit nur um eine Mündigkeitserklärung. Das in Bildung und Besitz (Welthandel) erstarkte Bürgerthum erklärte einfach seine Volljährigkeit, und suchte in der Revolution die Anerkennung dieser Volljährigkeit „de jure" zu erzwingen, nachdem es sie „de facto" längst erlangt hatte. Was man also damals für die Geburt des Sohnes hielt, war in Wirklichkeit nur dessen Mündigkeitserklärung, bei welchem Akt sich freilich gleichzeitig die Geburt des sehr unliebsamen Enkels ankündigte. Und mag der dritte Stand immerhin diese ihm höchlich unwillkommene Frühgeburt des vierten als fatale Bastardzeugung verschreien, so findet er für diese bequeme Interpretation vor dem Gerichtshof der Wissenschaft kein Gehör. Die heutige Sociologie stellt vielmehr fest, dass der vierte Stand kein Findling, vielmehr der legale Spross des dritten ist.

Schlichen sich daher in den sociologischen Calcül Kant's eine Reihe von Rechenfehlern ein, die inzwischen aufgedeckt worden sind, so erwächst dem heutigen Sociologen bei der Durchprüfung des kantischen Entwurfs „zum ewigen Frieden" die Aufgabe, die inzwischen ermittelten Zahlen in die Wahrscheinlichkeitsrechnung einzuschieben und unter Mitrechnung dieser Faktoren das Facit von Neuem zu ziehen. Und so können wir, das kantische Friedensproblem wieder aufgreifend, unsere Aufgabe auf die Formel zuspitzen: Welche Aussichten auf Realisirung hat die kantische Idee des ewigen Friedens unter Zugrundelegung einmal des heutigen Standes der Sociologie, andermal der heute die gesammte vorgeschrittene Menschheit durchzitternden und sie aufwühlenden socialen Frage?

Die Antwort wird verschieden ausfallen, je nachdem wir das Volksthum oder das Individuum in's Auge fassen. Sociologische Erwägungen werden uns die Schlussfolgerung aufnöthigen, dass wir auf die Frage eines ewigen Friedens oder richtiger gesagt eines perpetuellen Waffenstillstandes unter den civilisirten Völkern mit einem herzhaften Ja, auf die eines dauernden Friedens unter den Individuen und einzelnen Interessengruppen innerhalb eines jeden Volksthums jedoch mit einem resignirten Nein zu antworten haben.

Dass der „Kampf der Vater und König aller Dinge" sei, ist

eine sociologische Grundwahrheit, die bereits Heraklit „dem königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes", wie Nietzsche ihn nennt, aufgegangen ist. Dass alles Werden sich durch das Aufeinanderprallen von Gegensätzen erzeugt, gilt für die anorganische Natur nicht minder, denn für die lebendig organische. Die Babylonier und die von ihnen abhängigen Pythagoreer ahnten dies bereits in ihrer Theorie der Gegensätze, der sich die tiefen religiösen und rechtlichen Einsichten der Zehngebote der Juden [1]), sowie die bedeutsamen staats- und rechtsphilosophischen Blicke in den Zwölftafeln der Römer würdig anreihen. Unter der verschleiernden Spitzmarke des „principium coincidentiae oppositorum" schleicht sich diese tiefe Erkenntnis Heraklit's und der Pythagoreer durch das ganze Mittelalter hindurch, um in der Renaissance vom Cardinal Nikolaus von Kues an förmliche Triumphe der Verlebendigung und Wiederauffrischung zu feiern. Erst Hobbes aber wendet diesen Satz mit einer glücklichen Biegung auf das sociale Zusammenleben der Menschen an, sofern er den Urzustand des socialen Zusammenlebens der Menschen als „bellum omnium contra omnes" erfasst.

Seither ist dieser Hobbes'sche, von Spinoza unterstützte Gedanke nicht mehr von der philosophischen Tagesordnung gewichen. Besonders in England zieht sich eine geradlinige sociologische Tradition hin von der berühmten Hobbes'schen Wendung ab bis auf die von Darwin auf alle Lebensprocesse ausgedehnte Formel: struggle for life.

Wie fruchtbar die Darwin'sche Formel vom „Kampf um's Dasein" in Verbindung mit dem von Spencer beigefügten Zusatz vom „Ueberleben des Passendsten" sich auf sämmtlichen Gebieten der Erforschung der Lebensprocesse erwiesen hat, bedarf keiner einlässlichen Erörterung. Und mögen heute vereinzelte Neo-Vitalisten und Anti-Darwinisten gegen gewisse Positionen des Meisters Front machen, so wagen selbst sie die Richtigkeit seiner Grundformel gar nicht anzutasten, so sehr ist ihre Unentbehrlichkeit — als heuristisches Princip zumal — auch dem Blödesten oder grundsätzlich Widerstrebenden klar geworden.

Dass also der Kampf zwischen den Individuen, die sociale Auslese der durch natürliche Anlagen Bevorrechteten aus der Fülle der von der Natur Vernachlässigten und stiefmütterlich Bedachten, der ständige Zusammenstoss von einander befehdenden Interessengruppen

---

[1]) Ueber die neun Gebote (vier altarische und fünf Mānava-Gebote) der arischen Vorzeit vgl. B. W. Leist, Alt-Arisches jus gentium, Jena 1889, S. 172 ff. Ueber die „Gesetzestafeln" Solon's s. neuerdings U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Aristoteles u. Athen I, 45.

niemals pausiren, geschweige denn endgültig aufgehoben werden kann, ist eine jener Binsenwahrheiten, die immer aufs Neue wiederholt werden müssen, weil sie immer wieder in Vergessenheit zu gerathen scheinen. Wer da mit den socialistischen Utopisten glaubt, eine gerechtere Vertheilung der Genussmittel werde eine vollständige Pacificirung der „bête humaine" herbeiführen, befindet sich in einer verhängnissvollen sociologischen Täuschung. Gewiss ist der Mensch ein durch die Cultur gezähmtes Raubthier, gleich unseren domesticirten Hausthieren. Aber wie jene trotz aller Dressur bisweilen noch nach uns schnappen und nur dann vollkommen unschädlich sind, wenn sie keine Zähne und Nägel mehr haben, so auch der Culturmensch nur dann, wenn er vollständig kampfunfähig geworden ist. Was Leibniz einst spottend St. Pierre entgegengehalten hat, dass der ewige Friede sich nur als Aufschrift über einer Kirchhofspforte eigne — „denn freilich die Todten schlagen sich nicht mehr, — die Lebenden aber sind anderer Stimmung" —, trifft vollkommen auf den erträumten socialen Frieden zu; aber auch nur auf diesen. Je intensiver die Cultur den Process der Differenzirung des Individuums vollzieht, je schärfer sich der Culturmensch im Gegensatz zum Naturmenschen von den mit ihm strebenden Individuen physiognomisch wie psychisch abhebt, desto unausbleiblicher ist der Kampf der im socialen Wettbewerb ringenden Individuen. Zu ähnlichen Resultaten gelangt Benjamin Kidd[1]) in seiner Bekämpfung jenes socialdemokratischen Utopismus, welcher darauf ausgeht, „die persönliche Rivalität und die Concurrenz, welche die Haupttriebfedern alles Fortschritts nicht bloss heute sind, sondern vom Anfang alles Lebens an immer waren, aufzuheben. Dagegen ist es die inhärente Tendenz des socialen Entwickelungsprocesses, der gegenwärtig unter uns vor sich geht, . . . diese Rivalität als eine Bedingung des Fortschritts bis auf den höchsten Grad der Wirksamkeit zu steigern, indem alle auf der Basis der Gleichberechtigung in dieselbe eintreten, in dem Gemeinwesen das freieste Spiel der Kräfte gestattet und die weiteste Gelegenheit gewährt wird für die Entfaltung der Fähigkeiten und der Persönlichkeit jedes Individuums. Dies ist der Sinn jenes Evolutionsprocesses, welcher in der ganzen Geschichte der abendländischen Völker bisher seinen langsamen Fortgang genommen hat." Ja, dieser Kampf scheint, um mit Hartmann zu sprechen, die List der unbewusst-zweckmässig wirksamen Natur zu sein. Hebt diesen Kampf auf, und starres Chinesenthum zeigt euch seine widerwärtige Fratze! Und wer weiss, ob das tiefe Bibelwort „im Schweisse deines Angesichts sollst du dein

[1]) Sociale Evolution, S. 219. Vgl. auch ebenda S. 209.

Brod verzehren" nicht der sociologischen Weisheit letzter Sinn und tiefstes Geheimniss ist.

Zu einem entgegengesetzten Resultat jedoch gelangt die heutige Sociologie rücksichtlich der Frage, ob dieser unvermeidliche Kampf, dessen Aufhören nicht einmal wünschbar ist, auch in Zukunft die Form des Krieges beibehalten wird. Krieg ist eben nur der adäquate Ausdruck für den Kampf um die Erde. Verdankt doch, wie die heutige Sociologie lehrt, die Entstehung des Kampfes in der Form des Krieges ihren Ursprung jenen unvermeidlichen Collisionen der Gentes um den Territorialbesitz, welche sich aus der durch bessere Fortpflanzungsbedingungen erzeugten Menschenvermehrung ergeben haben. Ist aber erst die Erde zur Zufriedenheit der führenden, inzwischen saturirten Culturvölker aufgetheilt, dann entfällt die latente Tendenz zur Kriegsführung von selbst. Mit der Erfüllung der Ziele ist die Nothwendigkeit der sie herbeiführenden Mittel hinfällig geworden [1]). Nun hat sich aber in den letzten Jahrhunderten das ehe-

[1]) Da wir hier allen Symptomen unseres socialen Zusammenlebens und Zusammenwirkens systematisch nachzugehen für unsere Aufgabe erachteten, so können wir an einem so interessanten Symptom, wie es die täglich um sich greifende Friedensbewegung darstellt, unmöglich vorbeigehen. Die Hunderte von Friedensvereinen, welche sich über die gesammte civilisirte Erde erstrecken, sind in socialphilosophischer Beleuchtung gesehen durchaus keine quantité négligeable. Die Baronin Bertha v. Suttner, deren ergreifendes Buch „Die Waffen nieder" dem überwiegend friedliebenden Theile der civilisirten Menschheit die Zunge gelöst und das auf den Lippen Aller schwebende, aber immer noch unausgesprochen gebliebene erlösende Wort gefunden hat, ist eine Friedensamazone von bezwingender Kraft. Es ist ihr und ihrem Organ, der Zeitschrift „Die Waffen nieder!" (VI. Jahrgang, Dresden u. Wien 1897) gelungen, die gesammte Friedensbewegung der civilisirten Welt mit Feldherrnblick zu überschauen und unleugbarem organisatorischem Geschick zu disciplíniren. Die erwähnte Monatsschrift ist jetzt bereits officielles Organ des Amtes der Interparlamentarischen Conferenzen, des Internationalen Friedensbureaus in Bern, der Oesterreichischen Gesellschaft der Friedensfreunde und der Deutschen Friedensgesellschaft in Berlin. Die jährlichen Internationalen Congresse sowohl der Interparlamentarischen Friedensgruppen als auch sämmtlicher Friedensvereine der Welt repräsentiren heute bereits eine sociale Macht. Auf dem letzten Internationalen Congress zu Budapest 1896 hat die ungarische Regierung ihre Sympathien für das grosse Friedenswerk unzweideutig kundgegeben. Vgl. Bulletin du VII^e Congrès universelle de la paix, Budapest 1896, S. 22. — Aus der reichen, wohl etwas überreichen populären Friedenslitteratur heben wir besonders heraus: Leop. Katscher, Friedensstimmen, eine Anthologie; M. Revon, Prof. in Tokio, Die Philosophie des Krieges, deutsch von Fried; J. Novicow, Prof. in Odessa, Der Krieg und seine angeblichen Wohlthaten, übers. von Fried; Ossmund, Friede auf Erden, 3. Aufl.; Hamon, Psychologie du militaire professionnel; Raoul de la Grasserie, Des moyens pratiques pour parvenir à la suppression de la paix armée et de la guerre, Paris 1894; Arnoldson, Pax mundi, 1896: F. Franzolini, Contro la Guerra ed il Mili-

malige Völkerchaos in Europa dermassen abgeklärt, dass aus dieser geschichtlichen Gährung nach und nach ein schöpferisches sociologisches „Werde" einige im leidlichen Gleichgewichte gegen einander befindliche führende Nationalstaaten geschaffen hat.

Und wie sind denn letzten Endes diese heute so imposanten, geschlossenen Staatswesen zu Stande gekommen? Kratzt man die nur oberflächliche nationale Legierung von diesen soi-disant Nationalstaaten hinweg, dann kommen sehr bald die rohen Völkerlappen zum Vorschein, aus denen sie allgemach auf kriegerischem Wege zusammengeflickt worden sind. Und noch heute haben die Franzosen ihr Nizza, die Engländer ihre Iren, die Deutschen ihre Elsässer, Dänen und Polen, Oesterreich seine Czechen und Ruthenen, Russland seine Kleinrussen, Livländer und Polen als unverdaute nationale Reste, die noch lange nicht staatlich pacificirt sind. An diesen Völkerflicklappen sieht man noch deutlich die Risse und Nähte des staatlichen Integrationsprocesses. Dieses immanente sociologische Princip der Integration, welches kleinere Völkergruppen in immer grössere Staatsverbände zusammenschweisst, arbeitet eben unverdrossen, wenn auch auf dem unterirdischen Wege der perpetuellen Guerillakriege der allmälig aufdämmernden sociologischen Einsicht der Völker vor, dass grossen Staatsverbänden der ausserordentliche logische Vorzug eignet, dass innerhalb ihrer die bis dahin einander bis auf's Blut befehdenden kleinen Völkerstämme vor einander wenigstens Ruhe haben. Aus dieser sich allmälig wie eine Erleuchtung über die europäischen Völker ergiessenden Einsicht erwachsen die nationalen Staaten. In heftigen Zuckungen ergreift diese sociologische Erkenntniss die Volksseele, bis es nach langer, aber vergeblicher Bekämpfung dieser so natürlichen sociologischen Forderungen einem Mazzini und Cavour gelingt, ein geeinigtes Italien zu schaffen, und es die eiserne Faust Bismarck's zu Wege bringt, ein deutsches Reich zusammenzuhämmern. Wie heute die ehemaligen kleinen italienischen Raubstaaten vor einander Ruhe haben und als ehrbare Provinzen behaglich nebeneinander leben, so ist auf deutscher Seite der brudermörderische Ruf „hie Welf, hie Waiblingen" für immer verstummt. Die Nationalstaaten haben also dem sociologischen Gedanken endgültig den Sieg verschafft, dass der kriegerische Typus der Menschheit Sinn und Berechtigung nur hatte, wenn und insofern er die Integration, d. h. den Zusammenschluss von einander befehden-

---

tarismo, Udine 1896. Zur Geschichte der Idee des ewigen Friedens vgl. Th. Kükelhaus, Der Ursprung des Planes vom ewigen Frieden in den Memoiren des Herzogs von Sully, Berlin 1893; Fr. v. Holtzendorff, Die Idee des ewigen Völkerfriedens, Berlin 1892; O. Pfleiderer, Die Idee des ewigen Friedens (Rectoratsrede), Berlin 1895; m. Schr.: Das Ideal des ewigen Friedens u. die sociale Frage, Berlin 1896.

den, aber im Grunde nach Sprache, Sitte, Tradition und Klima homogenen Völkermassen zu nationalen Verbänden bewerkstelligte. Der kriegerische Typus der Menschheit war also in einer hinter uns liegenden Entwickelungsperiode einerseits nothwendig, um die Krystallisation der chaotisch durcheinander wogenden Völkermassen um einen nationalen Kernpunkt herum zu ermöglichen, andererseits nützlich, sofern er eine Reihe vornehmer Männertugenden, wie Muth, Entschlossenheit, Aufopferungsfähigkeit und nationale Begeisterung geweckt und geschärft hat.

Die sociologische Aufgabe des Krieges läuft indess der pädagogischen keineswegs parallel. Während die erstere heute im Wesentlichen erfüllt scheint, ist die letztere für den Fortbestand und die ständige Steigerungsfähigkeit der Cultur unentbehrlich. Die stehenden Nationalheere, die auf dem Continent die ehemaligen Soldheere fast durchweg abgelöst, haben den Process der Integration mit ungeahnter Schnelligkeit beschleunigt.

In der Hauptsache sind die Grossstaaten Europas saturirt, und das Gleichgewicht der Nationen ist leidlich hergestellt. Gelänge es nun, Frankreich, diesen ewigen Störenfried Europas, von der hypnotischen Suggestion seiner Revancheideen abzubringen und es zum Eintritt in den durch England verstärkten europäischen Culturfriedensbund zu bewegen, dann müsste sich das europäische Russland entweder fügen und dem grossen europäischen Staatenbunde sich angliedern, oder den Rückzug nach Asien antreten. Ob freilich diese mit Händen zu greifende politische Selbstverständlichkeit sich schon in naher Zukunft zur Wirklichkeit durchdringen wird, ist bei der absonderlichen Beschaffenheit der französischen Volksseele sehr fraglich. Eine Nation, die sich in entscheidenden politischen Augenblicken die Parole vielfach von der Gasse dictiren lässt, ist leider weniger geneigt, in kühler Erwägung den Gesetzen der socialen Logik zu gehorchen, denn sich seinem Temperament zügellos zu überlassen, um sich zuletzt nach vernichtenden Schlachten dem Zwang der Verhältnisse unterzuordnen. Leider vermag sich der alle Factoren überschauende Sociologe der Befürchtung nicht zu entschlagen, dass der kriegerische Typus Europas noch in einer letzten Entscheidungsschlacht sein unheimlich in die Ohren gellendes Abschiedslied singen wird, bevor er endgültig dem industriellen Typus den Vorrang einräumt. Und so wie das geeinigte Italien erst durch die muthigen Schaaren Garibaldi's ermöglicht wurde, und das geeinigte Deutschland erst auf den Schlachtfeldern Frankreichs in's Leben trat, um in Versailles aus der Taufe gehoben zu werden, so wird vielleicht das geeinigte Europa erst in einem künftigen Versailles geboren werden. Bitter ist es nur

für den einsichtsvollen Sociologen, mit verschränkten Armen thatenlos zusehen zu müssen, wie einzelne Völker in selbstmörderischer Verkennung der offenkundigen Gesetze der socialen Entwickelung mit blindem Instinct in ihr Verderben rennen, ja ihrem nationalen Untergang entgegenstürmen, statt dem Gebot der socialen Vernunft unterthan zu sein.

Von einer Abschaffung der stehenden Heere oder auch nur von einer ernsten Abrüstung kann darum keine Rede sein, solange in Frankreich Instinctspolitik statt Vernunftpolitik getrieben wird. Sollte wider alles psychologische Erwarten Frankreich durch die Macht der politischen Verhältnisse bewogen werden, sich einem europäischen Staatenbund anzuschliessen, so könnte es sich ja anderweitig reichlich schadlos halten. Eine europäische Zollunion würde mit einem Schlage die brennende Agrarfrage lösen. Ein europäischer Staatenbund, der in der orientalischen Frage eigentlich heute schon Thatsache ist (die europäische Flotte vor Kreta, seit Februar 1897), wird mit der Zeit die Türkei, einschliesslich Egyptens, in einer Weise auftheilen, dass es keine orientalische Frage mehr gibt. Zudem würden fruchtbare Länderstriche urbar gemacht und der Cultur erschlossen, so dass Europa nicht nöthig hätte, mit seinem Menschenüberschuss Amerika zu bevölkern und sich dort einen gewaltigen Concurrenten auf dem Weltmarkt gross zu ziehen, oder gar in tropische Zonen zu wandern, deren mörderischem Klima der Europäer nur selten gewachsen ist.

Die Vortheile eines europäischen Staatenbundes, der nach dem Modell der schweizerischen Eidgenossenschaft alle Zungen in sich befassen könnte, wie ja auch in der Schweiz Franzosen, Deutsche und Italiener — bei aller Schonung und Conservirung ihrer Stammeseigenthümlichkeiten — staatlich in voller Harmonie zusammenwirken, springen so sehr in die Augen, dass dieser sich auf die Dauer unbedingt wird durchsetzen müssen. Er ist die nothwendige Resultante aus den augenblicklich gegebenen sociologischen Prämissen. Ob mit oder ohne vorhergehenden Weltkrieg: er muss kommen, wie das geeinigte Italien und das deutsche Reich gekommen sind, weil die besten Köpfe und edelsten Herzen dieser Völker jene Nationalidee als unverlierbares Besitzthum in sich trugen und als demnächst zu verwirklichendes Ziel sehnsüchtig herbeiwünschten. Wie vor einem halben Jahrhundert die Nationalidee, so liegt heute die des europäischen Staatenbundes förmlich in der Luft. Es kann daher nur die Frage eines absehbar kurzen Zeitabschnittes sein, wann dieser Culturstaatenbund zu Stande kommen wird.

Nur gebe man sich nicht der berauschenden Selbsttäuschung hin, als ob nach Abschluss dieses Friedensbundes die stehenden

Heere verschwinden würden. Das wäre ein Unsegen nach mehr als einer Richtung. Das „Volk in Waffen" ist fürderhin ein unentbehrlicher Schutzwall gegen Anwandlungen der Despotie von Oben und der Anarchie von Unten. Unmöglich können uns amerikanische Zustände reizen, wo die Staatsgewalt ihre Ohnmacht jedes Mal blosslegt, sobald das unterirdisch wühlende Lumpenproletariat eine ernste Miene aufsetzt. Gegen Angriffe auf die Grundrechte eines Volksthums, und mögen diese von welcher Seite immer herrühren, muss dieses Volksthum selbst gewappnet und gefeit sein. Eine so eminent demokratische Errungenschaft, wie die allgemeine Dienstpflicht sie darstellt, wird das zielbewusste Volk nie und nimmermehr freiwillig aus der Hand geben. Ob man Milizheere mit kurzer Dienstzeit schaffen wird, wie sie die schweizerische Eidgenossenschaft besitzt, scheint mir um so zweifelhafter, als selbst in der Eidgenossenschaft beachtenswerthe Stimmen für die Verlängerung der Dienstzeit hervortreten. Eine einjährige allgemeine Dienstpflicht, die sich auf alle waffenfähigen Männer des geeinigten Europa ausdehnt, dürfte sich eher zur Grundlage einer gemeinsamen Einigung eignen. Ein Jahr genügt, ist aber wohl das Mindestmass, um der ganzen Jungmannschaft Europas jene militärischen Tugenden der Unterordnung, des Corpsgeistes, der Tapferkeit beizubringen, welche dem psychischen Menschen ebenso werthvoll sind, wie dem physischen die Schmeidigung der Glieder und die Abhärtung gegen Temperatur, die der Felddienst mit sich bringt. Europa soll auch in Zukunft nicht bloss durch seine ausgebildeteren Intelligenzen, sondern auch durch seine nach wissenschaftlichen Grundsätzen ausgestaltete Wehrkraft das Heft in der Hand behalten, um der übrigen Welt seinen Willen zu dictiren. Und wer weiss, ob wir nicht dermaleinst die geschlossene Kraft des gesammten Europa werden anspannen müssen, um uns gegen das Eindringen fremder Völkerhorden zu wehren. Die wilden Fluthen der gelben und schwarzen Völkermassen könnten sich dereinst vermöge ihrer gewaltigen Ueberzahl ebenso über Europa mit elementarer Macht ergiessen, wie es schon so oft bei den Völkerinvasionen der Vorzeit geschehen ist. Würden wir, wie die vereinigten Staaten es gethan, unseren kriegerischen Typus zu Gunsten des industriellen ganz preisgeben, so liefe die von der Natur zur Herrschaft bestimmte weisse Rasse Gefahr, in einem gegebenen Augenblick der Geschichte von den an Zahl ihr überlegenen bedürfnisslosen Rassen zurückgedrängt und unterdrückt zu werden. Die stehenden Heere müssten daher auch bei einem etwaigen europäischen Völkerfrieden als mächtige Deiche nach Aussen und uneinnehmbare Bollwerke nach Innen nach wie vor bestehen bleiben. Was sie an sociologischer Bedeutung verlieren, sofern Kriege alsdann immer unwahrscheinlicher,

jedenfalls unverhältnissmässig seltener werden, gewinnen sie an pädagogischem Werth. Gute Körperhaltung, Genügsamkeit und zähe Ausdauer, stramme Manneszucht, unbedingte Disciplin, Opferfreudigkeit, kameradschaftliches Zusammenhalten sind durch den Soldatengeist gepflegte völkerpsychologische Eigenschaften, die selbst mit Milliarden nicht zu theuer bezahlt sind. Die grosse Mission, welche der Krieg im Haushalt der Gesammtcultur von der mit immanenter Zweckmässigkeit rastlos thätigen Natur überbunden erhielt, hat er im Wesentlichen erfüllt. Die Integration der Culturstaaten, die sich nur auf dem Wege des Krieges bewerkstelligen liess [1]), ist im Grossen und Ganzen erfolgt. Und bildete der Kriegszustand früher die Regel, so ist er jetzt schon zu einer immer seltener werdenden Ausnahme geworden. Setzt doch sogar jeder Potentat Europas heute seinen Stolz darein, ein Friedensfürst zu heissen, statt wie ehedem sich mit Kriegsruhm zu bedecken. Vollends hat der Krieg seine Rolle als Culturvermittler zwischen entfernten Völkern, die ihm im Alterthum und im Mittelalter noch, besonders in den Kreuzzügen, eignete, im Zeitalter des Dampfes und der Elektricität vollkommen ausgespielt. Gedanken brauchen in einem Zeitalter, das die Erdkugel mit Drahtnetzen aller Art umspannt, nicht mehr durch Lanzenspitzen und Degenstiche vermittelt zu werden. Es deuten somit alle Anzeichen darauf hin, dass der Kampf in der Form des Krieges sich überleben und allgemach in starre Agonie verfallen wird.

Aber solche umwälzende Neuerungen, die mit der politischen Vergangenheit radical brechen, vollziehen sich nicht mit einem Schlage. Vieles muss erst Jahrzehnte oder auch Jahrhunderte lang frommer Wunsch sein, bevor es sich endlich zur Thatsache durchringt. Aber die internationalen Schiedssprüche mehren sich — besonders unter exotischen Nationen — von Tag zu Tag. Seitdem vollends Bismarck dem Papst ein Schiedsrichteramt angeboten hat, und neuerdings neben der Venezuela-Streitfrage eine Reihe anderer politischer Conflicte durch Schiedsgerichte beigelegt werden sollen, ist der Bann gebrochen, und der fatale Hauch der Lächerlichkeit, der sich früher wie giftiger Mehlthau um diesen Plan gelagert hatte, vollkommen gewichen. In einzelnen vorgeschrittenen Parlamenten sind bereits Beschlüsse zu Gunsten eines internationalen Schiedsgerichts gefasst worden. So sprach sich noch jüngst Cleveland in seiner Botschaft an das Parlament zu Washington in diesem Sinne aus, wenn er auch kurz darauf mit einem übereilten Wort die Welt alarmirte. An den jährlichen interparlamentarischen Congressen für

[1]) G. Tarde bestreitet dies neuerdings, L'idée d'opposition, Rev. phil. XXII, 1—2.

Schiedsgerichte — einer Erscheinung übrigens, die ein scharfes Schlaglicht auf den Fortschritt der von Kant vor hundert Jahren verkündeten Friedensideen wirft — steht dieser Plan ständig auf der Tagesordnung. Von Jahr zu Jahr häufen sich die Fälle, in denen diese oder jene europäische Macht von anderen Staaten um einen Schiedsspruch angegangen wird. England und Amerika stehen vor dem Abschluss eines Schiedsvertrages. Es liegt daher durchaus auf der Linie der bisherigen Entwickelung dieses Gedankes, an die Stelle der Zufälligkeit in der gegenwärtigen Zusammensetzung dieses Völkerschiedsgerichtes eine dauernde, von dem Vertrauen der Culturvölker getragene, weil von ihnen selbst geschaffene und durch ihre begnadetsten Intelligenzen vertretene Institution zu setzen. Ob diese Consequenz, welche mit unabweislicher sociologischer Folgerichtigkeit aus dem bisherigen „modus procedendi" folgt, erst nach Jahrhunderten oder — bei der politischen Schnellfüssigkeit und socialen Raschlebigkeit unserer Zeit — schon nach Jahrzehnten gezogen wird, steht dahin. Aber gezogen muss sie einmal werden, da die sociologischen Prämissen auf die Dauer ein so selbstverständliches Zuendedenken fordern.

Hatte schon das Urchristenthum von einer Weltreligion, der Scholasticismus von einer Weltmoral geträumt, so legte Grotius den Grund zu jenem Weltrecht, welches selbst im wildesten Kriegszustande Recht über Gewalt setzt. Das Völkerrecht, dessen Wurzeln im Jus belli des Imperium Romanum liegen, ist die oberste Stufe dieses Entwickelungsganges. Die Fortschritte dieses Gedankens bezeichnen einen im Sturmschritt zurückgelegten Triumphzug durch die Culturmenschheit. Noch sind nicht drei Jahrhunderte seit der theoretischen Begründung des Kriegs- und Völkerrechts verflossen, und schon hat sich diese kühne rechtsphilosophische Neuerung in das Bewusstsein der vorgeschrittenen Menschheit dermassen eingelebt, dass sie inzwischen zur baren Selbstverständlichkeit geworden ist. Vergleicht man die schüchternen Versuche eines Gentilis und Grotius mit dem seither in der Pacificirung der Culturvölker Erreichten, so kann es kaum noch einem Zweifel unterliegen, dass die Idee des Weltrechts in galoppartigem Tempo vorwärts drängt und allgemach auch die widerspenstigsten Völker in ihren Bannkreis zwingt. Die Begründung einer internationalen Vereinigung für Völkerrechtscodificirung, die internationale kriminalistische Vereinigung, die jetzt unter der Leitung v. Liszt's das Strafrecht der Staaten Europas bearbeitet, die Entstehung des Weltpostvereins, der lateinischen Münzunion, des internationalen Büreaus zum Schutze des geistigen Eigenthums, des Centralamtes für den internationalen Eisenbahntransport in Bern, der

internationalen Sanitätsconferenz in Constantinopel, des internationalen Central-Büreaus für Erdvermessung (Berlin-Potsdam), für Maasse und Gewichte (Paris-Sèvres), der internationalen Telephon-Verwaltung, der internationalen Vereinigung zum Schutz des industriellen Eigenthums, sowie für die Veröffentlichung der Zolltarife (sämmtlich in Bern), des internationalen Verbandes zur Unterdrückung der Sklaverei, der internationalen wissenschaftlichen, künstlerischen und humanitären Congresse, der Weltausstellungen, sowie die internationalen Ausstellungen aller Art, die Errichtung von Lehrstühlen für internationales Recht, die Ausbreitung des Vereins vom rothen Kreuz, die Unterzeichnung der Genfer Convention, der Samoa-Acte, der Congo-Acte u. s. w., das Alles stellt die weithin leuchtenden Trophäen dar, welche der sieghaft gewordene Gedanke eines künftigen Völkerfriedens über den fatalistischen Glauben an die Unentrinnbarkeit des perpetuellen Kriegszustandes der Menschheit davongetragen hat. Es hiesse die Augen vor der Wucht der hier angedeuteten Thatsachen gewaltsam verschliessen, wollte man verkennen, dass in allen diesen Anzeichen internationaler Vereinbarungen [1]) ein offensichtliches Lossteuern auf einen künftigen dauernden Völkerfrieden hervortritt. Man braucht diese Symptome der Völkervereinigung in ihrer imposanten Massenhaftigkeit nur nebeneinander zu stellen, um auch die grundsätzlich Widerstrebenden davon zu überzeugen, dass die Logik der socialen Entwickelung mit immanenter Gesetzmässigkeit beharrlich und unbeirrt, wenn auch nur langsam und auf scheinbaren Umwegen dem Endziele einer friedlichen Verständigung unter den Culturvölkern entgegenstrebt. Weltreligion, Weltmoral und Weltrecht arbeiten je in ihrer Weise nur mittelbar diesem Plane vor, sofern sie auf dem Umwege der Kanzeln, Katheder und Parlamente auf die denkende Menschheit erziehlich einwirken, um dieser nach und nach durch kirchliche Dogmen, philosophische Lehrmeinungen und sociale Gesetzgebung den Gedanken des ewigen Friedens zu suggeriren. Lauter und eindringlicher indess ist die Sprache der geschichtlichen Thatsachen. Politische Constellationen der Völker vermögen unter Umständen der Menschheit mit einem einzigen gewaltigen Ruck Wahrheiten urplötzlich zum Bewusstsein zu bringen, zu welchen sie auf dem Umwege der Religion, Moral und des Rechts vielleicht erst nach Jahrhunderte langer Erziehung gelangt wäre.

---

[1]) Am 14. November 1896 wurde im Haag, der niederländischen Haupt- und Residenzstadt, die Uebereinkunft zur Aufstellung einiger gemeinsamer Grundsätze des Civilprocessrechts von den Vertretern Belgiens, Spaniens, Frankreichs, Italiens, Hollands, Luxemburgs, Portugals und der Schweiz unterzeichnet; seither sind Schweden und Norwegen hinzugetreten.

Ein Alexander, Cäsar, Constantin, Karl der Grosse u. A. vollziehen in den Anschauungen ihrer Mitwelt plötzliche Wandlungen, welche die stille Maulwurfsarbeit abstrakter Theorien im günstigsten Falle erst nach Generationen zu vollbringen vermöchte.

Dass der ewige Friede jemals erreicht würde, hat übrigens selbst Kant nicht einmal behauptet. Heisst es doch vielmehr in seiner Rechtslehre (§ 61) ausdrücklich, der ewige Friede sei eine „unausführbare Idee". Und wenn er gleichwohl den ewigen Frieden als Ideal der Menschheit preist, so muss man sich eben gegenwärtig halten, was Kant im letzten Theil seiner Kritik der reinen Vernunft, sowie in seiner Kritik der praktischen Vernunft unter einem Ideal der reinen Vernunft, bezw. Postulat der praktischen Vernunft versteht. Ideale werden eben überhaupt nicht erreicht, sondern immer nur erstrebt; sie bezeichnen nicht so sehr die letzten Ziele, die verwirklicht werden sollen, als vielmehr die einzuschlagenden Richtungen, die jenem Ziele entgegenführen, ohne es je zu erreichen. Diese Endlosigkeit der Richtung ist aber kein Unsegen für die Menschheit, weil und insofern das Einschlagen des Weges an sich schon Selbstzweck ist [1]).

Täuschen wir uns also darüber nicht: der ewige Friede ist auch nach Kant nicht realisirbar [2]). Er ist der Menschheit vielmehr nur Leitstern. Was dem Wanderer in der Wüste der Stand der Sonne, dem in tiefer Nacht im Waldesdunkel Dahinziehenden die blinkende Mondscheibe, dem auf unbegrenzt scheinender Wasserfläche dahinschwebenden Fahrzeug der Kompass, das ist der in unendlicher socialer Entwickelung befindlichen Menschheit der ewige Friede. Wie Sonne und Mond orientirt er uns über den einzuschlagenden Weg; er selbst aber ist ebenso wie Sonne und Mond für uns unerreichbar. Und vielleicht würden wir die hohe sociale Temperatur eines ewigen Friedens psychisch ebenso wenig vertragen und verwinden können, wie physisch die Temperaturen von Sonne und Mond.

Anders gestaltet sich jedoch das Friedensproblem, wenn wir den Kampf nicht in der Form des Krieges zwischen Völkern, sondern in der zwischen Individuen und Interessengruppen in's Auge

---

[1]) S. oben S. 682.

[2]) Kant sagt nur: „Auf die Art garantirt die Natur, durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht zureichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht dazu gelangt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloss chimärischen Zwecke) hinzuarbeiten"; vgl. dagegen F. Staudinger, Kant's Traktat: Zum ewigen Frieden, Ein Jubiläums-Epilog, S.-A. der Kantstudien, 1896, S. 8.

fassen. Hier hat die Polarität der Naturkräfte schon weislich dafür gesorgt, dass der ewige Friede im socialen Sinne zum Glück eine Chimäre bleibe. Wie es nämlich in der Natur durchgängig eine Polarität giebt, so auch ganz besonders in jenem Ausschnitt derselben, den wir sociale Gemeinschaft nennen. Der Zusammenschluss der Individuen, d. h. also der socialen Zellen, zu grösseren socialen Aggregaten erfolgt durchgängig mehr nach dem Princip der Polarität, als nach dem der Affinität. Das polar Entgegengesetzte wird durch den schweren Hammer der socialen Nothwendigkeit gewaltsam zusammengeschweisst. Und je mehr die Staaten sich integriren, d. h. vereinheitlichen, um so augenfälliger differenzieren (verpersönlichen) sich die Individuen. Eine Horde von Naturmenschen weist wie keine physiognomische, so auch keine nennenswerthe psychische Verschiedenheit der sie constituirenden Individuen auf. Ein Verein von Culturmenschen jedoch, der seine Mitglieder vorübergehend zu gleichem Ziele verbindet, weist in der Regel die krassesten physiognomischen Gegensätze auf — davon gar nicht zu sprechen, dass zwei gleich gekleidete, für Momente denselben Zielen zustrebende Individuen in ihrem psychischen Innenleben durch eine ganze Welt von Differenzen getrennt sein können. Und dieses psychische Innenleben steigert und verfeinert sich von Tag zu Tag, so dass trotz aller Egalisirungs- und Uniformirungsbestrebungen in Recht, Religion, Moral und Sitte das Individuum sich psychisch immer markiger ausprägt, wodurch es aber in demselben Masse immer mehr isolirt und auf sich gestellt ist [1]).

Der Antagonismus in Religion und Sitte, in Rechts- und Staatsbegriffen, im politischen wie im wissenschaftlichen Leben, in technischen und künstlerischen Fragen, in wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Anschauungen, in Rang und Beruf verschärft sich zusehends von

---

[1]) Diese scharfe Ausprägung des modernen Individuums inmitten der Herrschaft der „Masse" behaupte ich in vollem und bewusstem Gegensatz zu Tarde, Les crimes des Foules; Lebon, La Psychologie des Foules, Paris 1895, und Scipio Sighele, Verbrechen der Massen, sowie „Die Aera der Massen", die Zukunft IV, 18, 1. Februar 1896. Mit Sighele's Auslassung „Das Individuum war einstmals in Politik und Wissenschaft Alles; heute verschwindet das Individuum ... es wird wie der Tropfen im Meer betrachtet, als quantité négligeable an und für sich, aber als gewaltige und furchtbare Kraft, wenn es mit Seinesgleichen vereinigt ist", haben wir uns oben S. 530 einlässlich befasst. In der Revue de Métaphysique V, 1, Janv. 1897, wird mir entgegengehalten, dass der obige Gedankengang eine „conciliation de la loi de Tarde et de la loi de Durkheim" anstrebe. Von einem Versuche, Tarde und Durkheim zu versöhnen, kann natürlich keine Rede sein. Diese Gedankengänge waren in mir vor dem Auftreten dieser beiden ausgezeichneten Sociologen gereift.

Generation zu Generation. Darin bildet das Individuum das lebende Widerspiel zu seiner socialen Gruppe. Die sociologische Polarität äussert sich darin, dass die Gruppen zu immer weiter um sich greifender Vereinheitlichung drängen, während die Individuen immer ausgesprochener psychisch aus einander treten. Dieser Kampf aber ist unausrottbar und untilgbar. Auch dies hat der dunkle Philosoph von Ephesus in einem erst vor vierzig Jahren aufgefundenen Fragment ahnungsvoll verkündet, indem er in seiner epigrammatisch zugespitzten Sentenzensprache ausführt: „und die Einen hat er (nämlich der Kampf = πόλεμος) als Götter erwiesen, die Anderen als Menschen, die Einen hat er zu Sklaven gemacht, die Anderen zu Freien“ [1]).

Der Unterschied in den Begabungen der Menschen ist ein unaufhebbarer [2]). Und je weiter wir culturlich fortschreiten, je ausgebildeter die Associationsbahnen in unserem Nervensystem werden und je mehr die mit diesen gegebene, sich vererbende potentielle Energie der Denkfunctionen sich steigert, desto grösser wird die Kluft zwischen den Intelligenzen dieser Individuen.

Ist es aber auch weder möglich noch wünschbar, die Motive dieses unaufhörlichen socialen Kampfes zu unterbinden, weil ja nur durch die elektrische Reibung zwischen den Individuen die im Fortschritt der Cultur sich kundgebende Entladung erfolgt, so sind wir vielleicht doch in der Lage, die Formen dieses Kampfes zu sittigen und zu sänftigen. Und so dürfte denn dem kommenden Jahrhundert die Aufgabe zufallen, in dem gleichen Masse, wie das unserige an der politischen Pacificirung der Culturvölker gearbeitet hat, einer socialen Pacificirung vermittelst jenes Rechtssocialismus, sowie der Socialisirung aller höheren Formen menschlichen Zusammenwirkens, wie wir sie in den beiden vorangegangenen Vorlesungen gefordert haben, allmälig die Wege zu ebnen.

Benjamin Kidd sieht die Tendenzen unseres Zeitalters ebenfalls in einem einzigen Endziel culminiren: Zulassung aller Ausgeschlossenen zur Rivalität. „Der gegenwärtige Evolutionsprocess muss sich vollenden damit, dass endlich alle Menschen in die Rivalität des Lebens eintreten, nicht bloss auf der Basis politischer Gleichheit, sondern unter den Bedingungen gleicher socialer Gelegenheit“ [3]).

---

[1]) Vgl. Theodor Gomperz, Griechische Denker, Leipzig 1896, Bd. I, 60, und dazu die Note S. 428.

[2]) Vgl. die „graphische Darstellung der Häufigkeit der verschiedenen Grade menschlicher Begabung nach Fr. Galton“, bei Otto Ammon a. a. O., 2. Aufl., S. 54.

[3]) Benj. Kidd a. a. O. S. 209.

Die Härte in der augenblicklichen Constellation des socialen Kampfes liegt eben vornehmlich in der ungleichen Vertheilung der Waffen. Wem das Ungefähr den unverdienten Gefallen erwiesen hat, ihn in eine goldene Wiege zu legen oder ihm gar zum Ueberfluss einige Blutstropfen von eingebildet blauer Färbung mitzugeben, der ist für den Kampf um's Dasein ganz anders ausgerüstet als der armselige Wicht, dem das Verhängniss den Possen gespielt hat, dass er entweder rechtmässig in einer elenden Hütte oder gar unrechtmässig zur Welt gekommen ist. In den politischen Kriegen hat sich die Gleichmässigkeit der Bewaffnung Aller schon längst als selbstverständlicher Grundsatz durchgesetzt. Und noch im peinlichsten Ueberlebsel des kriegerischen Typus des Menschen, im Duell, wird mit strenger Beflissenheit darauf geachtet, dass die Waffen der Gegner gleiche seien. Nur im socialen Kampf um's Dasein wird ein gegenseitiger Vernichtungskampf mit völlig ungleichen Waffen geführt, ohne dass man bis jetzt auch nur das Gefühl der Ungleichheit in der Bewaffnung allenthalben besässe. Hier nun steckt das Friedensproblem der Zukunft.

Was der weissen Rasse bei solidarischer Geschlossenheit die aristokratische Suprematie über alle anderen, numerisch sie überragenden Menschenrassen sichert, das ist ihre unendliche Ueberlegenheit an Thatkraft und Intelligenz. Die Intelligenz ist demnach unser Stammkapital, dessen Zinsfuss sich alljährlich in unserem Fortschritt, in Wissenschaft und Kunst, in Erfindungstechnik und Welthandel offenbart. Es versteht sich daher von selbst, dass wir mit unserem Kapital nach streng ökonomischen Grundsätzen haushalten sollten. Eine verlorene oder verkümmerte Intelligenz, die uns bei richtiger Pflege einen Siemens oder Edison, einen Darwin oder Pasteur, einen Hertz oder Helmholtz hätte abgeben können, bedeutet für uns einen unersetzlichen Kapitalsverlust. Während die Technik bemüht ist, aus Lumpen und Abfällen Gold herauszuschlagen, hat eine sociale Technik der Zukunft dafür zu sorgen, dass das Gold der Intelligenz nicht etwa durch verfehlte Behandlung zu Lumpen und socialen Abfällen herabgewürdigt wird, wie es im Zeitalter der verbummelten Genies und des breiten Bildungsproletariats leider häufig genug der Fall ist.

Das sociale Friedensproblem der Zukunft zerfällt daher, bei Lichte besehen, in eine Doppelaufgabe. Einmal soll eine gesunde, zielbewusste Socialpolitik darauf bedacht sein, Jedermann durch eine auskömmliche ökonomische Existenz für den socialen Daseinskampf tüchtig auszurüsten, damit die schlummernden Geisteskräfte auf allen Linien menschlicher Begabung geweckt und zu ungehemmter Ent-

faltung herausgetrieben werden. In unseren Intelligenzen liegt unsere Stärke wie unsere Zukunft. Je mehr wir deren auf allen Gebieten menschlicher Geistesbethätigung hervorbringen und aus der trägen Masse gewaltsam herausarbeiten, desto sicherer gehen wir einer hohen Blüthe entgegen.

Wollte Jemand den Einwand erheben, wir hätten, wie das Bildungsproletariat zeige, heute bereits empfindlich mehr Intelligenzen, als wir vertragen können, so dass es uns an Händen und nicht an Köpfen fehle, so gebe ich die Richtigkeit dieses Einwandes für die gegenwärtige Zusammensetzung unserer Gesellschaftsordnung rückhaltslos zu. Hier eben haben wir die andere Seite des socialen Friedensproblems vor uns. In der heutigen Gesellschaftsordnung ist nämlich die Bewaffnung eine verfänglich ungleichmässige. Es mag ja sein, dass die höchsten Intelligenzen, wie Ammon jüngst ausgeführt hat[1]), auch heute schon in die ihnen gebührende Stellung rücken. Aber wie Viele in Folge unzureichender ökonomischer Bewaffnung im Existenzkampfe unterlegen sind, wie viele entfaltungsfähige, aber noch unentfaltete Intelligenzen mangels richtiger Anleitung auf der Strecke geblieben sind, darüber giebt uns keine Chronik und keine Statistik Auskunft. Eine Socialreform, wie wir sie im Sinne haben, müsste in erster Linie darauf bedacht sein, ein Bildungsproletariat dadurch zu verunmöglichen, dass man für die fruchtbringende Unterkunft der Intelligenzen bei Zeiten Vorsorge trifft. Ein Staat, der mit seinen Intelligenzen nichts anzufangen weiss, ist, wie bereits früher bemerkt, in seinem Zuschnitt ebenso verfehlt, wie der kinderlose Rentner, dessen höchste Sorge sich darin erschöpft, wie er auf honorable Weise seine Rente verzehren könnte. Jeder beschäftigungslose Bildungsproletarier ist ein uneingelöster Coupon des geistigen Gesammtkapitals einer Nation. Das Brachliegen dieser geistigen Rente ist eines der schlagendsten Gegenargumente gegen das angebliche Gleichgewicht im Haushalte unserer gegenwärtigen Gesellschaftsordnung. Dass diese aber in Zukunft eine solche werden muss, die für die verschiedenen Waffengattungen eine etwas gleichmässigere ökonomische Equipirung anstrebt, darüber herrscht unter Sociologen von einiger Einsicht keine Meinungsverschiedenheit mehr. Das wachsende und täglich sich schärfende sociale Ethos wird, wie es vor einem Jahrhundert die politische Freiheit des Individuums, und in diesem Jahrhundert die rechtliche Gleichheit Aller vor dem Gesetz durchgekämpft hat, im nächsten Jahrhundert zweifelsohne jene ökonomische Verschiebung zu Gunsten einer gleichmässigeren Bewaffnung im

[1]) A. a. O., 2. Aufl. 1897 passim, bes. S. 248.

Daseinskampf durchsetzen, welche der auf scharfe Individualisirung gestellte Culturmensch verträgt. Nicht minder wird das Ausmass jener auf grössere ökonomische Gleichförmigkeit abzielenden Verschiebung daran seine Grenzen haben, ob und in welchem Umfange eine solche ökonomische Uniformität den Culturfortschritt hemmt, oder fördert.

Soll also der Sociologe an der Wende des neunzehnten Jahrhunderts den kommenden Generationen das Horoskop stellen, wie es Kant an der des vorigen gethan, so wird er bei einsichtsvoller Deutung aller Zeichen der Zeit den „politischen Frieden“ unter den Culturnationen für ebenso wünschbar wie in absehbarer Zukunft erfüllbar erklären müssen [1]). Wird aber auch der Kampf in Form des Krieges dereinst zu völliger Bedeutungslosigkeit zusammenschrumpfen oder gar gänzlich verschwinden, so ist ein völliges Aufhören des socialen Kampfes weder wünschbar noch erfüllbar. Religion und Moral, Wissenschaft und Kunst, Sprache und Tradition, Temperament und Sitte, Handel und Gewerbe werden reichlich dafür sorgen, dass es einem fröhlichen Wettkampf, einem unablässigen Ansporn zu höchster individueller Kraftentfaltung niemals an Stoff fehle. Lautete also rücksichtlich der politischen Beziehung der Völker die Losung: Ewiger Friede, so heisst die Parole des socialen Wettkampfes der Individuen: Ewiger Kampf — aber mit ehrlichen Waffen!

---

[1]) Kein Geringerer als Alb. Schäffle, jener weitausschauende Sociologe und Realpolitiker, den man gewiss nicht des Utopismus zeihen wird, kommt in diesem Punkte zum gleichen Ergebniss. Deutsche Kern- und Zeitfragen, 1894, I, S. 109 f. „Ist es denn nicht denkbar, dass Schiedsgerichte zur Schlichtung von Völkerstreit wenigstens einmal von Gruppen neuzeitlicher Staaten als feste Einrichtung angenommen werden? Dass eben dieselben Gruppen zur gemeinsamen Verfolgung handelspolitischer Interessen in dauernden Zoll- und Handelsvereinen sich zusammenthun? Dass sie für Gesundheits- und Veterinärpolizei, für Bekämpfung pflanzlicher Schädlinge feste Gesammtämter bestellen? Dass sie dasselbe thun für die gleichartige Regelung des Verkehrsanstaltenbetriebs und für die Beilegung der Währungsanarchie wie des eisenbahn- und zolltarifarischen Unfriedens? Dass sie — schon um des internationalen Concurrenzgleichgewichts willen — den Arbeiterschutz, die Arbeiterversicherung, die ganze Socialpolitik unter dem Einfluss der internationalen Arbeiter- und Arbeitgeberverbände in fester Weise regeln und verwalten? Dass für die gemeinsamen Angelegenheiten endlich gemeinsame Organe der Leitung, des Vollzuges, der Gesetzgebung und der Volksvertretung erstrebt werden? In der That, ich kann mir das nicht nur, ich muss es mir denken, da ich mir nicht denken kann, dass mit unserem Zeitalter die Verfassungsgeschichte auf einmal stillstehen müsste oder nur noch rückfällig werden könnte.“

Einundvierzigste Vorlesung.

Der sociale Optimismus.

Auch im Völkerdasein giebt es wie im Individualleben vorübergehende skeptische Verstimmungen. Solange das Leben aufwärts geht, solange Production und Consumtion eines Volksthums sich in leidlichem Gleichgewicht befinden, solange mit einem Worte die sociale Gesundheit namentlich der führenden Gesellschaftsklassen nicht angegriffen erscheint, bleiben pessimistische Ausbrüche hypochondrischer Schriftsteller und Poeten local begrenzt und auf den Umkreis von gleichgestimmten Melancholikern beschränkt. Ist aber das Gleichgewicht, sei es bei einem einzelnen Individuum, sei es bei einer Volksindividualität, empfindlich gestört, so dass die Hypochondrie auf einen günstigen Nährboden stösst, so vermag unter Umständen ein acuter Anfall von Melancholie sich zu einem chronischen Leiden auszuwachsen. In einer solchen pessimistischen Stimmung und skeptischen Verstimmung, welche förmlich epidemische Dimensionen anzunehmen und in ein chronisches Leiden der civilisirten Gesellschaft auszuarten schien, befand sich die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, welche litterarisch unter dem Banne von Ernest Renan (Dialogues philosophiques), poetisch unter dem eines Dostojewski, Ibsen, Zola, Bourget und Tolstoy, philosophisch unter dem Schopenhauer's, Hartmann's, Bahnsen's und Phil. Mainländer's stand. Eine so unheimliche Schaar von gleichzeitig lebenden, von tiefen Ideengängen getragenen und hohen sittlichen Zielen zustrebenden Pessimisten hat die Weltlitteratur noch nicht zusammen gesehen. Bei Griechen und Hebräern tauchten Pessimisten nur sehr sporadisch und auch erst dann auf, als das nationale Leben bedenklich abwärts ging. Bei den Hebräern treten die ersten Anzeichen einer pessimistischen Grundstimmung erst im Buche Hiob und beim Prediger Salomonis (im Buch Kohelet) auf. Bei den Griechen taucht ein vereinzeltes pessimistisches Exemplar, der durch den Beinamen Πεισιθάνατος („der den Tod Predigende") als Sonderling gekennzeichnete Hegesias, mitten in der Hedonik auf, ohne vorerst mehr auszurichten, als einige melancholische Jünglinge in den Tod zu treiben [1]). Interessant ist Hegesias weniger als pessimistischer Typus, denn als Exemplar einer psychologischen Contrastwirkung. Die Hedoniker, obenan Aristipp, hatten

[1]) Ueber sein Auftreten Cic., Tuscul. I, 83, Diog. Laert. II, 94 f.

die Lustlehre so sehr überspannt und der sinnlichen Lust so bedenkliche Concessionen gemacht, dass auf den schlecht ausgeschlafenen hedonischen Rausch Bitterniss und Schalheit unausbleiblich folgen musste. Und so stellt denn Hegesias recht eigentlich nur die pessimistische Reaction gegen den frevelhaften individuellen Optimismus der cyrenaischen Schule dar. Der griechische Pessimismus fängt nicht mit Hegesias, sondern streng genommen erst mit dem Hereinbrechen der buddhistischen Sturmfluth an; denn wirkliche systematische Lebensverneinung begegnet uns erst bei den Neuplatonikern, diesen Buddhisten unter den Griechen. Weltmüdigkeit und Weltverachtung waren immer das traurige Anzeichen niedergehender Culturen, und ihre mystischen, wie hypnotisirt auf das Jenseits starrenden Ausdrucksformen sind, selbst in ihrer poetischsten Gestalt, nur jener hektischen Röthe vergleichbar, welche für den Kenner die Todesnähe ankündigt.

Zum Glück besitzt das Einzelleben wie das Völkerleben eine so unbezwingliche Kraft und so unbesiegbare Energie in sich, dass es selbst durch die pessimistische Wühlarbeit von Brahmanismus und Buddhismus, welche sich gleicherweise in Juden- und Christenthum umgesetzt haben, nicht gelungen ist, das unverwüstliche Lebensgefühl des Menschengeschlechts völlig zu untergraben. Das griechische Ideal der Schönheit konnten die pessimistisch gewordenen historischen Religionen zerstören, auch das römische der Nützlichkeit (symbolisirt in der Göttin Fortuna) allenfalls verdrängen — nur das Lebensgefühl selbst vermochten sie nicht völlig zu ersticken. Mochte die Kirche immerhin die Weltverachtung zur officiellen Weltanschauung erheben, wie sie theoretisch im Tractat „de contemptu mundi" des nachmaligen Papstes Innocenz III.[1]) und praktisch in den „Todtentänzen" des 14. und 15. Jahrhunderts hervortrat, so erscheint in den Ritterturnieren, der Troubadour-Litteratur, den fahrenden Sängern und Spielern mit ihren Till-Eulenspiegeleien die instinctive Lebensbejahung wieder in ihre natürlichen Rechte eingesetzt. Die possenhaften Ausgelassenheiten der Schänken und Märkte stellen das gestörte Gleichgewicht wieder her und bilden so gleichsam ein natürliches Regulativ der dogmenstarren Lebensverneinung der Kirche — ein nie versagendes Ventil verhaltener Lebenslust und Lebensfreudigkeit.

Vollends in der Renaissance beginnt das Leben wieder mächtig aufzusteigen. Die pessimistischen Tiraden Petrarca's — ein Nachklang von Augustin's „Confessionen" und „De civitate Dei" — ver-

[1]) Vgl. O. Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit u. Gegenwart, 2. Aufl. 1888, S. 66 ff.

hallen ungehört, wogegen die verlockenden Sirenentöne Boccaccio's mit ihrem bestrickenden Lebensüberschwang sich in's Ohr Europa's schmeicheln. Es beginnt der Kampf des Diesseits gegen das Jenseits, des Lebens gegen die Weltflucht, der Bejahung des individuellen physischen wie intellectuellen Daseins in seiner höchsten Potenz gegen das alle Individualität im Keime anfressende Schattendasein des mittelalterlichen Menschen. Was im Mittelalter Sache, im günstigeren Falle Glied einer Kaste oder leere Nummer eines Standes war, das wird jetzt mit einem Male Person. Vortrefflich porträtirt K. Lamprecht den mittelalterlichen Menschen in den Worten: „Fast in nichts zerstob das Individuum gegenüber dem natürlichen Verbande des Geschlechts; es war keine Person, es war nur eine Nummer in der Zahl der Geschlechtsgenossen“ [1]).

Mit Humanismus und Reformation, dem Aufblühen von Kunst, Wissenschaft und Philosophie, welche eine neue Aristokratie erzeugen, einen geistigen Adel hervorrufen, der mit dem kriegerischen und büreaukratischen Adel nach und nach an Ansehen und Einfluss zu wetteifern beginnt, stehen wir vor einer Fülle neuer socialer Probleme. Schrankenlos individualisiren sich die Gesichter, von Tag zu Tag mehren sich die Persönlichkeiten, die sich aus der dumpfen Masse herauslösen, sich in ihrer Eigenart nicht bloss behaupten, sondern diese ihre Eigenart nach und nach auch ihrem socialen Milieu mittheilen und diesem fest aufprägen. Jetzt werden Zeiten nicht mehr nach ihren kriegerischen Persönlichkeiten allein, sondern auch nach den Fürsten in Kunst und Wissenschaft benannt. Die Geburt eines Newton wird grösseres Ereigniss als die eines Prinz Eugen. Das freigewordene civilisirte Individuum fordert gebieterisch neue Imperative zur Regelung seines Verhaltens gegen Gott und Menschen. Da die bisherigen Repräsentanten der Gewalt: Kirche und Staat, sich mit dem Instincte ihrer Selbsterhaltung dem Freiheitsdrang des Individuums systematisch entgegenstemmen, so erfolgen convulsivische Zuckungen des socialen Körpers: auf der kirchlichen Seite Bilderstürmerei, Reformation, Gegenreformation; auf der politischen Bauernaufstand, englische Revolution, französische Revolution. Neben der politischen wird endlich auch die ökonomische Freiheit [2]) auf der ganzen Linie der westeuropäisch-amerikanischen Cultur erstritten. Die aufkommende Manufactur und die Maschine verleihen dem wirth-

[1]) Deutsche Wirthschaftsgeschichte I, 83.

[2]) Freizügigkeit, freie Berufswahl, Freihandel und als deren Reflexe Rede- und Pressfreiheit; Zünfte und Innungen fallen, und der Staat gewährt dem Individuum ein wirthschaftlich uneingeschränktes laissez faire, laissez passer.

schaftlichen Individualismus neue Schwingen. „Es soll auch nicht geleugnet werden, dass der Liberalismus, der das politische Credo der Industrie ist, die Cultur ganz ausserordentlich gefördert hat, und es wäre ungerecht, wollte man verkennen, dass er ein nothwendiger Durchgangspunkt im Entwickelungsprocess der Menschheit war. Das Individuum musste erst zeigen, wie weit es bei der ungehemmt freien Entfaltung gelangt und was dabei für das Gesammtwohl der Menschheit herauskommt“ [1]).

Die sociale Bilanz, die wir oben [2]) gezogen haben, schloss, so weit der wirthschaftliche Individualismus in Betracht kam, mit bedenklichen Minusziffern ab. Mag sich dieser Individualismus in der Schrankenlosigkeit der Accumulirung des Kapitals als Schule der Intelligenz vortrefflich bewährt haben, sofern er die Findigkeit und geschäftliche Geriebenheit des Individuums bis zum höchsten Raffinement gesteigert hat, so zeigte doch unsere sociale Bilanz nicht bloss ein empfindliches ethisches Deficit, sondern auch, wie wir in unserer 36. Vorlesung gesehen, einen logischen Bankerott des wirthschaftlichen Individualismus. So werthvoll also die bisherige Herrschaft des wirthschaftlichen Individualismus für die Cultur auch gewesen sein mag, so kann er sich ethisch und logisch doch nur so lange souverän behaupten, als er den ewigen Interessen der menschlichen Gattung dienlich ist. Jene Art von socialer Auslese, welche der Individualismus bisher hervorgetrieben hat, ist aber offenbar den Gattungsinteressen der Menschheit durchaus nicht förderlich. Denn der schrankenlose Individualismus weckt die individuelle Begehrlichkeit, schärft Hab- und Eigensucht, steigert die Klassengegensätze zwischen Milliardenreichthum und Proletariat und hemmt somit alle sociale Gerechtigkeit.

Vor dem Forum der socialen Vernunft hat also der Individualismus seinen uralten Process gegen den Collectivismus in letzter Instanz verloren. Die Aufgabe, welche dem wirthschaftenden Individualismus vom socialen Telos überbunden war, hat er nur einseitig gelöst, indem er vorwiegend feine Köpfe zeitigte, die ihre Interessen unvergleichlich gut verstanden, nicht aber Charaktere schuf, welche das Gattungsinteresse des Menschengeschlechts voranstellen. Der Sinn aller socialen Entwickelung ist aber offenkundig die Höherbildung des gesammten Menschengeschlechts. Nur was diese Höherbildung fördert, gewährt uns teleologische Lust und die beruhigende Sicherheit, dass wir uns auf dem regelrechten Wege des socialen Fortschritts befinden.

Aus dem Widerstreit zwischen Individualismus und Universalismus, jenen Urgegensätzen, welche sich durch alle Phasen der Mensch-

[1]) Vgl. oben S. 329. [2]) S. 330 ff.

heitsentwickelung in veränderter Gestalt hindurchziehen, erwächst nun jene sociale Krise, unter derem Banne wir heute stehen, jene pessimistische Stimmung, der Schopenhauer und Hartmann einen irreleitenden philosophischen, Dostojewski, Ibsen, Zola, Bourget und Tolstoy einen verführerischen poetischen Ausdruck geliehen haben. Persönlicher Pessimismus ist eine Individualkrankheit, socialer Pessimismus eine Völkerkrankheit, eine Massenpsychose, eine pathologische Störung des socialen Gleichgewichts. Wie die Weltschmerzdichter Leopardi, Shelley, Byron und Heine und die Weltschmerzphilosophen Schopenhauer, Hartmann und Mainländer sammt und sonders Kränklinge oder Schwächlinge, Hysteriker oder geradezu Epileptiker waren [1]), so werden ganze Zeitalter bei einer intensiven Störung ihres socialen Gleichgewichts von einer contagiös um sich greifenden Hypochondrie befallen und in die hypnotische Suggestion eines socialen Pessimismus hineinversetzt [2]). Dass wir nun augenblicklich unter dem Zeichen eines solchen socialen Weltschmerzes stehen, der alle Kreise der civilisirten Welt mit elementarer Macht ergriffen hat, haben wir des Oefteren ausgeführt und durch das Aufzeigen einer Reihe von Symptomen erwiesen [3]). Die gleichzeitig auftretenden leidenschaftlichen Ausbrüche dieses socialen Weltschmerzes innerhalb unseres gesammten Culturkreises lassen also gar keinen Zweifel darüber aufkommen, dass der sociale Organismus an mannigfachen Gebresten leidet, und dass die pessimistische Litteratur nichts weiter darstellt als die tiefen Seufzertöne des Patienten.

Zum Glück stellt sich diese Erkrankung als eine vorübergehende, nur in den augenblicklichen Wirthschaftsbedingungen begründete Krise dar, die wir überwinden können, sobald wir zu anderen Wirthschaftsformen übergehen. Es mehren sich die Anzeichen, dass die schlimmsten Auswüchse des poetischen und philosophischen Pessimismus an dem neuerwachenden Lebensgefühl und der socialen Hoffnungsfreudigkeit unserer Jugend ihre Grenze finden. Die Culturmüdigkeit, der Fortschrittsüberdruss und Humanitätsekel, wie die systematischen Zerstörer aller Illusionen, Schopenhauer und Hartmann, sie gezeitigt haben, waren der Ausdruck eines senilen Geschlechts, eines hypersensiblen, hysterischen, social-anämischen Zeitalters. In diese skeptische Verstimmung hat nun die sociale Bewegung

---

[1]) Vgl. das interessante, freilich mit Vorsicht aufzunehmende Werk Cesare Lombroso's über den „genialen Menschen".

[2]) Dem Circumcellionen- und Flagellantenthum des Mittelalters entsprechen die Quäker, Shaker und Puritaner der neueren, alle temperenzlerischen, auf starre Askese abzielenden Sectenbildungen der neuesten Zeit.

[3]) Vgl. bes. oben S. 418 u. 465.

neues Leben und frisches Blut gebracht. Es scheint wieder eine Zeit heranzubrechen voll socialer Hoffnung und Zuversicht, eine sociale Reformation voll muthigen, zukunftsfreudigen Vorwärtsblickens, gleich jener grossen Zeit, welche einem Hutten die Worte eingegeben hat: „O, du Jahrhundert! O, ihr Wissenschaften![1]) Es ist eine Lust zu leben! ... Die Studien leben wieder auf, es blühen die Geister!" In diesem Gesundungsprocess unserer Generation ist uns jeder Mitstreiter, selbst ein so gefährlicher Waffenbruder wie Nietzsche, durchaus willkommen. Dass man unserer gegenwärtigen, durch die pessimistischen Schrullen Schopenhauer's und Hartmann's verweichlichten, lebensunlustigen, empfindlich unfrischen Generation als Gegengift eine gute Dosis schäumenden Nektars nach dem dionysischen Recept Nietzsche's einträufelt, halte ich für unbedenklich, ja sogar für heilsam. Eine gesunde Reaction neuerwachenden Lebensgefühls gegen den entnervenden, die frischen Lebensgeister der Jugend lähmenden Buddhismus Schopenhauer's thut uns dringend Noth. Und so ist uns denn der Nietzsche'sche Hedonismus, trotz seiner Uebertreibungen und Verzerrungen des Princips, als Kampfgenosse gegen den das Leben vergiftenden Pessimismus nicht unwillkommen, zumal das letzte hedonische Ideal Nietzsche's, der zu züchtende „Uebermensch der Zukunft" seine Verwirklichung doch nur im utopistischen Wolkenkukuksheim finden wird[2]).

Das heilsame Gegengift gegen den entnervenden Pessimismus und ethischen Skepticismus[3]) sehen wir in einem socialen Optimismus, den wir dem vulgären oder grundlosen Optimismus einzelner Schwärmer ebenso, wie dem transscendentalen Optimismus eines Leibniz und dem evolutionistischen Optimismus eines Hartmann entgegensetzen.

Der vulgäre Optimismus, ein erkenntnisstheoretischer Halbbruder des naiven Realismus, klammert sich an die von Schopenhauer und Hartmann formulirte Lust- und Unlustbilanz und pendelt je nach Temperament und Stimmung bald auf die eine, bald auf die andere Seite der Lust- und Unlustwaage. Allein so wenig ein von aller philosophischen Speculation völlig Unberührter, welcher Farben und Töne nicht bloss für real hält, sondern die Realität sogar nur in den Sinneseindrücken erblickt, deswegen schon einem erkenntnisstheoretischen Realismus huldigt, ebenso wenig ist der naive Stimmungsmensch, welcher je nach Gesundheit und Laune, je nach den Wechsel-

[1]) „O seculum! o literae! Juvat vivere ... vigent studia, florent ingenia!" Aus einem Briefe Hutten's an Pirkheimer vom 25. October 1518.

[2]) Vgl. m. Schr.: Fr. Nietzsche's Weltansch. u. ihre Gefahren, Berlin 1893, S. 6.

[3]) Vgl. Mallock, Is Life Worth Living, und dazu William James, Is Life Worth Living, Intern. Journal of Ethics VI.

fällen des aufwärts oder abwärts gehenden Lebens den Lustüberschuss des Daseins bejaht oder verneint, ein Optimist oder Pessimist zu nennen. In diesem unreflectirten Sinne sind Optimismus und Pessimismus nicht Ergebnisse eines dialectischen Processes, sondern momentane Abdrücke, gleichsam Augenblicksbilder des Temperamentes. Die naiven Gesunden, die sich einer gesunden Naivetät erfreuen, vollends die Reconvalescenten, welche aus einer langwierigen Krankheit oder psychischen Depression sich erholen und täglichen Zuwachs von Lebensgefühl an sich constatiren, werden durchweg zum Optimismus hinneigen, während die von einer chronischen Krankheit oder einem dauernden Defect eines der Sinnesorgane Befallenen nicht selten dem Pessimismus verfallen. Dieser besteht alsdann in einer gewissen Wollust des Schmerzes, die ihre Befriedigung aus dem reflectirten Aufwühlen des eigenen Schmerzgefühls schöpft und vor allen Dingen an dem trostspendenden Schmerzgefühl Anderer sich weidet — „solamen miseris socios habuisse malorum".

Gegen diesen individuellen Pessimismus philosophisch ankämpfen wollen, hiesse ebenso sehr einen Windmühlenkampf inauguriren, als wollte man sein philosophisches Absehen darauf richten, den naiven Realisten unter den Hirtenbewohnern der Hochalpen etwa mit „zwingenden Argumentationen" einen transscendentalen Idealismus beizubringen. Und wenn selbst ein Alexander v. Humboldt, am Ende seiner Lebenswanderung angelangt, in die verzweiflungsvollen Worte ausbricht: „Das Leben ist der grösste Unsinn. Und wenn man achtzig Jahre strebt und forscht, so muss man sich doch endlich gestehen, dass man Nichts erstrebt und Nichts erforscht hat. Wüssten wir nur wenigstens, warum wir auf dieser Welt sind? Aber Alles ist und bleibt dem Denker räthselhaft, und das grösste Glück ist noch das, als Flachkopf geboren zu sein"[1]), so versteckt sich hinter der Leidenschaftlichkeit dieser Resignation das noch nicht ganz erloschene Lebensgefühl eines Achtzigjährigen, der nicht senil genug ist, um völlig abzudanken, aber auch nicht mehr jung genug, um die Freuden des Daseins ihrem ganzen Gehalte nach auszukosten. Nach ausgebrannten Kratern an Lebensenergie können diejenigen, in deren Adern noch heisses Blut wallt und in feuriger Unternehmungslust wie eruptiv hervorbricht, unmöglich ihre Daseinsberechtigung messen und ihre Lebensführung gestalten. Dieser persönliche, empirische Pessimismus, der von tausend Zufälligkeiten des Alltags abhängig und durch das Gleichgewicht der körperlichen Constitution wesentlich bedingt ist, lässt schlechterdings keine allgemeine Lebensmaxime zu. Und

[1]) Memoiren I, 365 ff. Vgl. Goethe's Gespr. mit Eckermann I, 106.

darum ist es geradezu ruchlos, wenn gebrechliche Impotenz ihre Lebenserfahrung generalisiren und energievollen Menschen von intacter Gesundheit des Leibes und des Geistes aufoctroyiren, d. h. aufdemonstriren will. Wer durch sein Augenleiden genöthigt ist, eine schwarze Brille zu tragen, handelt geradezu frevelhaft, wenn er die Glücklichen, mit gesunden Augen Ausgestatteten überredet, sich seine Brille aufzusetzen, um nach und nach ebenfalls kranke Augen zu bekommen. Der empirische Pessimismus, wie ihn Hartmann vertrat, als er durch ein Knieleiden genöthigt war, als Premierlieutenant seinen Abschied zu nehmen, und er nach seinen Lebenserfahrungen zu dem Resultate gelangt war, dass die Unlustquanta in der empirischen Welt überwiegen, muss sich philosophisch die herbste Kritik gefallen lassen[1]). Denn einmal ist jede Bilanz bei so illusorischen, intim persönlichen Werthen, als welche sich Lust- und Unlustgefühle erweisen, durchaus willkürlich und nur individuell gültig, andermal ist eine solche subjective Bilanz selbst für das betreffende Individuum nur in einem bestimmten Zeitabschnitt des Lebens vollziehbar; ein späterer Lebensabschnitt mit veränderten Erfahrungen vermag sogar die individuelle Lust- oder Unlustbilanz umzustossen. Während z. B. Hartmann noch in der „Philosophie des Unbewussten" die socialen Ideale erbarmungslos als Illusionen zerrieben hat[2]), neigt er sich in seinen „Socialen Kernfragen" immer ausgesprochener einem „evolutionistischen Optimismus auf wirthschaftlichem Gebiete" zu[3]). In demselben Masse, wie sich seine körperliche Gesundheit gehoben hat, verflüchtigte sich sein empirischer Pessimismus, den er heute nur noch um der historischen Tradition willen dürftig aufrecht hält.

Ist so der individuelle Pessimismus weder beweisbar noch widerlegbar, weil er letzten Endes nur eine Widerspiegelung der persönlichen Lebenserfahrung, gleichsam ein kleines Memorandum für das Gedächtniss ist, so wird auch von Seiten der Wahrscheinlichkeitsrechnung, wie sie Bernoulli und Laplace versucht haben, wenig zu erhoffen sein. Der Mathematiker Daniel Bernoulli versuchte nämlich, „den Unterschied zwischen der sogenannten mathematischen Hoffnung und den von der Hoffnung bedingten Erscheinungen des täglichen Lebens" auf ein bestimmtes Princip zurückzuführen. Unter der „mathematischen Hoffnung" versteht man nämlich den in Zahlen ausgedrückten Werth eines Gutes, multiplicirt mit demjenigen Bruch, welcher die Wahrscheinlichkeit der Erlangung dieses Gutes ausdrückt.

[1]) Vgl. J. Volkelt, Das Unbewusste u. der Pessimismus, 1873, S. 232 ff.

[2]) 1. Aufl. 1869, S. 622 ff.

[3]) S. VI. Dieser Standpunkt trat in der „Philosophie des Unbewussten" nur schüchtern hervor.

Der von Bernoulli gefundene Satz, „dass der relative (persönliche) Werth einer sehr kleinen Summe gleich ist dem absoluten (mathematischen) Werth, dividirt durch das Vermögen der interessirten Person", den Laplace durch die Kategorien „fortune physique" und „fortune morale" zu festigen versuchte, und welchem Fr. A. Lange im Weber-Fechner'schen, sogenannten „physischen Gesetz" einen Stützpunkt zu verleihen vermeinte[1]), hat sich ebenso wenig bewährt, wie der empirische Pessimismus Hartmann's. Der Fehler aller Berechnungen des empirischen Pessimismus steckt in der ihnen zu Grunde liegenden Individualität, welche eine incommensurable Grösse namentlich dann repräsentirt, wenn man ihr Verhältniss zu den Zufälligkeiten ihrer Umgebung in eine rhythmische Beziehung setzen oder gar in eine algebraische Formel kleiden möchte. Gelangt doch selbst R. von Schubert-Soldern, der die Lust im Gegensatz zu unserer Auffassung für messbar und vergleichbar hält, zu dem Resultat, „dass diese individuell so verschieden und wechselnd ist, dass sie jeder festen Bestimmung spottet"[2]). Das Gesetz der Contrastwirkungen, auf welches Piderit seine „Theorie des Glücks"[3]) gestellt hat, ist eine zutreffende empirische Beobachtung, aber durchaus kein „Gesetz". Und so wird denn die Frage nach dem „summum bonum" für das Individuum immer eine offene bleiben, weil sie eben bei der subjectiven Beschaffenheit aller Lust- und Unlustqualitäten eine abschliessende, allgemeingültige Antwort gar nicht zulässt.

Es giebt also kein unbedingt gültiges „höchstes Gut", das sich als Kriterium an alle menschlichen Handlungen anlegen liesse, und dies um so weniger, je weiter wir uns psychisch differenziren. Dem mittelalterlichen Menschen, der nur in seiner Klasse lebte und in den Formen seiner Religion, dieser psychischen Kaste, dachte, konnte man allenfalls ein „summum bonum" zurechtdichten und zudecretiren. Der kritisch prüfende, psychisch ungemein differenzirte Culturmensch von heute hingegen wird sich kein allgemein gültiges „höchstes Gut" ansuggeriren lassen, sondern im günstigsten Falle sein höchstes Gut aus den Elementen seiner Individualität zurechtzimmern. Giebt es aber keine oberste Formel, keine leitende Idee für den individuellen Optimismus oder Pessimismus, so scheiden individueller Optimismus oder Pessimismus aus der wissenschaftlichen Betrachtung aus, um der poetischen oder litterarischen Behandlung[4]) anheim zu fallen.

---

[1]) Fr. A. Lange, Die Arbeiterfrage, 5. Aufl. 1894, S. 113.

[2]) Das menschl. Glück u. die sociale Frage, 1896, S. 7.

[3]) Leipzig u. Heidelberg 1867.

[4]) Vgl. Hilty, Das Glück, 5. Aufl. 1896, und die dort reichlich citirte Litteratur. E. Dühring, Werth des Lebens, 2. Aufl., und darüber Vaihinger,

Ernstlicher hingegen müssen wir uns mit den metaphysischen Motivationen des Optimismus und Pessimismus auseinandersetzen. Hier haben wir es mit leitenden Ideen, d. h. einem „formalen Gedanken" im Sinne Stammler's zu thun[1]). Denn hier handelt es sich bereits um die „Beobachtung und Befolgung des Endzweckes der menschlichen Gesellschaft"[2]). Auf Seiten des metaphysischen Optimismus ist Leibniz ebenso der typische Vertreter, wie Schopenhauer auf Seiten des Pessimismus. Dass uns das Streben nach Glückseligkeit angeboren sei, versteht sich für einen Leibniz ebenso von selbst, wie für alle Philosophen eudämonistischen Gepräges, d. h. für die überwiegende Mehrzahl aller Denkenden überhaupt[3]). Ja, Schopenhauer selbst hat diesen Glückseligkeitstrieb nicht bloss voll anerkannt, indem er den Willen zum Leben in der ganzen Natur und zuoberst im Menschen durchgängig constatirte, sondern sogar in den Vordergrund seiner ethischen Betrachtungen gerückt, wenn er gleich zu einem niederschmetternd negativen Ergebniss gelangt ist. „Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muss immer die Befriedigung eines Wunsches sein. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuss auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth"[4]). Hartmann hat diese von Schopenhauer betonte Negativität aller Lust aufgegeben, zieht aber gleichwohl eine Lust- und Unlustbilanz, die in der empirischen Welt mit einem starken Deficit von Lust abschliesst.

Der Fehler dieses transscendentalen Pessimismus Schopenhauer's, nach welchem unsere Welt die schlechteste unter allen möglichen ist, steckt einmal in seiner metaphysischen „petitio principii", wonach das Universum nur die Offenbarungsform eines blinden, vernunftlosen Willens ist, andermal in dem aus dem empirischen Leben abgeleiteten Nachweis, dass nur der Schmerz positiv sei, und dass somit die Unlustquanten in der empirischen Welt durchweg

---

Hartmann, Dühring u. Lange, 1876, S. 155 ff.; Julius Duboc, Der Optimismus als Weltanschauung, Bonn 1881, S. 192 ff., 221 f.; Hieron. Lorm, Der grundlose Optimismus, 1894; James Seth, Is Pleasure the Summum bonum, Intern. Journal of Ethics.

[1]) Stammler a. a. O. S. 594 und das Schema S. 598.

[2]) Ebenda S. 599.

[3]) Darüber die instructive Skizze bei Schubert-Soldern a. a. O. S. 243 ff.

[4]) Schopenhauer, Welt als Wille I, 376.

überwiegen. Nach Hartmann ist unsere Welt freilich die beste unter allen möglichen, aber schlechter als gar keine, da das Nichtsein unter allen Umständen dem Sein vorzuziehen sei. Alle Grundvoraussetzungen des Schopenhauer'schen metaphysischen Pessimismus haben sich indess bei kritischer Prüfung als haltlos ergeben[1]). Abgesehen davon, dass es noch höchst fraglich ist, ob es auch nur beim Einzelindividuum, von welchem ja Schopenhauer seinen Ausgangspunkt nimmt, einen Willen als eigenes Vermögen giebt, ob nicht vielmehr, wie Spinoza gelehrt, Wille und Intellect zusammenfallen, ist es doch eine ganz unzulässige Verallgemeinerung, vom hypostasirten Einzelwillen einen ebensolchen Todessprung zum Weltwillen zu machen, wie ihn der von Schopenhauer so hart mitgenommene Fichte vom Einzel-Ich zum All-Ich gewagt hat. Verstehen wir vollends unter „Willen", wie die physiologische Psychologie heute vielfach definirt, eine „Zwecken angepasste Bewegung", so passt diese Definition doch nur auf den Einzelwillen, nicht aber auf Schopenhauer's Weltwillen, der so wenig Zwecken angepasst ist, dass er als blinder und blöder Drang hingestellt wird — gleichsam ein wieder auferstandener, mit buddhistischen Attributen ausgestatteter Hödur (der blinde Gott der nordischen Mythologie). Was hat also der Einzelwille — gesetzt es gäbe einen solchen — mit dem Weltwillen überhaupt noch zu thun? Was berechtigt uns also, dieses grosse X, welches hinter den Erscheinungen liegt, gerade auf den Namen „Wille" zu taufen? Als ob wir um neue Formeln, neue Namen für das grosse X verlegen wären! „Diese naive metaphysische Entdeckerfreude über neue Benennungen des ‚Unbegreiflichen' erinnert mich immer an jenes Bäuerlein, das einem Astronomen einst die Bemerkung machte: ‚Dass Ihr bei den vorzüglichen Ferngläsern alle diese Gestirne entdeckt habt, wundert mich nicht; aber mich setzt es stets in Erstaunen, woher Ihr erfahren konntet, wie alle diese Gestirne heissen!' Wir sind aber weniger begierig, zu erfahren, wie das Weltprincip heisst, als vielmehr nur, ob es überhaupt eins und nur Eines giebt, und worin dieses besteht"[2]).

Aber angenommen selbst, der Wille sei wirklich Weltsubstanz (Panthelismus), so folgt aus dieser Supposition weder die Negativität aller Lust, welche bereits Hartmann preisgegeben hat, noch viel weniger natürlich der von Schopenhauer und Hartmann gemeinsam

---

[1]) Einzelnes bei O. Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit u. Gegenwart, 2. Aufl., Heidelberg 1888, Cap. IX. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie, 3. Aufl. 1896, S. 532 ff.

[2]) Vgl. m. Schr.: Friedr. Nietzsche's Weltanschauung, S. 46 f.

behauptete Unlustüberschuss, welcher eine grundsätzliche Verneinung des Willens zum Leben rechtfertigen soll. Wenn eine Begriffsdichtung, wie sie die Schopenhauer'sche Willensmetaphysik darstellt, sich nicht bloss dabei bescheidet, künstlerische Conception und Composition zu sein und zu bleiben, sondern sich herausnimmt, mit bestimmten, tief in unser persönlichstes Leben einschneidenden Postulaten an uns heranzutreten, dann überschreitet sie die Grenzen ihres Geltungsbereichs. Fordert sie nun gar von der ganzen Menschheit, dass diese nach den Vorschriften des Buddhismus vor lauter Mitleid mit Anderen und mit sich selbst sich verzehren, durch weitgetriebene Askese alle Gelüste in sich ersticken, durch eine Art freiwilliger Selbstkastrirung den Willen zum Leben ertödten und somit die Perpetuirung des Menschengeschlechts grundsätzlich verneinen solle, so ist dies eine „metaphysische" Impertinenz, die nicht scharf genug gegeisselt werden kann. Auf so brüchiger Unterlage und mit so fadenscheinigen Motivirungen, wie Negativität aller Lust und Ueberwiegen der Unlustquanta sie darstellen, der gesammten Menschheit mit cäsaristischem Ungestüm ein „Bis hierher und nicht weiter" decretiren wollen, das heisst im günstigsten Falle Fieberphantasien zum Besten geben, gegen welche nicht mehr die Logik, sondern allenfalls die Psychiatrie Heilmittel zur Verfügung hat. Und wenn sich Schopenhauer auf Grund seines mit dialectischer Leichtfertigkeit gezimmerten metaphysischen Kartenhauses zu der Wendung versteigt, der Optimismus sei „nicht bloss eine absurde, sondern auch eine wahrhaft ruchlose Denkungsart, ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit", so hat er mit dieser seiner frevelhaften Behauptung den Gipfel aller Ruchlosigkeit erstiegen. Denn nicht das ist ruchlos, der Menschheit Motivationen anzusuggeriren, welche ihr über diese „namenlosen Leiden" hinweghelfen und ihr Mittel an die Hand geben, diesen „namenlosen Leiden" kräftig zu steuern und sie eben dadurch successive zu verringern und abzuschwächen, wie dies seitens des socialen Optimismus geschieht, sondern vornehmlich das, dass man die hypochondrischen Grillen der eigenen Natur generalisirt, der ganzen Menschheit andichtet und mit hinreissender, zuweilen sogar aufdringlicher Beredsamkeit aufoctroyirt. Der transscendentale Pessimismus verweichlicht und entnervt das Menschengeschlecht durch metaphysische Robinsonaden; er erzieht himmelnde buddhistische Memmen und zerflossene Molluskennaturen, während der sociale Optimismus, indem er das eigene, wie das Leben aller anderen Menschen grundsätzlich bejaht, eine Energiequelle darstellt, aus welcher man neue Kräfte und sieghaftes Leben behufs Ueberwindung des uns auferlegten Kampfes saugen kann. Wie die Wissenschaft heute in geschlossenem Kampf

gegen die Mikroben auftritt, welche den menschlichen Organismus untergraben und damit unsere körperliche Gesundheit schädigen, so müssten wir uns zu einem geschlossenen Kampfe gegen den Pessimismus zusammenthun, der mit seinen schleichenden dialectischen Bacillen an unserem Lebensmarke zehrt und unsere geistige Gesundheit zerrüttet.

Ebenso wenig wie mit dem transscendentalen Pessimismus vermögen wir uns von unserem Standpunkte des socialen Optimismus aus mit dem transscendentalen Optimismus eines Leibniz zu befreunden. Für Leibniz ebenso wie für Newton ist die Welt eine von Gott zur Erfüllung bestimmter Zwecke erbaute Maschine. Sympathisch berührt es freilich, dass der Evolutionist Leibniz den von Schopenhauer in seinem Geschichtspessimismus geleugneten Fortschritt des Menschengeschlechts kräftig betont, indem er das menschliche Glück nicht bloss im Genusse eines Gutes, sondern im „ununterbrochenen Fortschritt zu grösseren Gütern" findet. Dabei leugnet er das Vorhandensein der physischen Uebel in der empirischen Welt keineswegs; nur spricht er diesen empirischen Uebeln die metaphysische Realität ab. Ist nach Schopenhauer die empirische Lust negativ, so ist nach Leibniz umgekehrt gerade das moralische und das physische Uebel negativ, weil unvollkommen. Für Leibniz ist eben Vollkommenheit gleichbedeutend mit „positiv", Unvollkommenheit mit „negativ". Die Unvollkommenheit der empirischen Welt, die mit moralischen und physischen Uebeln aller Art behaftet ist, leugnet also Leibniz ebenso wenig wie Schopenhauer oder irgend ein sonstiger ernster Denker, dem die „namenlosen Leiden" des Menschengeschlechts nicht entgangen sind. Einen Optimismus der empirischen Welt wird kein intellectuell Erwachsener und sittlich mündig Gewordener vertreten wollen. Nur brutales Uebermenschenthum, nur immoralisitscher Grössenwahn, der sich über das tiefe sociale Weh der Gegenwart mit Recepten hinwegsetzt, die aus dem moralischen Giftmischerthum Cesare Borgia's stammen, wird leichtfüssig über diese moderne Variante der Theodicee hinweghüpfen: dass der kapitalistische Müssiggänger einen so grossen, der im Schweisse seines Angesichts Arbeitende hingegen einen vergleichsweise so geringen Anteil an den Genussgütern seines Volksthums hat. Dieser sociale Weltschmerz unseres Zeitalters ist nur ein neuer Grundtext zu der uralten Melodie der Theodicee[1]). Für einen Leibniz, den Vertreter der „prästabilirten Harmonie", nach welcher der Ablauf der Monaden als vorstellender Kräfte von Gott als der „Monas monadum" prädestinirt ist, so dass die Weltmaschine

[1]) Vgl. oben S. 418 u. 465.

ihren von der Gottheit vorgesehenen und nach Zweckmässigkeitsgründen vorherbestimmten Gang geht, muss diese Welt die beste unter allen möglichen sein. Denn eine von Gott nach Zweckprincipien geordnete Welt kann nicht weniger Uebel enthalten, als unsere gegebene Welt, sintemal diese Uebel als Contrastwirkung der Lust unentbehrlich sind. Das individuelle Glück tritt bei Leibniz wie schon bei Giordano Bruno hinter dem universellen vollständig zurück. Wie die einzelne Monade, so ist auch das einzelne Individuum nothwendig unvollkommen, d. h. physisch und moralisch leiderfüllt. Für das Individuum ist also Leibniz so gut empirischer Pessimist wie Schopenhauer. Nach Leibniz haftet das Uebel der Monade und dem menschlichen Individuum als Monadencomplex unabtrennbar an, und die Ausgleichung erfolgt erst bei der Betrachtung des Universums, in welchem jene vom Individuum vermisste „harmonie préétablie" herrscht. Bei Schopenhauer ist das Individuum ebenfalls unvollkommen, weil alle seine Handlungen aus seinem angeborenen, unwandelbaren Charakter unabänderlich hervorfliessen (operari sequitur esse). Während aber die Erlösung aus diesem unendlichen Widerstreit nach Leibniz durch allgemeine Aufklärung und Vervollkommnung der Vernunft generell erfolgt, indem man sich über das eigene Uebel durch einen universalistischen Optimismus hinwegtröstet, vollzieht Schopenhauer diesen Erlösungsprocess nur individuell vermittelst des künstlerisch schauenden Genius, welcher als transscendentaler Pessimist die Nichtigkeit der Substanz durchschaut und darum das ganze Weltdasein verneint. Verstrickt sich Leibniz in seinem metaphysischen Optimismus in ein Netz von uncontrolirbaren Annahmen und unbeweisbaren Voraussetzungen — Monaden, Gott als Schöpfer der Monaden, prästabilirte Harmonie —, so bleibt er doch wenigstens auf dem Boden der metaphysischen Hypothese stehen, die wir annehmen, aber auch verwerfen können, ohne an unserem physischen oder psychischen Gleichgewicht Einbusse zu erleiden. Wenn Schopenhauer aber den Weltwillen durch den künstlerischen Genius, also Gott durch den Menschen, die Welt durch die geniale Individualität erlösen will, so beschreitet er damit die Bahn einer metaphysischen Mythologie, wohin wir ihm nicht einmal mehr mit unserer Phantasie folgen mögen [1]).

Weder der Pessimist Schopenhauer, noch der Optimist Leibniz besass aber ein Organ für den socialen Weltschmerz [2]). Der Misanthrop Schopenhauer hat ohnehin für das sociale Weltleid kein

---

[1]) Vgl. oben S. 525 f.

[2]) Hartmann streift ihn nur obenhin, Philos. d. Unbewussten, S. 622.

rechtes Empfinden. Die Mitleidsmoral und die allgemeine Menschenliebe, welche er als Reminiscenzen des Buddhismus predigte, haben im Rahmen seines Systems nur akademischen Werth, aber keinen praktischen Sinn. Wie er persönlich der von ihm geforderten Askese dadurch zuwiderhandelte, dass er im „Englischen Hof" zu Frankfurt, einem der vornehmsten Restaurants, dinirte und als Feinschmecker geradezu gefürchtet war, so widersprach er seinem Postulat der Menschenliebe durch die von ihm zur Schau getragene Menschenscheu und Menschenverachtung, so dass er für die Leiden seines Lieblingshundes zuweilen wärmere Töne fand, als für die „sociale Frage". Aber auch der Schöpfer der Theodicee, der universalistische Optimist Leibniz, ist weit davon entfernt, das Massenelend als brennenden Schmerz zu empfinden, wie dies charakteristisch für unsere sociale Gegenwart ist[1]). „In der Welt der ‚prästabilirten Harmonie' ist das Massenelend von der Gottheit vorgesehen, der Selbstentfaltung der Monade inhärirend und daher nothwendig aus ihr folgend, so dass es ein thörichtes Unterfangen wäre, die naturgemässe sociale Entwickelung durch Reformen hemmen und damit dem von der prästabilirten Harmonie bestimmten Ablauf der Monaden entgegenarbeiten zu wollen"[2]). Wir aber lehnen, wie alle metaphysischen Voraussetzungen, so auch Schopenhauer's „Willen" und Leibnizens „Monade" als Substanzen ab. Die Metaphysik bleibt für uns nach wie vor nur eine Sucherin[3]). Das grosse X, die Weltsubstanz, falls es eine solche und nur Eine giebt, halten wir zwar nicht mit Kant und Spencer für unerkennbar, sondern nur für unerkannt, unerschlossen, weil mit den bisherigen Hilfsmitteln unauffindbar. Wie wir das Leben überhaupt in allen seinen Offenbarungen grundsätzlich bejahen, so auch insbesondere das geistige Leben der zukünftigen Geschlechter, denen wir mit dem „Ignorabimus" Du Bois-Reymond's keinen für alle Zeiten gültigen Todtenschein ausstellen möchten. Anders gestaltet sich jedoch die Sachlage, wenn ein religiöses Dogma oder ein metaphysisches Credo sich herausnehmen möchte, in unser sociales Glück dirigirend eingreifen zu wollen. Hier beharren wir dabei, dass, wie jedes einzelne Individuum seines Glückes Schmied ist, so jede Generation ihr eigenes Geschick mit nerviger Faust zu ergreifen und unabhängig von allen transscendentalen Motivationen in eigenen Händen zu behalten hat. „So wie jeder Mensch sein eigenes Glück-

---

[1]) Vgl. oben S. 408.

[2]) Vgl. oben S. 465; dazu W. H. Mallock, The scientific Basis of Optimism, Fortnightly Review, Januar 1889.

[3]) Vgl. oben S. 126 f.

seligkeitsideal hat, so hat auch jede Gesellschaft und jede Zeit das ihrige. Ein vom Einzelwohl abgetrenntes Gemeinwohl besteht nicht und könnte es auch Niemand fühlen" [1]). Wir sind heute gewitzigt genug, unser sociales Wohl und Wehe nicht mehr an das Schicksal metaphysischer Grillen zu ketten. Die Organisation der menschlichen Gesellschaft, die Harmonisirung der Interessencollisionen zwischen Individuen und Gemeinschaft machen wir nicht mehr davon abhängig, wie es dem ἓν καὶ πᾶν, dem Logos, der Monade, dem „Willen" u. s. w. gefällt, sondern wie es uns gefällt, d. h. wie es unserer wissenschaftlichen Einsicht entspricht. Der Hinweis auf transscendentale Motive in der Regulirung der menschlichen Gesellschaft ist für uns keine Lösung mehr, sondern leere Vertröstung. „Unser Zeitalter huldigt sociologisch der Devise: Help your self, oder besser dem präciseren französischen Wahrwort: „aide-toi et Dieu t'aidera" [2]).

Aber auch der sociale Optimismus, wie wir ihn vertreten, bedarf einer regulativen Idee, eines „formalen Gedankens", aus welchem die Imperative im Einzelnen abgeleitet und dem Individuum zum Bewusstsein gebracht werden. Das sociale Ideal sehen darum auch wir mit Comte in der Entwickelung des Einzelnen und der Gesellschaft, in der Unterordnung der persönlichen Instincte unter die Uebung der socialen und in der Unterwerfung der Leidenschaften unter die Vorschriften einer allmälig überwiegenden Vernunft. Diesen socialen Optimismus hat schon John Stuart Mill im IV. Buche seiner „Grundsätze der politischen Oekonomie" [3]), wo er Einfluss und Ziele des industriellen Fortschritts charakterisirt, zum glücklichen Ausdruck gebracht. „Als der beste Zustand für die menschliche Natur erscheint jedoch ein solcher, in welchem, während keiner arm ist, niemand reicher zu sein wünscht und dabei keinen Grund zur Besorgniss hat, dass er durch die Bestrebungen anderer, die sich vorwärts drängen wollen, zurückgeschoben werde.

Dass übrigens die Thatkraft der Menschen durch den Wettkampf, um reich zu werden, im Gange erhalten wird (wie dies früher durch das Auskämpfen von Kriegen geschah), bis es gelingt, durch Erziehung eine bessere Gestaltung der Dinge herbeizuführen, ist ohne Zweifel wünschenswerther, als dass jene Thatkraft einrosten und stagniren sollte. Solange die Gemüther grober Art sind, erfordern sie grobe Antriebsmittel und mögen diese haben. Inzwischen mögen

[1]) v. Schubert-Soldern a. a. O. S. 73.

[2]) Vgl. oben S. 418.

[3]) Deutsch von Soetbeer, S. 566 ff.; französisch hat Gustave Belot, Paris 1897, das VI. Buch der Logik (Geisteswissenschaften) jüngst separat herausgegeben und mit vortrefflichem Commentar begleitet.

aber auch die, welche das gegenwärtige noch sehr frühe Stadium der menschlichen Entwickelung nicht als deren schliesslichen Typus ansehen, Entschuldigung finden, wenn sie vergleichsweise gleichgültig erscheinen gegen diejenige Art wirthschaftlichen Fortschrittes, welcher meistens die Glückwünsche gewöhnlicher Staatsmänner hervorruft — die blosse Zunahme der Production und Kapitalansammlung. Zur Sicherheit der nationalen Unabhängigkeit ist es wesentlich, dass ein Land in solchen Dingen nicht hinter seinen Nachbarn zurückbleibe; allein an und für sich sind sie von geringer Wichtigkeit, solange entweder die Vermehrung der Bevölkerung oder sonst etwas die grosse Masse des Volkes verhindert, an den Wohlthaten derselben Theil zu nehmen. Ich sehe nicht ein, weshalb es eine Veranlassung zur Beglückwünschung abgeben sollte, dass Personen, die so schon reicher sind, als es für irgend Jemand nöthig ist, ihre Mittel verdoppelt haben, um Dinge zu verbrauchen, welche wenig oder gar keine andere Freude gewähren als nur Entfaltung des Reichthums; oder dass eine Anzahl Individuen jedes Jahr aus den mittleren in die reichen Klassen übergeht, oder aus der Klasse der beschäftigten reichen Leute in die der unbeschäftigten. Nur in zurückgebliebenen Ländern ist die Vermehrung der Production noch eine wichtige Angelegenheit; in den am meisten fortgeschrittenen ist es eine bessere Vertheilung, die in wirthschaftlicher Hinsicht Noth thut; und das unentbehrliche Mittel dazu ist eine stärkere Einschränkung der Bevölkerungszunahme. Nivellirende Staatseinrichtungen gerechter wie ungerechter Art können für sich allein das nicht vollführen; sie mögen vielleicht die Höhen der Gesellschaft erniedrigen, aber sie sind nicht im Stande, die Tiefen derselben zu erhöhen."

Die regulative Idee unseres socialen Optimismus ist nach alledem die ständige Steigerung der Menschenmacht über die Natur und eine durch diese herbeigeführte Beschwichtigung der Interessencollisionen einerseits zwischen den einzelnen Individuen, andererseits zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat [1]). Es handelt sich nicht mehr um eine bloss intellectuelle Vervollkommnung des Menschengeschlechts, wie sie der Leibnizische Rationalismus und die sich an ihn anrankende deutsche Aufklärungsphilosophie in der ihnen gemeinsamen Ueberschätzung der „Vernunft" forderten, sondern zunächst um eine biologische Höherbildung, d. h. eine durch „sociale Auslese" herbeizuführende Hebung des physischen Menschen, sodann um eine ethisch-sociale Vervollkommnung, welche ein Socialismus der Institutionen in Kirche und Staat, in Kunst, Wissenschaft und Erziehung

[1]) Vgl. oben S. 522 ff.

anzubahnen haben wird. Das Ideal eines socialen Optimismus läuft somit letzten Endes auf ein sichtbares, greifbares, nicht mehr in metaphysische Weiten gerücktes Ziel hinaus: Höherbildung des Typus Mensch, Erziehung der künftigen Generationen zu Socialmenschen. Dieses Ziel ist nicht zeitlos, wie die Spinozistische oder Schopenhauer'sche Substanz (simul, nunc stans), nicht unendlich, wie der Evolutionsprocess der Monade nach Leibniz, sondern greifbar diesseitig, d. h. in die menschliche Thätigkeitssphäre gerückt und in eine vergleichsweise zeitliche Nähe gestellt. Die Liebe zu unseren Kindern und Enkeln bildet nur einen Vorspann zur Liebe unserer Aller Nachkommen, des künftigen Menschengeschlechts. „Eben die Menschheit, die eines Fortschritts fähig ist, kann nie etwas Anderes sein, als die Summe des lebendigen Einzelnen, und es kann keinen Fortschritt für sie geben, der nicht ein Zuwachs an Glück und Vollkommenheit in denselben Gemüthern wäre, welche vorher unter einem unvollkommeneren Zustand litten" [1]).

Unter allen Illusionen des Menschengeschlechts scheint sich die modernste, der Culturfortschritt, allen skeptischen und pessimistischen Einwürfen zum Trotz, nicht bloss behaupten, sondern ständig an innerer Ueberzeugungskraft zunehmen zu wollen. Wie über die wenigsten allgemeinen Begriffe, so herrscht heute auch über den des Culturfortschritts wie der Cultur überhaupt durchaus noch keine Einmüthigkeit. Bald sieht man den Sinn des Culturfortschritts in der wachsenden Macht über die Natur (Baco), bald in der Steigerung der Humanität (Herder) [2]), bald in der intellectuellen und moralischen Vervollkommnung (Leibniz und die deutsche Aufklärungsphilosophie), bald im endgültigen Sieg des Altruismus über den Egoismus (Comte), bald endlich in einer nach oben gerichteten Entwickelung als Selbstzweck (Spencer, Kidd) [3]). Wie bei allen solchen Definitionen wird sich auch hier diejenige am meisten bewähren, welche die Hauptgedanken aller übrigen in sich vereinigt. Einer solchen eklektischen Definition kommt die Rudolf Eucken's nahe, welcher auch v. Schubert-Soldern Beifall zollt [4]), „dass die letzte Aufgabe des Einzel- und Gesammtlebens darin bestehe, alle in der Menschheit angelegten Kräfte voll zu entwickeln und in's Unendliche zu steigern, und zwar

---

[1]) Vgl. Lotze, Mikrokosmus III, p. 23.

[2]) Goethe verspottete dieses Humanitätsideal Herder's mit dem bekannten Ausspruch, es werde, sobald das Ideal der Humanität erreicht, „Einer des Anderen humaner Krankenwärter sein".

[3]) Andere, untergeordnetere Definitionen moderner Culturhistoriker s. noch bei Schubert-Soldern a. a. O. S. 282 ff.

[4]) A. a. O. S. 284.

zur Macht über Natur, Menschenleben und Welt und zur daraus quellenden Freude am Dasein“ [1]).

Die Symptome eines sich auf der ganzen Linie der westlichen Cultur kundgebenden, durchgreifenden culturlichen Fortschrittes mehren sich in einer Weise, dass nur blinder pessimistischer Dogmenglaube, nur ein geflissentliches Augenverschliessen vor den zahllosen, von uns aufgedeckten Anzeichen des socialen Fortschritts sich allen diesen Symptomen zum Trotz in einen socialen Pessimismus verbohren kann. Und wenn wir trotzdem in einem Zeitalter des socialen Weltschmerzes leben [2]), in welchem grossdenkende, warmfühlende Geister unsere Cultur anklagen und deren Ertrag systematisch herabsetzen, so ist dies ein trauriges Zeichen der augenblicklichen Krise, welche wir zu überwinden haben werden, vielleicht aber auch der letzte Niederschlag des zum Glück hinter uns liegenden philosophischen Pessimismus. Störung des Gleichgewichts, Schädigung der socialen Gesundheit reflectirt sich eben philosophisch in der Form des Skepticismus, als eines Pessimismus der Wissenschaft, poetisch und religiös als allgemeiner Weltschmerz, wirthschaftlich und politisch als socialer Weltschmerz. Pessimismus ist daher eher eine Krankheit denn eine Weltanschauung; individueller Pessimismus eine persönliche, socialer eine gesellschaftliche Krankheit [3]). Der skeptische Pessimismus begleitet die hohen, an Plethora erkrankten Culturen wie ihr ständiger Schatten. Die arabische Hochcultur hatte ihren skeptisch-pessimistischen Kritiker in Ghazzâli, die Renaissance in Agrippa von Nettesheim und Franz Sanchez, das mathematische Jahrhundert Newton's in Pascal und Bayle, das Jahrhundert Voltaire's und der Encyklopädistik in Rousseau und Hume, das Zeitalter Darwin's endlich in jener Fülle von Weltschmerzphilosophen und socialen Weltschmerzdichtern (Dostojewski, Ibsen, Tolstoy, Zola, Bourget), auf welche wir schon wiederholt hingewiesen haben. Diesen socialen Weltschmerz in Dichtung und Kunst unterstüzt nun die socialdemokratische Partei aus politischer Taktik, weil er den Wind in ihre politischen Segel treibt. Adolf Wagner hat mit Recht den inneren Widerspruch aufgedeckt, in welchen die heutige (Marxistische) Socialdemokratie dadurch verfällt, dass sie für die Gegenwart dem krassesten socialen Pessimismus das Wort redet, während sie

---

[1]) R. Eucken, Gesch. u. Kritik d. Grundbegriffe der Gegenwart, 1878, S. 186.

[2]) Vgl. oben S. 418, 465, 754.

[3]) Vgl. Lester F. Ward, The psychic factors of civilisation, p. 69 ff.; Al. Chiappelli, Socialismo e Pessimismo, Riforma sociale VI, 1, 1896, p. 4 ff.; Filosofia e Socialismo, Nuova Antologia, Juli 1896; Socialismo e pensiero moderno, 1897, p. 163 ff.

für die Zukunft sich dem naivsten rosenfarbenen Optimismus hingiebt. Einer der ehrlichsten unter den neuzeitlichen socialistischen Führern, Bénoit Malon, hat diese tiefe Zwiespältigkeit der heutigen socialdemokratischen Partei mit schöner Offenheit in die Formel gekleidet: „Wir denken en pessimiste, handeln aber en optimiste." Das culturlich Errungene in den schwärzesten, das zu Erringende in den rosigsten Farben zu malen, das scheint die socialphilosophische Taktik der Socialdemokratie zu sein. Die Partei ist voll Undankbarkeit gegen das Vergangene, von den Vätern mit dem Aufgebot unsäglicher Duldergrösse und kräftigster Männlichkeit mühsam Erstrittene, aber voll kindlichster Zuversichtlichkeit in Bezug auf das Kommende, von ihr und ihrem Nachwuchs zu Erzwingende. Für die Vergangenheit sind Marx und Engels pessimistische Evolutionisten, sofern sie jeder wirthschaftlichen Evolutionsphase Jahrhunderte zu ihrem vollständigen Ausleben zubilligen, für die Zukunft hingegen optimistische Katastrophisten, sofern sie eine vollständige Umwälzung unseres gesammten Wirthschaftsbetriebes, d. h. radicale Abschaffung aller Lohnarbeit durch Vergesellschaftung aller Productionsmittel in unmittelbare Aussicht stellen. Wie lange ist es her, dass der jetzt zum Evolutionismus übergegangene Bebel mit apokalyptischer Zuversichtlichkeit seiner gläubigen Gemeinde die Prophetenworte gekündet hat: „Ja, ich bin überzeugt, die Verwirklichung unserer letzten Ziele ist so nahe, dass wenige in diesem Saale sind, die diese Tage nicht erleben werden"[1]). Und selbst der bedächtigere Fr. Engels, der mit seinem Freunde Marx „die Entwickelung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft" herbeigeführt hat, ist für die Zukunft, d. h. in seiner socialen Verheissung von ebenso apostolischer Vertrauensseligkeit und Selbstsicherheit, wie er für Vergangenheit und Gegenwart, so namentlich in seiner ergreifenden Schilderung des englischen Arbeiterelends, dem wildesten socialen Pessimismus das Wort redete. Sein socialer Zukunftsoptimismus, der an die Sprache der Seher und Propheten erinnert, löst das ewige sociale Leid der Menschheit mit spielender Leichtigkeit. „Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Productionsmittel zunächst in Staatseigenthum. Aber damit hebt es sich selbst als Proletariat, damit hebt es alle Klassenunterschiede und Klassengegensätze auf, und damit auch den Staat als Staat. Die bisherige, sich in Klassengegensätzen

[1]) Chiappelli, Socialismo e Pessimismo, p. 8, erinnert angesichts dieser Verheissung nicht übel an Matth. XXIV, 34; vgl. auch die köstlichen Aufsätze des englischen Fabiers G. Bernard Shaw, Die Illusionen des Socialismus, Zeit IX, 108—109, October 1896.

bewegende Gesellschaft hatte den Staat nöthig, d. h. eine Organisation der jedesmaligen ausbeutenden Klasse zur Aufrechterhaltung ihrer äusseren Productionsbedingungen, also namentlich zur gewaltsamen Niederhaltung der ausgebeuteten Klasse in den durch die bestehende Productionsweise gegebenen Bedingungen der Unterdrückung (Sklaverei, Leibeigenschaft oder Hörigkeit, Lohnarbeit). Der Staat war der officielle Repräsentant der ganzen Gesellschaft, ihrer Zusammenfassung in einer sichtbaren Körperschaft, aber er war dies nur, insofern er der Staat derjenigen Klasse war, welche selbst für ihre Zeit die ganze Gesellschaft vertrat: im Alterthum Staat der sklavenhaltenden Staatsbürger, im Mittelalter des Feudaladels, in unserer Zeit der Bourgeoisie. Indem er endlich thatsächlich Repräsentant der ganzen Gesellschaft wird, macht er sich selbst überflüssig." .... „An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Productionsprocessen. Der Staat wird nicht ‚abgeschafft', er stirbt ab" [1]).

Im Gegensatz zu dieser sociologischen Leichtgläubigkeit, die das Absterben des Staates für möglich und ein Auflösen in eine blosse Gesellschaft für erfüllbar hält, fordert der von uns auf Grund eines strengen Evolutionismus, der nicht bloss für Vergangenheit und Gegenwart, sondern ebensosehr auch für die ganze Zukunft des Menschengeschlechts gilt, gerade aus dem Studium der Vergangenheit und Gegenwart erwachsene sociale Optimismus den beharrlichen Ausbau eines staatlichen Rechtssocialismus, ohne welchen psychisch so unendlich differenzirte Individuen, wie wir Culturmenschen nun einmal sind, schlechterdings nicht mehr auszukommen vermögen. Die lockere Organisation einer Gesellschaft, hinter welcher keine imponirende Summe von dauernden Machtverhältnissen steht, reicht zur Schlichtung der unzähligen möglichen Collisionen zwischen psychisch differenzirten Culturmenschen nicht aus. Nur Naturvölker können durch eine Handvoll Imperative regiert werden, nicht aber Culturvölker. Nicht im Absterben also, sondern im Gegentheil im vollständigen Ausbau und einer auf ökonomische Gleichmässigkeit gestellten Gliederung unserer Nationalstaaten sehen wir das sociale Heil der Zukunft. Ohne festgefügte, nationale Staatswesen mit ausgeprägt altruistischen Gesetzgebungen kann die Culturmenschheit ihr oberstes Ziel, die Herausarbeitung eines höheren Menschentypus, gar nicht erreichen. Ohne die socialpädagogische Kraft, welche den kirchlichen Institutionen, nationalen Erziehungssystemen und staatlichen Rechts-

[1]) Fr. Engels, Die Entwickelung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 3. Aufl., S. 42 f.

normen innewohnt, werden wir nie und nimmer zu einer durchgreifenden Socialisirung der Menschennatur gelangen, während wir bei einem systematischen Zusammenwirken aller dieser Factoren gemäss den Forderungen unseres „Systems der Socialphilosophie" zu einer solchen allmäligen Umbiegung der Menschennatur im Sinne der zunehmenden Schmeidigung der antisocialen und der vorschreitenden Kräftigung der socialen Instincte in der Menschennatur nicht bloss gelangen können, sondern unausbleiblich gelangen müssen. Den socialen Zukunftspessimismus Kidd's, welcher in den verzweiflungsvollen Worten hervorbricht: „Die Interessen des socialen Organismus und die seiner jeweiligen Individuen stehen sich jeder Zeit wie die ärgsten Feinde gegenüber"[1]), wird derjenige nicht bloss nicht zu teilen, sondern nicht einmal psychologisch zu begreifen im Stande sein, dem sich an der Hand der ersten beiden Abschnitte unseres Buches der tiefere Sinn der socialen Evolution erschlossen hat. Der heutige Mensch verhält sich zu seinen frühesten Vorfahren, dem Proanthropos, wie etwa der Wortschatz Goethe's zum ersten Stammeln der Thierschreiwörter, wie unser internationales Recht zum „jus talionis", oder der Monotheismus zur Klotz- und Steinanbetung. Der sociale Optimismus saugt seine ganze Kraft gerade aus dem Studium der Vergangenheit. Denn die politischen Lineamente unserer Entwickelung zeigen genau die gleichen, typisch wiederkehrenden Formen der allmäligen Sittigung und Verfeinerung auf. „Eine Eigenthümlichkeit charakterisirt das Kindesalter der Gesellschaft. Die Menschen werden nicht als Individuen behandelt, sondern immer als Mitglieder einer besonderen Gruppe. Jedermann ist zuerst Bürger, dann als solcher ein Mitglied seiner Gemeinschaft, sei diese aristokratisch oder demokratisch, patricisch oder plebejisch; oder aber, in den Gesellschaften, die ein unglückliches Geschick auf eine ganz verkehrte Bahn in ihrer Entwickelung geworfen hat, Mitglied einer Kaste; sodann ist er Mitglied einer Sippe, eines Hauses oder eines Stammes, endlich ist er ein Mitglied seiner Familie"[2]). Dieser politischen Evolution läuft parallel die Entwickelung der menschlichen Gefühle, insbesondere in den Gefühlen der Mitfreude und des Mitleids an Lust und Leid unserer Mitmenschen. Die Grade der Steigerung unserer altruistischen Gefühle lassen sich in groben Zügen wie folgt andeuten. Das Mitgefühl beginnt mit der eigenen Familie, dehnt sich aus auf Horde, Sippe, Clan, Gaugenossenschaft, Stamm, Volk, Nation, bis es endlich

[1]) Sociale Evolution, S. 73; dazu S. 63 und das ganze Cap. V, S. 91 ff.

[2]) H. Maine, Ancient Law, 5. Aufl. 1874, Chap. VI, S. 183 (nach der Uebersetzung Pfleiderer's).

sich auf alle Menschen erstreckt und sogar die übrigen lebenden Wesen (Thierschutzvereine) in sich schliesst[1]). Ob dieses Mitgefühl der Menschheit angeboren, also gar schon im Keimplasma prädisponirt ist, wie die Gefühlsphilosophen aller Zeiten lehren, oder ob dieser Altruismus naturnothwendig aus dem wohlverstandenen Egoismus herausgewachsen ist und auf dem Wege der Evolution sich allmälig herausgestaltet hat, das ist für den socialen Optimismus ganz irrelevant. Denn ob dieser Altruismus schon im Weismann'schen Keimplasma prädisponirt war, oder mit Darwin als erworbene Eigenschaft sich fortgepflanzt, durch Selectionen und Vererbung verfeinert und gesteigert hat, verschlägt gegenüber der Thatsache nichts, dass sich ein unübersehbarer Schatz an altruistischen Gefühlen in der civilisirten Menschheit aufgespeichert hat, der nach Breite und Tiefe täglich zunimmt. Die allmälige Ueberwindung aller Klassenvorrechte, die Auslieferung der politischen Gewalt an die Massen durch Erteilung des allgemeinen Wahlrechts, allgemeiner Schulzwang, Fortbildungsschulen und Universitätsausdehnungsbewegung, mit einem Worte die philanthropischen Vereinigungen in allen ihren Auszweigungen stellen die Siegestrophäen dar, welche Wohlwollen über Eigennutz, Gattungsinteresse über Individualinteresse, die socialen Instincte über die antisocialen allmälig davongetragen haben. In dieser Richtung muss nun mit vereinten Kräften fortgefahren werden. Die schwarze Brille, welche religiöse, philosophische, poetische und sociale Weltschmerzler uns mit aller Gewalt vor unser sociales Blickfeld halten wollen, um uns die tiefen Schäden der Zeit und das unendliche Weh des Menschengeschlechts lähmend zum Bewusstsein zu bringen, sollen wir unter stolzem Hinblick auf das schon bisher social Errungene und Erreichte von uns schleudern und erbarmungslos in Scherben schlagen. Fort mit allem Buddhismus, der unsere Unternehmungslust unterbinden und uns wie unsere Nachkommen um die sociale Zukunft betrügen will!

Eine neue Renaissance, eine Erlösung aus pessimistischer Schwarzseherei, die ja nur das Symptom der Ueberarbeitung und einer vorübergehenden Weltmüdigkeit ist[2]), muss hereinbrechen, sollen wir anders die Instinctsregeln der socialen Evolution in Vernunftregeln verwandeln und solchergestalt mit beschleunigtem Tempo an der socialen Hebung des gegenwärtigen, insbesondere aber an der Socialisirung der künftigen Geschlechter hoffnungsfreudig und zukunftssicher, vor Allem aber planmässig zusammenarbeiten. Wie die Menschen der

---

[1]) Vgl. J. Cl. Kreibig, Gesch. u. Kritik des ethischen Skepticismus, S. 5 ff.
[2]) Vgl. v. Schubert-Soldern a. a. O. S. 236.

Renaissance aus dem starren Winterschlaf eines Jahrtausends erwachten und, vom Alpdruck der mittelalterlichen Weltanschauung sich mit kräftigem Ruck befreiend, stolz sich emporreckten und mit lachenden Kinderaugen der Zukunft entgegenblickten, bis Humanismus und Reformation diesem dunklen Hoffen und sehnsüchtigen Streben ein greifbares Ziel setzten, so bedarf die immer noch unter dem Banne des Buddhismus seufzende Menschheit heute einer Renaissance des Lebensgefühls, eines Wiedererwachens der entbundenen socialen Kraft aus Lethargie und Weltschmerzgewinsel. Ursprung und Entwickelung aller menschlichen Gefühle wie aller menschlichen Institutionen weisen mit unverkennbarer Deutlichkeit darauf hin, dass der unendlich scheinende Widerstreit zwischen Individualismus und Universalismus, zwischen den antisocialen und socialen Regungen in der Menschennatur, zwischen Persönlichkeit und Gattung sich künftig noch rascher und durchgreifender schlichten lassen wird, als die bisherige sociale Evolution, die ihre Directive nur vom immanenten Telos empfing, die allmälige Beschwichtigung dieser Gegensätze angebahnt hat. Jene skrupellose Lebensbejahung, wie sie die Renaissance dem lebensverneinenden Mittelalter in übermüthigem Kampf abgerungen hat, erscheint in der gesundheit- und kraftstrotzenden Prachtgestalt Luther's wie verkörpert, obgleich auch er noch tief im deutschen Mysticismus stecken geblieben ist. Dieselbe Lebens- und Schaffensfreudigkeit, wie sie in Luther und Hutten markvoll hervortrat, muss auch unsere, vom Buddhismus aller Schattirungen zu befreiende Generation erfüllen, soll anders eine sociale Reformation ebenso das Schlagwort des zwanzigsten Jahrhunderts werden, wie die politische die des 18., die wissenschaftliche die des 17., die religiöse die des 16., die künstlerische die des 15. Jahrhunderts war. Um grosse Aufgaben zu bewältigen — und die uns bevorstehende ist die gewaltigste unter allen Aufgaben der Menschheit — muss man aus den Leistungen der Vergangenheit seine Kraft saugen, und aus der unbeirrten Zuversicht in die Zukunft des Menschengeschlechts mannhafte Entschlossenheit und beherzte Thatkraft schöpfen.

Der sociale Kampf um's Dasein, der heute heftiger entbrannt ist denn je, hat das Gleichgewicht zwischen Genuss und Arbeit empfindlich gestört und eben dadurch unser Zeitalter pessimistisch verstimmt. Der trostlose Materialismus und fatalistische Determinismus, in welchem die socialdemokratische Partei mit ihrem an Feuerbach anknüpfenden Heros Marx verfallen ist, thun das Ihrige, um den unglückseligen socialen Pessimismus zu schüren und zu nähren. Die grosse socialistische Bewegung, welche Saint-Simon so glänzend inaugurirt hatte, ist nahe daran, durch das Voranstellen und einseitige Hervorkehren

des wirthschaftlichen Moments — unter Eliminirung der ideologischen Factoren — zu einer rein proletarischen Bewegung zu verflachen. Diese proletarische Bewegung, welche der Socialismus monopolisiren möchte, wäre gewillt und im Stande, den ganzen Socialismus aus dem Socialismus herauszuwerfen, d. h. jene ethischen Erwägungen, welche ursprünglich zum Socialismus geführt haben, vollständig zu verdrängen, um an die Stelle des bisher vorherrschend gewesenen Ethos lediglich und ausschliesslich die Oekonomik zu setzen. Und so artet der einseitige historische Materialismus sehr leicht in einen trostlosen Geschichtspessimismus aus. Wäre das Universum wirklich nichts Anderes als das blinde Spiel einer todten Materie, als ein in molecularen Bewegungen schwingender Aether und ein rein mechanisch sich abspielender Process ohne Sinn und Zweck, dann wäre das Leben in der That ein Geschäft, das, um mit Schopenhauer zu sprechen, die Kosten nicht deckt. Ein consequenter Materialismus rechtfertigt auch den wilden Geschichtspessimismus Schopenhauer's. Unsere Socialphilosophie weist nun aber den Weg, wie man diesen dogmatischen Materialismus überwindet, ohne darum einem dogmatischen Idealismus Fichte'scher oder Hegel'scher Färbung anheimzufallen.

Wenn wir gleich den Monismus für die bestbegründete metaphysische Hypothese halten [1]), so sind die in unserer socialen Statik aufgedeckten und neben einander gereihten Thatsachen von dieser Hypothese vollkommen unabhängig. Verhehlen dürfen wir uns freilich nicht, dass der dogmatische Materialismus Marx-Feuerbach'scher Observanz sich mit dem von uns geforderten Monismus schlechterdings nicht verträgt. Denn unsere sociale Statik deckt die offenkundige Wirksamkeit einer immanenten socialen Teleologie auf, welche zwar eine transscendentale Zweckmässigkeit durchaus ablehnt, aber noch entschiedener den mechanischen Atomismus zurückweist. Vom Standpunkte des strengen Materialismus nämlich wäre die immanente Teleologie, deren sociale Wirksamkeit ein gesichertes Factum der Socialphilosophie ist, ebensowenig zu begreifen, wie die transscendente (Endzwecke). Soll der Socialismus also sich selbst wiedergegeben werden, d. h. zu einer Lebens- und Weltanschauung sich ausgestalten, welche den ganzen modernen Menschen einschliesslich seines metaphysischen Bedürfnisses und seiner religiösen Gefühlsfactoren vollkommen auszufüllen die Eignung besässe, so muss er vom Materialismus losgetrennt und auf's Neue ethisirt werden. Stellte der Socialismus, wie die socialdemokratischen Agitatoren vorgeben, wirklich nichts mehr dar, als eine rein proletarische Be-

[1]) Vgl. oben S. 53.

wegung, so sänke er zur socialen Bedeutungslosigkeit der Sklavenaufstände in Griechenland und Rom herab. Dass die „Lohnsklaven" heute eine grössere Macht repräsentiren, das allein würde den Zersetzungsprocess der ganzen Gesellschaft und die Geburt einer neuen noch nicht rechtfertigen. Wir sehen im heutigen Socialismus, den Socialdemokraten zum Trotz, keine blosse Lohnsklavenbewegung, sondern ein Culturproblem — das Culturproblem. Der Socialismus soll uns, will er anders eine Culturaufgabe lösen, einen Welt- und Lebensinhalt geben, wie ihn Renaissance, Humanismus und Reformation vor vier Jahrhunderten der vorgeschrittenen Menschheit gespendet haben. Verliert er sich indess in eine blosse Magenfrage, dann ist die ganze Bewegung culturlich verödet und versandet. Die pochenden Herzen und grübelnden Gehirne unserer psychisch differenzirten Culturmenschheit sind ein ebenso drängendes Problem, wie die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse. Wäre es aber wahr, wie Marx will, dass die ideologischen Factoren nur Reflexe der Wirthschaft seien, so müsste das eigentliche Culturproblem, die Erlösung aus der pessimistischen Zerrissenheit unseres Zeitalters, geduldig ausharren, bis durch eine Weltrevolution alle Productionsmittel vergesellschaftet und damit alle Lohnarbeit radical abgeschafft sein würde. Haben hingegen wir richtig gesehen, dass die wirthschaftlichen Factoren nicht das ausschliessliche causale Prius der ideologischen sind, sondern in ständiger Wechselwirkung zu jenen stehen, dann erst kann man die Lösung beider Probleme zugleich in Angriff nehmen. Unser socialer Optimismus erhofft auf Grund der Ergebnisse unserer psychogenetischen und socialphilosophischen Untersuchungen von der nächsten Folgezeit schon eine sociale Reformation, die ihre Inspirationen ebenso gut von der proletarischen Bewegung erhalten kann, wie Luther, Melanchthon und Hutten die ihrigen auch aus der tiefgehenden Bauernbewegung empfangen haben. Das Gelingen einer solchen socialen Reformation hat aber zur unerlässlichen Voraussetzung, dass sie von einer formalen Idee, von einem socialen Ideal, getragen und beherrscht wird. Dieses neue Culturideal aber vermag der fatalistisch-atheistische Materialismus unmöglich zu formen, vielmehr erst der Evolutionismus und der aus ihm entspringende sociale Optimismus.

Wir haben an unzähligen Symptomen die nach aufwärts gerichtete Bewegung in der wachsenden Solidarität und zunehmenden Sociabilität des Menschengeschlechts mit jener Sicherheit, welche ein socialphilosophischer Calcül überhaupt ermöglicht, nachgewiesen. In den Tendenzen aller Zeitalter, insbesondere aber in den Grundzügen unseres gegenwärtigen, haben wir den gemeinsamen Zug nach Schmeidigung und Sänftigung des Menschengeschlechts aufgezeigt.

Der Weg der Menschheitsgeschichte, soweit wir ihn von seinen ersten, im Dämmerschein der Prähistorie verschwimmenden paläontologischen Spuren bis zur deutlichen geschichtlichen Heerstrasse unseres Zeitalters verfolgen können, geht unaufhaltsam nach oben; die Devise der Culturentwickelung heisst: per aspera ad astra! [1])

Der sociale Optimismus, der sich nicht in prophetischen Wallungen von politischen Schwarmgeistern ergeht, vielmehr sogar auf eine sociale Dynamik, wie sie Comte inaugurirte, verzichtet, lässt sich bei einem universellen Ueberblick über die Ergebnisse der socialen Statik, wie wir diese in unseren bisherigen Ausführungen summirt haben, durch keinen Skepticismus irre machen, noch auch durch weltschmerzliche Argumentationen in seinem Vertrauen auf die nach oben weisende Entwickelungsrichtung des Menschengeschlechts erschüttern. Wir haben schon grössere skeptische Krisen, als die heutige zu sein scheint, überwunden: die Skepsis der Sophisten bezwang Sokrates, die Rotte Korahs brachte Moses zum Schweigen, die spätgriechische Skepsis, wie sie namentlich in Alexandrien verheerend um sich griff, hat Christus gebannt, der arabische Skepticismus Ghazzâli's fand in Averroës seinen Meister, dem harmlos winzigen Skepticismus der philosophischen Pastellfigur Agrippa's von Nettesheim hat der geistige Recke Giordano Bruno ein Paroli geboten, der schöngeistige Skepticismus eines Montaigne, Sanchez, Charron und Hirnhayn wurde von Descartes, Bacon, Hobbes und Spinoza in die Schranken gewiesen, Pascal und Bayle wurden von Leibniz, Huyghens und Newton entthront, die Encyklopädisten und Hume durch Kant in den Hintergrund gedrängt, und so wird denn auch unseren modernen kleinen Skeptikern, den „Hektikern des Geistes", wie Nietzsche sie einmal treffend nennt, ihr Sokrates oder Kant erstehen.

Der sociale Optimismus sieht das Ziel der physiologischen, intellectuellen und moralischen Höherbildung des Typus Mensch deutlich vor Augen. Das giebt ihm den Muth, allen pessimistischen Nörglern und Krittlern, welche an dem socialen Fortschritt des Menschengeschlechts skeptisch herumtüfteln, die welthistorischen Galilei'schen Worte mit einer gewissen sociologischen Biegung zuzurufen: E pur si muove — und die Menschheit bewegt sich doch! — Der hier vertretene, auf vergleichend geschichtliche Nachweisungen sich stützende sociale Optimismus will der Menschheit nicht etwa neue Horizonte eröffnen und ungeahnte Wege zeigen, sondern nur den schon beschrittenen und in der nächsten Zukunft voraussichtlich weiter zu verfolgenden Weg

[1]) Vgl. oben S. 51 f. Vgl. dazu Herbert Spencer, Thatsachen der Ethik, Cap. 13—15.

etwas heller beleuchten. Eine ihrer Grenzen sich bewusst bleibende Philosophie darf überhaupt nicht mit dem Anspruch hervortreten, die von der immanenten Teleologie vorgeschriebene Entwickelungsrichtung des Menschengeschlechts corrigiren oder gar durch eine andere ersetzen zu wollen. Sie wird vielmehr ihr Genüge schon darin zu finden haben, dass sie die socialen Tendenzen eines bestimmten Zeitalters aufzuspüren, den Zeitgenossen gleichsam ihre unausgesprochenen Wünsche von den Lippen zu lesen vermag und solchergestalt jene Fackel darstellt, welche durch ihr bescheidenes Licht der Menschheit im Dunkel des immanent teleologischen Evolutionsprocesses den Weg beleuchtet. Hat erst die Menschheit so viel socialphilosophische Einsicht gewonnen, dass sie die Richtungslinie ihres Weges scharf und genau erkennt, dann wird sie manche Stauungen und Rückfälle, manche Zickzackwindungen und Sackgassen, in die sie sich aus Unkenntniss des Weges immer wieder verirrt, vermeiden können, um im Lichte der socialphilosophischen Erkenntniss — alles sociale Geschehen sub aeternitatis specie betrachtend — festen und sicheren Schrittes dem Endziel der Menschheitsbeglückung durch bewusste, planmässige Höherbildung des Typus Mensch entgegenzugehen.